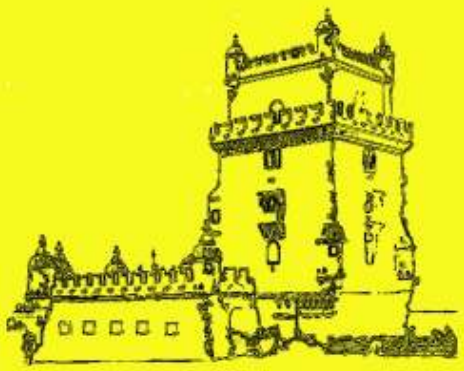
# INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



6

2008

SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

Todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial
de este libro sin el permiso explícito de los editores

*Edita:*
Sociedad Española de Fenomenología
Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

© Sociedad Española de Fenomenología (SEFE)
Universidad Nacional de Educación a Distancia
(UNED)
De su texto, cada uno de los autores

Depósito Legal: M. 27.292-1996
ISSN: 1137-2400
Madrid, Septiembre de 2008

[Hoja intencionalmente en blanco]

[Hoja intencionalmente en blanco]

# INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

## REVISTA
## DE LA
## SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA


**DIRECTORES DE LA EDICIÓN**
Javier San Martín y Agustín Serrano de Haro

**CONSEJO DE REDACCIÓN**
Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), Urbano Ferrer (Murcia) Miguel García-Baró (Comillas), José Lasaga Medina (Instituto Univ. Ortega y Gasset), M.ª Carmen López Sáenz (UNED), Vicent Martínez Guzmán (Castellón), César Moreno (Sevilla), M.ª Carmen Paredes (Salamanca), Mª Luz Pintos Peñaranda (Santiago de Compostela), Eduardo Ranch (Alicante), Nel Rodríguez Rial (Santiago de Compostela), Sergio Sevilla (Valencia)

**CONSEJO ASESOR**
Pedro M.S. Alves (Portugal), Pedro Cerezo (Granada), Jesús Conill (Valencia), Ion Copoeru (Rumanía), Natalie Depraz (Francia), Lester Embree (Estados Unidos), Luis Flores Hernández (Chile), José M.ª G. Gómez-Heras (Salamanca), Klaus Held (Alemania), Julia Iribarne (Argentina), Juan Manuel Navarro Cordón (Madrid), Patricio Peñalver (Murcia), Francesc Pereña (Barcelona), Mario Teodoro Ramírez (México), Ramón Rodríguez (Madrid), Rosemary Rizo-Patrón (Perú), Hans Rainer Sepp (Dresden y Praga), Marc Richir (Francia), Bernhard Waldenfels (Alemania), Roberto Walton (Argentina), Antonio Zirión (México)



**NÚMERO SEIS**
**2008**

*Todos los derechos reservados.*
*Prohibida la reproducción total o parcial*
*de este libro sin el permiso explícito de los editores*

*Edita:*

Sociedad Española de Fenomenología
Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

© Sociedad Española de Fenomenología (SEFE)
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
De su texto, cada uno de los autores

Depósito Legal: M. 27.292-1996
ISSN: 1137-2400
Madrid, Julio de 2005

# JORNADAS IB RICAS DE FENOMENOLOGIA

## NDICE

### ART CULOS


*Jesús Díaz y Pedro Alves*
Presentación..... 9

*Javier San Martín*
La percepción como interpretación ..... 13

*Maria José Cantista*
Metamorfoses da fenomenologia ..... 33

*Francesc Pereña*
Experiencia originaria y fundamentación ..... 43

*José Manuel Santos*
Os argonautas da raz o. Da Fenomenologia Teoria dos Sistemas . 53

*Mafalda Blanc*
Inteligibilidade e doaç o: uma leitura de Husserl ..... 75

*André Barata*
Uma abordagem husserliana ao problema da refer ncia..... 117

*Pedro M. S. Alves*
Tempo objectivo e experi ncia do tempo. A fenomenologia husserliana do tempo perante a relatividade restrita de A. Einstein ..... 145

*Carlos Morujão*
Husserl e a história sobre o Im Zickzack Vor- und Zurückgehen , no 9 da Crise das Ci ncias Europeias..... 181

*Jesús M. Díaz Álvarez*
Son todas las épocas y culturas humanas iguales ante dios? Husserl y el problema del eurocentrismo ..... 199

*Maria Carmen López Sáenz*
De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en Maurice Merleau-Ponty ..... 217

*Luís António Umbelino*
O corpo do movimento. Aproximaç es fenomenológicas ..... 247

*Luísa Portocarrero*
A hermen utica como sabedoria prática: entre Gadamer e Ric ur . 267

*Rui Sampaio da Silva*
O problema do relativismo em Heidegger e Gadamer ..... 283

*Agustín Serrano de Haro*
Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt ..... 299

*Alexandre Franco de Sá*
Heidegger e o fim do mundo ..... 309

*María da Luz Pintos-Peñaranda*
Aron Gurwitsch: fenomenología de la percepción y encuentro con Kurt Goldstein ..... 327

*Urbano Mestre Sidoncha*
O debate possível entre materialismo reducionista e fenomenologia ..... 357

*Pilar Fernández Beites*
Fenomenología y esencia procesual humana ..... 379

*César Moreno*
Sin objeto. Epojé, vanguardia y fenomenología ..... 395

RECENSIONES y COMENTARIOS

*María Luz Pintos Peñaranda*
Lester EMBREE, *Fenomenología continuada. Contribución al análisis reflexivo de la cultura*. Morelia-México, Jitanjáfora, 2007, 317 pp. ..... 419

*Manuel Jiménez Redondo*
Filosofía, conocimiento y lenguaje en Wilhelm von Humboldt, Ángel Amor Ruibal y Antonio Domínguez Rey. ..... 431

*Urbano Ferrer* (autopresentación)
*Welt und Praxis. Schritte zu einer phänomenologischen Handlungstheorie*, Königshausen Neumann, Würzburg, 2005, 188 pp. ..... 443

*Antonio Zirión Quijano*
Novedades en las *Obras Completas* de José Gaos ..... 449

*Javier Bassas Vila*
Jean-Luc MARION, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación,* Editorial Síntesis, col. Perspectivas. Madrid, 2008, 514 pp. (Presentación del traductor) ..... 455

*Rafael Lorenzo Alquezar*
César MORENO, Rafael LORENZO y Alicia de MINGO, *(*editores*) Filosofía y realidad virtual*, Instituto de Estudios Turolenses. Prensas Universitarias de Zaragoza, .Zaragoza 2007, 487 pp. ..... 465

Textos del taller fenomenológico

# PRESENTACIÓN DE LOS EDITORES

> Die Menschheit kann sich nur selbst erlösen u. sie kann das nur, wenn jeder von uns u. für sich die Selbserlösung vollzieht; wenn wir Einzelne den Mut finden ... (zu) Selbsterklärung, Selbserkenntnis u. dann Selbstreinigung ... u. von da ... (zu) einer universal verbundenen echten Menschheit.
>
> Mein einsames Leben erschöpft sich in nüchtern-sachlicher Forschung und doch habe ich ein brennendes Bedürfnis nach menschlichen Bezhiehungen
>
> Edmund Husserl

El sentido de una comunidad se construye a través de los actos de vida en común. En Lisboa, durante los días 19, 20 y 21 de enero de 2006, comenzó a construirse lo que puede convertirse —pues es todavía una promesa— en una comunidad hispánica (o ibérica, no temamos a las palabras) de fenomenología. Conscientes de su importancia, sus impulsores han partido del único cemento que une verdaderamente: el reconocimiento mutuo, el trabajo conjunto, los horizontes compartidos y, sobre todo, la voluntad de existir como comunidad.

Ahora se publica en este nuevo número de Investigaciones Fenomenológicas —antes apareció en la revista portuguesa Phainomenon[1]— la casi totalidad de ponencias que fueron presentadas durante esos tres días. Ante la diversidad de temas tratados, la presente edición no quiere organizar los textos de modo artificial según un orden o categorización particular. Una tal reconstrucción no sería más que una interpretación sobrevenida que falsearía el espíritu que presidió las jornadas: la total apertura y pluralidad de temas materializada en la opción deliberada de no escoger un motivo único o unificador. Los organizadores perseguíamos con ello que las Primeras Jor-

[1] Phainomenon. Revista de fenomenología, Número 14, Centro de Filosofía da Universidade de Lisboa, 2007.

nadas Ibéricas de Fenomenología fueran un lugar para la libre expresión de los intereses teóricos y filosóficos de unos participantes que desgraciadamente habían vivido de espaldas durante demasiado tiempo. Había la necesidad de conocerse, así que pensamos que lo mejor era que los intervinientes fueran a ese foro con algunas de sus líneas de investigación preferentes y dieran cuenta de ellas a sus colegas. Por tal motivo, el orden de los textos de esta edición sigue al de su presentación original en Lisboa, dejando que la diversidad de temas, perspectivas y enfoques hable por sí sola y revele una parte importante de la fenomenología que se hace en la Península Ibérica. El lector tiene, pues, en este número de Investigaciones Fenomenológicas, un acta fiel del desarrollo de los trabajos; diecinueve textos que son, bien lo sabemos, sólo una pequeña parte de la investigación que en España y Portugal se dedica a la fenomenología en cualquiera de sus múltiples corrientes y orientaciones. En este sentido, es nuestra intención que los nuevos encuentros que lleguen a producirse aumenten, ciertamente, el círculo de participantes, y nuevos rostros, especialmente de los más jóvenes, aparezcan en este espacio que a todos pertenece.

Estas primeras Jornadas Ibéricas de Fenomenología fueron el fruto de la buena voluntad de mucha gente. Nacidas formalmente a partir de una generosa invitación de la Associaçao Portuguesa de Filosofía Fenomenológica, tuvieron sus barruntos iniciales y su posterior desarrollo en las conversaciones informales de los dos editores que escriben esta presentación, coincidentes ambos en la necesidad de romper la barrera que separaba nuestros países también en lo que respecta a la fenomenología. A través de múltiples contactos y trabajando cada uno a su lado de la frontera política –que no cultural y filosófica– que nos separaba, se logró reunir no sólo una representación importante de fenomenólogos de ambos lados, sino la colaboración e implicación de varias instituciones de los dos países. En primer lugar, las respectivas sociedades científicas —la Sociedad Española de Fenomenología y la Associaçao Portuguesa de Filosofía Fenomenológica, cuyos presidentes, profesores César Moreno Márquez[2] y Pedro M. S. Alves, participaron

[2] En la actualidad el presidente de la Sociedad Española de Fenomenología es el profesor Agustín Serrano de Haro.

en las Jornadas—. Igualmente dieron su apoyo las dos universidades a las que los editores pertenecen: la Universidade de Lisboa, a través de su Facultad de Letras, y la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid, por medio de su Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política, cuyo director, el profesor Javier San Martín, pronunció la conferencia inaugural. También se sumaron el Instituto de Filosofía Prática de la Universidade da Beira-Interior, Covilha, dirigido por el profesor José Manuel Santos, igualmente presente en las Jornadas, y el Centro de Filosofía da Universidade de Lisboa, dirigido por el profesor Manuel José do Carmo Ferreira, a quien se debe la financiación de los gastos de organización. Por fin, hemos de mencionar a la secretaría del Centro de Filosofía, especialmente a la Dra. Carla Simoes y a Lujis Dias, y la Academia Portuguesa da Historia, cuya responsable, la profesora Manuela Mendonça, puso gentilmente a nuestra disposición el agradable marco, la propia Academia da Historia, donde discurrieron las Jornadas.

Para terminar esta presentación, nos gustaría decir unas palabras no acerca del valor filosófico de las Jornadas —dejamos esa tarea al posible lector del volumen— sino sobre algo que los editores consideramos de la mayor importancia: su relevancia simbólica. Pensamos que con ellas ha nacido un espíritu de proximidad real que ninguna supuesta inevitabilidad geográfica, histórica o política puede producir mecánicamente.

Una comunidad, así iniciábamos este texto, se instituye por un acto libre de sus participantes, por una decisión voluntaria y consciente de vida en común. Precisamente por esto, una unidad forzada por cualquier inevitabilidad ciega no es verdaderamente una comunidad, sino, más bien, una fatalidad en la que la vida resulta pobre cuando no imposible. Pero el avecindarse fruto de una decisión libre nunca será una constricción para la vida y el trabajo, sino el encuentro de una pluralidad en la que vida y trabajo se pueden desarrollar fructíferamente. Los editores estamos convencidos de que estas Primeras Jornadas Ibéricas de Fenomenología, tal y como han transcurrido, han sido justamente ese primer acto de una voluntad persistente real y efectiva de aproximación de los fenomenólogos hispánicos. Además, y eso lo olvidamos con demasiada frecuencia, nuestros respectivos

idiomas nos ayudan en semejante tarea. En efecto, el portugués y el español en el que aparecen los textos que ahora presentamos y en los que transcurrieron de modo indistinto las conversaciones entre los participantes sin tener que acudir a una tercera lengua o tener que privilegiar una sobre otra, el portugués y el español, decíamos, son, al mismo tiempo, las lenguas maternas de una comunidad mucho más grande que abarca cerca de setecientos millones de personas repartidas por todos los continentes. El valor simbólico de estas Jornadas pasa también por ahí. De nosotros depende tomar plena conciencia de lo que esto significa y no desperdiciar el potencial que la historia nos brinda.

Lisboa y Madrid, 14 de Mayo de 2008
Pedro M. S. Alves y Jesús M. Díaz Álvarez

# LA PERCEPCIÓN COMO INTERPRETACIÓN[1]

**Javier San Martín**
UNED. Madrid

Ante todo quiero manifestar mi agradecimiento y felicitación al profesor Pedro Alves por esta iniciativa, que, posiblemente, no es más que un comienzo de una relación que no tiene otra salida que profundizarse en el futuro, quedando, en todo caso, obligados, nosotros, los compañeros españoles, a replicar esta iniciativa en España. Por supuesto, quiero agradecer también a Jesús Díaz por el trabajo preciso con que ha configurado el grupo de participantes.

Dicho esto, para no consumir más tiempo en prolegómenos, me gustaría centrar el tema de mi ponencia en sus justos términos.

## 1. Centrando el tema

Para empezar quiero subrayar la importancia que en la fenomenología en general, y en la husserliana en particular, tiene una correcta comprensión de la percepción. Parto de mi convencimiento de que en la presentación de las *Ideas I*, en 1913, hay una cierta oscuridad o ambigüedad del tema que ha perdurado en la comprensión de la fenomenología, no sólo de la husserliana, sino de toda fenomenología, si exceptuamos la de Merleau-Ponty, cuyo objetivo fundamental muy bien podría ser formulado como un rescate de la teoría de la percepción de los problemas en los que se ve inmersa por el lugar en que es tratada en las *Ideas I.*

Como este punto tiene su importancia, voy a dedicarle unas líneas. El problema viene del lugar en que es tratada la percepción, después de la

[1] Este ensayo se ha realizado con la ayuda del proyecto de investigación La filosofía ante los retos de un mundo plural , del Ministerio de Educación y Ciencia 2005-2007, HUM2004-03533 FISO.

sección segunda, en la que se practica una epojé de la tesis de la actitud natural en que se pone el mundo. Por tanto, la descripción fenomenológica de la percepción aparece como neutralizada, eso significa comprender la percepción en una especie de limbo, que sería el espacio en el que parece desenvolverse el fenomenólogo. En efecto, la percepción es analizada como un acto ponente de realidad, atravesada por una doxa, como carácter tético del acto perceptivo, cuyo correlato es el ser. Ahora bien, como estamos en una actitud fenomenológica, el descriptor de esos actos toma la percepción en una actitud del como-si.

En segundo lugar, hay en las *Ideas,* como el propio Husserl confesará en el último texto publicado al respecto en Hua XXIX, un olvido del carácter histórico del mundo, por tanto, del carácter concreto de la percepción, que no es percepción en general, sino percepción de esta cosa en este mundo, y en esta finalidad concreta o para esta acción determinada, todo lo cual son elementos culturales que la determinan y diferencian en cada caso hasta el punto de hacer perceptivas realidades diferentes en cada cultura o, incluso, dentro de cada cultura, según los diversos mundos particulares que en ella pueden darse, determinados por la profesión, posición, edad o género. Lo que percibe por ejemplo un torero en el toro puede tener poco que ver con lo que percibe un carnicero o un artista. Lo que percibe en una mujer otra mujer puede ser radicalmente diferente de lo que percibe un hombre, y lo que percibe éste puede ser muy distinto de lo que percibe otro según sea su compromiso machista o feminista. La gran diferencia sexual se puede convertir en la pequeña diferencia , y las consecuencias de una y otra ser profundamente distintas en multitud de planos. Todos estos aspectos estarían implicados en la crítica heideggeriana, sea pertinente o no, a la teoría husserliana de la percepción en las *Ideas.*

Tan es así el tema en la problemática señalada que la teoría del nóema de F llesdall ha determinado toda la corriente promovida por Dreyfus de interpretación de la fenomenología husserliana como una *psicología cognitiva,* de carácter representacionista, en la que se analiza la experiencia como configuradora de una representación del mundo, perfectamente adaptable, en una tarea científica rigurosa que se lleva a cabo en la *ciencia cognitiva,* a

la nueva realidad ontológica promovida por la ciencia de la computación. Esta secuencia, nada desdeñable, de interpretación de la fenomenología en la contemporaneidad más actual, hace que la teoría de la percepción de la fenomenología se convierta en el punto central de evaluación del lugar filosófico que ocupa la fenomenología.

No quiero dejar de aludir, en este momento en el que salimos de la celebración del 50 Aniversario de la muerte de Ortega, a su perspicacia, dentro de los límites de su juventud y de los materiales de que disponía, al tomar conciencia, seguramente aporética, de los diversos planos, opuestos o complementarios ahí estaría la discusión de lo que muy pronto, ya en 1914, en el Ensayo de estética a manera de prólogo tematizó como la diferencia entre lo ejecutivo y lo virtual. Efectivamente, ése es el tema básico para comprender la percepción: o en ella nos movemos en un terreno ejecutivo, o en un terreno virtual. El ejemplo mismo que pone Ortega, el sol, nos da pie a hablar de una oscilación aporética suya en ese momento, en relación con la percepcióndel sol. Porque, para Ortega, el sol es para sí mismo ejecutivo, ejecuta su ser, es decir, es combustión, se quema, pero, según el texto de Ortega al que me refiero, la imagen del sol que se da en mi conocimiento no quema, no es ejecutiva, es virtual. Lo aporético consistirá en esa concepción del conocimiento como algo no ejecutivo, cuando, a partir de su madurez, la toma de contacto con la realidad será en el modo de *contar con las cosas,* modo en el que las cosas, como yo que interactúo con ellas, estamos en una relación ejecutiva. Por ejemplo, el sol *con el que yo cuento* es ejecutivo, podríamos decir que, si lo miro, quema e ilumina y por eso cuento con él.

Todo esto es una aproximación a la amplia problemática presente en el tema de la percepción. Ahora bien, si yo lo he traído a esta *Jornadas Ibéricas de Fenomenología* es, primero, porque este tema subyace a cualquier discusión en el terreno de la pluralidad cultural; y, segundo, porque vuelve en el magnífico libro de Lester Embree *Análisis reflexivo*,[2] de un modo en el

[2] Lester Embree, *Análisis reflexivo* Una primera introducción a la investigación fenomenológica. *Reflective Analysis.* A First Introduction into Phenomenological Investigation. Edición bilingüe, inglés castellano. Trad. al castellano de Luis Rabanaque. Red Utopía, Jitanjáfora, Morelia, 2003

que yo percibo cierta problematicidad, que no trato en la presentación que del libro hice en la reciente edición electrónica de *Investigaciones fenomenológicas,* pero sobre la cual discutí ampliamente en correspondencia con el propio Lester Embree. Dada la indudable repercusión que ha de corresponder al libro de L. Embree, me ha parecido oportuno exponer los puntos fundamentales de la teoría de la percepción tal como yo la entiendo, aunque pueda mantener alguna discrepancia con la presentación de Lester Embree.

Quiero empezar dándole la razón a su deseo de hacer una fenomenología descriptiva y no erudita, pues ya es hora de que nos esforcemos por ir a las cosas mismas, aunque me gustaría apuntarme a la indicación de Roberto Walton,[3] de que cuando comentamos textos procuramos mirar a las cosas y, así, como fenomenólogos no nos interesan los textos en sí, sino en la medida en que *con ellos* tratamos de leer las cosas mismas. En este sentido creo, siguiendo a Lester Embree, que hay que rechazar una fenomenología meramente erudita, mas también que debemos confesar que por lo general todos o casi todos procuramos *ir a las cosas mismas* con los textos, entre los cuales está, ahora, el propio libro de Lester Embree. Con su teoría pasa lo mismo que les pasó a las vanguardias artísticas, que lucharon contra el concepto usual de arte, para eliminarle todo compromiso convencional, pero que, en el momento en que la obra de vanguardia se convertía en obra de arte, entraba en el circuito económico museístico del arte que quería superar. El libro de L. Embree se convierte en un texto con el cual sus lectores e intérpretes nos vamos a referir a las cosas. Para ello, aquí, miraremos a Husserl y a Lester Embree, y con esa mirada trataremos de ponderar las cosas mismas para ver con qué descripción nos quedamos, en caso de que hubiéramos notado alguna diferencia.

## 2. La teoría husserliana de la percepción en *Ideas* I

Las *Ideas I* pasan por ser la presentación pública del método fenomenológico a la altura de los desarrollos de 1913. Hay intérpretes que opinan, sin embargo, que ese libro no es como tal un libro, sino una recopilación de

[3] En conversación privada y que Roberto Walton ha plasmado en la reseña que pronto saldrá en *Escritos de Filosofía.*

varios textos que tendrían escasa unidad entre sí. Sea la interpretación sobre la redacción de las *Ideas I* lo que fuere, en él se da una teoría de la percepción, que me gustaría delinear, aunque, obviamente, sólo con gruesos trazos, como no puede ser de otro modo en estas escasas líneas, de cara a subrayar el punto que me interesa, y más que otra cosa desde la intención de suscitar el debate.

Empezaré relacionando esa teoría con un problema que motivará la, desde un punto de vista, razonable crítica heideggeriana y con un tema que no dejaría de suscitar motivos de reflexión en discípulos cercanos a Husserl como Gurwitsch o Dorion Cairns. Esta mención no es para centrarme en ella sino sólo para aludir a un problema que, aunque no interfiere en la tesis que defenderé, creo conveniente citar. Me refiero a la cuestión de hasta qué punto la teoría de la percepción de Husserl en la *Ideas* no toma una percepción reducida bien a lo que llamará Husserl en *Ideas II* actitud naturalista, una actitud propia del científico, en la que se han eliminado los predicados culturales que provienen de los otros; bien resultado de lo que Husserl llamará reducción a la esfera de pertenencia , tema muy posterior en esos términos pero que muy pronto aparecerá con el nombre de Gedankenexperiment . En efecto, cabe preguntarse por el tipo de acto llamado percepción al que Husserl aplica sus análisis en *Ideas I*, y lo que parece claro es que esa percepción no es la percepción ordinaria que está imbricada en la acción cotidiana en el mundo cultural sino una percepción en la que se han eliminado los elementos que según *Ideas II* son los elementos de la actitud personalista, por tanto los elementos histórico- culturales.

Ese es el primer rasgo básico que el propio Husserl anotará más adelante, el mundo tomado en consideración en las *Ideas*, y que es el mundo que ha pasado como el mundo del que, al menos en esa obra, habla la fenomenología, no es el mundo histórico concreto atravesado de una finalidad instrumental, en el que las percepciones concretas son de cosas encajadas en sus series de remisiones culturales, sino un mundo constituido de dos niveles, por un lado, la presencia misma del mundo, como horizonte dimensional en el que todo aparece y, por otro, como las cosas presentes en ese mundo a las que yo atiendo de un modo u otro. Para llegar a ese mundo he

tenido que traspasar o superar mi primer compromiso con el mundo, que es un compromiso con mi mundo histórico concreto en el que yo vivo.

Ahora bien, las *Ideas* empiezan con una sección que muchas veces no deja de desorientar, pues en ella lo que se da es una descripción del modo cómo es el mundo real, el mundo en el que vivimos, que no es un mundo sin más, sino un mundo atravesado por una estructura de significados. Yo suelo decir que al menos uno de los sentidos de esa sección no es otro que recordarnos que el mundo es el *conjunto de los hechos clasificados*, de manera que, más que los hechos, en el mundo resalta la clasificación de los hechos, y que de entrada vivimos en esa clasificación, por tanto en *estructuras esenciales*, porque de eso se trata, de que vivimos en una clasificación, en una distribución en clases, pues todo hecho aparece enmarcado en su respectiva clase o esencia. Obviamente, la matriz fundamental de las clases no es otra que el lenguaje.

Después de esa sección, viene la de la reducción y epojé, en la que se trata de acceder a la *región de la conciencia pura*, una conciencia para llegar a la cual he puesto la tesis de la actitud natural entre paréntesis, por tanto, dejo de dar crédito a la actitud natural en la que esa clasificación del mundo es clasificación de un mundo real. Y sólo entonces, ya en la sección tercera, iniciará Husserl la descripción de los actos de esa conciencia pura .

Naturalmente que esa sección segunda ha hecho correr mucha tinta, no sólo a los intérpretes, sino también al mismo Husserl, que dio vueltas y revueltas a lo que él quería decir exactamente en esas páginas. Entre los mayores problemas el principal está en el estatus de esa *conciencia pura* en su relación con el mundo real. Desde el texto de *Ideas*, ese aspecto es un tanto problemático, y ése es el tema que más horas de reflexión llevará a Husserl hasta tener clara la distinción entre el yo que hace la epojé, es decir, el yo fenomenólogo que reflexiona y no *da crédito* a la tesis de la actitud natural, y el yo trascendental que de siempre pone un mundo. Pero no es un tema que ahora nos preocupe porque el no dar crédito —en un sentido diríamos economista de la palabra, quiero decir, adoptando la actitud de un analista que inspecciona los créditos para analizar, por ejemplo, la mo-

rosidad, por tanto, sin hacer uso de ellos, con lo que opera con ellos en un plano teórico— no interfiere en la eficacia de la actitud natural. Lo que me interesa es tomar conciencia de que el mundo que me queda es el mismo que antes, sólo que ahora sin la fuerza tética que parece tener en la actitud natural.

Una vez superada esa primera fase, el análisis husserliano se va a centrar en los actos de la conciencia pura. Y aquí tenemos una primera dificultad, que él mismo asume, al avisarnos que se centra en la intencionalidad de acto, dejando de lado toda las capas anteriores de la intencionalidad que no son una intencionalidad de acto. Porque la pregunta primera es *si la "percepción" es un acto.* Evidentemente, yo percibo cosas, aunque sólo percibo cosas porque de entrada ya estoy en un mundo. No nos preocupemos ahora si ese mundo es el mundo histórico-cultural, o un mundo previo y sustrato de ese mundo. Husserl siempre analiza la percepción como un acto, pues ése es el nivel de las *Ideas.* Pero ese análisis le va a llevar al tema fundamental, de que la percepción *como un acto vive* de la percepción como presencia del mundo , y éste es el tema clave.

El análisis de la percepción parte, primero, de una confesión de que se dejan las capas profundas *["die dunklen Tiefen",* III, 208, lín. 3; 85) de la temporalidad, en las que se constituye todo elemento. Segundo, de la diferencia entre lo que llama contenidos primarios , que también denomina materia *(hyle)* sensual y lo que será la forma *(morphe)* intencional . En la materia están los contenidos sensuales, entre los cuales cita, en una postura que se puede conceptuar de sensualista, *"Empfindungsinhalte"* (lín. 13 s.) como, por ejemplo, datos de color (Farbendaten), diferenciados de los colores presentados a través de esos datos (de los *"erscheinenden dinglichen Momenten, Farbigkeit"* lín. 15), cuando fenomenológicamente es obvio que de los colores no hay ningún dato sensual, el color no está en mi cuerpo sino en las cosas coloreadas. Pero independientemente de esto, que yo considero desliz fenomenológico, hay funciones intencionales que me hacen ir de una parte del objeto a otra, intencionándolo de un modo u otro.

Una vez establecida esa distinción, en el capítulo siguiente, el III, va a entrar Husserl en el tema más importante de su consideración sobre la per-

cepción, el hecho de que la percepción consta, como toda vivencia, de elementos reales (reell) noéticos, y de correlatos intencionales, o contenido noemático , o de modo resumido –*kurzweg*– Nóema (p. 219, lín. 20). En la percepción el nóema es lo percibido en cuanto tal (als solches). Partiendo de ahí, introduce una distinción que va a ser clave en la fenomenología, y especialmente para nosotros, los españoles, por el uso que Ortega va a hacer de ella, la que se da entre el sentido que pertenece esencialmente a la percepción tal como la estamos describiendo, como algo reducido *("In der reduzierten Wahrnehmung",* p. 221, lín. 32), y las cosas en sí mismas. Husserl lo va a expresar plásticamente de una manera que perdurará, además, con el mismo ejemplo a lo largo de toda su obra, hasta la *Krisis* (p. 245), que el árbol como cosa natural se quema, mientras que el sentido de árbol que pertenece de modo inherente a la percepción, no se quema.

En esa frase no deja de haber una ambigüedad, porque, por una parte, se establece una diferencia básica entre dos niveles de realidad, la realidad que se compone con otras realidades, y en este caso, que se queman, y el otro nivel, el del sentido, al que no se pueden aplicar leyes naturales. La ambigüedad consiste en que, en este lugar, la diferencia entre lo real natural que se quema y el sentido que no se quema parece ser resultado de la reducción, ella es la que descubre ese nivel del sentido, lo percibido en cuanto tal, pero Husserl tiene claro, por otro lado, que el sentido en cuanto tal pertenece a la percepción porque dice con toda claridad: El sentido perceptivo es inherente, como se comprende de suyo, también a la percepción no reducida fenomenológicamente , lo que significa que la percepción, como toda vivencia, tiene un sentido, cuyo modo de ser es, lo voy a decir con palabras que utilizará Ortega profusamente en ese momento para referirse a ese sentido, una realidad virtual, que es lo que constituye el objeto intencional de cada vivencia, y en el parágrafo siguiente dice que el tener cada percepción, como cada vivencia, su objeto intencional es el *"das Grundstück der Intentionalität",* el meollo de la intencionalidad , como traduce José Gaos (*Ideas*, p. 117).

El parágrafo siguiente, el 90, es decisivo, primero para aclarar la diferencia, que aún no será eficaz, entre el objeto real y el objeto intencional.

Segundo, y es lo más importante, para despejar una duda, el objeto intencional no es una imagen o signo a través del cual lleguemos al objeto real. Tercero, para aclarar que ese sentido es una especie de núcleo, *"Kernschicht"*, que pertenece a toda vivencia y que en cada una de ellas se complementará con otros momentos , *"weitere Momente"* (223, lín. 15), que serán los respectivos momentos de sentido . Cuarto, nos aclarará el sentido de la reducción, que aquí es tomar la percepción como se da, por tanto para hacer afirmaciones, no sobre el objeto real, sino sobre la percepción y su objeto *tal como se da.* Y quinto, y es lo más importante, aunque lo diga en negativo: la situación de reducción en que estamos no impide juicio alguno que diga que la percepción es conciencia *de* una realidad (p. 226; 220), ni describir esta realidad en cuanto tal , es decir, como se da.

Precisamente, lo interesante va a estar en esta descripción, que en lo que a nosotros nos interesa empezaría justo aquí, porque deben compaginar los diversos elementos que han ido saliendo hasta ahora. Y lo primero es una constatación de Husserl de acuerdo a lo que ha dicho, a saber, que el sentido noemático tiene un núcleo central, el sentido objetivo en torno al cual se agrupan otros caracteres; ese núcleo objetivo correlato es idéntico en diversas vivencias, por ejemplo, un árbol con flores puede ser el mismo en una percepción, en un recuerdo, en un deseo, en una pregunta. Y con esto ya pasa a analizar la percepción en concreto, al menos como un ejemplo, de acuerdo a sus estructuras reales, es decir, noéticas, y a las noemáticas. En cuanto, a las noéticas, se trata de saber qué pertenece a la percepción, por ejemplo, del árbol. Y lo primero, comenta, están los elementos materiales y los noéticos (p. 242, lín. 35 s.). Y aquí repite de nuevo el mismo error que en mi opinión se había ya anunciado, porque el color percibido no pertenece a la percepción pero sí *"die Empfindungsfarbe"* (243, lín. 7), el momento hilético de la vivencia en que se escorza [abschattet] el color objetivo noemático. En realidad a la hora de hacer concreto ese momento hilético real menciona Husserl la posición de los ojos, las orientaciones relativas , llevando la mirada, unas veces al tronco, otras a las hojas, otras a las ramas, flores, o nos acercamos o alejamos. Obviamente, en todo ello no encontramos fenomenológicamente nada de color, es decir, alguna sensa-

ción visual sino sólo elementos táctiles, es que en realidad todo color es noemático. Sin embargo, no nos preocupa este posible problema porque no afecta al punto que será decisivo. Esos elementos hiléticos, sean los que fueren, aparecen animados *(beseelt)* por los elementos noéticos como elementos reales de la vivencia. Y termina diciendo que al campo fenomenológico que queda después de la reducción pertenece el modo cómo lo real mismo es consciente en la conciencia (245, lín. 17), y eso en la percepción, el modo en que la conciencia es consciente de cosas reales.

Al estudio del nóema en la percepción está dedicado el 99, pues eso idéntico en varias vivencias se da en cada una de modo distinto, por ejemplo, en la percepción originariamente *("originär")*, o en el recuerdo, en el modo del recuerdo. Pero añade Husserl una precisión fundamental para nosotros, estos caracteres que pertenecen al sentido noemático no pertenecen a *una* serie, (250, lín. 29) —y subraya la palabra una —, porque otros modos remiten a la percepción. No se suele tomar en consideración este dato clave de Husserl, que es el que va a marcar toda su fenomenología tanto en general, porque en esa constatación fenomenológica se decide el tono de su filosofía, como la fenomenología de percepción, y esto no en las últimas obras sino desde el principio, porque, además una fenomenología que se atiene a los datos no encuentra esa presunta serie en la que las vivencias serían etiquetas que se refieren a un sentido objetivo de diversos modos, sino que en ellas hay un rango clave, y ese rango viene determinado *por el modo en que se da lo originario*, es decir, por la percepción.

Después de analizar una serie de estructuras de relaciones, vuelve ( 103) a la percepción para precisar la constitución interna de la misma, y señala en primer término que al carácter dóxico o de creencia, como percatación (*Gewahrung*) (256, lín. 11) de las representaciones intuitivas, es decir, de la percepción, recuerdo o expectativa, corresponde como carácter noemático el ser real. Por eso todos esos actos son actos ponentes , ponentes de ser, por tanto actos téticos. Esa creencia, que aparece en la percepción como certeza de creencia *(Glaubensgewisstheit)*, se puede modificar, pero en la serie de modificaciones de la creencia, la certeza de la creencia original desempeña el papel de la no modificada o, como habría-

mos de decir aquí, de la *'no-modalizada' forma original [*Urform*] del modo de creencia* (257 s. 104), y, correlativamente, el modo de ser real puesto en la percepción desempeña el modo originario de ser, die Urform aller Seinmodalitäten . Y esto ya se aplica a la totalidad del nóema, al nóema en cuanto sentido objetivo y en cuanto a los caracteres de ser.

Pero no terminaremos de completar la exposición husserliana sin tomar en consideración su fenomenología de la razón, es decir, la sección IV de las *Ideas I*, que en lo que nos interesa tiene dos partes, una primera preparatoria, en la que, como introducción de la fenomenología de la razón en sentido estricto, se dilucidan algunos de los problemas más importantes de la problemática del nóema, para, en la segunda parte, apuntar las bases claves de una fenomenología de la razón.

Ahora se trata de estudiar aquel núcleo noemático, hacerle justicia a eso noemático, y a través de la dilucidación de las diversas frases al respecto llega Husserl a la conclusión de que en el núcleo hay que distinguir el *contenido*, que hace de soporte de la intención, y el *objeto* al que va la intención, este es el qué de la intención, el *"was"*, y el otro, el *sentido noemático*, que es lo que conseguimos al hacer una descripción del contenido exactamente tal como está mentado . Esta descripción debe expresarse en conceptos de carácter formal y material (ver, p. 319, lín. 35 ss; 130). Quiero subrayar este aspecto, porque no debe pasar desapercibido el tema de que el contenido noemático es descriptible, es decir, que puede ser transferido a predicados, que determinan el contenido del núcleo del nóema del objeto del que se trata (p. 320, lín. 3) con lo que ya tenemos una aproximación a las palabras, conceptos o ideas. Luego tendremos que volver al tema.

Pero aún quedan dos pasos, uno el hecho de que ese contenido es siempre contenido de algo al que, sin embargo, no podemos dar más determinación que el ser lo idéntico , lo determinable de sus posibles predicados o pura X , con abstracción de los mismos, el punto de unidad del que somos conscientes cuando recuerdo una cosa que es la misma por ejemplo que estoy viendo ahora. No son los predicados o determinaciones que lo identifican, sino lo que une todas esas determinaciones, el centro necesa-

rio, el punto de unidad, la pura X determinable (p. 322, lín. 22; 131). En el parágrafo siguiente amplía las explicaciones que ya diera en los 103 y 104, que, a su vez, se remiten a los que ahora estoy comentando. Pues los caracteres posicionales, por tanto, de ser —en el caso de la percepción, de ser rea—l, que pertenecen al nóema, y que se dan, en la unidad de sentido y carácter tético (p. 324, lín. 11), como correlato del carácter noético de la creencia originaria, ahora se asumen como una proposición, como un *Satz*, de manera que en la percepción tenemos una proposición de un miembro. No hay que asustarse con el término proposición , pues sólo es el abstracto de *proponer*, y ese es el carácter de la percepción, que en ella hay la propuesta de la realidad de una cosa. Por eso al nóema de una percepción pertenece el implicar la tesis de una cosa, el poner una cosa, y por tanto ese nóema, como unidad de sentido y caracteres téticos, es un *Satz*, una propuesta.

Una vez llegados a este punto, ya acomete Husserl la auténtica fenomenología de la razón, que para mí es uno de los capítulos más importantes de todos los escritos por Husserl. Se parte de la pretensión de las percepciones de poner un objeto real, cuando acaba de ver que el objeto real tiene que estar representado [*vertreten*] (p. 329, lín. 17) en la conciencia por todos los sentidos y proposiciones variablemente llenas en las cuales es el correlato de posibles vivencias intencionales , pues bien, eso induce a plantear el problema de si ese objeto del que tenemos conciencia de que es el mismo, es realmente el mismo. En el caso del objeto real, la pregunta es si es ese mismo el objeto real.

Ahora bien, en el caso de la percepción (o de otro tipo de vivencias en las que hay una captación evidente, como, por ejemplo, en proposiciones matemáticas) hay una vivencia de la legitimidad de la vivencia para poner su objeto como real. Hay una "*Rechtsprechung der Vernunft*", hay un pronunciamiento de legitimidad de la razón. Quizás, al traducir *Vernunft* como razón, perdemos el sentido de esa frase, porque razón en las lenguas románicas es una denominación de una potencia, mientras que en alemán es el abstracto de *vernehmen*, captar; así, esa frase se entendería mejor diciendo que hay un pronunciamiento sobre la legitimidad de esa captación,

de manera que la *"Vernunft"* es la captación implicada su legitimidad.

La fenomenología quiere analizar qué significa ese pronunciamiento de legitimidad de la razón, o de la captación racional. Su respuesta es que la conciencia racional, es decir, la vivencia de la legitimidad de una captación tiene como modelo toda donación originaria, cada una en su esfera, pero en el 139 se ponen las bases de la descripción de la racionalidad básica originaria que pertenece a la creencia originaria, a la *Urdoxa*, o *Urglaube*, que es el carácter inherente a la percepción; ahí hay un *"Urvernunftcharakter"*, un carácter de una razón originaria , hasta el cual lleva toda pretensión de legitimidad racional en otros terrenos. Por eso todas las líneas de legitimidad llevan a la creencia originaria , *"Urglaube"* y a su razón originaria , *"Urvernunft"*, o respectivamente, a la verdad originaria, la verdad en sentido absoluto , *"Urwahrheit, der Wahrheit im absoluten Sinn"*, aunque hay que decir, que lo del sentido absoluto es un añadido posterior, que, por otro lado, no afecta al sentido, sino que lo aclara.

Es posible que se diga que todo esto está entre paréntesis; ese dato, sin embargo, no afecta a lo fundamental, porque lo que se está describiendo es el modo de ser la conciencia trascendental que tiene conciencia del mundo y las cosas en él. Lo que ocurre es que en este momento Husserl aún no tiene absolutamente elaborada la diferencia entre la conciencia trascendental directa que está describiendo, y la conciencia fenomenológica que práctica la reducción y la epojé y por tanto no está comprometida con los resultados de la conciencia trascendental.

## 3. La teoría de Lester Embree

El libro de Lester Embree sobre el método fenomenológico representa una aportación de gran calado para el movimiento fenomenológico. En él podrá encontrar el lector una clara guía para moverse por las grandes rutas, por los caminos y senderos de los problemas de la fenomenología. La claridad, sus méritos didácticos y su traducción casi simultánea a varios idiomas le augura una gran influencia al menos en el ámbito de la fenomenología viva. Dicho esto, una de las mejores pruebas de estima del libro es dialogar con él. Las líneas que siguen son resultado de esa actitud. Para mi exposi-

ción voy a tomar el resumen que dedico en mi presentación del libro,[4] que me parece adecuado para lo que quiero hacer. Los capítulos IV y V, en los que quiere aportar una análisis sistemático de la vida intentiva, se corresponderían un tanto con la sección III de las *Ideas I;* en ellos se trata de ofrecer algunas doctrinas principales (p. 259), o sea, conjuntos de pensamiento relativamente sistemáticos. El capítulo IV está dedicado a los tres modos fundamentales de la *experiencia concreta;* el V, a un *modo abstracto,* que siempre se da en los modos anteriores. El tema fundamental es la diferencia que se daría entre la experiencia concreta, que sería el *modo posicional* (creer, valorar y querer o hacer, sean todos o cada uno de ellos, en la modalidad de la seriedad o en la ficción ), y la experiencia que les subyace, sea directa o indirecta; el tema queda ilustrado en el cuadro 4.1 (p. 257); este cuadro tendría una función doble, por un lado establece los dos puntos de que se tratará en cada uno de los capítulos que siguen, la posicionalidad (cap. IV) y la experiencia (cap. V). Ahora bien, esa diferencia se establece como dos especies de la intencionalidad que estarían en el mismo rango. Esto se deduce de cuando se habla de la distinción más amplia (p. 259), que sería la indicada, aunque, por otro lado, esa diferencia sea resultado de una discriminación abstracta .

Por ejemplo, ante una puerta tendríamos dos posibilidades, o bien, nos fijamos en la *experiencia* de la puerta (percibida, recordada o esperada (p. 261), o nos fijamos en el modo como nos dirigimos a esa puerta y la consideramos en las modalidades concretas en que se da, *creyéndola* como existente, *valorándola* como elegante o bien ajustada a su marco, o *actuando* con ella, abriéndola para entrar en la habitación; en este caso nos centramos en su *posicionalidad.* Tenemos, por tanto, una diferencia entre la *experiencia* percepción , y la experiencia posicional creencia . Por tanto, podemos dejar de lado *(be set aside,* 338; cfr. también p. 318) todos los componentes *posicionales,* para centrarnos en los elementos *experienciales,* y entonces nos aparecen los diversos rasgos, bien de *experiencia directa,* en

[4] en *Investigaciones fenomenológicas IV,* 215 ss. en la dirección:
http: www.uned.es dpto fim invfen invFen4 portadaInvFen 4.html

el presente, en el pasado, bien de *experiencia indirecta*, pictórica, indicativa o lingüística.

La presentación que hace L.E. es didácticamente muy clara, además, empezar por las modalidades de la posicionalidad ofrece de entrada un análisis más cercano y eficaz de la experiencia de lo que hace Husserl, que generalmente empieza por la experiencia. L.E. comienza por el análisis de la experiencia *tal como es*, con lo que quedan desactivadas las acusaciones que se hacen al método fenomenológico de fijarse sólo en aspectos teóricos. Aún hay otra considerable ventaja en la presentación de L.E., a saber, comenzar por el análisis de la capa afectiva valorativa; de ese modo rompe también una tradición que seguramente es perversa y que, además, contribuye a alejar la filosofía de los ciudadanos. Con ello supera realmente los vicios modernos, ya que por desconfiar los filósofos modernos frente a los resultados del conocimiento, tenían que empezar asegurándolo. Con ello se olvidaban del mundo afectivo, decisivo para la comprensión efectiva de la vida y mundo humanos. L.E. empieza directamente analizando la posicionalidad valorativa, la menos atendida en la filosofía.

Además, es notable el partido que le saca a ese comienzo, estableciendo una diferencia fundamental entre dos modos de esa posición —y esto le va a servir como modelo general para toda forma que tenemos de estar en el mundo—, la diferencia entre *fondo* y *forma* o *fondo* y *foco.* En el amplio mundo de los sentimientos, en el que se asienta la valoración, los estados de ánimo hacen de *fondo*, los sentimientos de *foco.* Por aquél tenemos una valoración general de las cosas, por éstos estimamos, positiva o negativamente, personas, situaciones concretas o cosas. Y lo más interesante es que esa dualidad se aplica a las otras dos modalidades de la posicionalidad, la de la creencia, dando así un sentido muy claro a lo que en la fenomenología se llama actitud , por ejemplo, la llamada actitud natural, que sería el modo de la experiencia de poner el mundo como realidad existente general, y los modos concretos por los cuales tomamos partido o ponemos cosas concretas existentes, de las cuales, por otro lado, podemos dudar, o que pueden mostrarse como distintas, pero siempre sobre el fondo de aquella actitud general. Y lo mismo vale para el tercer modo posicional, la acción,

palabra preferida por L.E. para designar el campo de la voluntad, porque la voluntad efectiva es la acción, a diferencia por ejemplo del deseo, que es un intermedio entre el valorar y el querer activo. En correspondencia con lo anterior, también aquí existe un querer global y un querer focal (p. 305).

Con esto podemos pasar, progresando de lo más concreto a lo más abstracto, a la presentación, en el cap. V, de la *experiencia* que siempre subyace a los modos posicionales. Los desarrollos son muy interesantes, presentados de un modo, desde una perspectiva didáctica, muy útil y, doctrinariamente , bien elaborado. Aquí se clasifican los dos tipos esenciales, *la experiencia directa* (con sus cuatro clases —la percepción, el recuerdo y la expectativa (tres especies, p. 361) y la experiencia de objetos ideales (p. 391)— y *la experiencia indirecta* en sus tres modalidades, la *pictórica* (no restringida el género pintura , sino a toda experiencia por representación *semejante),* la *indicativa* y la *lingüística.* En cuanto al modo como se llega al nivel de la experiencia, vuelve a aparecer el proceso abstractivo: eliminando los elementos posicionales, entonces nos quedamos en algo *semejante* a lo que se enfoca en la experiencia naturalista (p. 339); un poco más adelante se dice que los objetos logrados por esa abstracción en realidad son objetos naturalistas, y así queda eso señalado con claridad, cuando se habla de objetos ideales, pues, dejando de lado los objetos ideales, se trata [ ] de un interés en los objetos naturalistas (p. 347).

Al final del capítulo se aborda la experiencia lingüística como una de las experiencias indirectas más importantes; en ella, el *infraestrato* lingüístico —lo sensorialmente percibido, recordado o esperado, por tanto en experiencia directa— suscita, en virtud del aprendizaje (p. 377), un concepto o significación cuyo carácter ontológico es ser un objeto ideal . El capítulo concluye con el rechazo del lingualismo , según el cual toda representación involucra significaciones (p. 389), que suele llevar a pensar en que todas las representaciones son expresiones (ib.), ignorando que el mundo real se nos da en una experiencia directa mediante los sentidos.

Aunque en conversaciones privadas en las que hemos intercambiado opiniones Lester Embree me ha sugerido que parece que decimos lo mismo, yo creo que entre la propuesta husserliana y la suya hay una diferencia importante, porque la percepción aparece en Lester Embree como un modo de

la experiencia, antes de cualquier posicionalidad, mientras que en Husserl la percepción es un acto ponente que incorpora la creencia. Para Husserl la percepción, que es el modelo de racionalidad, en la que se enraíza la razón originaria , la *Urvernunft*, lleva consigo la creencia, la creencia no es una posicionalidad añadida a la percepción, porque no hay percepción sin posicionalidad, porque la percepción implica la certeza de la existencia del mundo, como primera apertura al mismo. Más aún, yo creo que la percepción es justo nuestro anclaje en el mundo, que ocurre como creencia originaria, *Urdoxa* o *Urglaube*, modelo de toda otra creencia, de manera que entonces cobra pleno sentido la frase que Ortega y Gasset toma del escritor español Pío Baroja y que el filósofo madrileño convertirá en cierta manera en uno de los ejes de su filosofía, de que en todo lo que se cree se cree igual . El acierto de esa frase no está en que la creencia es una posicionalidad que le adviene a una experiencia que ya es por sí perceptiva, como puede ser rememorativa, y en ese sentido puede advenirle después una de las características posicionales, la creencial, valorativa o activa. Yo creo más bien que tenemos un modelo originario de creencia, la *Urdoxa*, que es la forma fundamental y primera de toda conciencia, de lo que Husserl llama *Erfahrungsbewusstsein*, conciencia de experiencia, cuyo correlato es el mundo real, y sobre la cual se miden todas las demás como diversas modificaciones de la misma. Y eso es ni más ni menos el rendimiento de la percepción.

## 4. La percepción como interpretación

No voy a dedicar espacio excesivo a este punto, pues sólo voy a delinear un tema que, por otro lado, he tratado en otro lugar,[5] pero que, me parece consustancial al enfoque husserliano por más que quede en él un poco oscurecido y, en mi opinión, no resuelto en la aproximación de Lester Embree. El oscurecimiento viene de que expresamente parecen quedar eliminados los predicados provenientes de la cultura, de manera que los ejemplos que pone Husserl nos hacen confrontarnos en el caso de la percepción con cosas naturales, en las que parece que el lenguaje y la cultura no han depositado su carga significativa. Husserl lamenta este olvido en el último texto suyo publicado en Hua XXIX.

[5] Ver Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, Editorial Síntesis, Madrid 1999, sobre todo el capítulo 2, Fenomenología de la cultura, pp. 127 ss.

En la teoría de L. Embree hay un rechazo explícito a la productividad perceptiva de la interpretación. Distingue en efecto un lingualismo moderado de uno exagerado, distinguiendo, con gran acierto, el estar infectada la percepción por el lenguaje, del estar afectada por él. Por razones de tiempo no puedo dedicar aquí más espacio al asunto. Sólo quiero indicar que en la teoría husserliana la expresión es una capa posterior de la conciencia de experiencia, por tanto, de la percepción. Esto no obstante, hay que tener en cuenta la existencia en la percepción de un contenido descriptible en predicados conceptuales, es decir, que habría una correspondencia entre el contenido de la percepción y su descripción lingüística. Esa correspondencia nos lleva a preguntarnos si lo que percibimos no ha estado realmente organizado por el lenguaje, inicialmente en la forma más material perceptual del mismo, es decir, como sonido, y justamente en ese sentido, dado que los sonidos, conectados con las propiedades sensibles dependientes de las cinestesias sensibles, están en una relación cultural personal de siempre, de siempre la percepción humana, está imbricada con el lenguaje, la cultura, los usos culturales. Dicho de otro modo, la percepción ha sido cultivada por el lenguaje desde el principio. La cultura no abarca sólo los elementos de valoración o acción, sino también los elementos de percepción. Por eso la percepción es experiencia e interpretación. La interpretación procede de la conexión que un qué con su contenido noemático determinado experimenta al ser enmarcado en un uso o, y es lo normal, en una denominación del uso, denominación tan material como la propia experiencia, aunque sea perteneciente a otro orden. Desde el momento en que un nóema queda vinculado a una denominación, la percepción es ya interpretación, porque en el contenido del nóema se incorpora la denominación o descripción de algo que en sentido estricto no depende de la experiencia directa de ese elemento percibido, por ejemplo, una denominación lingüística o un uso. El uso potencialmente vinculado a una cosa no es realmente uso de esa cosa, sino modo de percibir esa cosa. Esa percepción no es el uso, sino anterior al uso. Por eso la percepción incluye una interpretación. Y por eso describir una percepción es mucho más que describir la presencia sensible dependiente del campo sensible afectado. De ahí que los análisis de la percepción que suele realizar Husserl dan siempre la impresión de desenvolverse en un campo naturalista, sin cultura. Cuando hace él la crítica al olvido del mundo

histórico concreto, no rechaza los análisis previos de la percepción. En realidad la ampliación de sus análisis de la percepción a una percepción que integra lo cultural no exige ningún cambio, sino sólo tomar conciencia de que las determinaciones culturales referidas a la valoración y acción de una cosa quedan incorporadas al sentido noemático de la percepción, que además es perfectamente descriptible en predicados conceptuales.

Tal vez todo esto es lo que estaba implícito en los análisis de la percepción que llevó a cabo Schapp, en su tesis doctoral, tomados, en gran medida, de las lecciones de Husserl, principalmente de 1907, y según los cuales la percepción cuenta con ideas que animan los datos sensibles. Esas ideas son obviamente el contenido noemático, y en éste se incluyen todos los predicados culturales que definen las cosas en el contexto de significatividad cultural que tan brillantemente describió Heidegger. Pero con ello no estaba superando a Husserl, solamente explicitaba algo que es perfectamente encajable en las *Ideas I* de Husserl.

## ABSTRACT

Mi ponencia trata de contribuir a una fenomenología de la percepción, desde la discusión de las posturas sobre la percepción que aparecen en la reciente obra de Lester Embree sobre el método fenomenológico. Desde el convencimiento y asentimiento a la llamada de Lester Embree, de que debemos volver a las cosas mismas, por tanto, dejarnos de la erudición para alumbrar fenomenología de las cosas, no podemos tampoco desentendernos de lo que dicen nuestros maestros, y pretendo, con ellos, ir a las cosas, para ver en qué medida la percepción como acceso al mundo es un acto en el que intervienen la experiencia directa sensible animal y la aportación lingüística que clasifica el mundo, sin por ello convertir la percepción en lenguaje. En el primer punto expondré la importancia que el tema tiene en la fenomenología sobre todo por el planteamiento husserliano en las *Ideas I.* En el segundo veremos la postura de Lester Embree, para, en el tercero, exponer lo que yo creo que está implícito en la propuesta de Husserl, que explicita la percepción como el acceso ponente a la realidad, por tanto radicalmente vinculada a la creencia, de manera que, fenomenológicamente, percepción, creencia y realidad están vinculadas, siendo está vinculación el marco en el que sitúa el comienzo de la legitimidad racional.

# METAMORFOSES DA FENOMENOLOGIA

**Maria Jos Cantista**
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Um século volvido sobre os primeiros escritos de Husserl, estamos em condiç o de apreciar o peso específico da fenomenologia como corrente de pensamento marcante da contemporaneidade.

Face crise de fundamentos da metafísica moderna, a fenomenologia apresenta-se como alternativa, quer ao descrédito do método por demonstraç o causal, quer pura e simples dispensa de método pela mostraç o infundamentada da experi ncia empírica. Como dizia Landsberg, a fenomenologia, na tentativa de reposiç o do fundamento radical, tentou destruir o famoso dilema entre um empirismo mutilado por uma hipótese sensualista, e um racionalismo reduzido ao pensamento carente de intuiç o [1].

A fenomenologia husserliana veio potenciar uma nova noç o de racionalidade, unindo o extremo subjectivismo (de pendor idealista-formalista) e o extremo objectivismo (naturalista-materialista)[2]. da noç o de fenómeno, tomado na acepç o de experi ncia originária do sentido, que radicará a fenomenologia como metamorfoseamento de si. Longe de remeter a fundamentaç o da racionalidade para um Logos préexistente, ela discursa-se como a arte da realizaç o da racionalidade, num percurso incoativo, em radicalizaç o de si[3]. Captar o sentido do mundo e das coisas, no seu estado nascente, eis um esforço ou uma exig ncia sem fim pré-assinalado.

As noç es cruciais da fenomenologia de Husserl (intencionalidade, noese,

[1] P. Landsberg, Husserl et l idée de la philosophie , in *Rev. Int. Phil*. 1939, p. 321.

[2] Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception,* Gallimard, Paris, 1945, p. XV.

noema, reduç o, fenómeno, etc) ser o incessantemente reapreciadas, no intuito de uma depuraç o crescente do sentido do fenómeno puro, da significaç o da coisa, tal como se dá consci ncia intuitiva.

Assim sendo, fenomenologia em metamorfose de si ou método redutivo, bem poderiam considerar-se como express es equivalentes. E é justamente daqui que radicar o as minhas consideraç es: tentarei focalizar como, já em Husserl, a fenomenologia opera sucessivas reduç es (qual tarefa interminável, no dizer de E. Fink e de M. Ponty), sendo, por isso mesmo, uma metamorfose de si; esta prossegue nos seus discípulos, apresentando a noç o de *fenómeno*, sentidos diferenciados no mbito de uma racionalidade mais ampla e complexa mais rica e cada vez mais distanciada da racionalidade moderna a que o primeiro Husserl estava, ainda assim, atado.

A ambival ncia da noç o de fenomenologia, longe de nos colocar face a uma imprecis o deficitária de sentido, proporciona-nos uma riqueza hermen utica intimamente relacionada com a busca de fundamentaç o radical.

Na verdade, quanto mais rica é uma corrente ou um pensador, tanto mais rica e criativa é a interpretaç o que proporciona, por vezes até mesmo em vers es antitéticas, e num mesmo espírito de fidelidade mensagem que lhe é inerente.

A filosofia de Hegel, por exemplo, foi considerada por uns como *a* Teologia, e por outros como a primeira manifestaç o do ateísmo filosófico contempor neo. Hegel, ao pensar absolutamente o Absoluto, t -lo-ia dispensado.

Regressemos, pois, nossa quest o: qual o sentido do fenómeno como fundamento, em Husserl?

Ele apresenta, logo partida, um duplo sentido, como no-lo recorda o filósofo na sua obra *A ideia da fenomenologia.* simultaneamente o objecto que se dá, e a sua constituiç o *por* e *a partir* do sujeito.[4]

---

[3] Cf. *op. cit.*, pp. XV-XVI

[4] E. Husserl, *A ideia da fenomenologia.* Hua II, 14, 11-14; tr. Fr. P. 116, cit. in J. L. Marion, *Étant donné, P.U.F.*, Paris, 1998. Já na obra *A ideia da fenomenologia*, Husserl chama a atenç o para o facto da palavra fenómeno admitir um duplo sentido *(doppelsinig)*, em virtude da correlaç o essencial entre o aparecer *(Erscheinen)* e o aparecente *(Erscheinenden).*

No que comummente designamos por primeiro Husserl, o *fenómeno* destaca-se como pura evid ncia, no mbito das idealidades lógico-matemáticas, inerente a uma racionalidade de pendor lógico-abstractiva. Trata-se de um fenómeno que goza de universalidade, de perenidade, de homogeneidade, de previsibilidade, no mundo das idealidades, cuja simplicidade permite uma captaç o por intuiç o apodíctica.

Nos últimos escritos de Husserl, parafraseando Eugen Fink, late uma tens o entre o regresso ao mundo vivido por uma interrogaç o histórico-genética e o ideal de uma ci ncia universal, fundada na natureza eterna de um homem que se reconhece e compreende como animal racional[5].

A verdadeira significaç o do regresso s coisas mesmas *(Leibhaft)* será ent o o restabelecimento da imediatez com os sendos, na busca de um conhecimento mais originário *(verusprüng lichung alles wissens)* que n o é já pura teoria, mas movimento vital do homem *(eine Lebensbewegung des Menschen).*

O fenómeno passa a ser preferentemente focalizado com a *Lebenswelt* que n o constituo, por estar sempre e já nela instituído. A originareidade fenoménica passa agora para a preconstituiç o de um sujeito afectado; e a preobjectividade, n o sinónima de irracionalidade, exibe o surgimento do sentido começante. A reduç o conduz o Eu penso *(Ich denke)* ao Eu posso *(Ich kann)* de donde radica; e a intencionalidade constituinte, ao nível da consci ncia de posiç o, sabe-se precedida e dependente de uma intencionalidade de situaç o, operante *(fungierende Intentionalitat).*

A par das significaç es conhecidas, irrompem as significaç es vividas aquelas, em irremediável atraso relativamente a estas. Merleau-Ponty, com base nos manuscritos de Husserl, designará a Verdade como movimento retrógrado , na tentativa de igualar a reflex o vida irreflectida da consci ncia .

O fenómeno radical aparece-nos agora como o fenómeno enraizado na exist ncia, ou, se se quiser, a exist ncia mesma, que precede e excede a mera frontalidade objectual. O fenómeno como ser-objecto será secundarizado, dependente de uma realidade inaugural mais profunda, cujo

[5] Cf. Das problem der Phänomenologie Edmund Husserls in *Rev. Int. Phil*, 1, 1939, p. 225

sentido se tratará de detectar.

medida que a fenomenologia husserliana ganha corpo, t m um papel preponderante os temas da temporalidade, da história, da intersubjectividade, da corporeidade, das emoç es, da vontade.

do último Husserl que radicam os seus discípulos mais directos e a atenç o prevalente, quer por parte desses seus discípulos mais marcantes, quer dos intérpretes hodiernos, incide na *Krisis*, *Ideen I*, *Ideen I*, *Erfahrung und Urteil*, *Ursprung der Geometrie*, *Urmsturz Kopernikanischen Lehre*, *Die Phanomenologie der Intersubjecktivität.*

Na senda desta metamorfose do fenómeno, Heidegger é um marco referencial. As exig ncias redutivas levá-lo- o proposta do fenómeno como *Es gibt*, que os franceses traduzem normalmente por *il-y-a*, ou seja, algo existe, há algo, e que Jean-Luc Marion, no mbito de uma fenomenologia da doaç o, traduz por *cela donne*, isso dá, diríamos nós. Com efeito, para Heidegger, a descriç o intencional só será rigorosamente intencional, se tiver por tema a intencionalidade operante, e se for, em si mesma, uma maneira de operar . O Autor de *Ser e Tempo* lembra que Husserl se encontrou com o grave problema de que a *vida* de formaç o e prestaç o do sentido n o parece oferecer-se como objecto na análise intencional, no mesmo sentido em que se oferecem as coisas e os objectos em geral. Poderemos determinar conceptualmente aquilo por meio do qual obtemos coisas, objectos? Está em jogo o *ser* da intencionalidade e este será em definitivo o fenómeno originário [6].

O ser da intencionalidade n o será mais da ordem do ser-posto, pelo que o *Dasein*, como *in-der- Welt-Sein* é agora o fenómeno radical.

Em Merleau-Ponty, tal originareidade, o que designa por *fenómeno do fenómeno*, será a percepç o.

N o é meu objectivo, na presente comunicaç o, deter-me numa analítica deste metamorfoseamento, descendo, por exemplo, ao pormenor comparativo das noç es-chave da fenomenologia, quer em Husserl, quer nos fenomenólogos pós-husserlianos, designadamente Heidegger e M. Ponty.

[6] Cf. *op. cit.*, p. 270

Com efeito, o sujeito, a intencionalidade, a noese, o noema, a reflex o, sofrem transformaç es, por exig ncias de radicalizaç o do sentido que lhes é inerente.

Merleau-Ponty é um marco importante deste movimento perfomativo: n o só pelo pioneirismo no acesso aos manuscritos de Husserl, mas também pela influ ncia que exerceu posteriormente em Lévinas, Ricoeur, Richir, Blanchot, para mais n o citar. Poderemos detectar algumas características comuns a este movimento metamorfoseador?

Creio que sim: medida em que o sentido do fenómeno se vai progressivamente reduzindo, maior é o afastamento do fenómeno como pura evid ncia racional, e maior é o protagonismo da subjectividade como corporeidade, como carne (auto-afecç o). Também o outro, o horizonte, a temporalidade, a historicidade, a síntese passiva e a síntese alógica, a poietizaç o e a praxidade da raz o ganham um crescente protagonismo.

O giro a que progressivamente se vai assistindo no que concerne localizaç o do sentido do fenómeno, como adiante se verá, será mesmo de 180 .

Para Marc Richir, foi Heidegger quem inequivocamente encetou tal giro com a defenestraç o do sujeito e foi M. Ponty quem o radicalizou com a *fenomenalização do homem* a partir de nada, isto é, a partir do que M. Ponty designa por Ser Bruto ou Selvagem[7].

Lévinas, ao depor o sujeito, prop e uma contra-intencionalidade originária como Desejo. Eu sou sempre e já abertura ao apelo do outro, ao seu mandato ético que me interpela sob a forma de um mandato ao qual respondo. A fenomenalidade originária prende-se, pois, com a responsabilidade originária.

Por exig ncia de tempo, irei, a partir de agora, deter-me no pensamento de Jean-Luc Marion para ver até que ponto a radicalizaç o da exig ncia redutiva o conduz noç o de fenómeno na doaç o.

Basear-me-ei, sobretudo, nas obras *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989), e *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1998).

Radicando do lema husserliano a mais reduç o, mais doaç o , o Autor

[7] M. Richir, La défenestration in *L'Arc*, 46, 1971, p. 36

tecerá uma aturada reflexão em torno da equivalência principial entre fenómeno, doação, mostração, na mais pura intrinsecidade da consciência, liberta de toda a tentação de substantivação metafísica: quer do sujeito, quer do acto mesmo da doação.

Marion propõe o que designa por uma terceira redução, depois da de Husserl (fenómeno como evidência objectual) e da de Heidegger (fenómeno como *sendo, étant).* A redução conduz assim ao fenómeno como doação pura, liberta dos constrangimentos da objectualidade heideggeriana. Na doação, qual explosão incontida de sentido, está ausente todo o tipo de remetência transcendência: seja por parte do que se dá *(le donné,* que se encontra do lado do noema), seja por parte do a quem a se dá *(l'adonné,* que está do lado da noese), seja por parte do acto mesmo da doação que unifica o doador e o donatário. O *fenómeno* entendido como pura doação reduz a relação entendida como troca-comércio (Derrida) entre doador e donatário.

Não posso, neste momento, deter-me nas razões apontadas pelo Autor na defesa da principialidade da doação. Elas estão minuciosamente apresentadas nos dois primeiros livros de *Étant donné.*

Centrar-me-ei, ainda assim, e por momentos, no que Marion designa por *fenómeno saturado* de intuição, que coloca nos antípodas do fenómeno faltoso ou pobre de intuição, isto é, o fenómeno como evidência objectual. Este último, como já tivemos ocasião de referir, encerra uma ambiguidade na correlação essencial entre o aparecer e o aparecente. Tal correlação, afirma o filósofo, orquestra-se (em Husserl) segundo vários pares diferentes, mas articulados entre si: intenção intuição, significação preenchimento, noese noema, etc. Em Husserl comenta, o fenómeno é o que aparece em correlato com a aparição. E a mais alta fenomenalidade cumpre-se com a perfeita adequação destes dois termos, quando o aparecer subjectivo equivale ao aparecente objectivo. Tal adequação, segundo Marion, é o vestígio do fenomenismo kantiano, onde a *mise en scène* intuitiva condiciona a objectivação conceptual.

Platão, Descartes, Kant, Husserl, de acordo com as especificidades das respectivas teorias do conhecimento, privilegiam os fenómenos lógicos e matemáticos, erigidos em modelo de todos os outros, segundo o critério da

certeza. Caracterizam-se pela sua penúria em intuiç o e pela sua pobreza em donaç o. S o dados nos limites da finitude do sujeito que os constitui. A irrealidade destes objectos caracteriza-se pela sua riqueza em abstracç o e generalidade, e pela sua penúria em individuaç o, em unicidade, surpresa, imprevis o, maravilhamento, consternaç o, insuportabilidade.

Regular toda a fenomenalidade sobre o caso essencialmente marginal dos fenómenos pobres em intuiç o, interdita, segundo Marion, o acesso aos fenómenos de direito comum , os entes da natureza, o vivente em geral, o acontecimento histórico, o outro, etc.

Dar a vida, a morte, o tempo, s o fenómenos excessivos, por relaç o ao mencionado.

Para Marion, foi Kant quem pressentiu o que designa por fenómeno saturado[8]. No caso da ideia estética kantiana a representaç o da imaginaç o dámuito a pensar sem que, no entanto, um qualquer pensamento determinado ou um conceito possa ser-lhe adequado [9]. Há aqui um excesso de doaç o que nenhum conceito pode expor. Trata-se de uma sobreabund ncia intuitiva, n o exponível segundo as regras *a priori.* A intenç o n o se exp e mais no conceito, satura-o e torna-o sobreexposto, invisível, ilisível, n o por defeito, mas por excesso de luz. A ideia estética n o organiza a sua intuiç o nos limites de um conceito, n o dá a ver um objecto definido. Tal peculiaridade n o a desqualifica. Ela dá-se num livre jogo, o jogo do sublime. Se seguirmos a doabilidade em todo o seu alcance, abandonamos o limite do fenómeno pobre em intuiç o ou definido pela adequaç o ideal de intuiç o e intenç o. Nos fenómenos saturados, o que se mostra, dá-se antes de se objectivar. Aliás, eles nunca se objectivariam, se primeiramente se n o dessem, nem que fosse sob um modo elementar e humilhado. Em fenomenologia, a menor possibilidade obriga, pelo que o leque da doaç o é infinitamente aberto, permanecerá sempre em aberto.

Para caracterizar os fenómenos saturados, o filósofo serve-se das categorias kantianas do entendimento que variam segundo a quantidade, a qualidade, a relaç o e a modalidade. Assim sendo, o fenómeno saturado

[8] J. L. Marion, *Étant donné,* p. 277

[9] *Op. cit.*, p. 278.

irrompe como *invisável* (n o visável, segundo a quantidade), *insuportável* (segundo a qualidade), *absoluto* (segundo a relaç o) e *não olhável* (irregardable, segundo a modalidade). As tr s primeiras categorias de intuiç o saturada p em em causa a comum acepç o de horizonte, a última, a acepç o transcendental do eu.

Recorramos, com Marion, a alguma exemplificaç o. A doaç o invisável dá-se por síntese instant nea e encontra um exemplo privilegiado no *assombro (étonnement).* Segundo Descartes, refere Marion, esta paix o afecta-nos, antes mesmo de conhecermos as coisas.

A saturaç o segundo a *qualidade* ocasiona uma espécie de cegueira no regime dos fenómenos pobres, ou mesmo comuns. Quando o olhar *(regard)* n o pode suportar o que v *(voit)* sofre o deslumbramento *(éblouissement).* O que pesa nesta intuiç o n o é nada do foro da finitude, mas da glória, do sucesso, da alegria. Este excesso de intensidade de intuiç o é o que impede o homem, prisioneiro na caverna, de ver a luminosidade das Ideias, ficando-se pelas suas sombras. que, segundo Marion, a finitude experimenta-se, n o tanto pela penúria do dado, mas pela impossibilidade de mediç o da sua (infinita) amplitude, ou, ent o, no sofrimento de uma passividade essencial. Por outras palavras: a finitude descobre-se melhor, face ao fenómeno saturado, do que face ao fenómeno pobre, isto é, s intuiç es por evid ncia lógico-matemática.

A absoluteidade do fenómeno saturado, segundo a *relação,* exibe uma inediticidade livre de qualquer analogia com outro fenómeno ou horizonte, na sua mais pura incondicionalidade: vindo para *(parmi)* os seus, os seus n o o reconheceram; vindo na fenomenalidade, o fenómeno absolutamente saturado poderia n o encontrar aí qualquer espaço de desdobramento. Esta negaç o de abertura, esta desfiguraç o, permanece ainda uma manifestaç o [10].

O fenómeno saturado segundo a *modalidade* é o n o olhável *(irregarda-ble),* aquilo que se mostra de *si,* segundo a sua iniciativa (exigindo anamor-fose), o seu ritmo, o seu advento, a sua essencial conting ncia, qual aparecimento sem reproduç o nem repetiç o. Este fenómeno imp e-se com tal

[10] *Op. cit.*, p. 293

excesso de intuiç o que n o pode mais reduzir-se s condiç es de possibilidade da experi ncia do objectivo, ou seja, a um eu que as fixe. O eu metamorfoseia-se em testemunho, cuja riqueza de sentido n o podemos analisar aqui, porque o tempo escasseia.

Marion cita tr s exemplos paradigmáticos de fenómenos saturados: a ideia de Infinito em Descartes, a de Sublime em Kant, e a consci ncia íntima do tempo em Husserl.

Ainda no mbito da exemplificaç o, o pensador franc s tentará mostrar como o *fenómeno histórico* satura, subverte a categoria de quantidade (o acontecimento invisável); o *ídolo* satura a categoria da qualidade; com efeito, a visibilidade de um quadro artístico é sem conceito; rever um quadro n o significa adicionar mais uma intuiç o, mais outra e assim sucessivamente. O dado intuitivo do ídolo imp e-nos uma mudança incessante de olhar, nem que seja para nele afrontar o deslumbramento; em lugar de pressupor uma interobjectividade e uma comunicaç o pelo menos teleológica, como o facto histórico, o ídolo provoca um inevitável solipsismo, individualizando-me radicalmente[11].[11] A *carne* satura, subvertendo a categoria de relaç o como auto-afecç o. A propósito, afirma o Autor: a carne auto-afecta-se na agonia, no sofrimento, na dor, como no desejo de sentir, no orgasmo [12].[12] O *ícone* satura a categoria da modalidade. O *ícone* é o n o olhável. Com efeito, ele n o oferece nenhum espectáculo ao olhar.

Concluindo: a definiç o de fenómeno como *dado* liberta-o dos limites da objectividade (Husserl) e da estanticidade *(étantité*, Heidegger); o dado só se mostra a partir de si, na medida em que se dá *em* e *a partir* de si, ou seja, deixando o *si.* A descriç o dos fenómenos saturados de intuiç o alargam infinitamente o campo da fenomenalizaç o.

A máxima radicalizaç o do fenómeno como doaç o exerce-se na doaç o do outro como pura individuaç o. E tal radicalizaç o fenomenológica designa-se por amor[13]. A propósito, afirma o Autor:

---

[11] *Op. cit.*, p. 323

[12] *Op. cit*., p. 322

[13] *Op. cit.*, p. 443

Receber o outro equivale, antes de mais, a receber um dado e receber-se. O próprio *adonné* (o a quem é dado) releva da fenomenalidade da doaç o e, portanto, neste sentido, dá-se, também de um modo privilegiado [14]. E prossegue: Quando o outro se mostra, trata-se com efeito de um *adonné* dando-se a outro *adonné"*[15]*.* N o estamos mais perante a intersubjectividade ou a interobjectividade, mas perante a interdoaç o.

A obra *Étant donné* termina assim com a radicalizaç o do sentido do fenómeno como amor. Já Heidegger afirmara o amor como *motivo* de fundo da compreens o fenomenológica [16].

Ao fenómeno do amor dedicará posteriormente Marion a obra intitulada *Le phénomène érotique.*

[14] Op. cit., p. 442

[15] Op. cit., p. 443

[16] M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p, 185, citado em *Étant donné*,p. 443

# EXPERIENCIA ORIGINARIA Y FUNDAMENTACIÓN

**Francesc Pere a**
Universidade de Barcelona

Cuando se me pidió un título para mi contribución, mi reacción fue dar el de un tema de grandes vuelos, más que el de uno susceptible de ser abordado razonablemente como objeto puntual y precisamente circunscrito de una breve exposición. Un tema, además, respecto del cual mi posición es la del nadador en un mar de dudas siempre a punto de ahogarse. Pensé primero: ya concretarás más adelante. Pero lo que más adelante pensé fue que difícilmente podría encontrar un marco y una compañía mejores que los presentes para poner las dudas y algunos aspectos del tema sobre la mesa. Así que esto es lo que voy a hacer.

En efecto aún suponiendo (lo que ya de por sí es mucho suponer) que hay un acuerdo semántico mínimo sobre los dos conceptos que aparecen en el título, en seguida se plantea la difícil cuestión del significado de originario , entre original y originante , así como la no menos difícil del doble aspecto en el significado de fundamentación : dependencia ontológica *("Gründung")* y justificación ( Begründung ), que recoge el doble significado del alemán Grund (fundamento-base-fondo, y razón). A decir verdad, no plantearse estas cuestiones es casi imposible para quien piense que el sentido de la fenomenología (de hecho, no sólo de la fenomenología sino que "*mutatis mutandis*" nos encontramos algo análogo en la mejor filosofía analítica) consiste en aunarlas sin sacrificar la una a la otra, y en integrar los dos aspectos semánticos de cada uno de los dos conceptos en cuestión sin sacrificar el uno al otro.

El acuerdo semántico mínimo al que acabo de apelar me sugiere la tími-

da conjetura de que tal vez se puede aceptar que el título serviría para caracterizar en general el programa de la fenomenología. Claro está que a lo mejor este consenso es también de mínimos y se debe tan sólo a que la conjunción y bien poca cosa dice: Habría que decir mejor: experiencia originaria como fundamentación ? O a la inversa? O son términos equivalentes? Cómo hay que entender el vínculo? Ya aquí el disenso ganaría terreno. Un buen problema, que no se limita a esto: hay quien piensa justamente que hay que desvincular el concepto de fundamentación del concepto de experiencia originaria. Lo piensan los filósofos (por cierto, analíticos o continentales) de orientación pragmatista y que defienden una epistemología (y por tanto, una teoría de la justificación) coherentista e intradiscursiva, y no fundacionalista. Pero hay quien piensa la desvinculación en sentido contrario, en el sentido de una experiencia originaria como opuesta a la fundamentación: Si contemplamos la historia del movimiento fenomenológico, no sólo constatamos que la *"Phänomanologenge-meinschaft"* no es la que Husserl había originariamente planeado (aquí asoma, por cierto, la diferencia entre original y originante), sino que en muchos casos acaba llevando a algo que reclamaría un título como: experiencia originaria o fundamentación (donde la conjunción o es la disyunción excluyente), o bien experiencia originaria versus fundamentación , o incluso: experiencia originaria como no o como desfundamentación (o desfondamiento , si Uds. quieren tocar la resonante cuestión del nihilismo), como podemos caracterizar, se dice, la posición del Heidegger maduro.

En rigor, en la medida en que la comunidad fenomenológica prevista por Husserl no se llega a formar como comunidad científica, pero sólo porque se cuestiona el cumplimento por parte de Husserl, y no la intención, del *"Anfang"*, pongamos por caso, puede decirse que el sentido por él fundado se mantiene, y bajo el título que hemos propuesto; incluso cabe pensar que las críticas de otros, como quiera que las valoremos, responden al mismo principio o sentido fenomenológico y se dan la mano con las autocríticas de Husserl, incluso que tal vez las motivan de alguna manera en el modo en que se motivan mutuamente los miembros de una comunidad intelectual, por precaria que sea su cohesión interna.

Antes de seguir se impone aquí, sin embargo, una cierta precaución: externa o internamente motivada, la evolución de Husserl no mantiene invariables los contenidos de los conceptos de experiencia originaria y de fundamentación, ni el del vínculo entre ambas. Y la suposición en sentido contrario es en parte responsable de la imagen-cliché tan extendida sobre el fundador de la fenomenología. Pero sí se mantienen, si se me permite decirlo así, los conceptos formales correspondientes, en contra de otro tópico, por cierto a veces combinado con el anterior: el de la conversión del Husserl tardío a vaya Ud. a saber qué.

La pregunta, entonces, sería la siguiente: En qué queda la fenomenología si se desvinculan los dos miembros de la conjunción? Más precisamente: Queda la fenomenología si cae uno de ellos?

Veamos: En primer lugar, fundamentación sin experiencia originaria: Algunos intérpretes de indudable competencia ponen de relieve los elementos coherentistas, perspectivistas, pluralistas, relativistas de Husserl basándose, por ejemplo, en el concepto de horizonte. Sin negar que Husserl tiene en cuenta estos aspectos, yo sigo sin ver que se le pueda atribuir una posición antifundacionalista, y menos sobre la base del concepto de horizonte (al que me referiré brevemente en seguida). Si cae el fundacionalismo, si se quiere, para ser cautos, el concepto formal del mismo (siendo un poco menos cautos, el principio de todos los principios ), entonces a mi parecer cae, no queda, la fenomenología.

Pero tal vez no ocurra lo mismo si lo que cae es el concepto de fundamentación. Según eso, sería posible una fenomenología desfundamentadora, y precisamente por radicalización del otro elemento, la experiencia originaria. Este sería el caso de Heidegger, para resumir lo irresumible, en su cuestionamiento de la metafísica de la presencia y su apelación a la diferencia ontológica como el juego de la ocultación en la desocultación donde la experiencia originaria seria el corresponder epocal del *"Dasein"* a este juego en diversas formas de existencia como *"ek-sitencia":* lenguaje, técnica, arte, política, etc.

Pero aquí me asaltan dos de las mayores dudas de que hablaba al principio: La primera es si esto no es al fin y al cabo un juego de fundamenta-

ción, si se toma el concepto justamente en sentido formal (dependencia, por ejemplo, recíproca o unilateral), sin restringirlo a la relación (causal, pongamos por caso, o de correlación, o de representación, se entienda ésta a su vez en términos causales o de otro modo) entre un ente y otro ( onto-teología ).

La segunda duda es más grave y no afecta tanto al concepto de fundamentación como al mismo concepto de experiencia originaria. Estoy con los que piensan que, no sólo Heidegger en toda su trayectoria, sino otras figuras mayores del movimiento fenomenológico, como Sartre, Merleau Ponty o Levinas, han explorado el campo de los fenómenos en todos sus claroscuros y su dimensión trágica con una intensidad y una vocación que uno no encuentra tan fácilmente en Husserl. Alguien más sabio que yo me decía, concretamente hablando de Sartre, que el problema de Husserl era su resistencia a reconocer la negatividad insita en el mundo y en la condición humana. Bien: con todo, yo osaría replicar que, aun si en el campo fenoménico nos hacen frente la cara oscura, el elemento trágico, las ocultaciones, los límites, incluso el mal radical en el hombre y en su experiencia, todo ello ha de poder ser dado, y ciertamente como lo que es, como lo negativo vivo y no meramente privativo, por así decir. Ha de mostrarse a la mirada fenomenológica en la actitud correspondiente, la cual, en ella misma, sin embargo, no puede contener en sí negatividad, aunque se acceda a ella por la negación o desconexión de otras. Más aun: por ser esta desconexión un tránsito que pone a la mirada fenomenológica frente al campo de juego de toda positividad y toda negatividad, esta mirada no puede s positiva ni negativa en el sentido de aquello que es lo uno o lo otro en el campo fenoménico. O mejor: es positiva en el sentido que se corresponde con el mismo concepto formal de fenómeno, compatible justamente con el juego de positividad y negatividad en su materialización en fenómenos particulares. Y es esta mirada la que corresponde a la experiencia originaria como experiencia fenomenológica que, por no poder ser negativa, no puede ser desfundamentadora: puede encontrar abismos o lagunas, o reconocer límites, pero ni los aporta ella misma al fenómeno ni los incorpora a sí misma desde el mismo (no los hereda) sino que, al encontrarlos, se le muestran en su lugar en el

complejo campo fenoménico siempre horizontal al que pertenecen, con lo que los fundamenta en el único modo en que la fenomenología puede fundamentar: la aprehensión y la correspondiente descripción (si caben las palabras) o la simple mostración (si no caben) En suma, veo la negatividad en lo fenoménico, pero no veo que pueda haberla en lo fenomenológico. Y no puedo dejar de pensar que en este punto la ç husserliana representa la ventaja de Husserl respecto de otros fenomenólogos, que consiste en reconocer que él hace lo que los otros, Sartre, Merleau Ponty, Heidegger hacen también sin tenerlo claro como filósofos fenomenológicos: la función del espectador desinteresado, sea cual sea la motivación y la vía que les ha conducido a esta función, de la cual está exenta la negatividad por lo mismo por lo que puede hallarla y situarla sin negarla (fundamentarla) en el campo que abarca su mirada.

O esto, o la filosofía es simple expresión de la vida. Pero si algo así es filosofía, a mi modesto entender, no es filosofía fenomenológica. Así que, a fin de cuentas, es posible que Heidegger caiga bajo nuestro título, aunque sus manifestaciones al respecto son más bien ambiguas. Y la exclusión del Heidegger tardío del territorio fenomenológico puede ser más bien debida a disputas de escuela . Aunque a decir verdad no se trata —sería poco fenomenológico— de aferrarse a los términos, tampoco al término fenomenología , como si fuera cuestión de patentes. También esto es un horizonte abierto.

Ahora bien, aun si el proyecto fenomenológico que recoge el título tiene un sentido, tal vez suceda que este sentido no tenga cumplimiento. La experiencia originaria sería, como tal, experiencia pura, y la fundamentación en ella fundamentación absoluta de lo que Husserl osa llamar nada menos que una vida en la apodicticidad . Ello significaría, me parece, que idealmente la fenomenología debería fundamentar en la experiencia originaria, por ejemplo, TODAS nuestras creencias (en el sentido de más amplio de beliefs , que incluiría, por cierto, también lo que Ortega llama específicamente creencias en oposición a ideas ) y la articulación y el orden entre las mismas, y remitir a dicha experiencia todos nuestros conceptos y el orden de los mismos.

Pero es dudoso que este proyecto racional ideal pueda traducirse en un programa razonable. De facto, es patente que nuestra experiencia está siempre saturada de creencias de partida, de lenguajes históricos, de conceptos transmitidos y heredados, de formaciones de sentido en los que ya siempre estamos, de perspectivas particulares, etc.

En este contexto, la fenomenología, bien que movida en el fondo de su corazón por el ideal de la experiencia originaria, puede promover ( fundamentar!) un programa razonable basado en la aprehensión y la descripción de los fenómenos que se dan como sentidos en una experiencia que ya no es pura o originaria por estar ya de entrada previamente articulada y fácticamente contextualizada.

Dicho en otros términos: el ideal una fundamentación absoluta que sigue acaso valiendo como ideal racional pero que es un programa irrealizable, rinde (y me atrevería a decir, sólo él rinde, por ejemplo, dando a cada perspectiva sobre campos fenoménicos particulares conciencia de perspectiva y de particularidad, acompañada de conciencia de horizonte, horizonte que, si bien supone un centro y un estilo particulares, esto es, límite y pluralidad, apunta siempre al más allá de una infinitud abierta —en este sentido cabría elaborar acaso la diferencia entre escenario , cerrado en sí mismo, y horizonte , a la vez esencialmente limitado y esencialmente abierto—, rinde, decía, después de todo la fundamentación de un programa fenomenológico más razonable, menos radical pero más viable, con suficientes señas de identidad como para ser una alternativa consistente a otras formas en boga de considerar las cosas y la experiencia de las cosas. En suma, lo que se reivindica es el método fenomenológico , que tan buen trabajo ha llevado a cabo ya en su venerable andadura en el siglo pasado.

Ahora bien, este método tiene como correlato lo que Heidegger llama, en el "*Methodenparagraph* (7) de *Sein und Zeit*, el concepto formal de fenómeno , sólo que en su materialización en el concepto que llama vulgar . Ciertamente, Heidegger completa el análisis con el concepto fenomenológico de fenómeno : Lo que en los fenómenos entendidos en sentido vulgar se muestra ya previa y concomitantemente, aunque atemáticamente, ha de ser llevado a mostrarse temáticamente, y este mostrarse-así-en-sí-

mismo son los fenómenos de la fenomenología . Este pasaje, así como la afirmación subsiguiente: Esencialmente no hay nada detrás de los fenómenos , lo que quiere decir, detrás del fenómeno vulgar está el fenómeno fenomenológico pero no hay nada detrás de éste, permite entrever, creo, primero, que este fenómeno sería el correlato la experiencia originaria y, segundo, que este pasaje podría haber salido de la pluma de Husserl. Pero esto último se debe tan sólo al hecho de que esta caracterización lo es sólo de lo que podríamos considerar el concepto formal del fenómeno fenomenológico (e, implícita y correlativamente, de la correspondiente experiencia originaria). Por el contrario, las posiciones de Heidegger y de Husserl se distinguen como materializaciones opuestas del concepto formal del concepto fenomenológico de fenómeno.

Ahora bien, así como hay y debe haber materializaciones distintas del concepto vulgar, porque esto pertenece esencialmente al método fenomenológico y a sus rendimientos, es esencial que no las haya del fenómeno fenomenológico.

En mi opinión, no es absurdo pensar que hay una lectura posible de Husserl y de Heidegger como dos fenomenólogos que ponen la mirada fenomenológica en ámbitos fenoménicos distintos y nos proporcionan descripciones admirables de los mismos. Como, dicho sea de paso, esperaba Husserl de los que consideraba sus dos mejores discípulos: Oscar Becker, fenomenología de la matemática; Heidegger, fenomenología de la religión. Claro, porque pensaba que el fenómeno fenomenológico era cosa suya. Pero justamente esto es lo que le cuestiona Heidegger. En realidad, lo que pensaba cada uno del otro era que confundía el fenómeno fenomenológico con el fenómeno vulgar o, correlativamente, que ponía en el lugar de la experiencia originaria una experiencia modificada o derivada.

Acaso cabe pensar que, dadas las dificultades inherentes al esclarecimiento del fenómeno fenomenológico de que ya hemos hablado, lo que ocurre es que este esclarecimiento se implementa por la vía de la retroyección o repercusión del fenómeno vulgar en el fenomenológico. Pero esto equivaldría a negarles lo que tienen en común como filósofos, algo a lo cual yo no me encuentro dispuesto, porque no me puedo creer (por lo menos hasta

ahora) que el litigio entre Husserl y Heidegger se resuelva en favor de Dilthey, pongamos por caso.

Más bien creo, todavía, que hay que elegir entre una vía y la otra, calibrando, sin duda del único modo posible, a saber, intentando poner la mirada en la cosa misma, lo que tienen en común y lo que separa a los dos filósofos; analizando por ejemplo el texto de la Parte preparatoria de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegrifs (Gesamtausgabe*, vol. 20; traducción castellana: Madrid, Alianza, 2006)), donde Heidegger pretende llevar a cabo una reflexión radical en el modo de una crítica inmanente de la fenomenología de *Ideas I* después de reconocerse inequívocamente en la fenomenología y de haber hecho suyos —claro está que, como siempre, a su manera— lo que para él son los descubrimientos fundamentales de las *Logische Untersuchungen.* Es algo que no cabe hacer ahora, pero no puedo dejar de pensar que Husserl y Heidegger han afrontado con más vigor y seriedad el fenómeno fenomenológico de lo que lo han hecho los que se encuentran en las respectivas estelas, en general más víctimas que ellos de la retroyección del fenómeno vulgar.

En fin, concluiré con algo que hubiese sido un tema más sensato, acotado y adecuado para una charla como esta que aquél por el cual he tenido el atrevimiento de pedirles su tiempo y atención. Quizás por un acto de contrición no quería terminar sin decir algo del mismo.

Sea lo que sea de las posiciones de Husserl y de Heidegger, de las diferencias de personalidad, formación, intereses intelectuales y de otro tipo, de discrepancias y coincidencias, dejando de lado incluso si no son diferentes, no ya el contenido, sino incluso el mismo método fenomenológico, quisiera mostrar lo que podríamos llamar, a falta de una expresión mejor, el espíritu fenomenológico que comparten, y que comparten con todos, o casi todos, los miembros de la comunidad fenomenológica, por muy dispersa y deslavazada que ésta pueda ser:

El gran texto de Husserl El origen de la geometría *(Husserliana VI*, 365-386) se presta, como tantos otros de Husserl y de Heidegger, a servir de base para el análisis de coincidencias y diferencias. Pero aquí buscamos el espíritu común de la fenomenología. Tiene un nombre (entre otros posi-

bles): *"Bodenständigkeit"*, de difícil traducción: arraigo o enraizamiento , que por lo demás pueden dar lugar a equívocos antifenomenológicos fatales. Heidegger mismo lo usa para caracterizar, refiriéndose a Husserl, la investigación fenomenológica: *"bodenständig ausweisend forschen" (Proleg.*, 8). Esta *"Bodenständigkeit* es, naturalmente, también un concepto formal con materializaciones diferentes en uno y en otro. No tanto, empero, coma para no caracterizar un espíritu común; en lógica contraposición con aquello que combate, la *"Bodenlosigkeit"*, precisamente el espíritu de la fenomenología.

Ello se traduce, pese a todas las diferencias en las respectivas concepciones del lenguaje, en una llamativa coincidencia, casi textual, sobre su sentido, justo en contextos bien distintos. En el texto de Husserl, respecto de la comprensión de la expresión lingüística como reactivación del sentido de la evidencia, encontramos: Pero existen también posibilidades de un modo de actividad, de de un pensar en meras pasividades tomadas receptivamente, sin ninguna evidencia de la actividad originaria . Y añade poco después: [ ] la vida intuitiva originaria cae *('verfällt')* muy rápidamente y de manera creciente en la *seducción del lenguaje".* Y luego, hablando de las formaciones *('Bildungen')* asociativas : Con la inevitable sedimentación de los productos espirituales en forma de adquisiciones persistentes del lenguaje que cualquier otro puede hacer suyas, son un peligro constante .

De lo que Husserl habla es, con todas las diferencias, de lo que, en el 35 de *Sein und Zeit*, Heidegger llama *"Gerede"* como caída *("Verfall")* del habla *("Rede")* en la existencia impropia . Así: De acuerdo con la comprensibilidad mediana, que radica ya en el lenguaje hablado en su expresarse, el habla comunicada puede ser ampliamente comprendida sin que el que oye acceda a un ser originariamente comprensor e aquello de lo que se habla . Más adelante: Y dado que el hablar ha perdido, o no ha ganado nunca, la relación de ser primaria con aquello de lo que habla, no se comunica en el modo de la apropiación originaria con el ente en cuestión, sino por la vía del seguir hablando y el repetir , con lo cual la *'Bodenständigkeit'* que ya faltaba al principio aumenta hasta llegar a la plena *'Bodenlosigkeit'"*, y así se constituye el *Gerede".*

Naturalmente, el análisis comparativo podría y debería aportar más elementos, textuales y de todo tipo. Pero también podría alguien objetar, por ejemplo, la obvia diferencia de vocabularios, contextos, propósitos, etc. Tendría toda la razón. Pero quizás ello indique, después de todo, que algo hay independiente de lenguajes, contextos, etc., a saber, el espíritu de la fenomenología.

# OS ARGONAUTAS DA RAZ O

## Da Fenomenologia Teoria dos Sistemas

**Jos Manuel Santos**
Universidade da Beira Interior

### I. Husserl e os fenomenólogos da segunda gera o

A fenomenologia teve a sua origem numa reacç o antimetafísica. O retorno s próprias coisas preconizado pelo seu principal fundador, Edmund Husserl, significava, negativamente, abdicar do ponto de vista de Deus, ou, se quisermos, da tentativa de responder pergunta de Leibniz, pourquoi y a-t-il quelque chose plut t que rien? . Negativamente, o retorno fenomenológico marca a renúncia a uma imaginaç o especulativa que ainda caracterizava o idealismo alem o pós-kantiano. Positivamente, ele significa n o apenas uma reabilitaç o da certeza sensível , t o menosprezada por Hegel e que se torna, para Husserl, intuiç o doadora de sentido , mas, sobretudo, uma análise da génese do sentido ao nível mais elementar da experi ncia sensível, do *phainestai* (do aparecer) do sensível. O conceito fenomenológico de fenómeno n o remete para uma apar ncia ocultadora de uma inacessível coisa em si ; nada se esconde por trás da apariç o. E de nada adianta ver no sensível a express o do absoluto . O que quer que isso seja, o absoluto , tem de se mostrar , *sich ausweisen*, n o apenas exprimir-se por interposta pessoa. Todo o sentido que faça sentido deverá ser constituído, ou reconstituído, a partir do *phainestai*, do processo do aparecer sensível. N o se trata apenas de dar mais dignidade ao sensível, mas de o semantizar radicalmente. nesta perspectiva que Husserl reivindica o título de verdadeiro positivista .

Com a máxima do retorno , a fenomenologia clássica aparece como uma filosofia minimalista, modesta ou mesmo pobre, no sentido em que renuncia s grandes quest es , como a da exist ncia de Deus ou a do ser do mundo como *universitas rerum* (como totalidade), e prescinde de conceitos monumentais [1], para se concentrar naquilo a que poderíamos chamar uma microsem ntica , que deverá ocupar o lugar da macrosem ntica especulativa da ontologia tradicional.

O problema que se torna manifesto nas obras dos fenomenólogos da segunda geraç o é que a reconstituiç o microsem ntica do sentido mais elementar e original n o traz consigo o solo firme que permitiria responder a todas as quest es com sentido. Se a microsem ntica fenomenológica apresenta a vantagem de escapar s incertezas das teses especulativas da macrosem ntica metafísica ou ontológica, bem como de superar o distanciamento das suas ousadas construç es em relaç o experi ncia, ao sensível e vida, a sua base n o é t o sólida como parecia primeira vista.

A constituiç o do sentido *hic et nunc* da experi ncia das coisas e do mundo faz-se na perspectiva da finitude , o que significa que toda a certeza está sempre rodeada de um horizonte de incerteza, toda a necessidade de ess ncia de um mar de conting ncia. Esta situaç o pode ser descrita através de uma metáfora marítima já utilizada por Kant. Um retorno s próprias coisas que prometia solidez corre o risco de conduzir tarefa impossível de construir uma embarcaç o no alto mar.

justamente a esta metáfora que recorre Eugen Fink, num texto de 1958 em que exp e de maneira muito clara os problemas herdados pela fenomenologia da segunda geraç o. A concluir um capítulo consagrado a uma crítica fenomenológica da que é, a seus olhos, a última vers o digna de nota da metafísica moderna, a de Hegel, Fink escreve:

[1] Express o utilizada por Husserl numa conversa com o jovem Helmut Plessner, na altura em que este lhe apresentou um projecto de tese de doutoramento, para ser orientada por ele, sobre as categorias da subjectividade na filosofia de Fichte.

> N o podemos desfazer-nos da nossa finitude, como se fosse um trajo andrajoso, para fruir da magnific ncia de um saber absoluto . O homem nunca é, mesmo nas suas possibilidades mais altas, um deus disfarçado que poderia, a dada altura, tomar consci ncia da sua divindade. Os sonhos de uma metafísica absoluta já lá v o. Dito isto, a filosofia é uma atitude de aspiraç o do mais finito dos seres, visto que sabe da sua própria finitude, quilo que mais é e que se oculta perante nós na plenitude do seu ser. E, deste modo, aqueles que pensam s o sempre temerários que se afastam das costas firmes, s o argonautas da raz o[2].

Tudo se passa, portanto, como se a renúncia ao ponto de vista de Deus, perspectiva de uma infinitude correlativa da plenitude do sentido, tivesse por preço uma experi ncia do género marítimo, semanticamente lacunar e fragmentária, instável e contingente. sintomático que na fenomenologia de Merleau-Ponty, outro fenomenólogo da segunda geraç o, os exemplos mais recorrentes e mais cruciais de constituiç o digam respeito quilo a que poderíamos chamar objectos complexos, quasi-objectos ou mesmo pseudo-objectos, tais como paisagens, cidades, atmosferas, ou seja coisas , se nos for permitido, para simplificar, chamar-lhes assim, semanticamente muito incertas e ambíguas. Isto contrasta com os exercícios mais frequentes da fenomenologia de Husserl, as reiteradas análises da percepç o de objectos empíricos simples e, de prefer ncia, imóveis, graças s quais é mostrado como é possível lidar com o infinito potencial dos perfis *(Abschattungen)* ou perspectivas que temos das coisas sensíveis. Na perspectiva de Husserl este infinito potencial deveria ocupar o lugar do ilusório infinito actual da metafísica. E isto com claras vantagens: o infinito dos perfis da percepç o sensível n o exclui certezas, evid ncias, intuiç es doadoras , sentidos

[2] E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begrifs,* Haia, M. Nijhoff, 1958, p. 52. Wir können unsere Endlichkeit nicht abwerfen wie ein schäbiges Gewand und in die Herrlichkeit eines absoluten Wissens eingehen. Der Mensch ist nie, auch nicht in seinen höchsten Möglichkeiten, ein vermummter Gott, der seiner Göttlichkeit einmal inne werden könnte. Die Träume einer absoluten Metaphysik sind ausgeträumt. Die Philosophie aber ist ein sehnendes Verhalten des am meisten endlichen, weil um seine Endlichkeit wissenden Wesens zu dem, was am meisten ist und in der Fülle seines Seins sich vor uns verbirgt. Und so sind die Denkenden immer Wagende, die von den festen Küsten sich absto en: Argonauten der Vernunft. Todas as traduç es de termos, express es e excertos de textos alem es e franceses apresentadas neste trabalho s o da responsabilidade do seu autor.

plenos, *erfüllter Sinn.* A transcend ncia das coisas, e do mundo, seria semanticamente dominável a partir da iman ncia da consci ncia, da doaç o de sentido do sujeito constituinte enquanto sujeito transcendental .

A fenomenologia da segunda geraç o está centrada numa profunda dúvida sobre esta possibilidade. Merleau-Ponty insiste enfaticamente nos problemas da transcend ncia , que derivam do facto de haver transcend ncias que, ao contrário do que acontece no caso dos objectos empíricos da percepç o, n o dominamos pelo pensamento objectivante. A lista razoavelmente completa dos principais fenómenos que me ultrapassam , que nenhum sujeito transcendental jamais poderá dominar, ou seja constituir , é estabelecida numa passagem da *Phénoménologie de la perception:*

> O problema da modalidade existencial do social vem juntar-se a todos os problemas da transcend ncia. Quer se trate do meu corpo, do mundo natural, do passado, do nascimento ou da morte, a quest o é sempre de saber como posso estar aberto a fenómenos que me ultrapassam e que só existem na medida em que os retomo e os vivo[3].

Estes fenómenos ultrapassam-me no sentido em que n o é possível torná-los evidentes e transparentes através de uma série de actos suplementares de visionamento e constituiç o , do género dos que efectuo quando tenho dúvidas sobre o aspecto da face de um objecto que n o vejo do sítio em que estou, e me movimento (ou movo o objecto) para a ver. Trata-se de fenómenos em que se manifesta algo que, por natureza, como já escrevia Heidegger, desde logo e geralmente, justamente, n o se mostra [4] e fica oculto *(verborgen).* Uma maneira de fazer face a este problema poderia consistir em dar fenomenologia uma inflex o hemen utica , ou seja, tentar interpretar o significado de experi ncias cujo sentido n o é de imediato manifesto, e n o se obtém através de um acréscimo de observaç o e conhecimento , na perspectiva da exist ncia , do *Dasein.* Tal é, pelo menos até viragem *(Kehre)* publicaç o da sua

[3] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception.*, Paris, Gallimard, 1945, p. 417.

[4] M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, M. Niemeyer, 1977, p. 35. [ ] was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt .

obra principal, a opç o de Heidegger. N o me parece ser, porém, a de Merleau-Ponty. A via proposta por este será antes algo a que poderíamos chamar, na linguagem de Fink, uma fenomenologia ou ontologia do *medium".* Na linguagem de Merleau-Ponty poderíamos falar de uma fenomenologia da comunicaç o com o mundo , dando ao termo comunicaç o o seu sentido original de participaç o num elemento comum subjectividade e ao mundo, a que este autor chamará carne na sua fase final.

As transcend ncias em causa n o nos s o totalmente desconhecidas e inacessíveis. Todavia, o seu sentido oculto, o invisível do visível , n o se deixa captar nem por uma descriç o dos processos de semantizaç o objectivante (Husserl), nem por uma hermen utica da exist ncia, uma analítica do *Dasein".* Para compreender esse sentido é necessária uma fenomenologia indirecta ou fenomenologia da fenomenologia [5] susceptível de revelar um irreflectido do medium, uma espontaneidade da carne no caso em apreço, algo como uma espontaneidade da din mica do social.

## II. Luhmann e Husserl

O objecto da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann é, justamente, uma das problemáticas transcend ncias referidas por Merleau-Ponty, ou seja o social . Todavia, pensar o social como sistema ou, mais precisamente, como um conjunto de sistemas acoplados n o é a mesma coisa que pensá-lo como *medium* ontológico cuja din mica irreflectida cabe explicitar. O sistema é de certo modo o contrário do *"medium"*, é local, fechado sobre si, autoreferencial e, sobretudo, eminentemente temporal. Dito isto, tanto as fenomenologias do *medium* como a teoria dos sistemas respondem ao mesmo desafio de construir algo de sólido em pleno mar. Tanto os fenomenólogos da segunda geraç o como o teórico dos sistemas s o, como diria Fink, argonautas da raz o .

Comecemos por algumas indicaç es muito sucintas sobre a teoria de Luhmann, destinadas aos que ignoram tudo da *Systemtheorie.* Para este

autor, a sociedade moderna é composta por sistemas sociais relativamente autónomos e fechados, resultantes de um processo de diferenciaç o funcional . Historicamente, a ideia subjacente ao conceito de sistema social é inspirada no facto de a organizaç o das sociedades modernas n o se fazer por distribuiç o em segmentos horizontais, como nas sociedades tribais, nem através de uma hierarquia vertical de castas ou classes (como clero, nobreza, povo), mas pela progressiva especializaç o funcional das actividades. A economia, a arte, o direito, a ci ncia s o exemplos de sistemas sociais . Para Luhmann, a autonomizaç o e o fechamento crescentes dos sistemas, que se verificam na modernidade, p em radicalmente em causa a ideia central do mais antigo pensamento ocidental sobre a sociedade, a ideia de uma ordem reitora emanada de um centro, como no caso paradigmático da política em Aristóteles, que dominaria ou centralizaria todas as actividades sociais.

Do ponto de vista teórico que aqui nos interessa, convém dizer que o conceito luhmanniano de sistema n o tem apenas por origem a cibernética mas igualmente, e de maneira determinante, a fenomenologia de Husserl. A consci ncia constituinte husserliana é, para Luhmann, o modelo perfeito e paradigmático do tipo de sistemas que lhe interessa, os quais se caracterizam pelo facto de operarem com aquilo a que se chama sentido . Os sistemas puramente físicos, químicos ou biológicos n o operam com sentido , as consci ncias *e os sistemas sociais* sim. O ponto de partida desta tese, a vários títulos controversa, é uma concepç o fenomenológica do que é sentido. Para Luhmann, tal como em Husserl, o acesso ao sentido faz-se através de uma descriç o fenomenológica daquilo que é verdadeiramente dado num vivido *(Erleben)* com sentido [6]. Uma fenomenologia de primeira inst ncia, da descriç o directa das microsem nticas imanentes da consci ncia do *Erleben*, husserliana,

[5] Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 417.

[6] N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie , in J. Habermas; N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 35. Ver igualmente *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 93 sq.

portanto, constitui, assim, como que a base, ou, se quisermos os prolegómenos, da teoria dos sistemas.

Convém, no entanto, observar com algum cuidado o que retém, e n o retém, a teoria dos sistemas do projecto fenomenológico de Husserl. Começando pela negativa, n o retém a func o unificadora (a *Einheitsleistung*, como escreve Luhmann) do sentido e da experi ncia atribuída por Husserl figura da subjectividade transcendental [7]. Nesta rejeiç o a teoria dos sistemas está em concord ncia com a fenomenologia da segunda geraç o[8], a qual considera essa figura última do idealismo, essa representaç o de um sujeito imortal e infinito , totalmente improdutiva, no mbito das tarefas finitas da constituiç o microsem ntica, para resolver os problemas mais agudos colocados por uma experi ncia cujos fenómenos mais marcantes e significativos me ultrapassam . Dito isto, os motivos desta rejeiç o do sujeito transcendental n o s o os mesmos dos dois lados.

Na perspectiva de Luhmann, o que ele pretende é desligar o sentido da simples lógica do aparecer de conteúdos, e, portanto, também daquilo a que Merleau-Ponty chamou o *"logos* mais profundo dos fenómenos. Este *"logos"* seria a linguagem da comunicaç o do corpo e do mundo, a qual, por si só, garantiria a unidade ontológica das duas faces do *phainestai*, a reciprocidade do *sentant* e do *senti*, a unidade da carne , na vers o de Merleau-Ponty, ou do *"Walten der Welt"* (domínio de um mundo que eu n o domino), na de Fink. Ora, o que Luhmann critica na ideia do sujeito transcendental n o é o distanciamento deste em relaç o ao mundo concreto e ao seu *"logos* profundo , n o é um pretendido esquecimento do mundo, um desenraizamento , mas, ao contrário, o excessivo peso ontológico de um tal sujeito. O que Luhmann retém da fenomenologia husserliana é, antes de mais, a din mica temporal dos actos de uma consci ncia que para ele constitui o paradigma do sistema na

[7] N. Luhmann, Die neuzeitliche Wissenschaft und die Phänomenologie, Viena, Picus Verlag, 1996, p. 49.

[8] Como nota o próprio Luhmann, referindo-se ao abandono da figura do sujeito transcendental na hermen utica de Gadamer e na fenomenologia de Merleau-Ponty, neste último caso através do centramento da teoria no *Leib* humano . *Idem*, *ibidem*, p. 48.

produç o de sentido . O essencial, para Luhmann, n o é a unidade ontológica do sujeito e dos conteúdos do vivido mas a din mica dos actos da consci ncia como remiss es *(Verweisungen)* que transcendem o actual e o dado para constituir leques de possibilidades. O sentido passa, assim, a ser visto numa perspectiva predominantemente temporal. Sentido é , para Luhmann, a diferença entre o justamente actual e o horizonte das possibilidades desse actual [9]. Assim, enquanto fenómeno , escreve Luhmann, o sentido aparece *(erscheint)* sob a forma de um excedente de possibilidades de viver *(Erleben)* e de agir *(Handeln)"*[10]. neste excedente que reside o principal problema da consci ncia, ou do sistema , o qual assenta no facto de haver constantemente mais possibilidades de viver e de agir do que aquelas que podem ser actualizadas [11]. Luhmann retira da fenomenologia de Husserl a possibilidade de pensar o sentido , n o a partir da refer ncia (isto é do objecto) e do signo, como acontece habitualmente, e em particular nas teorias semióticas da significaç o, mas a partir do *Erleben*, e, portanto, como acontecimento no tempo e como produç o e selecç o de possibilidades.

## III. A unidade do mundo

Na teoria dos sistemas encontramos dois conceitos de mundo. O primeiro é o de mundo envolvente ou ambiente , *Umwelt*, que resulta da *primeira diferença* – no início n o está uma identidade mas uma diferença , que é a diferença traçada pela própria formaç o autoreferencial do sistema , a diferença entre sistema e mundo ambiente, entre *System* e *Umwelt.* O segundo é o mundo *(Welt)* enquanto unidade da primeira diferença, síntese inconcebível do indiferenciado e da diferença. Os actos ou operaç es do sistema também fazem parte do mundo , mas, por definiç o, n o fazem parte do ambiente . Luhmann equipara a *diferença* inicial sistema mundo ambiente, *System/Umwelt*, que constitui o ponto de partida conceptual da sua teoria, ao conceito husserliano de

[9] Luhmann, *Soziale Systeme, op. cit*., p. 100.

[10] Luhmann, *ibid.*, p. 93.

[11] Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtecnologie, op. cit*., p. 32

*intencionalidade* e correlaç o *noesis/nóema*[12]. Consci ncia é consci ncia de algo ; isto sup e a diferença entre a consci ncia e esse algo , entre a capacidade ou o acto de designar e o designado, visar e visado, bem como entre esse algo , conteúdo determinado, e tudo o resto que é a parte indeterminada do mundo ambiente .

Para Husserl, o mundo apresenta-se como horizonte ilimitado de possibilidades de determinaç o para um sujeito. A complicaç o que a teoria dos sistemas acrescenta reside na insist ncia de Luhmann na auto-refer ncia do sujeito enquanto sistema , ou seja na complexidade interna da própria consci ncia obrigada a efectuar selecç es contingentes. A simples determinaç o das possibilidades do horizonte , ou seja do mundo ambiente *(Umwelt)* ainda por determinar, está longe de resolver todos os problemas da complexidade do mundo *(Welt)*, o qual inclui, enquanto tal, o processamento de sentido e as selecç es da consci ncia. Nesta perspectiva, os sistemas sociais , que, como bem viu Merleau-Ponty, ultrapassam os sistemas psíquicos (na linguagem de Luhmann), ser o os instrumentos ou meios que permitir o fazer face a um tal excesso de complexidade, ou, dito de outro modo, regular a conting ncia do mundo resultante do choque das selecç es das diferentes consci ncias que constituem o substrato material do social. O social é uma ordem emergente acima do mar das consci ncias. N o há, obviamente, sistemas sociais se n o houver sistemas psíquicos ; da mesma maneira que estes últimos n o existiriam se n o existissem sistemas biológicos.

Para Luhmann, a relaç o entre sistema e ambiente, e *a fortiori* entre sistema e mundo (no sentido absoluto de unidade da diferença inicial), n o deve ser entendida como *Abbild* (mimesis, representaç o), que é o modo como a metafísica pensa a relaç o entre pensamento e ser. Para um sistema de tipo consci ncia, o mundo ambiente *(Umwelt)* é dado sob a forma de sentido [13], ou seja de possibilidades determináveis, isto é actualizáveis. Esta semantizaç o do mundo e a correspondente

[12] Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Picus Verlag, Viena, 1996, pp. 30 sq. e 34 sq.

[13] Luhmann, *Soziale Systeme*, *op. cit.*, p. 95.

temporalizaç o do sentido já se encontram na fenomenologia de Husserl. Já para este o mundo n o é uma simples *universitas rerum*, uma totalidade de coisas, uma simples soma de objectos combináveis, mas um *Verweisungszusammenhang*, um *complexo de remissões* sem nticas resultantes da intencionalidade da consci ncia ou, na linguagem de Luhmann, das operaç es dos sistemas.

Todavia, depois de adoptar este conceito de mundo, o que significa adoptar a semantizaç o e a temporalizaç o de um mundo constituído na perspectiva da consci ncia ou do sistema, Luhmann separa-se de Husserl na quest o do sujeito transcendental . O que motiva a separaç o neste ponto nevrálgico e faz com que Luhmann n o seja fenomenólogo no sentido de Husserl?

Como escreve o teórico dos sistemas, o ego transcendental é o agente de uma performance de unidade *(Einheitsleistung)*[14],[14] ou seja, é ele que garante a unidade sem ntica do mundo. Isto na medida em que esse *"ego"* é a fonte de todo o sentido possível, do sentido de todas as transcend ncias [15], incluindo a transcend ncia mundo . Além disso, graças teoria husserliana dos tipos de experi ncias e de objectos, bem como das ontologias formais e materiais, o sujeito transcendental disp e de uma poderosa grelha sem ntico-ontológica ordenadora de todos os objectos de uma experi ncia possível. N o há nada no mundo que n o tenha sentido, e a tarefa da fenomenologia reside na descriç o da actividade sem ntica da subjectividade transcendental, no desvelar sistemático , na explicitaç o da intencionalidade constituinte do sentido[16].

As fenomenologias da segunda geraç o, incluindo Heidegger, rejeitar o esta assimetria da constituiç o , esta hegemonia sem ntica de um sujeito transcendental que constitui o mundo de um ponto de vista exterior ao mundo, para localizar o sentido numa origem n o imaginável nem contro-lável pela subjectividade, algures na charneira da subjectividade mundana e

[14] Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie, op. cit*., p. 49.

[15] Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, Vol. I, p. 86. Transzendenz in jeder Form ist ein innerhalb des Ego sich konstituierende Seinssinn . Toda e qualquer forma de transcend ncia é um sentido de ser que se constitui no interior do ego .

do mundo, como é o caso do "*medium* do aparecer , na ontologia de Fink, ou da carne , na ontologia do último Merleau-Ponty. Significativamente, a crítica de Luhmann ao sujeito transcendental de Husserl n o segue esta via da interrogaç o de um "*logos* mais profundo (que o da consci ncia) e enraizado no mundo . A concepç o luhmanniana do que é sentido aponta numa direcç o oposta ao desta metáfora das raízes profundamente enterradas no solo do mundo. Como é possível falar de raízes se, como escreve Fink, nos encontramos no elemento dos Argonautas ? Para Luhmann o sentido reside nas operaç es de sistemas cujo paradigma s o os actos da consci ncia intencional temporalizada, tal como foi tematizada por Husserl. Esta proximidade em relaç o fenomenologia husserliana dos actos de consci ncia, porém, n o impede Luhmann de rejeitar toda uma série de teorias do mestre de Freiburg destinadas a assegurar a omnipot ncia sem ntica e a omnisci ncia ontológica do sujeito transcendental , bem como a sua funç o unificadora *(Einheitsleistung)* do mundo. A eidética , o sistema de ontologias formais e materiais , a teoria dos tipos , sem esquecer, obviamente, a sempre inacabada teoria da reduç o , a série das reduç es transcendentais , fazem parte dos instrumentos teóricos a que Husserl recorreu para assegurar essa unidade.

Para Luhmann, um sistema como a consci ncia limita-se a efectuar uma autodescriç o do mundo no mundo [17], ou seja n o tem capacidade para imaginar [18] todos os sentidos, n o pode abraçar toda a complexidade do mundo de um ponto de vista exterior ao mundo. isto que significa a correlaç o *System/Umwelt* e a distinç o estrita que Luhmann traça entre *Umwelt*, mundo englobante, o correlato do sistema , e *Welt*, o mundo que encerra a complexidade extrema , a totalidade das possibilidades e das selecç es[19]. O que Husserl diz do mundo , visto na perspectiva da constituiç o, é até certo ponto válido para aquilo a que Luhmann chama *Umwelt*, correlato hetero-referencial do sistema; no entanto, é insuficiente

[16] Husserl, *ibid.*, p. 88.

[17] Luhmann, *Soziale Systeme, op. cit*., p. 105.

[18] *"Erdenken"*, Husserl, *ibid.*, p. 88.

[19] Luhmann, *Soziologische Aufklärung 1*, Opladen, Westdeutsche Verlag, 1970, p. 116.

para pensar o mundo no sentido de Luhmann, como conceito sem diferença [20], ou seja sem correlato.

A motivaç o da crítica luhmanniana de Husserl é, portanto, muito diferente da dos fenomenólogo da segunda geraç o. No limite é, de certo modo, oposta. Na sua perspectiva, a subjectividade transcendental n o é criticada, como na fenomenologia pós-husserliana, com o intuito de fazer valer um sentido mais profundo , imanente exist ncia , ao ser ou ao mundo , inerente ao medium ou carne . Longe de p r em causa a assimetria husserliana da subjectividade constituinte em relaç o ao mundo, Luhmann começa por confirmá-la com a sua diferença sistema *Umwelt*, e, em seguida, amplifica-a, na medida em que os sistemas n o se limitam a constituir o sentido de um mundo dado mas participam na "*construção* de complexidade [21], ou seja na construç o de mundos ambientes. Se é verdade, como afirma Luhmann, que a teoria dos sistemas pode ser vista como uma reformulaç o fortemente abstracta do projecto de Husserl [22], isso n o impede que, no projecto do sociólogo de Bielefeld, se esteja perante uma mudança radical das quest es motivadoras. O mundo husserliano dos objectos e das experi ncias tipificados deixa de ser um grande socorro para fazer face ao problema que p e um sistema radicalmente temporal, cujos elementos s o acontecimentos contingentes, selecç es que podiam sempre ter sido outras, e que gera a sua própria complexidade interna , o seu próprio infinito interior . O problema que a teoria de Luhmann tenta formular n o decorre do esquecimento de uma origem , de uma experi ncia original cujo sentido a fenomenologia poderia recuperar por meios genéticos, arqueológicos ou hermen uticos. Antes se trata de um problema que vem, por assim dizer, do lado oposto, de um

[20] A *Umwelt*, mundo englobante, define-se pela *diferença* inaugural em relaç o ao sistema. O mundo , *Welt*, ao contrário, é um conceito sem diferença , *diferenzloser Begrif.* Ver *Soziale Systeme*, op. cit., p. 283.

[21] *Aufbau von Komplexität* . Luhmann, Die neuzeitliche Wissenschaften und die Phänomenologie, op. cit., p. 49.

[22] *Ibid.*, p. 39.

futuro contingente a que fazem face todos os sistemas, n o susceptível de ser dominado através de necessidades e a prioris.

O problema do *mundo*, enquanto problema da unidade do mundo, continua a ser um problema da teoria luhmanniana dos sistemas problema herdado da abordagem husserliana da quest o do mundo por meio da famosa teoria do horizonte . A descriç o do mundo em termos de complexo de remiss es *(Verweisungszusammenhang*, Husserl) e de série aberta e arborescente de acontecimentos, de possibilidades ou de selecç es , faz aparecer o fenómeno mundo, como já dizia Max Scheler, como abertura . Scheler mostrou bem o aspecto antropológico do problema. O homem é o único animal que faz por assim dizer explodir a sua *Umwelt*, o mundo ambiente em cuja actualidade e imediatidade o animal n o humano está encerrado. Ele é o único animal capaz de se distanciar da *Umwelt* para aceder a um *mundo* propriamente dito uma *Welt* caracterizada pela abertura do mundo *(Weltofenheit)*[23].

A análise fenomenológica de Husserl, nas *Ideias I*, já mostrava que a abertura do mundo significa o acesso a uma série aberta de experi ncias possíveis, a um infinito de possibilidades: Toda e qualquer experi ncia actual remete *(verweist)* para além dela para experi ncias possíveis, as quais, por seu turno, remetem para novas experi ncias possíveis, e, assim, *ad infinitum"*[24]. Mas a *Weltofenheit* é um presente envenenado: Como é que um ser finito pode gerir a multiplicidade temporal dos possíveis, esse infinito de que fala Husserl, que se anuncia constantemente como horizonte do mundo?

Um princípio de soluç o do problema, já vista por Husserl, consiste em opor abertura do mundo um fechamento sem ntico que acresce ao próprio fechamento estrutural do sistema ou da consci ncia [25]. o que nota

[23] Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927), Berna, A. Francke, 1983, pp. 38, 40.

[24] Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana, Vol. III, p. 90.

[25] Para Luhmann a consci ncia é um sistema fechado , na sequ ncia de Husserl, que caracteriza a consci ncia como um geschlossener Seinszusammenhang , no qual nichts hineindrigen und nichts entschlüpfen [kann] . Husserl, *ibid.*, p. 93.

Luhmann ao escrever, em absoluta conson ncia com Husserl, que todo o sentido remete *(verweist)* para mais sentido . O *fechamento* circular destas remiss es aparece *(erscheint)* na sua unidade como último horizonte de todo o sentido: ou seja, como *mundo."*[26] Mas o último horizonte é uma simples metáfora, ou mesmo, melhor dizendo, um oximoro.

Sem dúvida que, parafraseando o que disse Wittgenstein da linguagem, se pode dizer do sentido que, apesar da luxuriante e prolífica din mica das remiss es, ele constitui o limite do meu mundo . De facto, tanto para Husserl como para Luhmann, no mundo, n o há nada sem sentido[27]. Mas a unidade que daí resulta é abstracta; n o dá acesso a uma unidade do mundo, dada na experi ncia ou simplesmente concebível. A metáfora husserliana do horizonte exprime um problema, n o uma soluç o. O conceito de horizonte promete uma unidade das remiss es; todavia, todo e qualquer horizonte remete para um *plus ultra,* para um além desse horizonte. Tomada letra, a metáfora do último horizonte encerra uma *contradictio in adjecto.* Daí que Luhmann acabe por constatar que, fenomenologicamente apreendido, o mundo é uma unidade inconcebível *(unfaßbare Einheit)".*[28] Isto significa que a teoria dos sistemas vai ter de ir além da fenomenologia no tratamento do problema da unidade do mundo, o que quer dizer abandonar a perspectiva da fenomenologia, e desdramatizar uma provável aus ncia de unidade.

Além de expor sucintamente a resposta luhmanniana a este problema, podemos utilizá-lo para mostrar a divis o das águas que o seu tratamento vai trazer entre fenomenologia e teoria dos sistemas, e, dentro da fenomenologia, entre diferentes propostas fenomenológicas de soluç o.

---

[26] Luhmann, *Soziale Systeme*, op. cit., p. 105.

[27] As queixas relativas ao pretendido absurdo da exist ncia ou falta de sentido da vida mais n o s o do que express es metafóricas, literárias, se quisermos, de paradoxos do sujeito moderno, ou seja de uma *realidade* que, como tal, se for observada, descrita e analisada tem, obviamente, sentido.

[28] Luhmann, *ibid.,* p. 283.

Uma primeira solução do problema do mundo e da sua unidade é fornecida pela fenomenologia de Husserl, por recurso a uma série de instrumentos teóricos, frente dos quais o sistema dos *a prioris* e das ontologias , formais e materiais, as ess ncias e as necessidades de ess ncia , e, sobretudo, o sujeito transcendental e as múltiplas reduções (cartesiana, egológica, psicológica, *lebensweltliche,* etc.) tentadas para captar e fixar fenomenologicamente o transcendental. O grande inconveniente desta solução é sinteticamente apontado por Merleau-Ponty, numa passagem já acima citada, com a evocação de toda uma série de fenómenos que remetem para transcend ncias que nos ultrapassam , o que significa que ultrapassam todo e qualquer sujeito transcendental .

Um outro modo de abordar o problema consistiria em seguir as sugest es centrais do último Husserl, contidas no conceito de *Lebenswelt.* A *Lebenswelt* é por assim dizer um mundo constituído, ou criado (Merleau-Ponty), medida da finitude, um mundo no qual a própria *finitude* seria *constitutiva,* e a infinitude uma ilus o idealista . A unidade de um tal mundo, apesar de haver nele focos de estranheza, coisas que nos ultrapassam, já n o seria necessariamente inconcebível . O problema da unidade desloca-se do horizonte (ou seja do *"ad infinitum"* das remiss es) para passar a residir no *"solo"* do mundo. A tarefa da fenomenologia seria, literalmente, de aprofundamento. Ela pode ser concebida, como prop e Fink, como revelação do sentido do movimento do aparecer , considerado *"medium* absoluto do reinar do mundo *(Walten der Welt),*[29] ou, como prop e Merleau-Ponty, como fenomenologia da fenomenologia , ou seja como descrição indirecta reveladora das intenções da intencionalidade enquanto enraizada no mundo, e, assim, de um *"logos* mais profundo do próprio mundo. A unidade do mundo estaria garantida, na perspectiva da finitude constitutiva, através de uma lógica espacial, de uma topológica, da criação de mundo. As ontologias da carne (Merleau-Ponty) e do *"medium* absoluto (Fink) obtêm unidade pela referência ontológica a um mesmo e único mundo. A sua vantagem que também é um inconveniente está na desdramatização que operam do factor temporal e

[29] Fink, *Sein, Wahrheit, Welt,* op. cit., p. 130.

modal da abertura do mundo.[30] difícil, nesta perspectiva, ver o lado negativo da multiplicaç o incontrolada de possibilidades contingentes, ou seja, o problema que coloca aquilo a que Luhmann chama complexidade .

Finalmente, na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann, assistimos a um indubitável retorno a Husserl numa *formulação* do problema do mundo, embora n o na sua soluç o, marcada pela problemática do horizonte (ou seja do infinito). Isto é uma via que, manifestamente, contorna as ontologias da finitude que caracterizam as fenomenologias da segunda geraç o.

No primeiro período da sua obra teórica, marcado pela controvérsia com Jürgen Habermas em torno do que deveria ser o conceito fundamental *(Grundbegrif)* da sociologia , Luhmann encontrou na fenomenologia de Husserl, em particular no seu conceito de sentido , os instrumentos que lhe permitiam escapar abordagem dos fenómenos sociais através das teorias clássicas da acç o e da praxis (Aristóteles, Weber), de modo a dar conta do seu carácter modal e contingente, e a interpretá-los como uma ordem emergente (conceito proveniente das teorias dos sistemas e da evoluç o) que toma forma no seio da complexidade do mundo. Ao optar pelo *sentido* como conceito fundamental da sociologia ,[31] o sociólogo de Bielefeld op e-se frontalmente opç o de Habermas pela *linguagem*, e pelo *linguistic turn* no plano metodológico, que v nos *speach acts* uma *"acção* comunicacional , e, a partir daí, a possibilidade de integrar a teoria da sociedade na tradiç o ocidental da filosofia prática , no sentido n o só aristotélico mas igualmente, e sobretudo, kantiano, ou seja moral, deste conceito.

[30] Daí que Merleau-Ponty, por exemplo, a partir da ontologia do *"être sauvage"*, que constitui o único e mesmo mundo, postule que o tempo serial, dos actos e das decis es seja ultra-passado e o tempo mítico reintroduzido . *Le visible et l'invisible*, p. 222. Cf. igualmente *ibid.*, p. 238.

[31] *"Sinn als Grundbegrif der Soziologie"*, tal é o título do primeiro ensaio de Luhmann no livro-debate *Theorie der Gesellschaft oder Sozialteleologie* escrito, em 1970, em conjunto com Habermas.

Para Luhmann, a fenomenologia de Husserl permite um acesso directo e sem pressupostos ao problema do sentido , ou seja sem os pressupostos teleológicos, éticos ou metafísicos das teorias tradicionais da acç o. O acesso ao problema do sentido é aberto por uma descriç o fenomenológica do que é verdadeiramente dado num viver provido de sentido *(sinnhaftes Erleben)".*[32] Isto vai permitir uma semantizaç o do mundo que faz com que este deixe de ser visto como uma totalidade de coisas para passar a ser encarado como um sistema de remiss es *(Verweisungszusammenhang)*, as quais remetem n o só para objectos ou estados de coisas do mundo exterior , mas para os próprios actos da consci ncia, que s o acontecimentos no tempo, e n o só para realidades mas para possibilidades. Como já se disse, Luhman rejeita os instrumentos do idealismo husserliano destinados a conferir ordem e unidade a este mundo semantizado e modalizado que deixou de ser uma simples *universitas rerum.* Mas rejeita igualmente as soluç es ontológicas , antiidealistas das fenomenologias da segunda geraç o. Entre a subjectividade e o mundo n o há nenhuma medium , nenhuma comunicaç o , nenhum quiasma do sensível, nenhum logos mais profundo que possa ser interpretado por uma hermen utica do mundo da vida. O conceito husserliano de sentido, entendido por Luhmann na sua forma modal mais formal como actualizaç o da intencionalidade enquanto possibilidade, como selecç o , permite-lhe escapar ontologia fenomenológica e lógica do aparecer . A teoria dos sistemas concentra-se, assim, no problema do excesso do possível *(Überfülle des Möglichen)* ou das remiss es com que o viver consciente é confrontado a cada instante. O problema deste excesso modal é tanto mais agudo quanto a consci ncia, enquanto sistema temporal, e constituinte do seu tempo, está submetida a uma obrigaç o de selecç o *(Selektionszwang).*[33]

[32] Luhmann, in Habermas; Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtech-nologie*, op. cit., p. 31.

[33] Luhmann, *ibid.*, p. 33.

Deste ponto de vista, o mundo começa por ser apreendido *negativamente*, enquanto problema dos sistemas ou complexidade extrema , e o sistema, por oposiç o, como uma ilha de menor complexidade . Para Luhmann, o mundo n o é um sistema, nem deve ser pensado como sistema. Tal seria, justamente, a perspectiva da metafísica que a teoria dos sistemas afirma rejeitar.

Neste ponto convém sublinhar um traço essencial do sistema luhmanniano, que o op e em absoluto ao conceito homónimo que encontramos no idealismo alem o, em particular na sua vers o hegeliana. No sentido de Luhmann, o sistema n o tem como ponto de partida (e de chegada) o universal , n o é um desenvolvimento (no sentido original, literal e concreto, deste
termo, similar ao do alem o *Entwicklung)* org nico da "*totalidade* ", mas, ao contrário, do ponto de vista da consci ncia individual, um conjunto de relaç es destinadas a ordenar uma vida, a estabelecer uma ordem no tempo, sem perder a refer ncia ao mundo ambiente.[34] [34] Quando dizemos que alguém montou um sistema , sabemos que o fez para se defender da conting ncia e do tempo. Nesta perspectiva é o sistema que confere unidade ao mundo, o qual deixa de ser complexidade extrema para passar a ser *Umwelt*, ambiente do sistema, complexidade até certo ponto dominada. A *Umwelt* é o mundo visto e organizado na perspectiva de um sistema, o qual só apreende, obviamente, o que lhe interessa. Isto é válido, tanto para os sistemas de tipo consci ncia, como para os sistemas a que Luhmann chama sociais . Estes últimos n o existiriam sem os psíquicos , sem as consci ncias, os quais, por seu turno, est o dependentes dos sociais, muito mais potentes que as fracas consci ncias para tratar a complexidade do mundo e o seu excesso de possíveis.

Do ponto de vista de cada sistema, que responde abertura do mundo por um fechamento operativo , o mundo, enquanto *ambiente* de um sistema, tem uma unidade, está centrado na diferença específica desse

[34] Esta invers o do conceito hegeliano de sistema n o é nova. Uma invers o semelhante do conceito dialéctico de sistema já se encontra na obra de Franz Rosenzweig *Der Stern der Erlösung* (1921).

sistema relativamente *Umwelt.* Isto significa que o mundo, enquanto totalidade virtual dos sistemas é, como escreve Luhmann, multi-c ntrico [35] ou ac ntrico ,[36] o mesmo é dizer sem unidade. A teoria de Luhmann n o aceita algo como um sistema dos sistemas ou um sistema dominante susceptível de unificar o mundo ou, no caso dos sistemas sociais, a sociedade.[37] [37] Apesar disso, o sociólogo de Bielefeld n o desiste de conferir ao mundo no sentido lato, para lá dos mundos ambientes, uma unidade que ocupa o lugar do *"centramento tradicional* do conceito de mundo por refer ncia a um centro ou a um sujeito , o qual é abandonado mas n o é pura e simplesmente suprimido sem contrapartida .[38] O que poderá significar esta unidade ?

significativo que, para a explicar, Luhmann invoque o conceito husserliano de horizonte do mundo . Para ele, trata-se de preencher com uma teoria aquilo que em Husserl n o vai além de uma metáfora espacial e geográfica, a qual, apesar de n o ser mais que isso, fornece uma preciosa indicaç o. O teórico dos sistemas nunca poupou elogios e homenagens ao fundador da fenomenologia. Podemos dizer que, do ponto de vista de Luhmann, a unidade do mundo se poderá compreender como uma semantizaç o e uma temporalizaç o do horizonte .

*Semanticamente*, a unidade do mundo reside no facto de todos os sistemas operarem com sentido. Em termos de sentido, partindo de qualquer ponto, pode-se chegar a todas as outras possibilidades do mundo . Mesmo se o efeito das remiss es sem nticas tem por contrapartida um mundo ac ntrico , o horizonte do mundo , enquanto último horizonte , permite ir além de qualquer limite sem ntico, ou seja do horizonte local de qualquer

[35] Luhmann, *Soziale Systeme*, op. cit., p. 284.

[36] *Idem*, *ibid.*, p. 106.

[37] Na filosofia prática de Aristóteles, a política, enquanto *technê* e *epistêmê* arquitectónica , ou seja ordenadora *(Eth. Nic.*, 1094a 6 ss.), é o sistema social que desempenha um tal papel unificador. A teoria luhmanniana dos sistemas tem a pretens o explícita de rebater este modelo hierárquico e unificador que domina toda a tradiç o da filosofia prática ocidental. Ver, por exemplo, N. Luhmann, Gesellschaft , in *Soziologische Aufklärung 1*, op. cit., pp. 137 sq.

[38] Luhmann, *ibid.*, p. 284.

sistema determinado. Isto torna possível suprimir as diferenças de perspectiva entre os sistemas particulares [39] e, portanto, obter uma unidade. Tal significa que o sujeito transcendental unificador do mundo é substituído pelo fenómeno anónimo da diferenciaç o do indiferenciado , ou seja da formaç o espont nea de sistemas *(Systembildung)* que operam com sentido .[40] A reformulaç o da fenomenologia em termos de teoria dos sistemas, de que fala Luhmann, é uma naturalizaç o *sui generis* da fenomenologia transcendental, centrada numa vida que gera sistemas sem nticos.

Por outro lado, a teoria dos sistemas tenta pensar a unidade do mundo em termos temporais. A estrutura husserliana do infinito do horizonte é deslocada para o tempo, é temporalizada. O sistema luhmanniano é uma forma eminentemente temporal,[41] coisa que, aliás, também n o é avessa concepç o husserliana da vida da consci ncia. A consequ ncia da temporalizaç o do horizonte produz uma verdadeira invers o, relativamente fenomenologia, do lugar temporal que constitui o ponto de

[39] Luhmann, *Soziale Systeme*, op. cit., p. 106.

[40] Luhmann, *ibid.*, p. 284.

[41] Ao contrário, nomeadamente, das estruturas de ordem supra-temporal ou transcendental, raz o pela qual Luhmann considera a sua teoria dos sistemas uma teoria pós-estruturalista . N. Luhmann, Die Autopioesis des Bewu tseins , in *Soziale Welt*, 36, 1985, p. 407; este texto foi reproduzido em Luhmann, *Soziologische Aufklärung 6*, VS Verlag, Wiesbaden, 2005. Tomando a consci ncia como modelo, Luhmann exp e a ess ncia temporal dos sis-temas nos termos seguintes: Há sistemas autopoiéticos que s o compostos exclusivamente por acontecimentos, ou seja por elementos que com o seu aparecimento desaparecem logo a seguir. Isto acontece sobretudo no caso da consci ncia. Os elementos da consci ncia s o adquiridos por modificaç o de elementos da consci ncia. A consci ncia existe como auto--transformaç o. O tempo tem sobre tais sistemas um efeito que n o se restringe apenas ao plano das estruturas, no sentido em que as estruturas devem ser mantidas flexíveis e mutáveis, a fim que o sistema, em caso de necessidade, se possa adaptar a novas condiç es do meio ambiente. Deve-se antes pensar que o tempo já está instalado no sistema em funciona-mento, antes de toda e qualquer adaptaç o, na forma da dissoluç o permanente dos seus elementos. O sistema é, por isso, obrigado a tornar-se a si próprio irreversível através da constante formaç o de novos elementos, ou seja a acumular uma história e, desta forma, a submeter-se, por assim dizer por necessidade própria, irreversibilidade do tempo do mundo (Weltzeit) . N. Luhmann, *ibid.*, p. 403.

fuga para que remetem, em última inst ncia, as remiss es *(Verweisungen);* ou seja, em termos simples, a unidade sem ntica do mundo n o reside numa experi ncia originária cujo sentido teria de ser recuperado por meios genéticos, arqueológicos ou hermen uticos; é, antes de mais, uma unidade constantemente e recorrentemente *projectada no futuro.* Por esse motivo ela é caracterizada por Luhmann como unidade terminal ou de fecho *(Abschlußeinheit).*[42] O último horizonte , ou a unidade do mundo, é, pois, puramente temporal, projectado num futuro inatingível, insusceptível de ser vivido, inimaginável.

Os problemas que restam s o quest es, por assim dizer, de filosofia prática, que t m sempre de ser colocadas, como na fenomenologia, na perspectiva da primeira pessoa. Como orientar as nossas vidas finitas num mundo de sistemas funcionais cuja unidade remete para um futuro propriamente impensável? Mesmo se o teórico dos sistemas considerava que quest es deste tipo n o podem nem devem ser colocadas no mbito da sua teoria, para o sistema consci ncia elas n o podem ser iludidas. A teoria dos sistemas fornece, apesar dos limites que se imp e, informaç es sobre a *natureza* do social que poder o ser úteis para formular com alguma pertin ncia, no mundo da vida que é o nosso, inadiáveis quest es filosóficas.

[42] Luhmann, *Soziale Systeme,* op. cit., p. 284.

# INTELIGIBILIDADE E DOA O:
# UMA LEITURA DE HUSSERL

**Mafalda Blanc**[1]
Universidade de Lisboa

> Mesmo se muito distante da percepç o sensorial, temos uma espécie de percepç o dos objectos da teoria dos conjuntos [ ] e eu n o vejo porque deveríamos menos confiar neste tipo de percepç o, quer dizer, na intuiç o matemática, do que na percepç o sensorial que nos permite construir teorias físicas. [ ] Todavia, n o se segue daqui, como afirmava Kant, que os dados deste tipo, porque n o os podemos ligar a acç es sobre os órg os dos sentidos, sejam dados subjectivos. Pelo contrário, eles poderiam representar um aspecto da realidade objectiva, e a sua exist ncia poderia dever-se a um outro tipo de relaç o entre nós e a realidade do que as sensaç es.[2]

## 1. A inten o filosófica de Husserl: a crise de sentido e o projecto de uma reforma da raz o

Do princípio ao fim do seu percurso um mote principal percorre o pensamento de Husserl determinando aquele que é o seu projecto, a sua intenç o filosófica fundamental, imprimindo-lhe o tom trágico e urgente de uma *reforma radical e cabal da razão*, capaz de instaurar um novo

---

[1] Dedico este artigo memória querida de meu mestre Jo o Paisana, que me introduziu no estudo da Fenomenologia e a Pedro Alves, estimado colega e amigo, que me tem incentivado e apoiado no árduo estudo de Husserl.

[2] *Kurt Gödel*, Texto extraído da segunda ediç o da obra O que é o Problema do Contínuo de Cantor , a partir da revista *Pour la Science* (ed. franc. de *Scientific American)*, n 20, especialmente consagrado a Gödel, Ag.-Nov. 2004, p. 38.

começo para o conhecimento a partir de um ponto de vista absoluto.[3] Ele concerne a *crise de sentido* que vem afectando a humanidade europeia enquanto exist ncia espiritual fundada *em* e *pela* raz o, isto é, nascida e animada pelo ideal helénico da filosofia e reflecte-se, como crise da racionalidade, na descrença crescente quanto possibilidade de um conhecimento teorético omnienglobante do todo do mundo e da vida.[4]

Com efeito, a crescente formalizaç o do instrumento matemático na modernidade juntamente com a promoç o de um modelo positivista de ci n-cia, baseado na análise objectiva dos factos e na sua manipulaç o operatória através do simbolismo algébrico, contribuiria largamente, com o menosprezo em relaç o a tudo o que se refere ao mbito da subjectividade, para o obscurecimento e deturpaç o do sentido das idealidades que informam, a título normativo, as verdades da ci ncia e da moral, contribuindo para o cepticismo crescente em relaç o sua absoluta validade. Este, já implícito na perspectiva empirista do naturalismo cientista, ver-se-ia reforçado no século dezanove pelo psicologismo e o historicismo, duas formas distintas mas complementares de relativismo, isto é, de contextualizaç o e condicionamento externo das *ideias*.[5]

Por conseguinte, para Husserl, a crise de sentido de que enferma a cultura europeia e que se reflecte ao nível da acç o na indeterminaç o das possibilidades e dos fins, sendo uma crise de *valores*, releva da racionalidade e é como tal que tem de ser confrontada e solucionada. Para ele, o problema reside no estatuto das idealidades, na legitimaç o credível da *validade absoluta* que, a seu ver, de direito reclamam para si enquanto princípios

---

[3] Ed. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, V. Klostermann, Frankfurt a. Main, 1965, pp. 65-67: Die geistige Not unserer Zeit ist in der Tat unerträglich geworden. [ ] Es ist sicher dass wir nicht warten können. [ ] so gibt es gegen alle ähnlichen übel nur ein Heilmittel: wissenschaftliche Kritik und dazu radikale [ ] .

[4] Conf. do mesmo, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die traszendentale Phänomenologie, (Husserliana*, VI), M. Nijhoff, Haag, 1954, 3, p. 5 e segs. e, em anexo II, a célebre confer ncia Die Krisis der Europäischen Menschentums und die Philosophie , pp. 314 e segs.

[5] Veja-se *Philosophie als strenge Wissenschaft*, ed. upra-citada, p. 13 e segs. no que concerne o naturalismo e o psicologismo, e p. 49 e segs. para a crítica do historicismo.

normativos da moral e da ci ncia e condiç o de um conhecimento *a priori* e apodíctico, mas que no entanto, sob o influxo dos factores atrás por nós apontados, se tornou entretanto problemática e relativa. A soluç o passa, a seu ver, por uma *crítica da razão*, isto é, por um exame detalhado dos fenómenos cognitivos tal como eles se d o a conhecer de modo intuitivo a uma vis o imanente.[6]

*Fenomenologia* é, por isso, o nome que toma para Husserl a forma correcta e credível de gnoseologia, que precede, a título de condiç o de possibilidade, toda a forma possível de filosofia científica e sistemática. Compete-lhe a justificaç o da pretens o verdade que reclamam para si conceitos e juízos no seu visar de um objecto transcendente através de um visar significativo. Ela passa, como veremos, pela restituiç o das idealidades que os informam ess ncias, categorias s suas fontes intuitivas últimas e inconcussas e que s o evid ncias adequadas tiradas da própria subjectividade.

Crise de sentido, crise da raz o nos seus fundamentos, reforma da racionalidade através da restituiç o da formalidade dos conceitos e categorias s suas fontes intuitivas eis o eixo programático de refer ncia que norteia a realizaç o gradual do intento reformista deste autor, conferindo coer ncia e homogeneidade ao seu pensar, mesmo quando os caminhos trilhados, as soluç es encontradas nem sempre se apresentam, como veremos, como os mais adequados ou conformes.

## 2. A proposta da Fenomenologia: o retorno s fontes intuitivas da raz o

Jamais questionado ou sequer demonstrado porquanto se autolegitima na sua ultimidade, o pressuposto capital do pensamento de Husserl, que lhe

[6] Veja-se *Ibid.* e, do mesmo, o texto das cinco liç es intitulado *Die Idee der Phänomenologie, (Husserl., I)*, M. Nijhoff, Haag, 1950, 3 liç o, p. 52: In der Richtungen auf die Kritik der Vernunft, der theoretischen nicht nur, sondern auch der praktischen [ ] die Feststellung der selbst zugebenden prinzipiellen Formen und Sachverhalte und mittels dieser Selbstgegebenheiten die Realisierung, die Auswertung und Bewertung der mit dem Anspruch auf prinzipielle Bedeutung auftretenden Begriffe und Gesetze der Logik, der Ethik, der Wertlehren.

permite levar a cabo o seu intento reformista de legitimaç o da aprioridade do conhecimento e de restituiç o filosofia do seu campo temático enquanto metafísica, consiste na valorizaç o da *intuição* como traço essencial da racionalidade. Longe, na verdade, de a restringir ao plano empírico da percepç o, como o empirismo e Kant na reduç o que fizeram das ideias ao elemento lógico e nocional, vai Husserl situá-la no cerne mesmo da actividade racional, considerando, com Descartes, que o que caracteriza a intelig ncia como *razão (Vernunft)* n o é o mero intentar significativo de conceitos e generalidades, maneira da induç o abstractiva aristotélico-tomista, mas a captaç o num acto concreto de realidades concretas, trate-se de singularidades empíricas ou de essencialidades. O nosso autor retoma, assim, a grande inspiraç o do platonismo e do pensamento grego em geral, segundo a qual pensar consiste em *intuir* (noein), ter presente como *dado (Gegebenheit)* aquilo que é visado, ou seja, a coisa, o ente, numa palavra, o ser.[7]

De modo que uma apreens o directa e imediata da própria coisa no seu ser é possível, mesmo se nem sempre adequada ou perfeita, enquanto tal intuir sempre difere da mera intenç o simbólica vazia. Ela constitui mesmo, para Husserl, a pedra de toque da verdade, a norma, a medida que dá sentido a todo o conhecimento.[8] Negá-la é cair nas malhas do cepticismo, retirar-se, sem remiss o possível, a via de alcance da realidade; é ficar entregue ao *entendimento (Verstand)*, faculdade, ligada imaginaç o, das ideias gerais e dos princípios abstractos, com a qual se n o deixa confundir a raz o na pureza da sua ess ncia intelectual.[9] O filósofo pode ent o enunciar, no texto programático das *Ideen*, o tema, o *princípio dos princípios (Prinzip aller Prinzipien)* da Fenomenologia: [ ] que toda a intuiç o

[7] Veja-se, a este propósito, o artigo de L. Brunschwicg, La Pensée intuitive chez Descartes et les Cartésiens , *Rev. de Métaphysique et de Morale*, XLIV, 1, 1937, pp. 1-20 e, ainda, Parménides, Da Natureza , frags. 3 e 8, 34-36 in Diels, *Parménides Lehrgedicht*, Berlim, 1897.

[8] Como se pode ler em *Die Idee der Phänomenologie*, IV Vorl., ed. supra-cit., p. 61: Absolute Gegebenheit ist ein Letztes.

[9] *Ibidem*, p. 62: Schauende Erkenntnis ist die Vernunft, die sich vorsetzt, den Verstand eben zur Vernunft bringen.

doadora originária é uma fonte de direito para o conhecimento, que tudo o que se nos oferece na intuiç o originária (por assim dizer na sua realidade corporal) deve simplesmente ser tomado tal como se dá. [10]

Sendo, portanto, pensar intuir, acolher no que aparece o manifestar-se do próprio ser, ent o a extens o deste pensar, desta vis o é imensa: ela esprai-se desde o mbito do ser real dado percepç o numa intuiç o transcendente, s estruturas que o informam como essencialidades *(species)*, e do domínio categorial ou formal da possibilidade ao mbito interno da subjectividade, dado reflex o numa intuiç o imanente e adequada.[11] Abre-se assim Fenomenologia um vasto leque de tarefas que v o desde a autocrítica da raz o como gnoseologia investigaç o concreta do logos dos fenómenos na sua unidade e conex o estrutural.

Husserl regressa assim evid ncia originária da filosofia grega e isso em dois momentos principais. Num primeiro, com a recusa do carácter formal da racionalidade que afecta de esterilidade o pensamento moderno, e a que contrap e uma concepç o n o psicológica, intencional, do pensar como relaç o a conteúdos ideais que, longe de perfazerem representaç es ou simulacros, se reportam ao próprio ser. Num segundo momento, pela convicç o de que o mbito do aparecer, o campo da fenomenalidade tem uma inteligibilidade intrínseca que pode ser explicitada e descrita: um teor categorial que regula e articula a ordem interna dos fenómenos e uma estrutura eidética que determina o seu tipo e qual se reduz o seu aparecer.[12] Uma *filosofia primeira* parece, deste modo, de novo possível e isso na forma inovadora de uma fenomenologia, isto é, como estudo

---

[10] *Ideen zur einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, *(Husserl*, III), M. Nijhoff, Haag, 1950, 24, p. 52: [ ] dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass, alles, was sich in der Intuition originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt [ ].

[11] Atente-se, por ex., em *Die Idee der Phänomenologie*, IV Vorl., ed. supra-cit., p. 63 o trecho seguinte: Es gibt vielfältige Modi der Gegenständlichkeit und mit ihnen der sogennanten Gegebenheit [ ].

[12] Veja-se a seguinte passagem das *Logische Untersuchungen*, 2 vol., 1 p., I Inv., 28, 4 ed., M. Niemeyer, Halle, 1928, p. 90: Alles, was ist, ist an sich erkennbar, und sein Sein ist inhaltlich bestimmtes Sein, das sich dokumentiert in den und den Wahrheiten na sich . Was ist, hat seine an sich fest bestimmten Beschaffenheiten und Verhältnisse, [ ].

descritivo da estrutura apriórica do ser no modo como ela se articula em domínios e regi es hierarquizados segundo graus distintos de universalidade, que v o desde as ess ncias materiais s formais e destas ao próprio ser, conceito de máxima amplitude ou extens o.[13]

Porém, como veremos, as coisas n o s o assim t o simples. Com efeito, o que Husserl denomina ser e que tem um estatuto indeterminado, entre o realismo e o idealismo, ao nível das Investigaç es lógicas , é por ele mais tarde interpretado a partir de 1907, com o texto A Ideia de Fenomenologia como *objectividade (Objektivität).* Com isso o filósofo transpunha para o solo moderno da subjectividade a experi ncia filosófica grega do aparecer. A esta nova luz, o que aparece e se dá a intuir é algo que o próprio sujeito constituiu através das suas operaç es como um id ntico reconhecível. A experi ncia interna e, em última inst ncia, o fluxo auto-constituinte da temporalidade passa doravante a perfazer, como veremos, o horizonte de refer ncia da fenomenalidade. Em que medida, até que ponto isso é suficiente para legitimar a validade do conhecimento quest o prioritária, lembremo-lo, do intento huserliano sem que alteraç es profundas na concepç o de aprioridade n o venham a tornar-se necessárias, é o que teremos de averiguar no decurso das nossas reflex es.

## 3. A estrutura da consci ncia

A realidade, o *ser* precede a consci ncia; e no entanto, na sua condiç o de ser dada que a determina como fenómeno, ela deve dar-se, aparecer a alguém, a um sujeito. N o sendo este, porém, um receptor passivo de dados, a relaç o que mantém com a realidade traduz-se num conjunto de actos que a sua consci ncia cumpre e através dos quais forma, constitui ou torna presente para si o *fenómeno*, que nem por isso é ilusório, pois que inseparável do ente *em si*, de que é a manifestaç o. Na verdade, desde a sua apariç o que de algum modo o conhecemos, embora o fenómeno nem

[13] Sobre as regi es ontológicas, o texto de refer ncia essencial é *Ideen I*, 1 secç o, 1 cap., 9-17, ed. supra-cit., pp. 23-39. Veja-se ainda, a propósito do mesmo, do autor *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, (Husserl.* I), M. Nijhoff, Haag, 1950, 29, pp. 97-99.

sempre o manifeste tal como é, surjam sempre decepç es ou inadequaç es, próprias afinal da dist ncia, da diferença que há entre o conhecer e o ser. Este intervalo, que pode distanciar-se muito da verdade, é algo que o senso comum e a ci ncia aceitam sem controvérsia e que intentam a seu modo corrigir através de uma análise crítica do conhecimento, que procede destrinça, nos actos, entre o subjectivo que concerne a apar ncia e o que se reporta ao objecto transcendente e perfaz o verdadeiro aparecer.

Husserl, porém, na descriç o que fez da relaç o gnoseológica e que tem um carácter abstracto, privilegiou o conhecer sobre o ser, a reflex o sobre o saber apreens o do objecto a conhecer, a gnoseologia sobre a ontologia, invertendo a autonomia e prioridade essenciais do ser sobre o conhecer, para que aliás já aponta a orientaç o primária para o objecto do acto noético transcendente. Com efeito, de estatuto indeterminado quanto sua verdadeira natureza nas Investigaç es lógicas , o objecto intencional vai definir-se, após a primeira ediç o daquela obra, n o como algo pré-existente, um conteúdo já dado a que o acto se reportaria na sua *intentio* objectivante, mas como uma unidade que se constitui no acto, um pólo id ntico de intenç es, a que a consci ncia se reporta numa variedade de modos.[14] Destarte e quiçá traindo as melhores intenç es da sua fenomenologia, vai o filósofo entrincheirar-se nas fileiras do idealismo transcendental e lógico, considerando com este que o objecto, longe de depender do ser e consistir na sua representaç o provisória e aproximada, se p e e configura pela e na actividade gnoseológica e lógica do sujeito.

assim que, na abordagem que fez da consci ncia a partir de Brentano como um conjunto de vividos intencionais unidos no fluxo da temporalidade actos noéticos que, na sua constitutiva referencialidade ao objecto, podem ser de teor significativo ou intuitivo vai o filósofo privilegiar os primeiros, considerando a intuiç o como um momento dependente e subordinado, um

[14] Sobre o estatuto indeterminado do objecto intencional, atente-se, por ex., na seguinte afirmaç o das *Logische Unters.*, V Inv., 14, pp. 3 86-387: Erlebnis ist das die Welt-Meinen, die Welt selbst ist der intendierte Gegenstand. Für diese Untersheidung ist es, wie ich noch ausdrücklich betonnen will, gleichgültig, wie man sich zu den Fragen stellt, was das objective Sein, das wahre, wirkliche An-sich-sein der Welt oder eines beliebigen sonstigen Gegenstand ausmacht [ ].

recheio ou mero preenchimento da significaç o, mesmo se, por outro lado, ela consigna o momento fundante da verdade, em que a coisa se dá aí, por assim dizer na sua corporalidade .[15] Desta feita, esperamo-lo mostrar, o mundo aparece mais visado do que dado e o fenómeno, o objecto aparecente determina-se como o produto de uma constituiç o subjectiva. Esta, que torna possível o aparecer da coisa, n o é, porém, uma criaç o absoluta, mas uma espécie de *posição (Stellung)*, que inclui n o só o acto de visar como a própria vis o, o intuir.

Debrucemo-nos ent o, mais detalhadamente, sobre a estrutura complexa destes actos.

### *3.1. Intencionalidade e significação: a esfera da idealidade*

Husserl parte da noç o de vivido intencional de seu mestre Brentano, segundo a qual o que constitui um acto psíquico é a relaç o ou orientaç o da consci ncia para um conteúdo ou objecto imanente, n o real, de teor mental ou meramente intencional. Nesta relaç o, qualquer que seja a sua modalidade e ela apresenta-se variada (representaç es, juízos, sentimentos), a *representação* é sempre o elemento imprescindível e determinante, pois é por ela que se efectiva a relaç o da consci ncia ao objecto.[16]

Adoptando este esquema geral, o discípulo, empenhado em mostrar, com Bolzano ou Frege, a validade da esfera lógica do conceito e por este advertido contra o psicologismo, temendo o subjectivismo, a dissociaç o entre o espírito e a realidade inerentes a uma filosofia da representaç o, vai entender esta última como um momento subordinado do acto e interpretá-la no seu teor intencional a partir da *significação (Bedeutung)*[17].[17] Transcendente aos actos de enunciaç o e express o em que se inscreve, permitindo a comunicaç o e o interc mbio de ideias, é por esta que o acto perfaz a refer ncia directa ao objecto, de que constitui no entanto um momento lógico distinto.[18] Com efeito, imprimindo ao acto um *sentido*

[15] Para a definiç o de consci ncia, veja-se *Ibidem*, 1-2, pp. 345-3 50. Sobre a distinç o entre actos significativos e intuitivos, conf., por ex., *Ibid.*, I Inv., 13-14, pp. 49-51.

[16] Veja-se *Logische Unters.*, V Inv., cap. 1, 2, pp. 347-350 e cap. 3, 23, pp. 427-430.

[17] *Ibidem*, cap. 5, 41, pp. 493-494.

[18] *Ibid.*, I Inv., cap. 1, 13 e 12, p. 46: Jeder Ausdruck besagt nicht nur etwas, sondern

*objectivo de apreensão (objektive Auffassungssinn)*, a significaç o orienta, direcciona a consci ncia para a captaç o do objecto sob tal ou tal aspecto, abrindo caminho sua presentificaç o, possibilitando, de forma perspectivada embora, a sua apreens o intuitiva como um todo, uma unidade já informada categorialmente e com a sua própria determinaç o.[19] [19]

todo um complexo trabalho já hermen utico de constituiç o esse por que a consci ncia, por operaç es de objectivaç o, unificaç o e comparaç o de dados hiléticos, faz aceder aspectos e níveis do real objectividade de uma verdade possível, que se pode conhecer na sua estrutura invariante e partilhar intersubjectivamente. Interpretando materiais pré-dados e reportando-os a um pólo id ntico de sentido, unificando os referentes dos vários actos intencionais e conectando os vários momentos do seu preenchimento intuitivo, ela torna presentes ou representáveis objectos e relaç es objectivas numa generalidade, que tanto pode ser específica como individual conforme a natureza do objecto em quest o. Ao faz -lo, contudo, introduz na sua relaç o ao sensível um elemento de distanciaç o e idealizaç o, um excedente de sentido ideal ou categorial, que implica que em tudo o que v e percebe sempre vise mais do que lhe é dado. que, pela donaç o de sentido que efectiva no seu visar intencional do objecto, a

---

er sagt auch über Etwas; er hat nicht nur seine Bedeutung, sondern er bezieht sich auch auf irgend welche Gegenstände. [ ] Niemals fällt aber der Gegenstand mit der Bedeutung zusammen.

Husserl evita a distinç o fregeana entre *sentido (Sinn)* e *referência (Bedeutung)*, pois tende a dissociar o sentido de apreens o (o enquanto que *als was)* da funç o de reenvio como se fossem duas faces do mesmo acto doador de sentido, a que confere significaç o e a que orienta para o objecto. Faz assim equivaler a refer ncia de Frege ao sentido , pois para ele é sempre através do que uma express o significa que ela adquire um sentido objectal. Veja--se a discuss o do tema em M. Dummet, *Ursprung der analytischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1988, cap. V (trad. franc., Gallimard, Paris, 1991, pp. 53 e segs.)

[19] *Ibid.*, V Inv., cap. 3, 20, p. 416: An der Materie des Aktes liegt es, dass der gegenstand dem Akte als dieser und kein anderer gilt, sie ist gewissermassen der die Qualität fundierende (aber gegen deren Unterschiede gleichgültige) *Sinn der gegenständlichen Aufassung* (oder kurtzweg *Aufassungssinn).”*.

consci ncia transcende já sempre a efectividade, reporta-se inst ncia ideal do possível, ao inteligível, por que intenta mediar a sua relaç o realidade.

### *3.2. Intuição e experiência fenomenológica da verdade*

De diversos modos se reporta a consci ncia ao seu objecto e a partir de perspectivas, sentidos noemáticos distintos; e no entanto, é possível discernir na diversidade dos aspectos ou modos do aparecer possível daquele um centro unificador, constituído por um núcleo constante de caracteres. A esta unidade de sentido, a este *x idêntico* que faz da coisa uma realidade objectiva, dá Husserl o nome de *objecto intencional (intentional Gegenstand).*[20] Ele torna-se uma unidade *real* e n o simplesmente visada, quando a sua significaç o, de início vazia, recebe o seu preenchimento intuitivo num ver evidente, que pode ser adequado ou inadequado. Na intuiç o adequada, que é também originária e consigna a ideia mesma de verdade, o objecto posto pela consci ncia vem dar se em pessoa, recheando com a plenitude das suas determinaç es a integralidade do sentido visado. Quando, pelo contrário, a intuiç o transcende o dado como é o caso da percepç o externa, em que há experi ncia directa da coisa, sem que ela jamais se d na integralidade das suas perspectivas , n o há adequaç o e a consci ncia limita-se a ter a ideia evidente do objecto, da sua ess ncia cognitiva.[21]

Cada regi o de objectos tem o seu sentido próprio de evid ncia, motivado por certos dados originários e que pode ser adequada ou inadequada, pelo que há, como veremos, uma variedade de modos de intuiç o. Esta recebe o qualificativo de *doadora (gebende)* pelo acto de constituiç o que a precede e configura, a doaç o de sentido que o seu ver pressup e.[22] Pois, como referimos atrás, a significaç o com as suas formas, o seu sentido de possibilidade, modela o plano intuitivo enquanto meio universal de todo o aparecer, determinando antecipadamente o sentido de apreens o da coisa

[20] Veja-se *Ibid.*, V Inv., cap. 1, 17. e *Ideen I*, ed. supra-cit., 4 sec., cap. 1, 129-132.

[21] *Ibid.*, cap. 2, 136-138.

[22] *Ibid.*, 1 sec., cap. 2, 24.

no seu *como (in der Weise, wie)*, embora, por outro lado, o plano intuitivo tenha também também, como veremos, as suas leis leis sintéctico-*a priori* que regem a matéria do objecto de experi ncia , determinantes do aparecer dos objectos.[23] Do encontro destes dois planos resultam, mostrá-lo-emos adiante, as formas categoriais.

O atrás citado princípio de base da fenomenologia prescreve que, partida, toda a prestaç o de sentido da consci ncia, todo o conceito podem e devem ser reconduzidos s evid ncias originárias que os motivaram, a fim de n o se tornarem representaç es sígnicas vazias. Ora, para o nosso autor, a intuiç o doadora originária imediata e fundante é a experi ncia concreta, perceptiva, da coisa aí presente, a qual é sempre consci ncia posicional de uma exist ncia real.[24] Daí que, em seu entender, todos os juízos, toda a lógica se devam poder deixar reconduzir a juízos de experi ncia, os quais se apoiam na doaç o imediata e antepredicativa de objectos individuais e n o s o sen o a explicitaç o predicativa do seu sentido implícito.[25] [25]

A intuiç o torna-se activa e criadora no plano inteligível das idealidades (ess ncias, categorias, estados de coisas). Neste caso, em que a ideia, a significaç o nos é dada através da efectuaç o actual de sínteses judicativas, a intuiç o, que é fundada, é o acto complementar do seu preenchimento pela apreens o em pessoa da própria idealidade, enquanto esta sua presença é distinta da intencionalidade vazia do mero discurso.[26]

## 4. A forma o do saber

Se, como atrás dissemos, a significaç o determina a intuiç o, estipulando para cada caso o como do aparecer dos fenómenos, também é verdade, por seu lado, que a significaç o, que n o é uma inst ncia autónoma ou fundante da intencionalidade, mas um caso particular da consci ncia de generalidade

[23] Veja-se *Logische Unters.*, III Inv., 11-12 e 22-24.

[24] Veja-se *Logische Unters.*, VI Inv., 1 sec., cap. 5, 37 e, também de Husserl a obra *Formale und Transzendentale Logik*, M. Niemeyer, Halle, 1929, 2 sec., cap. 4, 83-86.

[25] Conf. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Claasser Verlag, Hamburg, 2 ed., 1954, introd., 11--14, onde esclarece o seu intento de realizar uma genealogia da lógica, a partir da percepç o externa e do juízo de percepç o.

[26] Veja-se *Logische Unters.*, VI Inv., 2 sec., 45 e 46.

ou de idealidade que essencialmente caracteriza aquela no seu poder objectivante e cognoscitivo, releva, na sua origem, do plano intuitivo.[27] Por isso, validá-la, isto é, legitimar a verdade dos seus conteúdos ideais (conceitos, juízos) vai passar obrigatoriamente pela sua reconduç o s fontes intuitivas, onde certas entidades, ou melhor, estruturas (ess ncias, categorias) se mostram elas mesmas nelas mesmas com as suas leis próprias determinantes da fenomenalidade, isto é, do manifestar-se das coisas elas mesmas.

No seu teor objectivo e ideal, a significaç o n o se apresenta, com efeito, para Husserl, como um elemento incluso, uma componente real da viv ncia psíquica ou como o produto subjectivo de certos procedimentos lógicos de generalizaç o e relaç o esse foi o erro do psicologismo relativista e empirista, que destruiu todo o sentido do ideal, ou de Kant, que n o admitiu uma intuiç o intelectual , mas como o correlato objectivo e intuitivo de certos actos intencionais.[28]

Convencido que só é possível mostrar a possibilidade da lógica pura e da teoria do conhecimento reconhecendo a legitimidade de objectos específicos ou gerais, ao lado dos individuais ou reais, enquanto aqueles s o a condiç o de possibilidade de um conhecimento objectivo em geral, vai o filósofo procurar resolver a moderna crise do *sentido* – esse enigma dos enigmas que rege a relaç o entre a raz o e a verdade possível do ser através de uma abordagem intuitiva e descritiva da relaç o gnoseológica, propondo com a sua fenomenologia uma via média original entre o

[27] *Logisch. Unters.*, 2 vol., I Inv., 32, p. 101: Die Idealität der Bedeutungen ist ein besonderer Fall der Idealität des Spezifischen überhaupt. Mais adiante acrescenta sobre o mesmo, na p. 102: [ ] seine Idealität ist die der Einheit in der Mannigfaltigkeit .

[28] Conf. *Logisch. Unters.*, ibid, 31, pp. 99-101. Sobre o empirismo, veja-se, por ex., in *Form. und Transz. Logik*, 56, p. 135 onde afirma: Der herrschend gewordene Empirismus [ ] war blind für die eigentümliche Objektivität aller idealen Gebilde; überall wertet er sie psychologistisch um in die jeweiligen psychischen Aktualitäten und Habitualitäten. Para a crítica geral gnoseologia de Kant, veja-se *Logisch. Unters.*, 2 vol., VI Inv., 66 *(Husserl.*, XIX 2), M. Nijhoff, Haage, 1984, p. 733 onde se pode ler: [ ] Kant sich das Eigentümliche der reinen Ideation , der adäquaten Erschauung begrifflicher Wesen und wesensgestzlicher Allgemeingültigkeiten nie klargemacht.

psicologismo e o logicismo.[29] Com efeito, para ele, conceitos e proposiç es científicas, na medida em que s o verdadeiros, devem ser a express o da doaç o das coisas elas mesmas e das ess ncias das coisas captáveis na intuiç o.

### 4.1. Significa o e consci ncia de generalidade

Na sua primeira investigaç o preparatória a uma fundamentaç o gnoseológica da lógica pura, Husserl começa por destacar na *significação (Bedeutung)* o elemento lógico da linguagem, pelo qual esta é *expressão (Ausdruck)*, comunicaç o a outrem de um conteúdo inteligível acerca de alguma coisa. Com efeito, a significaç o, esclarece aí, reporta-se a certos actos doadores nos quais se constitui pela intencionalidade a refer ncia a qualquer coisa de objectivo, que, graças intuiç o, sempre pode aparecer ou, ao menos, ser presentificado (por exemplo, em imagens de fantasia). Assim, embora se constitua no seio das viv ncias, n o se reporta ou reduz a significaç o ao conteúdo psíquico, variável e contingente dos actos de significar, antes se refere aos objectos desses actos, que se lhes contrap em como unidades visadas. Prova-o a sua idealidade, isto é, a sua generalidade e invari ncia, por que constitui um conteúdo id ntico, uma unidade de validade em si, que n o é nada de subjectivo, real ou transitório. Por isso, embora os actos de a visar possam diferir temporalmente entre si no mesmo sujeito ou de sujeito para sujeito, o teor cognitivo da significaç o permanece o mesmo um conteúdo id ntico e invariável, a que é sempre possível regressar repetindo as mesmas operaç es, os mesmos processos de pensamento formadores.[30]

---

[29] Conf. *Logisch. Unters.*, 2 vol., II Inv., introd., p. 107 e *Krisis*, introd., 5, pp. 11-12: [ ] bis schliesslich das bewusst zutage gekommene Weltproblem der tiefsten Wesensverbundenheit von Vernuft und Seiendene überhaupt, das Rätsel aller Rätsel, zum eigentlichen Thema werden musste.

[30] Conf. *Logisch. Unters.*, 2 vol., I Inv., 11, pp. 43-44.

N o se deve, por isso, confundir aquilo que a asserç o quer dizer com o que ela manifesta enquanto acto real de julgar: o primeiro, a unidade ideal da significaç o, concerne uma objectividade, enquanto o segundo depende da conting ncia do real psicológico subjectivo. Ora, porque a significaç o no seu teor ideal reporte-se a objectos individuais ou específicos sempre releva da generalidade, ou seja, é um exemplo dessa consci ncia de unidade na multiplicidade que distingue o intencional na sua especificidade, para a elucidar em profundidade, esclarecer o teor objectivo disso que os actos de significar emprestam aos seus objectos, há que reconstituir a sua génese, remontar s operaç es de ideaç o e relaç o por que a consci ncia noética, partindo da percepç o, apresenta ou torna presentes para si inst ncias ou momentos estruturantes da fenomenalidade.

Husserl distingue as significaç es primárias que se referem s categorias--substrato, nucleares e objectivas, de substantividade ou de adjectividade (na sua funç o atributiva ou relacional), de outras mais complexas, de níveis diversos, respeitantes s categorias sintácticas e que concernam quer as relaç es entre ess ncias quer as formas sintácticas do discurso. E procede, na sua elucidaç o fenomenológica, das primeiras para as segundas, ou seja, da descriç o do processo de ideaç o que preside formaç o do conceito para o estudo das sínteses activas, isto é, desses actos de articulaç o e relaç o em que se constitui o categorial. Acompanhemos ent o o nosso autor nesses dois momentos principais da sua investigaç o.

### *4.2. Abstracção e ideação: a intuição das essências*

A consci ncia de generalidade que suporta a significaç o na sua unidade ideal é um modo novo de consci ncia, distinto daquele que assiste percep-ç o, embora nele fundado, em que o que é visado e intuitivamente dado numa expressa intenç o n o é o individual e real, mas a *espécie (Spezies)*, ou seja, um conteúdo geral e ideal, obtido por abstracç o da variaç o do individual.[31] [31] Com efeito, apesar do percebido o todo concreto do objecto ou algum dos seus momentos, se apresentar já com uma certa coes o interna, porém, na percepç o, como acto simples de apreens o que

[31] *Ibid.*, II Inv., introd., p. 107.

é, o momento formal da unidade ainda n o aparece destacado, expressamente reconhecido como forma e determinaç o principal. Já, contudo, na consci ncia de generalidade, que suporta a significaç o como idealidade, o que é visado é a *ideia*, ou seja, o momento formal da unidade que a coisa consigna na sua especificidade.[32] Ora, com a ideia, a espécie, emerge um novo tipo de objectidade, de grau lógico superior ao indivíduo que, com a sua unidade ideal de sentido, a sua identidade, vai instaurar uma relaç o nova da consci ncia realidade, justamente aquela que, com a classificaç o dos fenómenos, está na base da predicaç o e da construç o do conhecimento.

Husserl designa por *abstracção ideadora* o processo de induç o generalizante que preside formaç o dos conceitos gerais, predicados ou atributos.[33] [33] Estes s o essas unidades ideais extraídas por separaç o dos substratos individuais como componentes estruturais seus, a partir da análise comparativa de uma série de exemplares. N o basta, com efeito, consci ncia do geral a singularidade de uma percepç o isolada para a apreens o do universal, pois este enquanto unidade na pluralidade, requer a variaç o noético-noemática do acto em exemplares arbitrários, de onde se possa extrair, por similitude, o congruente de todas as variantes.[34] [34] Uma vez concluído o processo de abstracç o, de destacamento das componentes do objecto nos seus nexos de respectividade e de interdepend ncia, torna-se ent o possível a *ideação*, que é a intuiç o propriamente dita da ess ncia.[35]

A ess ncia husserliana, porém, porque n o funda como na tradiç o aristotélica a sua unidade na unidade substantiva do ser, que p e e sustém a *res* na exist ncia, mas na unidade sistémica e relacional que as suas notas perfazem, só a nível formal logra garantir a coes o do objecto. E isso porque

---

[32] *Ibid.*, 1, p. 109: [ ] für einen Akt spezialisierenden Auffassens und Meinens [ ], meinen wir nicht dieses gegenständliche Merkmal, dieses Hier und Jetzt, sondern wir meinen seinen Inhalt, seine Idee .

[33] *Ibid.*, cap. VI, 42, pp. 223-224.

[34] Conf. *Erfahr. und Urteil*, 3 sec., cap. II, 87, c) e segs., p. 413 e segs.

[35] Conf. *Ideen I*, 3, p. 13 e segs. e *Logisc. Unters.*, VI Inv., 52, p. 691: Im Abstraktionsakte [ ] ist uns das Allgemeine selbst gegeben; wir deken es nicht in bloss signifikativer Weise [ ], sondern wir erfassen es, wir erschauen es.

a abstracç o, tal como a entende o filósofo, n o sai do mbito do categorial, percorre a série das determinaç es formais, sensíveis e inteligíveis, do ente sem jamais penetrar até ao seu íntimo, inteligir o *acto de ser*, de doaç o em presença, em que somente consiste a unidade na sua express o concreta e intensiva.

De modo que o conceito de objecto em geral, a que chega Husserl na sua ontologia, é apenas o conceito mais pobre de ente generalíssimo e indeterminado, a simples entidade pressuposta pelas outras categorias, n o a *acção* que p e e sustenta o ente concreto como sujeito. Ora, falhando o ser ao nível da sua significaç o substantiva, vai o filósofo igualmente deixá-lo escapar ao nível categorial na interpretaç o que prop e da unidade do juízo a partir da noç o complexa de *estado de coisas (Sachverhalt).* Distinta da simples ligaç o predicativa de conceitos moleculares (a subst ncia, a que inerem acidentes), ela refere, com efeito, n o o ente concreto no exercício do seu acto de ser esse que o juízo existencial explicita antes de toda a atribuiç o , mas o objecto já virtualmente formalizável, uma unidade org nica de partes ou momentos interdependentes e co-originários.

### *4.3. As condições da experiência: o 'a priori' material*

A consideraç o dos possíveis através da variaç o qualitativa, dóxica, do acto intencional vai permitir, com a destrinça dos conteúdos e seus nexos, a apreens o do objecto como um *todo* relacionalmente estruturado.[36] A distinç o entre *conteúdos independentes e dependentes* (selbstständige und unselbständige Inhalte) que rege, a título de determinaç o principal, a relaç o entre as partes e o todo, constitui o princípio universal de organizaç o estrutural da experi ncia.[37] Os primeiros, invariantes, s o autónomos e constitutivos do objecto na sua concretude, o que se manifesta na consist ncia da coisa percebida, no facto de formar uma unidade, por contraste com a n o-autonomia das partes, que lhe inerem, n o como predicados mas como seus momentos constitutivos. Os segundos, variáveis ou até mesmo contingentes, mostram uma ligaç o, uma depend ncia

[36] Conf. *Logisch. Unters.*, 2 vol., Inv. III, 1, pp. 226-227.

[37] *Ibid.*, 2, pp. 228-229.

funcional em relaç o ao todo e a outros momentos, que os tornam abstractos e n o-essenciais. S o estas distinç es que, como afirma, [ ] n o concernam as facticidades do nosso pensamento subjectivo , mas [ ] est o fundadas na ess ncia *pura* das coisas, e [ ] que, porque existem e nós as conhecemos, nos obrigam a enunciar que um pensar que delas se afastasse seria impossível, quer dizer, que um juízo que delas se apartasse seria erróneo. [38]

Husserl designa por sintéctico *a priori'* essa legalidade interna expe- ri ncia, que interliga os elementos das ess ncias (géneros, espécies, diferenças) segundo relaç es de interdepend ncia funcional, que variam com as espécies de conteúdos e lhes prescrevem complementos diversos. Na sua necessidade material, ela contrasta e contrapesa o analítico formal da significaç o, impondo ao pensar condiç es próprias de intuitividade, da pensabilidade de algo como existente.[39] Com efeito, as possibilidades e impossibilidades que expressa dizem respeito s coisas (as coisas da natureza e do espírito, que s o objecto das ci ncias empíricas), ao seu modo concreto ou abstracto de aparecer, de se darem a conhecer em relaç o a outras coisas e nas suas partes eventuais o que a consci ncia interpreta, no seu teor fenomenológico, como uma legalidade intrínseca sua objectualidade.[40] Com o '*a priori* material , como também é denominado, está-se, portanto, diante de uma ontologia do concreto, que imp e ao objecto condiç es formais da sua constituiç o ntica e, percepç o, um quadro geral de visibilidade, que determina a sua representaç o dele independentemente das variaç es modais da consci ncia.

---

[38] *Ibid.*, 6, p. 239: Unterschiede wie dieser, [ ] betreffen nicht Faktizitäten unseres subjektiven Denkens. Es sind sachliche, im reinen Wesen der Sachen gründende Unterschiede, die aber, weil sie bestehen und wir von ihnen wissen, uns zur Aussage bestimmen: es sei ein davon abweichendes Denken unmöglich, d.h. ein davon abweichendes Urteilen sei verkehrt.

[39] *Ibid.*, 23, p. 284: [ ] sind die für die vierschiedenen Arten von Ganzen konstitutiven Gesetze synthetisch-apriorische, im Gegensatz zu den analytisch-apriorischen Gesetzen, die zu den blossen kategorialen Formen gehören [ ].

[40] *Ibid.*, *Husserl.*, XIX 2, 31, p. 636.

Sendo ent o a ess ncia uma forma constitutiva e determinante da coisa que a individua e ao mesmo tempo conecta com o resto das coisas e n o havendo ess ncias isoladas mas uma hierarquia de ess ncias interdependentes desde as singularidades eidéticas respeitantes aos indivíduos até aos géneros mais elevados, passando pelas diferenças específicas , pode ent o afirmar-se, sem escrúpulos ou exagero, que assim como a estrutura constitui a determinaç o principal do ser, o seu logos intrínseco e o meio universal de todas as relaç es, também a consci ncia global, a ela aferente, se perfila como uma unidade de relaç es hierarquizadas.

Contrariamente a Kant, para quem a consci ncia transcendental determina em exclusivo as condiç es integrais da experi ncia da intuitividade e da pensatividade dos fenómenos , Husserl, distribuindo aquelas pelos dois campos do ser e do pensar, do objecto e do sujeito, intenta restituir a palavra s coisas mesmas nas suas compossibilidades e incompatibilidades, outorgando aos fenómenos, no seu teor material estruturalmente relacionado, o direito de estatuírem as regras da sua própria inteligibilidade. De modo que a coer ncia do juízo, a sua verdade, que n o depende apenas das suas formas sintácticas, mas da articulaç o possível dos seus núcleos concretos tal como estes se d o a conhecer na experi ncia perceptiva como concordantes entre si vai em última inst ncia depender ou fundar-se na comunidade de ess ncias que perfaz a coes o, a estruturaç o em rede do real, ligando mesmo aquilo que se contradiz.[41] [41] Tal é, a nosso ver, a ideia directriz que sustenta, a título hermen utico, a afirmaç o lapidar do autor: O que nós n o podemos pensar n o pode existir, e o que n o pode existir, nós n o o podemos pensar: esta equival ncia define a diferença entre o conceito pregnante de pensar e o de se representar e pensar na acepç o habitual e subjectiva. [42] [42]

[41] *Form. und Transz. Logik,* 89, b), p. 194: So hat jedes ursprüngliche Urteilen in seinem Inhalt [ ] Zusammenhang durch den Zusammenhang der Sachen in der synthetischen Einheit der Erfahrung, auf deren Boden es steht.

[42] *Logisch. Unters.*, 2 vol., III Inv., 6, p. 239: Was wir nicht denken können, kann nicht sein, was nicht sein kann, können wir nicht denken diese quivalenz bestimmt den Untershied des prägnanten Begriffes Denken von dem Vorstellen und Denken im gewöhnlichen

## 4.4. *As condições da experiência: o 'a priori' formal*

### 4.4.1. *A gramática pura da significação*

Condiç es da experi ncia há-as também e principalmente, já o sabemos, do lado da consci ncia intencional, n o apenas e em primeiro lugar no domínio estrito e já cognitivo do entendimento judicativo, nas formas que o regulam como predicaç o, como afirmara a filosofia transcendental clássica, mas ainda no mbito mais vasto e antecedente da significaç o, do discurso, em que ele sempre se expressa e articula como um pensar significativo. Com efeito, como já antes reconhecera Humboldt, a língua, na sua estrutura, aparece para Husserl com um poder de constituiç o próprio e originário em relaç o ao pensamento. que longe de ser um instrumento morto de express o, de articulaç o da relaç o intencional do pensar ao objecto, ela está já configurada por uma categorialidade sem ntica própria que, com as suas formas, modela o plano intuitivo, prescrevendo ao objecto um sentido de apreens o, tornando-o um ver como determinado.

Na IV das suas *Investigações Lógicas* vai ent o Husserl explicitar o elemento racional, ideal da linguagem, a sua intrínseca gramaticalidade de fundo, a título proped utico como enquadramento do tratamento ulterior do estatuto do lógico-categorial. A meio caminho entre o objectivo e o subjectivo, o plano do ser e o do pensar, como explicitaç o que é do elemento formal do sensível, este último vai, na verdade, de algum modo resultar, como veremos, do encontro fecundo entre o plano intuitivo da percepç o e a produtividade lógica do significar.

Prévio, por isso, ao nível categorial, concernente s condiç es formais de possibilidade do objecto em geral (identidade, n o-contradiç o), a dimens o do significar, que a estrutura gramatical das línguas traduz, diz antes respeito s condiç es de um discurso com *sentido (Sinn)*, isto é, em que a referencialidade a um objecto possível está garantida, por oposiç o ao discurso *sem sentido (Unsinn)*, dela desprovido, e ao *contrasenso (Widersinn)*, em que a significaç o se auto-destroi pela contrariedade dos termos em que consiste.[43]

---

und subjektiven Sinn.

[43] *Logisch. Unters.*, 2 vol., IV Inv., 12, pp. 326-328.

O filósofo parte do princípio de que [ ] a língua, no seu material verbal, deve reflectir fielmente as significaç es possíveis *a priori […]"*, devendo para isso dispor de formas gramaticais adequadas e disponíveis.[44] Ora, uma distinç o gramatical de fundo separa as formaç es linguísticas em dois grandes grupos distintos: é o das express es independentes, ditas *categoremáticas*, tais como os nomes e os enunciados, e o das dependentes, as *sincategoremáticas* – tais como os prefixos e sufixos, adjectivos e advérbios, preposiç es, conjunç es ou verbos que só s o significativas em uni o com outras partes do discurso.[45] Ela reflecte uma clivagem profunda no domínio das significaç es entre aquelas que se reportam a representaç es simples de objectos e que, por isso, s o completas e autónomas, e as que, sendo incompletas s o também dependentes, quer dizer, só capazes de significar em ligaç o com outras significaç es, porquanto os conteúdos, as representaç es que traduzem só s o expressivas enquanto partes de todos mais vastos.

Como no caso da composiç o dos objectos por partes, também aqui, no domínio das significaç es, nem tudo se liga com tudo, pois há regras para a construç o sintáctica do discurso. S o leis *a priori* de depend ncia funcional dos termos, que dizem respeito s espécies de relaç es possíveis entre categorias sem nticas, s compatibilidades e incompatibilidades da sua articulaç o sintáctica, permitindo que as várias significaç es se combinem, transformem e unifiquem no interior da cadeia discursiva como sentido do mesmo referente, o visado pelo sentido total.[46] A tarefa de uma gramática pura seria ent o, segundo o nosso autor, a de determinar o sistema a priori das estruturas formais que regem a construç o sintáctica do discurso nas várias línguas, ou seja, as formas primitivas de significaç es independentes e suas modificaç es possíveis por construç o (a partir de tipos primitivos de conex o e de leis operatórias de combinaç o e transformaç o).[47]

---

[44] *Ibid.*, 4, p. 305: [ ] die Sprache in ihrem verbalen material die *a priori* möglichen Bedeutungen getreu wiederspiegeln [ ] .

[45] Conf. *Ibid.*, 5, p. 305 e segs.

[46] Conf. *Ibid.*, 10, pp. 316-318.

[47] Conf. *Ibid.*, 14, pp. 33 8-340.

Apesar de reconhecer uma certa objectividade significaç o todas as significaç es primitivas, sem excepç o, t m a sua origem no recheio da intuiç o correlata ,[48] n o há, segundo Husserl, reproduç o desta por aquelas ou isomorfismo entre o plano da significaç o e o da intuiç o, recobrimento entre a articulaç o sem ntica e a intuitiva do campo fenomenal, como se a toda a express o categoremática devesse obrigatoriamente corresponder um objecto independente.[49] Com efeito, como atrás mostrámos, o que define a significaç o como intencionalidade é a consci ncia de generalidade que a anima, o seu reportar-se a qualquer coisa em geral, que tanto pode ser um objecto independente, de índole real e factual, como uma idealidade que nele se transforme por tematizaç o e nominalizaç o. Mas, como ali, também aqui, a propósito do excesso da significaç o sobre a intuiç o, o filósofo n o se interroga sobre o fundamento ontológico possível dessa transcend ncia do intencional, sobre esse sentido de possibilidade, essa exig ncia de coer ncia que anima toda a construç o da cadeia discursiva enquanto ela manifesta no fundo, por parte da consci ncia, um reportar-se unidade e por ela aferir-se em todos os seus actos. Uma vez mais o reiteramos, porque para ele a sensibilidade é o paradigma de toda a intuiç o, a inst ncia fundante de toda a doaç o em presença e o lugar próprio da verdade como evid ncia, é-lhe difícil encontrar a cobertura intuitiva indispensável para a validaç o de tudo o que, no conhecimento, excede propriamente o mbito do factual.[50] [50]

De modo que, como afirma na VI Investigaç o Lógica , [ ] o domínio da significaç o é muito mais abrangente do que o da intuiç o, isto é, do que

---

[48] *Logisch. Unters.*, VI Inv., 63, p. 721: [ ] alle primitiven Bedeutungen überhaupt ihren Ursprung haben in der Fülle korrelater Anschauung;

[49] *Ibid.*, IV Inv., 8, a), pp. 313-314.

[50] Na mesma linha de interpretaç o vai Heidegger, na leitura que faz da intuiç o categorial de Husserl, ao afirmar, por exemplo, no seguinte passo de Seminar in Zähringen de 1973, in *Seminare, Gesamtausgabe*, vol. 15, V. Klostermann, Frankfurt a. Main, 1986, p. 376: [ ] die sinnlichen Gegebenheiten geben den Massstab und das Kategoriale ist das, was den sinnlichen Daten entspricht. Die kategoriale Anschauung wird der sinnlichen Anschauung analog gemacht .

todo o domínio dos preenchimentos possíveis. [51] [51] O paralelismo só pode e só tem de existir com respeito aos esquemas primitivos , s significaç es simples e suas formas que, enquanto expressam algo de simples, t m um sentido real, n o podem ser imaginárias.[52] No que, porém, concerne as significaç es complexas, ou seja, toda essa multiplicidade ilimitada de significaç es unitárias que resultam de combinaç es de significaç es precedentes e que só tem como limite a esfera do sem-sentido, do disparate, elas carecem de realidade ou de possibilidade. Com efeito, nenhum possível correlato unitário de preenchimento lhes pode corresponder, a n o ser que se submetam ainda regra da n o-contradiç o formal e real, isto é, s leis do pensar próprio e adequado, mas esse é já o nível do lógico-categorial, em que, veremos como, uma intuiç o é possível, um correlato objectivo para a significaç o.

4.4.2. *As categorias: entre sentido e verdade*

A um primeiro nível, ainda apof ntico, pode dizer-se que as categorias s o essas formas e estruturas da significaç o que possibilitam a construç o de um *dictum* válido, isto é, n o apenas significativo mas verdadeiro, a que possa corresponder alguma coisa de objectivo, de existente. Emergindo da cadeia discursiva como um produto da funç o judicativa do entendimento, dos seus actos de articulaç o e relaç o, regimentando a formaç o dos enunciados e seus encadeamentos, elas v o mediar a relaç o intencional e intuitiva da consci ncia realidade, permitindo a articulaç o cognitiva desta última numa série de objectidades ideais, estados de coisas possíveis, de grau crescente de abstracç o e de complexidade, as quais v o constituir a sistemática aberta das ci ncias.

De apof nticas as categorias convertem-se em ontológicas, quando ao seu correlato objectivo é possível fazer corresponder, como recheio intuitivo, um *conteúdo representante-apreendido (repräsentierenden aufgefassten*

[51] *Ibid.,* VI Inv., 63, p. 721: Aber das Gebiet der Bedeutung ist sehr viel umfassender als das der Anschauung, d.i. als das Gesamtgebiet möglicher Erfüllungen.

[52] *Ibid.:* Nur in Hinsicht auf die primitiven Typen kann und muss der parallelismus bestehen, [ ].

*Inhalt).*[53] A possibilidade do conhecimento *a priori* – em particular, da lógica pura enquanto, com as suas leis, ela funda e determina, a título arquitectónico, o sistema formal dos objectos e das teorias possíveis depende, por isso ent o, n o apenas da consist ncia formal das suas categorias e princípios, como pensava Kant, mas da comprovaç o fenomenológica da sua validade ontológica numa vis o adequada das respectivas ess ncias conceptuais.[54]

O filósofo vai ent o procura, na segunda secç o da sua VI Investigaç o Lógica , dos representantes-apreendidos das significaç es categoriais e propor, como soluç o para o problema, uma tese intermédia entre o realismo e o empirismo. Com efeito, como ali diz, as formas categoriais n o s o nem momentos dos objectos externos (características internas ou externas suas, como quer que sejam concebidas), nem dos internos, das viv ncias psíquicas do sujeito cognitivo (um conteúdo incluso em certos actos representativos, que a consci ncia reflexionante apreenderia por percepç o interna deles).[55] Elas apresentam-se, antes, como estruturas constituídas pelos actos relacionantes da funç o judicativa a partir da matéria de actos precedentes, constituindo, por-tanto, unidades de significaç o de grau superior. Produto e correlato de actos complexos de articulaç o e ligaç o de outros actos, a sua possibilidade objectiva ou realidade comprova-se ou confirma-se, [ ] sempre que a nova intenç o se preenche adequadamente por meio da intuiç o subjacente [ ] aos respectivos actos fundantes, dando a ver num vincular relacionante de representaç es e como um objecto unitário o que neles há de comum.[56]

---

[53] Conf. *Logisch. Unters.*, VI Inv., 53, p. 695.

[54] O intento de fundamentaç o fenomenológica da lógica pura motiva todo o programa teórico das Investigaç es Lógicas , como fica bem claro pela leitura dos primeiro e último capítulos do seu primeiro volume. Com efeito, nos Prolegómenos Lógica Pura esta disciplina é proposta como doutrina da ci ncia, fundamento da sua unidade teorética e da sua objectividade, na condiç o de poder legitimar, com o auxílio da fenomenologia, a origem dos seus conceitos na intelecç o ideativa e intuitiva das ess ncias correspondentes. Veja-se, a este propósito, *Op. Supra-cit.*, cap. XI, 67.

[55] Conf. *Logisch Unters.*, VI Inv., 43-44.

[56] *Ibid.*, 51 e 41, p. 663: Und wo sich die neue Intention durch unterliegende Anschauung adäquat erfüllt, erweist sie ihre objective Moglichkeit bzw. Die Möglichkeit oder Realität des

O cerne da tese de Husserl acerca da objectividade do categorial reside, portanto, na compreens o deste como um *acto fundado*, quer dizer, edificado sobre actos precedentes que, de grau em grau, de estrato em estrato, acabam por reenviar ao juízo de percepç o, de experi ncia, em que a coisa, o objecto se dá, apresenta a si mesmo em pessoa , sem mediaç es.[57] Ora, a nós parece-nos que esta doutrina só colhe para as formas categoriais mais simples as nucleares, directamente ligadas percepç o , que se limitam a explicitar, e mesmo assim com uma grande margem de liberdade interpretativa, as sintaxes já implícitas na esfera ante-predicativa da percepç o. Já, porém, no que concerne as categorias sintácticas, em que por ideaç o e abstracç o formalizante novas idealidades s o constituídas e enlaçadas por necessidades de carácter sintéctico e analítico, tal perspectiva n o satisfaz, pois n o dá conta suficiente do lugar de proveni ncia do lógico , ou seja, do analítico-formal. Com efeito, como também viram os medievais com o seu conceito normativo de trans-cendental ou Kant com o de ideia enquanto pólo unificador do conheci-mento, n o é abaixo mas acima dele, ao nível do intelecto ou da raz o, que o entendimento judicativo, no seu poder quase ilimitado de composiç o formal de objectos de grau crescente de complexidade, pode colher o critério e a medida de aferiç o para a construç o das suas sínteses.[58] Ele reside nessa exig ncia formal de invari ncia e unidade que, em Husserl, a categoria formal fundamental de objecto em geral consigna enquanto expressiva da ideia mesma de possibilidade. Explicitemos ent o o nosso ponto de vista, acompanhando passo a passo o filósofo a propósito dos tr s tipos de categorias por ele consideradas na exposiç o e fundamentaç o da sua tese.

---

Allgemeinen.

[57] Conf., por exemplo, *Formale und Transz. Logik*, 86 e segs., onde se defende a originalidade do juízo de experi ncia e o seu enraizamento na percepç o como fundamento de todas as construç es sintácticas superiores.

[58] Veja-se, por exemplo, S o Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1. q.16 a.5, B.A.C., Madrid, 1964, p. 643, onde refere o intelecto divino como [ ] *mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus"*; e Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 327-328, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, p. 331: Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in dem sinnen gegeben werden kann.

O primeiro tipo de categorias, o mais simples, é aquele que se reporta directamente à experiência ante-predicativa e tem como seu acto fundante a percepção, em que as coisas são dadas como um todo, de uma só vez e de um modo simples.[59] São as *categorias-substrato*, nucleares ou objectivas, produto de actos de articulação e relação, que explicitam a estrutura interna dos objectos (segundo o esquema predicativo da relação entre a parte e o todo) e suas relações recíprocas em conjuntos, unidades mais abrangentes.[60] [60] Embora não constituam determinações reais dos objectos, mas meras formas possíveis de os apreender e ligar, retiradas da morfologia das significações, a sua validade objectiva pode, contudo, sempre ser comprovada pelo confronto com os conteúdos sensíveis dos objectos enquanto eles perfazem o recheio da matéria, do sentido de apreensão das percepções fundantes. Na verdade, embora haja uma diversidade de modos de interpretar os conteúdos da experiência sensível, nem tudo pode ser dito sobre tudo ou se conforma a tudo, a última palavra devendo mesmo ser dada aos objectos. Husserl chega mesmo a partilhar o ideal logicista de uma linguagem rigorosa, constituída por significações unívocas e conformes às determinações dos objectos. Seja como for, o que aqui agora importa salientar é que, com esse primeiro estrato categorial, novas objectidades são constituídas — estados de coisas, colecções, conjuntos — que, uma vez nominalizadas, se podem tornar membros-sujeitos de novos actos categoriais.[61]

Há, porém, dois outros estratos de formas categoriais, edificados já não directamente sobre a percepção do individual, mas sobre a intuição de *generalidades:* são as *categorias mistas*, que excluem tudo o que é individual, e as *puras*, que a isso acrescentam a exclusão de todo o conteúdo sensível.

Comecemos pelas primeiras. Elas fundam-se na abstracção ideativa da "*species*", que considerámos atrás, e articulam as essências entre si, unificando-as segundo relações de compatibilidade incompatibilidade de seus

[59] Conf. *Logisch. Unters.*, VI Inv., 46-47.

[60] Conf. *Ibid.*, 48.

[61] Conf. *Ibid.*, 49 e 51.

conteúdos.[62] Expressando leis e necessidades sintécticas *a priori* dos objectos da experi ncia externa ou interna, elas constituem-se em torno dos diferentes géneros concretos mais gerais de objectos, constituindo a base das ontologias regionais.[63] Como conceber neste caso a sua validade ontológica, pergunta-se o filósofo, se n o há qualquer coisa como um intelecto puro , uma faculdade do puro pensar sem uma base fundante sensível?[64] [64] A resposta encontra-se, a seu ver, na definiç o do acto categorial como um acto fundado, isto é, edificado sobre a matéria de seus actos fundantes. Assim, como para o primeiro género de categorias, também aqui, nas categorias sintácticas, a sua adequaç o como síntese depende funcionalmente da adequaç o das intuiç es fundantes. Ora, o que nos é dado nestas s o exemplos concretos, reais ou imaginados, de relaç es entre objectos individuais. Eles servem de ponto de apoio e substrato funcional para a realizaç o abstractiva e intuitiva das categorias.[65] [65] Com efeito, concomitantemente evid ncia de seus representantes-apreendidos, dá-se por abstracç o do momento individual e analogia a vis o sintéctica global adequada da relaç o categorial como uma generalidade, uma objectividade de grau superior.[66] [66]

E no entanto, perguntamos nós, se a intenç o significativa categorial n o é directamente preenchida na sua generalidade por uma intuiç o intelectiva directa da forma categorial, mas apenas confirmada na sua possibilidade objectiva pelos casos individuais considerados, com que legitimidade reclamar ent o para ela mais do que a generalidade presuntiva do empírico, outorgar-lhe, como faz Husserl sem retic ncias, a apodicidade do *a priori?* Reiteramos aqui a pergunta que fizemos a propósito da intuiç o eidética: o que é que legitima passagem da exist ncia ess ncia, do ente ao ser, do múltiplo ao uno sen o a vis o, a intuiç o intelectual previa da unidade como

[62] Conf. *Ibid.*, 52 e pontos 4.2. e 4.3. deste nosso estudo.

[63] Conf. *Ibid.*, III Inv., 11.

[64] Conf. *Ibid.*, VI Inv., 60.

[65] Conf. *Ibid.*, 52 e 58, p. 706: So kann das intuitive Allgemeinheits-bewusstsein nicht bestehen ohne unterliegende individuelle Anschauung, eine Identifikation nicht bestehen ohne unterliegende Akte in betreff der identifizierten Objekte usw.

[66] Conf. *Ibid.*, VI Inv., 57.

inst ncia fundante de toda a racionalidade, que Husserl todavia n o considera? esta pré-compreens o que constitui a fonte de legitimaç o da aprioridade, como reconheceu Heidegger com toda a tradiç o intelectualista e platónica. Porém, Husserl quer colher as vantagens epistemológicas e lógicas do apriorismo, sem abdicar do pressuposto empirista do primado ontológico do dado sensível, o que, semelhança do que sucedera gnoseologia de Kant, n o p de deixar de o conduzir a um certo número de dificuldades e inconsequ ncias, entre as quais a do dualismo entre forma e conteúdo, como veremos pela sua análise do terceiro e mais abstracto tipo de categorias, o analítico-formal.

Conceitos puramente categoriais tais como unidade, pluralidade, rela-ç o, conceito concernam o elemento formal da proposiç o, isto é, o seu valor de verdade, qualquer que seja o seu conteúdo. Edificados sobre actos já funda-dos unidades intuitivas de teor já categorial mas ainda concreto , eles constituem-se em novos actos relacionantes e ideativos de teor abstractivo superior, porquanto apenas atendem forma categorial do objecto, excluindo de seu teor intencional, n o somente tudo o que é individual, mas também tudo o que é sensível. [67] Abstracç o formalizante é a designaç o que dá a essa operaç o de destacamento da forma do objecto, categorialmente enformado como um todo, relativamente a todos os seus componentes sensíveis. Assim, se a abstracç o se fundar na intuiç o concreta de uma relaç o entre ess ncias, ent o a consci ncia de abstracç o dirige-se para a *forma* da relaç o na sua especificidade, excluindo da sua consideraç o o teor material de seus membros.[68]

O categorial concerne, assim, o lógico na proposiç o, ou seja, o tipo de enlace relacionante que une, em cada caso, os seus membros correlativos e recíprocos num todo significativo, quaisquer que sejam as variaç es introduzidas no seu conteúdo, enquanto na sua generalidade e indeterminaç o eles se deixam reger por simples leis analíticas.[69] [69]Sinifica

[67] Conf. *Ibid.*, 60, p. 713: [ ] allgemeiner Anschauungen, wlche nicht nur alles Individuelle, sondern alles Sinnliche aus ihrem intentionalen Gehalt ausschliessen.

[68] Conf. *Ibid.*

[69] Conf. *Logisch. Unters.*, III Inv., 11, pp. 251-254.

isto, na perspectiva de uma interpretaç o extensional do juízo herdada das reflex es de Bolzano e de Frege sobre a lógica matemática e a analiticidade, que o sentido lógico da proposiç o, o género de enlace que a cópula é estabelece, em cada caso, entre o sujeito e o predicado n o depende de consideraç es do seu conteúdo esse era o ponto de vista da compreens o ainda partilhado Kant em conson ncia com a tradiç o mas do puramente formal nela, que se obtém pela substituiç o de seus termos por variáveis.[70]

Ora as formas categoriais, para poderem ser ontologicamente válidas, isto é, n o apenas significativas, mas expressivas de possibilidades, modos de ser do objecto em geral, seus predicados e relaç es, n o resultam indiferentemente de qualquer tipo de combinaç o entre os membros do juízo, mas est o sujeitas a um conjunto restrito de possibilidades e impossibilidades combinatórias. S o elas as *leis puras* do pensar propriamente dito , que determinam no plano formal o leque idealmente limitado de transformaç es possíveis que uma forma categorial *dada* pode receber, uma vez pressuposta a identidade de seus membros. Regendo a ligaç o dedutiva dos objectos entre si, elas apenas determinam, tipos possíveis de teorias e suas relaç es, constituindo por isso o operador essencial desse sistema de objectos possíveis que configura, para Husserl, o modelo de uma ontologia formal enquanto correspondente fenomenológico desse ideal teorético da "*mathesis*" que é, a seu ver, para Husserl, a doutrina das multiplicidades.[71]

Qualquer intuiç o categorial (mesmo imaginária) serve de fundamento e de ponto de apoio percepç o adequada da verdade dessas leis, uma vez

---

[70] Conf. 12, p. 255: "*Analytisch notwendige Sätze,* so können wir definieren, sind solche Sätze, welche eine von der sachlichen Eigenart ihrer [ ] Gegenständlichkeiten und von de rev. Faktizität des falles, von der Geltung de rev. Daseinssetzung völlig unabhängige Wahrheit haben; also Sätze, die sich vollständig formalisieren [ ] fassen lassen. Sobre o sentido de analiticidade em Husserl e seus antecedents lógico-filosóficos, veja-se o estudo de J. Benoist, *Phénoménologie, Sémantique, Ontologie. Husserl et la Tradition logique austrichienne,* pimethée , P.U.F., Paris, 1997, p. 54 e segs.

[71] Sobre a doutrina das multiplicidades, veja-se do autor, *Logisch. Unters.,* 1 vol., *Prolegomena zur reinen Logik,* 11 cap., 70, pp. 248-251 e *Form. und Transzend. Logik,* 1 sec., III cap.

que elas s o indiferentes ao teor do material que regulam sem prescrever no que e como da sua concretude. Com efeito, a sua evidencia patenteia-se fenomenologicamente simples efectuaç o das sínteses e restantes actos categoriais correspondentes como o *facto* mesmo da raz o, a ess ncia ideal do entendimento enquanto este, nas espécies e formas de seus actos judicativos, se reporta e enuncia algo que pertence estrutura, configuraç o essencial do ente.[72]

Para Husserl, a simples constataç o e elucidaç o fenomenológica dessa concord ncia entre o pensar e a realidade, as leis do entendimento e o curso da natureza, bastam para esclarecer de forma satisfatória o problema do conhecimento, sem ser necessário enveredar por teorias e explicaç es metafísicas de teor mais incerto e conjectural.[73] *A priori* formal e material analítico e sintéctico defrontam-se, assim, na sua dualidade como um dado fenomenológico último e intransponível, o facto mesmo do conhecimento, de que é afinal possível dar conta na sua possibilidade, mas nunca explicar na irredutibilidade última da sua raiz metafísica.

### *4.5. Sínteses activas e construção do conhecimento*

Validada nos respectivos actos intuitivos a componente eidética e categorial da significaç o, de que depende afinal a aprioridade do saber na sua universalidade e necessidade, est o reunidos os elementos para a descriç o fenomenológica do conhecimento como um processo faseado de objectivaç o do dado empírico através de um encadeamento teleológico de actos sintéticos.[74]

---

[72] *Logisch. Unters.*, VI Inv., 64, p. 727: Die reinen Gesetze aber sind rein eben vom *matter of fact*, sie besagen [ ] was schlechthin allem Brauch und allen Abgrenzungen nach Realitätssphären entzogen ist, und es darum ist, weil es zur essentiellen Ausstattung des Seienden gehört.

[73] *Ibid.*, 65, p. 729.

[74] Conf. Husserl, *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung "Transzendentale Logik" 1920-21, (Husserl.*, XXXI), Kluwer Acad.Public., 2000, que citaremos na traduç o port. de C. Moruj o: *Sínteses Activas. A partir da Lição "Lógica Transcendental" de 1920-21*, in *Obras de Husserl*, Centro de Filos. da Univ. de Lx., Lx., 2005, 4 cap., 6, pp. 76-77.

O ponto de partida é, como vimos anteriormente, a pré-doaç o passiva do objecto individual percepç o a partir de um plano de fundo, de um horizonte. Na sua imediatez, em que ainda n o há diferenciaç o de partes nem recogniç o no conceito, ele apresenta-se já contudo como um todo articulado de aspectos e momentos, a unidade de uma síntese abarcante, que pode a todo o momento ser explicitada por actos de grau superior de consideraç o. Ora, tal acontece porque ao nível da percepç o, na associaç o e entrefus o dos seus actos constituintes, já intervém uma consci ncia sintética de identidade, ou seja, o visar intencional de um algo indeterminado aí presente e constante em todas as variaç es possíveis do seu aparecer.[75] [75]

essa forma ideal de unidade que permite consci ncia num segundo momento, através de uma variaç o qualitativa do seu acto, converter o objecto percebido em unidade temática intencionada, substrato de propriedades que v o surgindo como determinaç es suas.[76] [76] Inicia-se ent o um processo escalonado de objectivaç o em que a coisa, anteriormente percebida como um dado imediato num acto simples e fundante, é primeiro explicitada nos seus constituintes, depois reconstruída significativamente em actos categoriais. Graças s sínteses activas, ela aparece ent o consci ncia com nova configuraç o, como um todo estruturado de elementos interdependentes, que por sua vez se apresenta como parte de um todo mais abrangente. Deste modo se altera a relaç o da consci ncia realidade: objectos, originariamente constituídos de modo passivo pela sensibilidade e que aí estavam num único grau de acto, s o agora, diz-nos o filósofo, [ ] submetidos necessidade de terem que se constituir multirradialmente em actos de grau superior, os quais constituem os seus objectos por meio de outros objectos que de *per si* já s o constituídos em outros actos. [77] [77]

A forma sintáctica do juízo, por que se efectiva uma análise e correlaç o das partes propriedades do objecto, é o operador de toda a objectivaç o que

---

[75] *Ibid.*, 1 cap., 4, pp. 24-27.

[76] *Ibid.*, 5, p. 30 e *Erfahrung und Urteil*, 1 sec., cap. 2, 24, a), p. 124 e segs.

[77] *Logisch. Unters.*, 2 vol., *(Husserl.*, XIX 2), VI Inv., 2 sec., 6 cap., 46, p. 674: [ ] der Notwendigkeit, sich vielstrahlig in Akten höherer Stüfe konstituieren zu müssen, die ihre Gegenstände mittels anderer, in anderen Akten für sich bereits konstituierten Gegenstände konstituieren .

comanda a ideia mesma de cientificidade. Explicitando o elemento essencial do sensível, ela pode mesmo, por ideaç o, universalizá-lo e formalizá-lo segundo variáveis, expressando-o num enunciado de generalidade como uma unidade multifacetada de múltiplas realizaç es constitutivas.[78] [78] este o procedimento próprio de um conceber já científico, em que o objecto, formalizado, se apresenta como uma estrutura a integrar num conjunto mais vasto de estruturas e a compreender a partir de uma teoria universal das partes e do todo, do conteúdo e do continente.[79]

Constituiem-se assim, através de sínteses activas de identificaç o que s o uma criaç o progressiva de sentido, objectividades de grau superior, expressivas de estados de coisas reais que, por um processo de nominalizaç o substantiva que n o altera o seu sentido de apreens o, se podem por sua vez converter em sujeitos ou membros de novos juízos. Estes podem, por seu turno, tornar-se substratos de novas predicaç es, de acordo, aliás, com as leis protensionais da consci ncia, a sua orientaç o teleológica, num processo idealmente infinito de enriquecimento gradual do sentido que visa fazer jus estruturaç o em rede do real.

Husserl distingue, assim, entre os substratos absolutos, autónomos, da percepç o e os nominalizados, ou seja, aqueles que surgiram de determinaç es anteriores de juízos prévios.[80] [80] Nos dois casos actua a informaç o categorial, ou por formaç o intelectual de uma matéria pré-dada ou por transformaç o lógica de uma matéria já formada categorialmente. Toda a objectividade categorial ou de entendimento, ou seja, que é o produto de uma síntese activa de múltiplos membros, passa, deste modo, por dois estádios sucessivos de objectivaç o: um primeiro em que a unidade noética de uma consci ncia operativa pré-constitui um colectivo através de uma série

[78] Conf. *Sínteses Activas*, 4 cap., 17, c), p. 89 e *Erfahrung und Urteil*, 3 sec., caps. 2 e 3.

[79] Conf. *Sínteses Activas*, 3 cap., 11, p. 58 e 4 cap., 16, pp. 78 e segs.

[80] *Ibid.*, 3 cap., 10, p. 49 e segs. e apend. VI, p. 101, onde afirma: Se tivermos já um qualquer substrato, a sua determinaç o explicitativa pode ser autonomizada, tornar-se ela própria novamente em substrato e, se quisermos, em substrato principal autónomo para determinaç es posteriores, que se deixam desligar do interesse pelos substratos anteriores.

de actos sucessivos; um segundo em que o conjunto é recaptado como objecto identificável para o eu.[81]

A nominalizaç o apresenta-se, assim, como esse procedimento essencial do entendimento lógico que permite consci ncia sintéctica global, quando um novo objecto se lhe apresenta como tema primário de atenç o, reter aquilo que foi apreendido do tema como pertencendo ao mesmo conjunto, de forma que, com a modificaç o noemática, n o se altere o núcleo temático, haja um aprofundamento do sentido acompanhado, do lado noético, pela forma total de articulaç o e identificaç o dos actos por teses e sínteses , e n o uma infirmaç o ou contradiç o do anterior.[82]

Assim, através de uma transformaç o contínua do dado, um visar mais além, uma sequ ncia de intenç es parciais fundidas na unidade de uma intenç o global, a vida da consci ncia racional apresenta-se como uma síntese multiestratificada de objectos e de tipos objectais segundo a estrutura da subsumpç o da parte pelo todo, ou seja, como uma din mica de constituiç o racional que tende para a auto-doaç o intuitiva última do *mundo* como horizonte derradeiro do seu intentar. Campo universal em que se d o os objectos e em que se inscreve, a título de pressuposto, a experi ncia da consci ncia, o *mundo (Welt)*, como totalidade sintéctica, consigna também, com efeito, para Husserl o correlato universal da vida operatória da consci ncia para que remetem todas as suas sínteses uma *ideia (Idee)*, de sentido infinito, da unidade ideal de toda a realidade, antecipada pela raz o universal como seu *a priori* universal último.[83]

---

[81] *Ibid.*, 3 cap., 12, p. 61: Cada objectividade engendrada sintecticamente a partir do Eu, por conseguinte de múltiplos membros, tem dois estádios constitutivos. [ ]. Em especial: o coligir é uma realizaç o sintéctica, por meio da qual, de forma essencial, um colectivo é pré--constituído. Ele transforma-se em objecto temático através de uma recaptaç o, [ ] com o qual, apenas, o conjunto é dado como objecto, como identificável para o Eu.

[82] Conf. *Ideen I*, 3 sec., 4 cap., 122, p. 301: [ ] das neue tematische Objekt erfassend, oder vielmehr ein neues Glied des Gesamtthemas als primares Thema erfassend, aber das vorher gefasste Glied, als zum selben Gesamtthema gehörig, noch haltend. Veja-se ainda, sobre o mesmo, *Form. und Transc. Logik*, 1 sec., 4 cap., 42, pp. 98 e segs.

[83] Conf. *Erfahrung und Urteil*, introd., 7, pp. 23-25 e 9, pp. 36-37. E ainda, *Krisis*, 3 p., 38, p. 147, onde afirma: Welt ist das Universalfeld, in das alle unserer Akte [ ] sind. E, mais adiante, sobre o mesmo, p. 148 pode ler-se: [ ] Welt als Korrelat einer erforschbaren

## 5. O horizonte da racionalidade

### *5.1.Da síntese passiva à constituição originária do tempo: o empirismo transcendental de Husserl*

O idealismo da constituiç o, a que chegara Husserl nas Ideen I, defronta-se, já a nível da percepç o, com a opacidade dos dados hiléticos. S o impress es, sensaç es de vária ordem, a que a consci ncia tem de dar forma, unir em torno de alguma coisa de permanente, a que possa reportar-se na predicaç o.[84] Elas exigem uma elucidaç o fenomenológica radical até porque questionam a tese, ali defendida, de que a consci ncia transcendental é a fonte absoluta da doaç o de sentido.[85] A investigaç o da *hylé* vai, no entanto, com a descoberta de uma mais profunda constituiç o do eu e do tempo, a partir de uma fonte radical misteriosamente evocada conduzir, uma vez mais, o filósofo alteraç o do seu ponto de vista filosófico, desta vez no sentido de um *empirismo transcendental.*

Com efeito, a matéria sensível da percepç o releva da *síntese passiva* do sentir, que é essa camada primária da experi ncia, em que a intencionalidade, receptiva e ainda inconsciente, funciona de um modo automático por um mecanismo de associaç o e entrefus o de actos sensíveis.[86] Assim, se a percepç o se apresenta como regular e coerente na síntese que perfaz das sensaç es, é porque estas n o se apresentam como caóticas mas como um tecido homogéneo e contínuo, em que grandes diferenças ressaltam, em particular entre um elemento central e um horizonte neutro.

Porém, a sensaç o, a apreens o de algo indeterminado a partir de um campo sensível, o seu destacamento e pré-doaç o posicionais só s o possíveis porque actos singulares se sucedem em cadeia numa síntese de identificaç o continuada, formando uma unidade politética de inst ncias e

---

Universalität synthetish verbundener leistungen ihren Seinssinn und ihre Seinsgeltung in der Totalität ihrer ontischen Strukturen gewinnt.

[84] Sobre a *hylé* e sua relaç o *morphé* intencional, veja-se *Ideen I*, 85, pp. 207-211.

[85] *Ibidem*, 55, p. 134: Sinneseinheiten setzen [ ] sinngebendes Bewusstsein voraus, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinngebung ist.

[86] Conf. a obra póstuma de Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis (Husserl.*, XI), Kluwer Academic Publishers, 1966.

momentos impressivos. Mas isto é o mesmo que dizer que a síntese passiva releva do tempo, que a experi ncia do sentir tem como condiç o da sua unidade a *consciência interna do tempo.*[87] Esta, que é a forma primária da síntese, n o estando no tempo, constitui-o como fluxo, n o só porque é, como *nunc stans* primordial, a fonte imutável do seu brotar, mas porque imprime sucess o dos momentos a regularidade, a const ncia da forma, da igualdade consigo, que é um referir-se e retomar-se no presente através de um tender para o futuro. Uma intencionalidade longitudinal perpassa assim a intenç o transversal das ekstases temporais unindo as várias fases do devir, da duraç o imanente do já aí presente, de molde a constituí-lo como o fenómeno, a matéria ou o substrato inesgotável da actividade constituinte da consci ncia transcendental.[88]

Mas Husserl, na radicalidade que caracteriza o seu pensar, ainda n o está satisfeito com esta sua leitura da génese da experi ncia; intenta ir mais longe, recuar até ao ponto-fonte originário em que aparecente e apariç o, sentente e sensível s o o mesmo na unidade indiscernível do seu aparecer.[89] que a consci ncia interna do tempo, na regularidade da forma em que consiste, já releva do constituído, tendo por isso de ser o produto de uma origem mais radical, a saber, aquela que se prende com a *constituição originária (Urkonstitution)* do próprio tempo.

Assim, nos aditamentos s suas célebres Liç es sobre o tempo, o tempo é apresentado como um *acontecimento originário (Urgeschehen)* pré-egológico, de onde emerge o *ego* e o seu pólo-objecto, o agora primordial que se temporaliza originando o fluxo dos momentos. Constituinte, n o constituído, ele é o absoluto que se auto-funda no anonimato, embora, da sua espontaneidade emergente.

Vemos, deste modo, que de novo as condiç es da unidade da experi ncia possível remontam para uma mais originária inst ncia, a qual agora se deter-

---

[87] Conf. *Ideen I*, 81-83, pp. 196-202.

[88] Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), *(Husserl.* X), 39, p. 81: So geht also durch den Fluss eine Längsintentionalität, die im Lauf des Flusses in stetiger Deckungseinheit mit sich selbst ist.

[89] Veja-se *Ibidem*, 36, pp. 74-75 e o estudo de T. Ullmann, *La Génese du Sens*, L Harmattan, Paris, 2002.

mina como uma condiç o pré-consciente e, por assim dizer, animal do espírito a de uma impress o originária, de uma *arqui-hylé* sensível que, pelo modo como se auto-afecta e desdobra, engendra a unidade já activa e significativa da *morphé* intencional.[90] A esta luz, como inst ncia originante e constituinte, o tempo aparece ent o como a película impressionável de um presente, de um agora pulsante esse que a *corporalidade (Leib)* consigna como vida , de onde brota em blocos de duraç o singular tudo o que dura. Que tal suceda, no entanto, na forma já teleológica de uma experi ncia regular e homogénea é o que o filósofo tem de pressupor de forma a poder garantir a unidade da experi ncia e, com ela, a possibilidade do conhecimento. Interpreta, assim, a temporalidade, n o como a fonte, sempre em aberto, de temporalizaç es diversas do sentido, mas como a forma imutável de uma estrutura auto-regulada estável e atemporal.

## 5.2. *A reinterpretação do a priori: balanço da filosofia do conhecimento husserliana*

tempo de ir concluindo, de fazer um balanço da gnoseologia husserliana. Ela parte, como vimos, do problema do conhecimento *a priori*, que é aquele que se reporta estrutura essencial do objecto, suas propriedades e relaç es, e as explicita sob a forma de conceitos ou leis apodícticas. Pela sua universalidade, que abrange o ser ideal e real, e a sua necessidade, aquele distingue-se do conhecimento empírico, que só concerne o individual contingente e se apresenta como ontologicamente secundário.

Crítico do psicologismo e de toda a forma de relativismo, que considera contrário ao sentido próprio da ci ncia e da moral, o filósofo começa por validar o *a priori*, destacando, pelo método das variaç es, a sua idealidade, ou seja, apodicidade, da generalidade meramente presumptiva do empírico. A sua abordagem fenomenológica em particular, adversa a todo o reducionismo ou construtivismo artificial, permitiu-lhe, nas Investigaç es Lógicas , descrever o domínio complexo e variado do *a priori*, desde o plano empírico-material ao analítico-formal. E no entanto, apesar disso, o primado hermen utico que ali concedia significaç o dos actos sobre a refer ncia

[90] Conf. Husserl, *Ibidem*, Beilage I, pp. 99-101.

objectiva conduziu-o, como vimos, do realismo do inteligível proximidade de Kant e, deste no intento de superar o seu formalismo , s paragens de um empirismo transcendental, já tangente ao sensualismo, onde a normatividade do *a priori* se perde, assim como a possibilidade de justificar de forma convincente a sua objectividade.

Assim, recusando como idealizante toda a hipostasiaç o do elemento ideal da experi ncia, vai o autor das "*Ideen*" reinterpretá-lo, agora já de um ponto de vista genético-temporal, como inseparável do movimento em que é formado por operaç es práticas de constituiç o e de verificaç o.[91] [91] E com isso tudo se altera.

O problema da ci ncia, que se lhe apresentara anteriormente como sendo o da fundamentaç o da *mathesis* enquanto teoria pura das multiplicidades ou das formas possíveis de teorias, converte-se agora na quest o da relaç o do lógico-formal com a intuiç o, tal como esta, pela percepç o, se enraíza no *mundo da vida (Lebenswelt).*[92] que a vida sensível constitui, doravante para ele, o fundamento contingente de todo o sentido de verdade: o campo fenomenal já n o se determina como um sistema de idealidades essenciais, mas como um *a priori* espácio-temporal de onde brota, por idealizaç o, o *a priori* matemático;[93] e a supra-temporalidade deste, agora entendida como mera omnitemporalidade, é vista como um modo de temporalidade em que o objecto se apresenta como id ntico nos vários actos.[94]

O subjectivismo desta última perspectiva, apesar de atenuado pela teleo-logia do intencional e pela intersubjectividade do sentido compartilhado, é, todavia, insuficiente, pensamos nós, para legitimar de forma convincente a *objectividade* do conhecimento, pois esta inclui como sua componente essencial a *concordância* com a esfera ntico-real. Falta-lhe, para isso, o mais importante, a saber, o solo, o substrato ontológico, que só um retorno s o ao realismo poderia restituir.

---

[91] Veja-se, por exemplo, *Formale und transz. Logik,* ed. ref., 2 sec., 3 cap., pp. 162 e segs.

[92] Sobre a *mathesis,* veja-se, por ex., *Ibidem,* 1 sec., 52, pp. 123-124. Sobre a *Lebenswelt* como solo originário da evid ncia, veja-se *Die Krisis,* III, 34, d) e segs., pp. 130-137.

[93] Conf. *Die Krisis,* II, 9, h) e segs., pp. 48-59.

Com efeito, como salientou Husserl, conhecimento *a priori* e *a posteriori* progridem através de uma dialéctica de perpétuo ajustamento entre o conjectural e o experimental, sendo que em ambos se verifica uma transcend ncia do objecto sobre o conhecimento, quer do visado sobre o dado, quer do dado sobre o visado. Ora, o conhecimento *a priori* só é possível se o sujeito for capaz de apreender em si, por uma espécie de evid ncia interna, de intuiç o intelectual que n o tem de passar pela mediaç o empírica do facto, conex es essenciais do real que se reportam a um estado de coisas possível. o que sucede com a matemática, que é o exemplo típico de um tal conhecimento com a pretens o a uma validade ontológica: prescindindo de prévios objectos empíricos, ela constrói, apenas com a consist ncia lógica de operaç es dedutíveis, estruturas finitas, definíveis a partir das leis de composiç o dos seus elementos, que a previs o científica comprova revelando a natureza matemática do real.

Cabe ent o perguntar como é possível a intuiç o imanente de uma objectividade real, sen o porque a esfera ntica do real vem já regida antecipadamente por uma esfera lógico-ideal, de que também fazem parte as matemáticas? Parece, assim, ter algum sentido afirmar como fez Husserl de início que é porque o ser possui, de *per se*, uma estrutura inteligível e relacional, é porque se apresenta como *lógos*, que o pensar pode por sua vez antecipar, com credibilidade e xito, o desconhecido a partir do conhecido.[95]

Como relevou Kant, os princípios do conhecimento *a priori*, que se estendem ao domínio do possível, permitem tal antecipaç o, conjecturando sobre objectos possíveis, realidades que permanecem problemáticas enquanto n o forem dadas na experi ncia. Ora, na esfera ideal do conhecimento, como na sequ ncia de Hegel sublinhou N. Hartmann, as categorias implicam-se mutuamente, est o inscritas numa rede de relaç es que, longe de serem construídas, s o descobertas pela consci ncia e se, na aventura do conhecimento, muito permanece desconhecido ou porque ainda

[94] Conf. *Erfahrung und Urteil*, 2 sec., cap. 2, 64, c), pp. 309-3 13.

[95] Veja-se a citaç o da nota 10 e *Logische Unters.*, 1 vol.: *Prolegomena*, 1 cap., 6, p. 15: Die Systematik, die der Wissenschaft eignet, [ ] erfinden wir nicht, sondern sie liegt in den sachen, wo wir sie einfach vorfinden, entdecken . E ainda, *Ibidem*, 11 cap., 65, a), p.

n o foi conhecido ou porque é irracional, muito pode também ser deduzido e descrito com verdade por implicaç o de outros termos.[96]

Porém, Husserl, na interpretaç o que acabou por fazer da intuiç o categorial e em que confunde ou reduz as estruturas da objectividade s operaç es da consci ncia, privilegiou o pensar sobre o ser, distanciando-se definitivamente das terras promissoras da ontologia.

### *5.3. Da fenomenologia a uma metafísica do conhecimento*

Porque Husserl, na leitura que fez da relaç o gnoseológica partiu, n o do ser a que primeiro se reporta o intencional, mas do sentido e da quest o da sua constituiç o subjectiva, em vez de ver naquele a origem da inteligibilidade que, de cada vez, ilumina e informa como sujeito a consci ncia intencional, buscou pelo contrário nesta, na estrutura e din mica dos seus actos, a fonte doadora de toda a verdade, resvalando, mesmo contra sua melhor intenç o, para o idealismo e o subjectivismo. Por isso também, com a sua fenomenologia, as suas análises acerca da génese e constituiç o historial da racionalidade, abriu caminhos fecundos s ci ncias humanas designadamente psicologia, antropologia e ci ncias da linguagem , mas n o deu, a nosso ver, a boa resposta quest o, que era a sua, da justificaç o do conhecimento *a priori.* Ou melhor, aquela por que veio a decidir-se, de sinal contrário ao que era a orientaç o inicial da sua filosofia, e que v na iman ncia da vida sensível a origem de toda a transcend ncia do sentido e da objectividade acabou por produzir um efeito também inverso ao que intentara com a sua reforma filosófica, acabando a sua fenomenologia por contribuir para a desconstruç o do lógico, do apodíctico, e abrir caminho hermen utica e formas afins de contextualismo e historizaç o da verdade.[97]

---

238.

[96] Conf. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* 1921, sobretudo as IV e V partes sobre o conhecimento *a priori.*

[97] bem conhecida a temática da destruiç o e da genealogia da lógica no período de Marburgo de Heidegger, que acompanha a elaboraç o da sua *Fundamental-ontologie.* Veja-se, a propósito, os estudos de J. -F. Courtine em *La Cause de la Phénoménologie,* pimethée , P.U.F., Paris, 2007, 2 parte e a monografia de F. Dastur, *Heidegger,* Vrin, Paris,

Reconhecendo a necessidade de um plano intuitivo puro, onde fundar a verdade do lógico-categorial mas sem recuar, para lá do objecto transcendental, esfera transobjectiva em que o ser se anuncia como o infinito, o filósofo julgou poder obt-lo por ideaç o a partir da percepç o, sem ver que do real ao ideal, ao possível eidético, há um salto qualitativo em extens o e compreens o, que n o era nem previsível nem necessário e que só a presença antecedente do próprio ser logra explicar.

Com efeito, como intentámos mostrar, apesar de as suas análises sobre a consci ncia enquanto nas suas operaç es ela envolve generalizaç es e ideaç es de dados finitos suporem de forma indirecta o infinito do ser como horizonte e ideia reguladora do conhecimento, nunca Husserl o abordou explicitamente ou reconheceu, a n o ser na forma negativa de um infinito potencial, matemático esse mesmo que é inerente síntese imanente do tempo como série em aberto de momentos e que sustém a actividade constituinte do espírito.

Porém, a ideia kanteana de progresso do conhecimento que Husserl faz sua, só faz sentido, pensamos nós enquanto tarefa infinita da plena determinaç o do objecto transcendental no contexto realista de uma metafísica, em que a Transcend ncia, fundando a consci ncia, suprime o idealismo e torna ontológica a ideia, mesmo se dela n o assegura a vis o adequada. Nesta perspectiva que é num contexto dogmático a da filosofia clássica pré-kanteana e na contemporaneidade, já de um ponto de vista crítico e assumidamente apofático, a de um N. Hartmann, E. Lask ou, em menor grau, de Heidegger, as categorias, os dados aprióricos, que resultam da participaç o da intelig ncia no Absoluto que a ilumina, s o parte constitutiva de uma totalidade infinita e sistémica mais vasta e como tal devem ser interpretados.[98]

Inobjectivável porquanto indeterminado e inesgotável, o Ser infinito apresenta-se assim como a luz velada que ilumina o nosso intelecto, a raiz n o-dual, absoluta da nossa consci ncia, que o entendimento lógico n o

---

2007.

[98] Como introduç o s filosofias destes autores, veja-se o excelente estudo de G. Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande*, Vrin, Paris, 1949.

capta mas sup e como seu modelo e refer ncia.[99] Se ele n o é susceptível de ser dito ou enunciado, pode no entanto ser explicitado, descrito enquanto horizonte inefável do nosso pensar discursivo acerca de entidades finitas.

Foi o que reconheceu Descartes a propósito de Deus, com a sua distinç o operatória essencial entre *saber (savoir)* e *compreender* ou *conceber (comprendre, concevoir):* o primeiro é um conhecimento intuitivo, uma apreens o imediata de realidades singulares por parte do intelecto; o segundo, um conhecimento discursivo e racional de essencialidades, uma explicitaç o analítica de suas propriedades e da lei da sua composiç o sintéctica.[100] [100] Com efeito, para ele, a realidade objectiva da ideia de Ser infinitamente perfeito n o consigna de modo algum o produto de um entendimento finito; tem de ter a sua fonte mais acima, numa realidade formal , isto é, real e actual infinita, que se apresente como matriz do pensar e sua luz ingénita, que ele actualiza no contacto com o exterior.[101] Assim, se a experi ncia perceptiva p e em acto a intencionalidade da consci ncia, no entanto ela n o a produz, decorrendo esta no plano já ideal e puro de um prévio horizonte *a priori* infinito e transcendente. este ent o que, partida, lhe serve de refer ncia e critério em todas as suas operaç es, fornecendo ao entendimento finito o plano intuitivo ideal a partir do qual determina tudo o que vem ao seu encontro, define o seu tipo e antecipa o seu aparecer.

Numa palavra e para concluir, pensamos que foi a aus ncia de um enquadramento metafísico similar ao que acabámos de descrever que impediu Husserl de dar sua fenomenologia o impulso e a orientaç o

---

[99] Reportamo-nos doutrina da iluminaç o do intelecto pelo Verbo divino, reiterada, por exemplo, por Descartes na seguinte passagem de uma carta ao Marqu s de Newcastle de 1648: La connaissance intuitive est une illustration de l esprit, par laquelle il voit en la lumi re de Dieu les choses qu il lui pla t lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la divinité. (in Descartes, *Oeuvres et Lettres,* Gallimard, Paris, 1953, p. 1300.)

[100] Descartes, Carta a Mersenne de 27 Maio 1630, in *Ibid.*, p. 938: [ ] car comprendre, c est embrasser de la pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée.

adequados ao preenchimento do lugar que de direito lhe cabe, como procedimento metódico, no âmbito de estudo das grandes questões filosóficas e que são as de teor ontológico e metafísico.

# UMA ABORDAGEM HUSSERLIANA AO PROBLEMA DA REFER NCIA

**Andr Barata**
Universidade da Beira Interior IFP

## I

## Descritivismo e Teoria causal da refer ncia

A teoria descritivista afirma que as extens es dos termos referenciais s o determinadas *exclusivamente* pelas suas intens es. Por outras palavras, a intens o de um termo referencial é condiç o suficiente para a determinaç o da sua extens o. E diz-se descritivista porque, por um lado, assenta na determinaç o da intens o desse termo e porque, por outro lado, esta determinaç o se faz, empregando o vocabulário de Russell, através de uma descriç o definida. No caso de termos genuinamente referenciais (como nomes próprios ou termos para tipos naturais), considera-se que a fixaç o da refer ncia se faz *via* uma descriç o definida associada ao termo.[1]

---

Universidade da Beira Interior Instituto de Filosofia Prática.

[1] Cf. Russell, 1905. Reportaremos o descritivismo a duas teses de Russell por um lado, a sua *teoria das descrições definidas,* segundo a qual estas n o s o termos genuinamente referenciais; por outro, a sua *teoria de que os nomes próprios são abreviaturas de descrições definidas.* Note-se, porém, que o descritivismo russelliano n o apaga o facto de Russell estabelecer uma clara distinç o entre duas funç es sem nticas distintas. Para este ponto, cf. Adriana Graça, 2002. Russell, de forma sugestiva [ ] defende em On Denoting e no seu trabalho filosófico subsequente que a nomes próprios genuínos e a termos descritivos est o na verdade associadas duas funç es sem nticas distintas, a de *referir* e a de *denotar,* respectivamente. Esta tese é na verdade resultante da sua descoberta segundo a qual a relaç o respeita ao Descritivismo, pode-se ler ainda: A tese segundo a qual os nomes próprios da linguagem corrente s o descriç es definidas disfarçadas [ ] corresponde na literatura filosófica quilo que é conhecido por Teoria Descritivista dos Nomes. Efectivamente, para quem aceita que nomes

Esta posição teórica obriga a duas pressuposições problemáticas no que respeita aos termos genuinamente referenciais. A primeira pressuposição resume-se à tese descritivista de que *os termos genuinamente referenciais refeririam o que uma presumível descrição definida associada refere.* O problemático aqui prende-se com o facto de, em situações contrafactuais, como ilustrou Saul Kripke, os nomes próprios (designadores rígidos) e as descrições definidas (designadores flexíveis) terem comportamentos semânticos diferentes, a saber, enquanto aqueles obtêm necessariamente os mesmos referentes, estas só contingentemente obtêm os mesmos referentes. Por exemplo, numa situação contrafactual, Aristóteles poderia muito bem não ter sido o maior filósofo da Antiguidade; significa isto que a descrição definida O maior filósofo da Antiguidade obteria um referente diferente na situação contrafactual sem que o nome próprio Aristóteles deixe, apesar disso, de referir Aristóteles. Ora, não se podendo deixar de considerar esta diferença de comportamento entre nomes próprios e descrições definidas, então não será aceitável afirmar que a referência de um nome próprio (ou de qualquer outro termo genuinamente referencial) seja suportada por uma descrição definida, *i.e*, seja o resultado de uma determinação intensional.[2]

A segunda pressuposição problemática prende-se com a ideia de que o uso competente de um termo genuinamente referencial obrigaria à posse, por parte do sujeito que emprega o termo, de uma descrição definida associada a esse termo. Significa isto que o utente de um termo genuinamente referencial (seja um nome próprio, um termo para espécie

---

são descrições disfarçadas, é a Teoria das Descrições Definidas que está na base da explicação de como é que nomes têm sentido (genericamente falando): eles têm sentido porque ao seu uso está associado um *Sinn* fregeano, um modo de apresentação do objecto, o qual consiste na verdade na descrição definida por meio da qual é possível identificar quer o conteúdo conceptual do nome quer o objecto que é a sua referência. (Adriana Graça, 2002: 10-11)

[2] Nos termos de Kripke: One of the intuitive theses I will maintain is that names are rigid designators. Certainly they seem to satisfy the intuitive test mentioned above: although someone other than the U.S. President in 1970 might have been the U.S. President in 1970, no one other than Nixon might have been Nixon. (Kripke, 1980: 28 1-282). Cf. também Lycan, 2000: 43-44.

natural ou um qualquer termo geral) n o poderia deixar de estar na posse do *conhecimento* do conjunto de propriedades inclusas na descriç o definida associada ao termo. Ora, tal vínculo colide com a exist ncia de usos igualmente competentes de termos genuinamente referenciais por parte de sujeitos linguísticos que, n o obstante, revelam variados graus de conhecimento (ou de ignor ncia) de descriç es associáveis a esses termos.

Concluindo, parece certo que estas duas pressuposiç es até cada uma por si d o razoavelmente conta do carácter insatisfatório do descritivismo enquanto teoria sobre a determinaç o da refer ncia de termos genuinamente referenciais (como nomes próprios ou outros designadores rígidos), raz o mais que suficiente para que se procure encontrar uma teoria alternativa.

A teoria causal da refer ncia afirma que o uso actual de um termo genuinamente referencial (seja um nome próprio seja um termo para espécie natural) resulta *necessariamente* dos usos precedentes, numa série causal regressiva que tem o seu início no primeiro contacto com o objecto por ele designado.[3]

Esta teoria exp e assim uma explicaç o da refer ncia em dois passos: há um momento inaugural em que é convencionada a relaç o de refer ncia entre um certo termo e um certo objecto; e, depois, há usos desse termo que decorrem causalmente da primeira atribuiç o.

Esta breve exposiç o faz ressaltar um dos aspectos mais salientes na contraposiç o entre as duas teorias, a saber o descritivismo, em geral, visa determinar a refer ncia de um nome através do conhecimento associado a esse nome, conhecimento que deveria, em consequ ncia, estar na posse de cada falante que faz um uso competente do nome; a Teoria causal desvincula a capacidade de uso competente de um nome de uma exig ncia de posse do conhecimento associado.

Nesta contraposiç o é fácil identificar duas importantes *vantagens* da Teoria causal face ao descritivismo. Em primeiro lugar, liberta a fixaç o da refer ncia de uma sua necessária determinaç o atributiva, tal como pressupunha o descritivismo. Mais em particular, e no que respeita aos termos genuinamente referenciais, a Teoria causal apresenta uma explicaç o

[3] Cf. Putnam, 1975; Kripke, 1980.

da fixaç o da refer ncia sem a pressuposiç o de uma descriç o definida associada. Por isso, esta teoria n o é afectada pela diferença de comportamento entre termos genuinamente referenciais e termos denotativos quando os empregamos em situaç es contrafactuais.

Em segundo lugar, a TCR consegue justificar, como nunca o conseguiu o descritivismo, a evidente diversidade de graus de conhecimento (ou de igno-r ncia) a respeito de objectos por parte de falantes que, ainda assim, os referem através de um uso competente de nomes. Por exemplo, embora a generalidade dos falantes de Portugu s n o conheça o número atómico do ouro, n o deixa por isso de se referir adequadamente a esse metal, *i.e*, através do uso correcto da express o linguística ouro .[4]

## II
## Express o e Significa o

Na primeira das suas *Investigações Lógicas (LU)*, intitulada Express o e Significaç o, Husserl explicita a distinç o entre dois planos de abordagem um pelo qual se tematiza a express o *(Ausdruck)* enquanto acontecimento da vida psíquica de uma consci ncia, outro em que se tematiza a mesma express o, mas apenas na sua objectiva significaç o, *i.e*, exactamente no que nela é expresso. Logo no 11 da referida *Investigação*, atesta-se esta importante distinç o:

Até agora temos considerado a express o plena de sentido como uma viv ncia concreta. Em vez dos dois factores: o fenómeno da express o e as viv ncias de dar sentido (e respectivamente de preencher o sentido), vamos

[4] Gareth Evans exp e esta vantagem da Teoria causal da refer ncia nos seguintes termos The description theory of what a name denotes holds that, associated with each name as used by a group of speakers who believe and intend that they are using the name with the same denotation, is a description or a set of descriptions cullable from their beliefs which an item has to satisfy to be the bearer of the name The theory is by no means committed to the thesis that every user of the name must be in possession of the description; just as Kripke is not committed to holding that every user of the expression one meter knows about the me-ter rod in Paris by saying that its reference is fixed by the descripton Lenght of stick S in Paris . (Evans, 1973: 295-296)

considerar agora o que de certo modo está dado em eles: a express o, o seu sentido e a objectividade correspondente. Fazemos, pois, uma viragem que, afastando-se da *relação real* entre os actos, se vira para a *relação ideal* dos seus objectos (e respectivamente de seus conteúdos). A consci ncia subjectiva cede o lugar objectiva .[5]

Esta dupla face, digamos, entre uma *materialidade* do acto expressivo aquilo por que chega realmente a haver acto e uma sua *idealidade* – aquilo por que chega esse acto a ser *expressivo* –, n o pode deixar de ser assinalada a partir do momento em que se reconhece que a diferentes enunciados linguísticos pode corresponder a mesma express o, ou seja, que diferentes afirmaç es podem afirmar o mesmo. Por exemplo, seja a frase A soma dos ngulos internos de um tri ngulo é igual de dois ngulos rectos . Naturalmente, a express o veiculada pela frase seria a mesma se pronunciada diversamente, por exemplo noutra Língua ou simplesmente por outra voz ou por outra grafia, caso seja escrita.

Já por outro lado, esta mesma express o n o poderia deixar de ter por base o facto real de uma viv ncia judicativa ou seja, n o haveria juízo *objectivo* sem julgar *subjectivo*, ou ainda, n o haveria *idealidade* da significaç o sem *realidade* da viv ncia de dar significaç o.

Mas, em contrapartida, há que notar que a significaç o n o se confunde com esta viv ncia de dar significaç o; nem sequer depende dela para lá do estrito facto de ter de ser suscitada por um acto real. Assim, enquanto as viv ncias de dar significaç o se situam na ordem das *relações reais* entre actos, as significaç es objectivas s o necessariamente da ordem das *relações ideais* entre objectos (e conteúdos). E de facto, diz-nos Husserl, o *julgar* acontece e deixa de acontecer, ao passo que o *julgado* permanece o mesmo na sua significaç o objectiva o meu acto de julgar é uma viv ncia efémera, que nasce e morre. N o o é, porém, o que diz o enunciado. [ ] Os

[5] We have so far considered the well-understood expression as a concrete experience. Instead of considering its two types of factor, the expression s appearance and the sense-conferring or sense-fulfilling experience, we wish to consider what is, in a certain fashion, given in these: the expression itself, its sense and its objective correlate. We turn therefore from the real relation of acts to the ideal relation of their objects or contents. A subjective treatment yields too one that is objective. (Husserl, 1901, I: 194-195 ( 11)). Sublinhados nossos.

actos de julgar ser o diferentes em cada caso. Mas o que julgam, o que o enunciado diz, é sempre o mesmo. [6]

Ainda de um ponto de vista meramente descritivo, Husserl desenreda tr s entendimentos, a n o confundir, do que seja a express o de um enunciado judicativo, a saber, a express o como *manifestação,* como *significação* e, finalmente, como *objecto* ou *referente.*

Os termos manifestaç o, significaç o e objecto pertencem *essencialmente* a toda a express o. Em toda a express o há algo manifestado, algo significado e algo nomeado ou de outro modo designado. Em cada um destes casos, falar de express o é equívoco. [7]

Seja um enunciado judicativo da forma S é P. Podemos, pois, dizer que este enunciado exprime no sentido de *manifestar* – uma viv ncia real, a saber, o acto de julgar; exprime também no sentido de *significar* – o juízo na sua idealidade; exprime finalmente no sentido de *referir* – a objectividade acerca da qual o juízo afirma algo.

Estes tr s planos, de acordo com a *Primeira Investigação,* est o implicados em qualquer express o, como um conjunto de condiç es necessárias. Ou, dito de outro modo, toda a express o manifesta (ou notifica), significa e refere. Com efeito, uma express o que n o possuísse significaç o n o seria efectivamente uma express o por exemplo, verde é ou ,[8] pelo que n o é o caso que haja express es desprovidas de significaç o. Além disso, afirma Husserl, usar com sentido uma express o é o mesmo que se referir expressivamente ao objecto (representar o objecto) ,[9] pelo que n o é o caso que haja significaç o de uma express o sem um objecto referido. Por fim, como já podemos explicitar, também n o é o caso que se possa pensar uma

---

[6] My acte of judging is a transient experience: it arises and passes away. But what my assertion asserts [ ] neither arises nor passes away. It is an identity in the strict sense. (Husserl, 1901, I: 195 ( 11))

[7] Relational talk of intimation, meaning and object belongs essentially to every expression. Every expression intimates something, means something and names or otherwise designates something. In each case, talk of expression is equivocal. (Husserl, 1901, I: 199 ( 14))

[8] Husserl, 1901, I: 201 ( 15)

[9] To use an expression significantly, and to refer expressively to an object (to form a presentation of it), are one and the same. *(Ibidem)*

expressão sem a realidade, por ela notificada, do acto expressivo.

## III

## (Demarcação face às teorias descritivista e causal)

Note-se, desde já, que para Husserl a referência expressiva a um objecto não está dependente da existência do objecto referido não importa que o objecto exista ou seja fictício ou mesmo impossível [10], ou seja, de uma forma mais genérica, podemos dizer, a partir das teses expostas na *Primeira Investigação Lógica*, que a teoria husserliana da referência não está ontologicamente comprometida. A *Quinta Investigação* confirma a mesma ideia ao deixar claro que quando nos referimos a algo não o fazemos diferentemente pelo facto de isso a que nos referimos não existir realmente, seja por engano seja por resultar da imaginação.[11] Por exemplo, não nos referimos ao deus Júpiter e à torre de Babel de uma maneira diferente daquela com que nos referimos a Bismark ou à catedral de Colónia.[12]

A respeito deste compromisso ontológico, e face à bem conhecida posição de tradição fregeana (hoje bastante generalizada) de que uma expressão só refere se o seu referente existir,[13] já Husserl respondia, ainda que de forma incompleta e no contexto de uma avaliação das teses de John Stuart Mill, nos seguintes termos:

Na sua relação com o seu *objecto*, o nome próprio não é nenhum sinal. Isso se vê, sem a menor dúvida, ao pensar que ao sinal é essencial o

---

[10] It makes no difference whether the object exists or is fictitious or even impossible. *(Ibidem)*

[11] If I represent God to myself, or an angel, or an intelligible thing-in-itself, or a physical thing or a round square etc., I mean the transcendent object named in each case, in other words my intentional object: it makes no difference whether this object exists or is imaginary or absurd. (Husserl, 1901, V: 127 (§ 11))

[12] It makes no essential difference to an object presented and given to consciousness whether it exists, or is fictitious, or is perhaps completely absurd. I think of Jupiter as I think of Bismark, of the tower of Babel as I think of Cologne Cathedral, of a regular thousand-sided polygon as of a regular thousand-faced solid. (Husserl, 1901, V: 99 (§ 11))

[13] "*Whatever is referred to must exist.*" (Searle, 1969: 77)

assinalar um facto, uma exist ncia, ao passo que o objecto nomeado n o necessita de valer como existente.[14]

Este descomprometimento ontológico da refer ncia, mesmo da refer ncia dos nomes próprios, fazendo-se no presente caso o contraste com os sinais (n o há sinal sem que exista o assinalado, mas pode haver nome sem que exista a coisa nomeada), é um dos pontos fundamentais, embora n o o único, de uma clivagem face s teorias sem nticas de herança fregeana, mesmo as conhecidas como anti-descritivistas.

Outro aspecto desta clivagem reporta-se relaç o sem ntica entre significaç o e refer ncia e, mais particularmente, ao que se entende de facto por significaç o e refer ncia.

Husserl afirma que toda a significaç o implica uma refer ncia, bem como a conversa. Como já mencionámos, afirma ainda que usar com sentido uma express o é o mesmo que referir um objecto. No entanto, isto n o nos autoriza a concluir (de forma confusa, aponta mesmo Husserl) que a significaç o de uma express o é o objecto por ela referido.

Ouve-se muitas vezes falar de significaç es como se por significaç o se entendesse os objectos significados, uso que dificilmente terá sido mantido com consequ ncia, pois nasce de uma confus o com o aut ntico conceito de significaç o .[15] [15]

As raz es para desfazer a confus o s o claras. As afirmaç es de que n o há significaç o sem refer ncia nem refer ncia sem significaç o n o devem obscurecer os factos de que diferentes significaç es podem obter a mesma refer ncia objectiva e, conversamente, que diferentes refer ncias objectivas podem obter a mesma significaç o. Exemplificando:

1. As express es O vencido de Waterloo e O vencedor de Iena t m o mesmo referente, Napole o Bonaparte, embora expressem significa-

[14] But in its relation to its object the proper name is not an index. This is at once clear when we reflect on the fact that it is of the essence of an index to point to a fact, an existence, whereas the object named need not be taken to exist at all. (Husserl, 1901, I: 204 ( 16))

[15] Meanings are often spoken of as signifying the objects meant, a usage that can scarcely be maintained consistently, as it springs from a confusion with the genuine concept of meaning. (Husserl, 1901, I: 202 ( 15))

ç es muito distintas.

2. Um termo geral por exemplo, o termo homem tem uma significaç o precisa, embora possa referir diferentes homens particulares.[16]

No que respeita a 1. há um manifesto acordo com a teoria sem ntica de Frege diferentes sentidos podem determinar refer ncias id nticas, tornando, aliás, provida de valor cognitivo a afirmaç o de identidades n o triviais entre express es com a mesma refer ncia, por exemplo a afirmaç o de que o vencido de Waterloo é o vencedor de Iena.

Já no que respeita a 2., poder-se-á questionar se a refer ncia de um termo geral consiste em cada um dos objectos ou indivíduos que perfazem a extens o, muito de acordo com o entendimento de Mill quanto denotaç o, ou se, diversamente, consiste na classe tomada em geral.[17] Mas porventura mais importante, dentro da teoria sem ntica de Husserl, será a seguinte observaç o se mesma significaç o podem corresponder diferentes refer ncias objectivas, ent o seguir-se-ia, aparentemente, que deveria existir um outro modo (n o mediado pela significaç o) de uma consci ncia referir intencionalmente um objecto. Mas tal afirmaç o n o encontra sustento; aliás, Husserl é, a este respeito, peremptório: Uma express o adquire refer ncia objectiva apenas porque significa e que, portanto, se diz com raz o que a express o designa (nomeia) o objecto *mediante* a sua

[16] Two names can differ in meaning but can name the same object, e.g. the victor at Jena the vanquished at Waterloo ; the equilateral triangle the equiangular triangle . [ ] It can happen, conversely, that two expressions have the same meaning but a different objective reference. The expression a horse has the same meaning in whatever context it occurs. But in one occasion we say Bucephalus is a horse , and on another That cart-hoorse is a horse , there has been a plain change in our sense-giving presentation in passing from the one statement to the other. (Husserl, 1901, I: 197-198 ( 12))

[17] Nota-se, a respeito de 2., de forma muito particular a influ ncia do *System of Logic* de John Stuart Mill, designadamente o seu primeiro livro, intitulado Of Names and Propositions , no qual a denotaç o é entendida de tal forma que o *denotatum* n o é a classe, mas cada um dos objectos da classe. Na sua obra de exposiç o do pensamento de J. S. Mill, John Skorupski tece o seguinte comentário The relation of denotation holds between the name, and each and every such thing. Mill s denote is equivalent to is true of , or is truly predicable affirmable of . (Skorupski, 1989: 51)

significaç o .[18]

Esta afirmaç o poderia, por seu turno, induzir-nos a fazer uma leitura descritivista da sem ntica de Husserl, designadamente no que respeita determinaç o da refer ncia objectiva das express es. Mas é aqui que se encontra o passo mais importante da sem ntica da primeira das *Investigações Lógicas*, no que respeita a um contraste a fazer face quer s sem nticas ditas descritivistas, quer s sem nticas ditas anti-descritivistas.

Em primeiro lugar, Husserl distingue muito claramente o comportamento sem ntico dos nomes próprios do comportamento de outras express es que designam custa de atributos, afirmando daqueles que se tratam de express es dotadas de significaç o, mas que referem de modo n o atributivo. Ora, com isto ficam desde logo estabelecidas duas diferenças da maior import ncia:

– por um lado, a diferença entre *significação* e *significação atributiva* (esta última está para a primeira como uma espécie para o género);

– e por outro, fica perfeitamente assinala a discriminaç o entre refer ncia directa (que Kripke virá ulteriormente a caracterizar como rígida) e refer ncia *via* atributos (que Kripke virá ulteriormente a caracterizar como flexível)[19].

Estas diferenças, indisputavelmente assinaladas por Husserl, anulam de pronto qualquer tentativa de fazer uma leitura descritivista da sem ntica da *Primeira Investigação.* Embora toda a refer ncia se faça *via* uma significaç o, tal n o quer dizer que se faça *via* uma significaç o atributiva.

Mas já por outro lado, é igualmente curto-circuitada qualquer tentativa de proceder a uma leitura que dispense a significaç o, pois é ainda mediante esta, pese embora já n o atributiva, que uma express o pode, para Husserl,

[18] An expression only refers to an objective correlate *because* it means something, it can be rightly said to signify or name the object *through* its meaning. (Husserl, 1901, I: 198 ( 13))

[19] Neste ponto, é pois clara a preced ncia de Husserl sobre a distinç o, supostamente criada por Russell, entre duas funç es sem nticas irredutíveis, a de *referir*, directa e imediata, e a de *denotar*, indirecta e mediada. Enquanto Husserl, como vimos, estabelece a distinç o em 1901, Russell só o fará no seu On Denoting de 1905.

obter referência objectiva.

## IV
## (O descritivismo e a teoria causal aquém do problema da referência)

Uma coisa é saber de que maneiras se pode *fixar* a referência de uma expressão; outra, distinta, é saber como pode *uma expressão referir* algo; outra ainda é saber como se *constitui* um objecto de referência, i.e, o referente propriamente dito, independentemente do facto de ser referente de uma expressão. Há que notar que, a respeito das duas últimas questão, nem a teoria descritivista nem a teoria causal da referência alcançam uma resposta satisfatória. Senão vejamos:

(1) Uma descrição definida em uso atributivo,[20] embora possa *fixar*, atributivamente, o referente de um termo genuinamente referencial, por exemplo um nome próprio, não o *constitui.* Como se sabe isto? Porque, por um lado, pressupõe as referências, e respectivas fixações, dos termos que a compõem; e porque, por outro lado, mais não faz do que circunscrever um domínio de tal maneira que um e apenas um objecto obviamente já constituído o satisfaça.

(2) Por sua vez, os termos genuinamente referenciais que compõem uma descrição definida em uso atributivo, bem como nomes próprios e descrições definidas em uso referencial, mesmo no mais estrito respeito pela teoria causal, não constituem o seu referente. Como se sabe isto? Simplesmente, por tais termos só referirem em virtude de uma fixação da referência e por tal fixação consistir na estipulação de um objecto, já individuado como objecto de experiência.

---

[20] A distinção entre dois usos, um *atributivo* (correspondente à teorização de Russell das descrições definidas) e outro *referencial*, das descrições definidas deve-se a Keith Donnellan

> I will call the two uses of definite descriptions I have in mind the attributive use and the referential use. A speaker who uses a definite description attributively in an assertion states something about whoever or whatever is the so-and-so. A speaker who uses a definite description referentially in an assertion, on the other hand, uses the description to enable his audience to pick out whom or what he is talking about and states something about that person or thing. (Donnellan, 1966: 237)

(3) Considerando (1) e (2), podemos dizer que todos os designadores, sejam de que natureza forem, e estejamos a pensar no descritivismo ou na teoria causal, pressup em a constituiç o do referente. Quer isto dizer que ambas as teorias procuram responder ao problema da *fixação* da refer ncia, mas em nada contribuem para uma resposta ao problema da *constituição* dos referentes.

Por outro lado, o facto de uma descriç o definida em uso atributivo ter fixado a refer ncia de um termo genuinamente referencial n o faz com que esse termo deixe de referir o seu referente, mesmo que este, numa situaç o contrafactual, já n o satisfaça a descriç o definida. Como se sabe isto? Por exemplo, Cam es n o deixaria de designar Cam es se, contrafactualmente, se tivesse que Cam es n o fosse o autor de *Os Lusíadas*, ainda que eu tivesse fixado a refer ncia da express o Cam es através da descriç o definida O autor de *Os Lusíadas'.* Por isso, a teoria causal alega que o descritivismo n o explica como sucede as express es referenciais referirem o que referem.

O descritivismo prestou atenç o a um modo de fixar a refer ncia, um modo importante, pois n o evitamos, na maior parte das circunst ncias, fazer acompanhar todas as express es por uma descriç o definida como que para atestar que sabemos do que falamos, ou seja, que conhecemos das coisas nomeadas mais do que o nome. Contudo, e esse é o ponto da teoria causal, os nomes próprios n o referem em virtude das descriç es definidas. Na verdade, e como vimos em (1), mesmo as descriç es definidas pressup em a refer ncia, nos termos referenciais que a comp em.

Por seu turno, a teoria causal prestou atenç o a outro modo de fixar a refer ncia, um modo também importante, assente no contacto com o referente e na transmiss o em cadeia dessa fixaç o. Contudo, também n o é em virtude dessa relaç o causal que as express es referem o que referem, pois para que haja uma relaç o causal com o referente é preciso que este exista realmente (ou tenha existido), quando, na verdade, n o é o caso, como bem notou Husserl, que um referente tenha de existir para que se lhe possa fazer refer ncia. Por exemplo, admitindo que a quest o sobre a exist ncia ou inexist ncia de Deus é indecidível, ent o a quest o sobre se a

palavra Deus tem ou n o tem refer ncia seria, admitindo a teoria causal da refer ncia, ela própria indecidível. Ora, sejamos crentes ou ateus, quando empregamos a palavra Deus referimo-nos certamente a algo e de forma competente. Com efeito, seria t o absurdo alegar que por me referir a Deus temos implicada a exist ncia de Deus como por crer que Deus n o existe temos implicada a inexist ncia de refer ncia para a express o Deus .[21]

Assim, também sobre o problema de saber o que faz as express es referenciais referirem, ambas as teorias, a causal e a descritivista, n o s o satsfatórias. E por estas raz es, se n o argumentamos mal, parecem-nos

[21] Ray Jackendoff lista um conjunto de seis categorias de objectos problemáticos para uma teoria da refer ncia realista:

(1) Fictional and mythical characters
   a. Sherlock Holmes
   b. The unicorn in my dream last night
(2) Geographical objects
   a. Wyoming
   b. The Mississippi River
   c. The distance between New York and Boston
(3) Virtual objects
(4) Social entities
   a. The value of my watch
   b. The first dollar I ever earned
   c. Morris Halle s Ph.D. degree
   d. Your reputation
   e. General Motors
   f. The score of tomorrow s Red Sox game
(5) Auditorily perceived objects
   a. Mahler s Second Symphony
   b. The words banana and despite
(6) Other
   a. The set of all possible worlds
   b. The best of all possible worlds (Jackendoff, 2002: 30 1-303)

O seu comentário geral é este The quotes above assert that we refer to objects in the world as if this is completely self-evident. It is self-evident, if we think only of reference to middle-sized perceivable physical objects like tables and refrigerators. But as soon as we explore the full range of entities to which we actually refer, the world suddenly begins to be populated with all sort of curious beasts whose ontological status is far less clear. (Jackendoff, 2002: 303).

pertinentes as duas teses sem nticas sustentadas por Husserl na sua *1. ª Invest. Lógica* – que nem toda a significaç o é atributiva, mas que toda a refer ncia é, de algum modo, mediada por uma significaç o.

Daqui n o se segue, porém, que neste texto Husserl tenha dado resposta aos problemas de saber o que faz uma express o referir e como se constitui o referente. Em *Ideias I* também n o se encontram facilmente elementos capazes de fornecer essas respostas, pelo menos de forma compatível com a *1.ª Investigação.* Na verdade, existem diversas interpretaç es, sobretudo provenientes da tradiç o analítica, que, no que respeita a *Ideias I*, sustentam uma leitura fregeana do pensamento de Edmund Husserl. De acordo com tal leitura, a refer ncia *(Bedeutung)* seria determinada por um *Sinn* atributivo ou, nos termos, da obra de 1913, o *Sinn* noemático, de natureza atributiva, seria aquilo por que se relacionaria a consci ncia com o seu objecto. Por outras palavras, *Ideias I* aproximam Husserl do descritivismo. Porém, este texto está longe de poder ser encarado como a última palavra de Husserl sobre o assunto.

## V

## (Respostas em *Experiência e Juízo)*

Se nenhuma express o refere sem que tenha sido fixada a sua refer ncia, e se tal fixaç o consiste na estipulaç o de um objecto, já individuado, como referente de uma express o, ent o, tal individuaç o, n o podendo sustentar-se nem numa relaç o causal nem numa significaç o atributiva, pressup e uma constituiç o subjectiva e ante-predicativa. Genericamente, podemos dizer que todas as express es (ou designadores), seja qual for a sua natureza, pressup em a prévia constituiç o ante-predicativa dos seus referentes. Por outras palavras, tratar-se-á de tematizar a experi ncia ante-predicativa enquanto experi ncia objectiva, isto é, em que é dada a unidade do objecto através da multiplicidade das suas apresentaç es. Uma tal tematizaç o é levada a cabo de forma explícita e sistemática na obra póstuma de Husserl *Experiência e Juízo (Erfahrung und Urteil)*, designadamente na sua primeira secç o, intitulada A experi ncia ante-predicativa (receptiva) .

Uma segunda quest o ressalta ainda da necessidade de articulaç o entre os dois planos que, entretanto, foram suscitados um ante-predicativo, a que se reporta o acto referencial a uma objectidade, outro predicativo, a que se reportam os actos referenciais fundados, entre eles, a refer ncia *via* um sentido atributivo. Perguntas como de que modo se faz a passagem do plano ante-predicativo ao predicativo? , como se converte a objectidade ante-predicativamente constituída num sujeito de predicados a ela ulteriormente atribuídos? perguntas que n o encontram resposta nem nas *Investigações Lógicas* nem em *Ideias I –*, encontram na segunda secç o de *Experiência e Juíz*o ( O pensamento predicativo e as objectividades do entendimento ) um esforço explícito no sentido da obtenç o de uma resposta fenomenológica.

Importa notar que estas quest es, além de pertinentes no debate contempor neo sobre o problema da refer ncia, também assumem import ncia decisiva numa avaliaç o mais geral da fenomenologia de Husserl. Isto, pelo menos por duas raz es. Primeiramente, porque tem sido alvo de severas críticas a tese husserliana de uma constituiç o ante-predicativa de objectos. Aqui o criticismo tem seguido pelo menos uma via a de uma rejeiç o da própria ideia de que possa haver objectos que n o sejam constituídos predicativamente, o que conduz proposta de pensar o plano ante-predicativo como um plano ainda pré-objectivo, de entes . [22]22A segunda raz o prende-se com a ideia, a nosso ver atribuível quer ao Husserl das *Investigações Lógicas* quer ao de *Ideias I*, da inexist ncia de um lugar para os *qualia* na experi ncia consciente.[23]

## VI
## (Experi ncia ante-predicativa)

Os juízos na sua forma mais simples s o *juízos de experiência* que atribuem algo um predicado a um substrato derradeiro, o qual começa, previamente, por ser objecto de experi ncia. N o há, dito de outro modo, juízo de experi ncia sem a prévia experi ncia (portanto, pré-judicativa e ante-

[22] Esta é uma linha de argumentaç o que vem desde *Ser e Tempo* de Heidegger. Cf. Paisana, 1992.

[23] Cf. Barata, 2001.

predicativa) do objecto individual sobre o qual virá a recair o juízo e a predicaç o inerente a este. Significa isto que uma teoria fenomenológica do juízo, da actividade predicativa em geral, de uma refer ncia intencional atributiva e provida de valor epistémico, n o poderá ser levada a cabo sem uma prévia elucidaç o fenomenológica da experi ncia qualificada como ante-predicativa.[24] Consequentemente, a respeito desta, Husserl compromete-a prontamente com o que já é da ordem do individual:

A experi ncia, no seu sentido primeiro e aut ntico, define-se como uma relaç o directa ao individual.[25]

Ora, logo aqui encontramos a ideia de uma relaç o directa, refer ncia originária ao objecto, explicitamente dado na sua individualidade, mas num plano ante-predicativo. Contrariamente ao modo como o descritivismo pensa a refer ncia, esta é, originariamente (ou seja, logo na experi ncia ante-predicativa), uma refer ncia directa, ainda que só possível sob a mediaç o de uma significaç o (desta feita, contrariando a teoria causal). Mas mais importante é notar, aqui, que o problema da refer ncia passa a poder ser tratado, na sua especificidade, independentemente de estar em causa uma express o referir. Por outras palavras, sendo a experi ncia, ante-predicativamente constituída, desde logo, relaç o directa ao individual ou seja, desde logo refer ncia , ent o atender constituiç o do referente é, ao mesmo tempo, atender instauraç o da relaç o referencial propriamente dita, n o entre uma express o e um referente, mas, mais originariamente, entre uma consci ncia e um referente.[26]

Em que termos pensa, ent o, o fenomenólogo a constituiç o ante-predicativa do objecto, enquanto primeiro substrato de um juízo de experi ncia?

---

[24] *"La théorie de l'expérience anté-prédicative,* de l expérience qui donne dans l évidence objective les substrats les plus originaires, *est l'élément premier en soi de la théorie phénoménologique du jugement."* (Husserl, 1938: 21 ( 6))

[25] L experience au sens premier et authentique se définit ainsi comme une relation directe l individuel. (Husserl, 1938: 21 ( 6))

[26] Quer isto dizer que uma teoria da refer ncia pode, deve mesmo, ser pensada independentemente de uma teoria das express es referenciais. Conversamente, uma teoria da refer ncia das express es referenciais, sejam estes designadores rígidos ou flexíveis, nomes próprios ou descriç es definidas, pode ser pensada *supondo* a refer ncia.

Em primeiro lugar, antes da *apreensão* propriamente dita do objecto na sua individualidade, dá-se uma sua *afecção*, significando aqui *afectar* o processo pelo qual o objecto se destaca de um ambiente em seu redor no qual se encontra pré-dado.[27] Mas, além disso, antes de qualquer interesse teórico, mesmo antes de qualquer interesse prático que venha suscitar a individuaç o, por assim dizer, do objecto, esta pré-doaç o, segundo Husserl, consiste numa crença passiva . Nestes termos, pode ler-se que o objecto afecta a partir do seu campo, é um objecto, um ente entre outros, já pré-dado numa crença passiva .[28] A tal solo originário , campo a partir do qual o objecto afecta, e no qual o objecto encontra-se já dado, embora n o na sua individualidade, mas numa crença passiva, Husserl faz corresponder, mais precisamente, uma crença no mundo, crença passiva universal no ser [29]. Donde, Husserl afirmar que a consci ncia do mundo é uma consci ncia que tem por modo a certeza da crença [30].

Assim, se a experi ncia ante-predicativa é a experi ncia de objectos individuais apreendidos, ent o, sob estes, e como condiç o de uma sua apreens o, há que reportar uma afecç o que parte de um mundo, ainda n o segmentado em objectos, mas crido enquanto ser existente. Note-se, porém, que esta anterioridade do mundo enquanto totalidade n o é cognoscível após a efectiva doaç o do objecto na sua individualidade. Por isso, apesar da preced ncia da totalidade do mundo face individualidade do objecto é daquela que esta se destaca , o interesse cognitivo só poderá tematizar o mundo enquanto totalidade através da constituiç o individual de objectos. [31]

Agora, este objecto que afecta n o é pré-dado de uma tal forma que se

---

[27] Préalablement la saisie, il y a toujours l affection, qui n est pas l affecter d un objet isolé singulier. Affecter veut dire: se détacher d un entour qui est toujours co-présent [ ] (Husserl, 1938: 24 ( 7))

[28] L objet affecte partir de son champ, il est un objet, un étant parmi d autres, il est déj prédonné dans une croyance passive.

[29] Cf. Husserl, 1938: 24 ( 7)

[30] *"La conscience du monde est une conscience qui a pour mode la certitude de la croyance* (Husserl, 1938: 25 ( 7))

[31] Le monde comme tout est toujours déj donné dans la certitude passive, et l orientation de la connaissance vers un étant singulier est génétiquement plus originaire que celle vers le monde comme tout [ ] (Husserl, 1938: 26 ( 7))

pudesse dizer dele ser inteiramente indeterminado, como um mero X prévio a toda a actividade determinativa. De acordo com Husserl, o mundo é sempre para nós um mundo tal que o conhecimento já aí realizou o seu trabalho de múltiplas maneiras; e, assim, é indubitável que n o há nenhuma experi ncia no sentido primeiro e aut ntico de uma experi ncia da coisa, que, captando essa coisa, pela primeira vez, e tomando-a no conhecimento, n o saiba já mais alguma coisa sobre ela do que aquilo que vem assim ao conhecimento. [32]

Ora, este saber já actuante por antecipaç o, pré-saber que limita a indeterminaç o do objecto (tornando, pois, possível a pré-doaç o própria experi ncia ante-predicativa) reenvia, como sua condiç o, distinç o entre efectividade e possibilidade. E esta possibilidade, muito de acordo com os princípios do associativismo humeano, reenvia, por seu turno, para sínteses de associaç o já estabelecidas quer por similitudes quer por oposiç es, que articulam o campo perceptivo que serve de pano de fundo da experi ncia. Quer isto dizer que a contrapartida da indeterminaç o do objecto destacável é uma complexa estruturaç o, mas em si mesma imperceptível, do campo de fundo, segundo a homogeneidade e a heterogeneidade, a presença e a aus ncia.[33] Assim, se há uma possibilidade que informa a efectividade no campo perceptivo, é porque esta efectividade, antes, ainda enquanto apenas campo sensível, informou aquela possibilidade. nestes termos que a experi ncia perceptiva, ainda ante-predicativa, envolve uma antecipaç o ou, mais exactamente, uma *indução* de um horizonte de possibilidades que pré-constitui o experienciado.

Se há experienciado individual, pois, é porque há um horizonte de possibilidades, um horizonte interno a cada objecto experienciado. Mas também, em segundo grau, um horizonte externo de objectos co-dados ,[34] distinguin-

[32] Le monde est pour nous toujours tel qu en lui la connaissance a toujours déj accompli son uvre, sous les formes plus variées ; et ainsi il est hors de doute qu il n y a pas d expérience, au sens simples et premier d expérience de chose qui, s emparant de cette chose pour le premi re fois, la portant la connaissance, ne sache pas déj d elle davantage que ce qui vient ainsi la connaissance. (Husserl, 1938: 26 ( 8))

[33] Cf. Husserl, 1938: 75-80 ( 16).

[34] Cf. Husserl, 1938: 28 ( 8)

do-se desta forma o que é *um* do que é *plural.* Perguntar-se-ia, porém, sobre como diferenciar o co-dado enquanto pluralidade e n o apenas unidade. A isto, Husserl responde que os objectos co-dados reportam-se a um único e mesmo horizonte espácio-temporal daí, a sua co-doaç o plural , mas cada qual segundo esta ou aquela típica [35] ou tipo *a priori"*, definindo este como generalidade indeterminada, mas que permanece identificável como a mesma .[3636] Em consequ ncia, cada novo objecto, se constituído originalmente face aos objectos já alguma vez, no passado, constituídos, corresponderá necessariamente uma nova típica, um novo tipo *a priori.*

Esta tipificaç o, pela qual se constitui a apreens o dos objectos singulares, n o se resume, porém, a tipos particulares como se a cada objecto correspondesse o seu tipo e nada mais. Além disso, est o envolvidos tipos mais gerais, tipos para colecç es de objectos semelhantes ou dissemelhantes quanto a este ou aquele aspecto, tipos para colecç es de colecç es, etc. Assim, cada objecto n o é destacado do mundo apenas pelo seu tipo particular; destacando-se, outros tipos mais gerais destacam notas desse objecto enquanto relevando-o de objectidades mais gerais.[37] De certo modo, por aqui verifica-se que com o objecto a destacar-se do fundo, também este, por notas gerais e acompanhando aquele, se vai destacando numa apreens o integrada.

Em contrapartida, observe-se que os tipos *a priori*, mais ao menos particulares, mais ou menos gerais, n o constituem por inteiro, digamos assim, os objectos. Constituem-nos o suficiente para que sejam identificáveis

---

[35] *Ibidem*

[36] La chose, une réalité (Real) quelconque comme objet d expérience possible, a son *a priori* général, qui en est la pré-connaissance: c est une généralité indeterminée, mais qui reste identifiable comme la m me ; c est la généralité d un type *a priori* appartenant un espace de jeu de possibilités *a priori."* (Husserl, 1938: 32 ( 8))

[37] Le monde qui nous est pré-donnée l est-il toujours comme multiforme, informé selon une multitude de genres, d esp ces particuliers, etc. Cela veut dire que ce qui nous affecte en arri re-plan, et qui est ressaisi pour la premi re fois en une prise active, est connu en un sens beaucoup plus étendu encore: cela est déj saisi passivement en arri re-plan non seulement comme objet , objet d expérience, ex-plicable, mais comme chose, comme homme, uvre humaine, et ainsi dans des particularités plus poussées encore. (Husserl, 1938: 35 ( 8))

como os mesmos, mas, de resto, numa indeterminaç o geral no que respeita sua estrutura interna tal qual é pré-dada num primeiro olhar . Pese embora, esta pode ser, segundo Husserl, mais ou menos dilucidada através de um processo a que chama explicaç o .[38]

Neste quadro, temos dado o modo como a apreens o passiva do objecto individual se realiza segundo o Husserl de *Experiência e Juízo.* Obtido, assim, o objecto individual na experi ncia ante-predicativa, designadamente na experi ncia perceptiva, tem-se, pois, constituído o substrato primeiro dos juízos mais simples, os de experi ncia. Note-se que Husserl fala de constituiç o passiva, mesmo apenas pré-constituiç o do objecto e n o de uma sua objectivaç o, pois reserva esta para o trabalho do Eu enquanto espontaneidade e fonte de crença activa já no plano de uma espontaneidade predicativa.[39]

## VII
## (A espontaneidade predicativa)

apreens o receptiva , Husserl contrap e uma espontaneidade predicativa , com aqual o mesmo objecto, *S*, apreendido passa a ser um sujeito de atributos que lhe s o predicados através de uma actividade judicativa ou atributiva. , pois, o mesmo pólo objectivo, pré-constituído na apreens o receptiva, e dotado de um sentido objectivo , mas do ponto de vista lógico ainda inteiramente indeterminado, que agora se dá como substrato de um processo de predicaç o, através do qual é constituído o seu sentido lógico .

---

[38] L expérience renvoie la possibilité et il s agit d un *pouvoir* du Je , non seulement d ex-pliquer progressivement la chose que a été donnée un premier regard, partir de cette donnée dans son ipséité, mais aussi d obtenir peu peu, au fur et mesure de son déroulement, de nouvelles déterminations de cette m me chose. Toute expérience peut tre étendue en une cha ne continue d expériences singuli res ex-plicatrices, unies synthétiquement en une expérience unique, ouverte l infini, du m me. (Husserl, 1938: 27 ( 8))

[39] Toute conscience passive est déj constituante d objets , plus exactement pré-constituante. Mais c est seulement l activité d objectivation, de connaissance, l activité du Je, de degré inférieur ou supérieur, qu n est pas seulement *doxa* passive, qui crée les objets de la connaissance et du jugement. (Husserl, 1938: 64 ( 13))

Naturalmente, o sentido lógico de um objecto n o esgota a totalidade da sua significaç o; esta está em parte, mais precisamente no que respeita síntese passiva da apreens o, já constituída aquando a passagem ao plano lógico ou predicativo. Trata-se do que Husserl denomina sentido objectivo .[40] Mas, já por outro lado, é apenas através daquela significaç o lógica que um objecto se converte em objecto de conhecimento, sem, como já se afirmou, deixar, por isso, de ser o mesmo objecto.

Como pólo id ntico de acç es predicativas, como portador do sentido lógico, o objecto tornou-se, em sentido próprio, objecto de conhecimento. Isto n o quer, naturalmente, dizer que o objecto como pólo de actividades receptivas e o objecto como pólo de espontaneidades predicativas seriam dois objectos diferentes.[41]

Entre os dois planos, o ante-predicativo e o predicativo, para empregar a linguagem de *Experiência e Juízo*, existe um ponto de ligaç o que é, desde logo, assinalado o objecto da *intentio*, que consiste no mesmo em ambos os planos, pré-constituído na *passividade* ante-predicativa, logicamente constituído como sujeito de predicados na *espontaneidade* atributiva. Por outro lado, se o objecto da predicaç o pressup e como sua condiç o a sua pré-doaç o ante-predicativa, ent o resulta clara a articulaç o entre sentido lógico e sentido objectivo: a constituiç o do sentido lógico depende da prévia constituiç o do sentido objectivo, ainda que este n o valha sen o como uma condiç o necessária, mas n o suficiente.

> [ ] *Todo o enriquecimento do sentido lógico pressupõe um enriquecimento na receptividade.* Uma síntese espont nea de identificaç o n o pode ter lugar sen o aí onde já sucedeu uma apreens o receptiva e uma explicaç o. Mas, por outro lado, esta mudança do sentido lógico tem, no entanto, *uma independência*

[40] 0 O contraste entre *sentido objectivo* e *sentido lógico*, aquele constituído na passividade apreensora, ainda ante-predicativa, este constituído através de operaç es predicativas de uma actividade atributiva é-nos claramente exposto ao longo de todo o 56 de *Experiência e Juízo*

[41] Comme p le identique des actions prédicatives, comme porteur du sens logique, l objet est devenu au sens propre objet de connaissance. Cela ne veut naturellement pas dire que l objet comme p le d activités réceptives, et le objet comme p le des spontanéités prédicatives seraient deux objets différents [ ] (Husserl, 1938: 279 ( 56)).

> *específica face àquilo que tem lugar na receptividade.* Pode-se constituir um sistema de contemplaç o receptiva, edificado de maneira complexa, no que respeita ao interior e ao exterior do objecto; um objecto pode bem, sob o fundamento destas operaç es de contemplaç o, ter sido visto de todos os seus lados na maior plenitude possível da intuiç o, sem que com isso uma só etapa da apreens o predicativa tenha dela resultado necessariamente.[42]

Por esta raz o, diversamente do objecto de uma primeira predicaç o que n o é sen o o mesmo da apreens o receptiva, entre o sentido lógico e o sentido objectivo n o se pode falar de uma tal maneira que se dissesse que s o o mesmo. Dito de outro modo, se há uma *homologia* entre o objecto da espontaneidade e o objecto da receptividade, n o é, porém, o caso que essa homologia se estenda aos sentidos correlativos, o lógico e o objectivo. Com efeito, já vimos atrás que a significaç o lógica n o esgota toda a significaç o do objecto, falta-lhe o carácter deíctico do visar, do prestar atenç o a .[43] Mas, em contrapartida, falta ao sentido objectivo a fixaç o cognitiva das determinaç es do objecto o juízo é o lugar em que se fixam, quais sedes de depósito do conhecimento, tais determinaç es.[44]

Nisto, reconhece-se, mudando o que há a mudar, a ideia de que o conhecimento apenas se expressa de forma descritivista e que, por isso, as identidades entre termos co-referenciais seja Véspero Fósforo só s o epistémica ou cognitivamente relevantes porque subentendem descriç es definidas.

## VIII

---

[42] *Tout enrichissement du sens logique présuppose un enrichissement dans la réceptivité.* Une synth se spontanée d identification ne peut avoir lieu que l o l ont déj précédée une saisie réceptive et une explication. Mais, d un autre c té, ce changement du sens logique a pourtant *une indépendance spécifique à l'égard de ce qui a lieu dans la réceptivité.* Il peut s tre constitué un syst me de contemplation réceptive, édifié de façon complexe, concernant l intérieur et l extérieur de l objet ; un objet peut bien, sur le fondement de ces opérations de contemplation, avoir été vu de tous c tés dans la plus grande plénitude possible d intuition, sans que pour autant une seule étape de saisie prédicative en soit nécessairement résultée. (Husserl, 1938: 277 ( 56)

[43] Cf. Husserl, 1938: 279 ( 56)

[44] *Ibidem.*

**(a compacidade)**

Defendemos atrás que a rejeiç o do descritivismo pode ser lida como a tese da transcend ncia de todo e qualquer objecto relativamente sua determinabilidade; e que a rejeiç o da teoria causal, por seu turno, pode ser lida como a exig ncia de que, n o obstante, há que dar conta de uma constituiç o do objecto enquanto objecto.

Como tese adicional, sustentaremos agora, e ainda com base em *Experiência e Juízo*, que um objecto n o pode coincidir com a sua determinabilidade porque nele se verifica uma *compacidade* que aquela n o tem meio de constituir e que essa compacidade do objecto é dada na crença do mundo.

Nesse sentido, comecemos por fazer uma analogia com o conceito de mundo de *Experiência e Juízo.* Este significa aqui um fundo universal de que os objectos individuais se destacam através de tipos *a priori* indutores. O ponto para que chamamos a atenç o é que, evidentemente, a colecç o completa de todos os objectos destacados do mundo n o vale como o mundo propriamente dito. Aquela colecç o, por mais completa que seja, n o é capaz, por princípio, de constituir o fundo. Agora, e exactamente da mesma forma, a colecç o completa das determinaç es que destacam cada um dos objectos individuais n o é capaz, por princípio, de constituir o objecto na sua compacidade.

O nosso ponto, em rigor, n o se fica por aqui. N o se trata de apontar apenas uma analogia entre o mundo *qua* fundo e uma pretensa, mas carente de justificaç o se apenas posta assim, compacidade dos objectos destacados do mundo. Fundamentalmente, o nosso ponto consiste em afirmar que os objectos destacados do mundo *são*, na verdade, parcelas de fundo que se destacam do fundo originário que é o mundo. A compacidade dos objectos ao destacar-se da compacidade do próprio mundo é como que herdada.

Aliás, n o fora esta compacidade, carácter de fundo dos objectos, e n o se afirmaria, a respeito de todo e qualquer objecto, a sua inesgotável possibilidade de determinaç o, a sua infinita determinabilidade.

Posto que é esta compacidade, ou *carácter-de-fundo*, o que faz com que todo e qualquer objecto transcenda a sua determinabilidade, ent o também

n o é o caso que o objecto possa ser constituído pela sua determinabilidade. Todos os objectos s o objectos-de-fundo, pelo que o que deles se destaca n o os possa constituir.

Ora, se há uma presunç o constitutiva dos objectos individuais através de determinaç es, através da sua síntese, seja sob o fluxo de fases temporais, seja sob um associativismo indutor, no Husserl de *Da Síntese Passiva* e de *Experiência e Juízo*, tal porém n o pode ser entendido sem o subentendimento de que o carácter-de-fundo está dado pelo mundo. Nesta última obra, afirma-se que, mesmo sob uma relativa indeterminaç o, há já suficiente determinaç o na experi ncia perceptiva para que um objecto seja pré-dado na experi ncia perceptiva. Afirma-se, além disso, que quando um objecto é constituído pela primeira vez o que sucede é a constituiç o de um novo tipo particular, a partir do qual aquele possa ser induzido.

## IX
## (O car cter-individuado dos objectos)

Acabamos de constatar que Husserl é capaz de responder ao problema da transcend ncia dos objectos relativamente s suas determinabilidades próprias enquanto nesse problema apenas estiver envolvida a compacidade o carácter de objectos-de-fundo de todos os objectos. Com efeito, ao afirmar que os objectos se constituem destacando-se de um mundo-fundo, Husserl salvaguarda essa compacidade dos objectos destacados. Aliás, se o mundo é o correlato originário de uma crença passiva na sua posiç o de ser, temos ent o explicada a raz o por que há também, a respeito dos objectos destacados, pertin ncia em falar de uma refer ncia directa, e de crença nas suas posiç es *qua* seres. O mundo pode ele mesmo ser considerado, na sua totalidade n o diferenciada, a *intentio* originária de que todos os actos referenciais, todas as posiç es de Ser se desdobram.

Contudo, o assinalado carácter-de-fundo dos objectos n o explica como possam estes ser constituídos de forma individuada. A este aspecto chamaremos *carácter-individuado* dos objectos.

Atendendo experi ncia ante-predicativa de objectos individuais e refer ncia directa, sem designador, a um *X*, que defendemos ser,

originariamente, o próprio mundo-fundo, se uma colecção de determinações, sobre os princípios de semelhança e de diferença, e o contraste entre homogeneidade e heterogeneidade, induz uma estrutura de invariância, tal estrutura só vale como objecto, *i.e.*, só satisfaz o seu carácter-individuado, se for assumida, ou melhor, apostada como *correlato* directo de *um* acto de referência. Não é, consequentemente, a estrutura de invariância, determinável no fluxo das fases temporais, para nos exprimirmos nos termos de Husserl, que realmente individua o objecto[45]; o que o põe como indivíduo é o próprio acto de referência intencional. Sem este acto, que não pode, pois, ser rebatido numa pura passividade, tal estrutura induzida passivamente não se constituiria como estrutura *de* um objecto, antes permaneceria como mero articulado de notas associadas umas às outras, entre si indiscerníveis quanto ao seu estatuto, dotadas de sentido é certo, mas sem se reportarem a um isto de que se possa dizer serem a *sua* estrutura.

O carácter-individuado está, pois, pressuposto no simples acto de referir, sendo da iniciativa deste. Referir não é ir ao encontro de algo individual; antes é, e desde logo, individuar, ainda que de forma tentativa, abdutiva e, por isso, falível.

## Bibliografia

ALVES, Pedro, (2002) Noema e Percepção na Fenomenologia de E. Husserl. *Análise* 23 (2002). Porto: Campo das Letras.

BARATA, André, (2001) Caracteres da Experiência. *Phainomenon* 2 (2001): pp. 5-36. Lisboa: Colibri.

DONNELLAN, Keith, (1966) Reference and Definite Descriptions in MARTINICH, 1985: 235-247.

EVANS, Gareth. (1973) The Causal Theory of Names in MARTINICH, 1985: 295-307. FISETTE, Denis, (1994) *Lecture frégéenne de la phénoménologie.* Paris: Éditions de l'Éclat.

FREGE, Gottlob, (1892) Ueber Sinn und Bedeutung. On Sense and

[45] A posição temporal-fenomenológica amarra, porém, apenas a vivência intencional e não o objecto intencional ele não é individuado por meio do tempo. (Citação extraída de Alves, 2002: 35 *Beilage* XV, *Hua* XI, p. 394)

Nominatum . Tr. Herbert Feigl in MARTINICH, 1985.

GRA A, Adriana Silva, (2002) Refer ncia e denotaç o: duas funç es sem nticas irredutíveis , in *Disputatio* 12, Maio 2002, pp.3-21.

HUSSERL, Edmund, (1901) *Logische Untersuchungen* (2. ed.). *Logical Investigations.* Tr. N. Findlay. London: Routledge.

(1905) *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo.* Tr. Pedro M. S. Alves. Lisboa: IN-CM, 1994.

(1913) *Ideen I – Idées directrices pour une phénoménologie.* Tr. : Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.

(1918-26) *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungs-manuskripten (Husserliana,* Band XI). *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires.* Tr. Bruce Bégout et Jean Kessler. Grenoble: Jér me Millon, 1998.

(1938) *Erfahrung und Urteil. Expérience et Jugement.* Tr.: Denise Souche-Dagues. Paris : P.U.F., 1991.

JACKENDOFF, Ray, (2002) *Foundations of Language – Brain, Meaning Grammar, Evolution.* Oxford: Oxford University Press.

KRIPKE, Saul, (1971) Identity and Necessity , in MUNITZ, Milton K. (ed.), *Identity and Individuation.* New York: New York University Press, pp.135-164. Reprinted in MOORE, A. W., 1993., (1980) *Naming and Necessity.* Cambridge MA: Harvard University Press.

LYCAN, William G., (2000) *Philosophy of Language – A contemporary introduction.* London New York: Routledge.

MARTINICH, Aloysius P. (Ed.), (1985) *The Philosophy of Language.* Oxford: Oxford University Press, 1996 (3. ed.)

PAISANA, Jo o, (1992) *Fenomenologia e Hermenêutica – A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger.* Lisboa: Editorial Presença.

PUTNAM, Hilary, (1973) Meaning and Reference in MARTINICH, 1985: 308-315. (1975) *Mind, Language and Reality,* The Meaning of meaning . Cambridge: Cambridge University Press, pp. 215-271.

RUSSELL, Bertand, (1905) On Denoting in MARTINICH, 1985.

(1919) Descriptions in MARTINICH, 1985.

SEARLE, John R., (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language.* New York: Cambridge University Press. *[Os Actos de Fala,* Coimbra: Livraria Almedina, 1984.]

SKORUPSKI, John, (1989) *John Stuart Mill – The Arguments of the Philosophers.* London: Routledge, 2000.

## ABSTRACT

No último quartel do Séc. XX, instalou-se na Filosofia da Linguagem um vivo debate entre duas teorias acerca da refer ncia, a teoria descritivista, formulada por Bertrand Russell e com raízes na filosofia de Frege, e, a desafiar esta, a teoria causal da refer ncia, sob o impulso de Putnam e de Kripke. Há, por outro lado, importantes estudos do pensamento de Husserl, centrados sobretudo em *Ideias I*, que d o conta da possibilidade de uma sua leitura fregeana.

O intuito desta comunicaç o reside, primeiramente, em mostrar que, n o obstante essas leituras, os aspectos sem nticos mais originais na fenomenologia de Husserl e, além disso, também mais interessantes para o debate sobre o problema da refer ncia, se encontram logo na Primeira das *Investigações Lógicas.* Com efeito, nesse texto, cremos ser possível mostrar que a teoria da express o de Husserl n o se ajusta nem teoria descritivista nem teoria causal da refer ncia.

As raz es do desajustamento, segundo tese que propomos, prendem-se com o facto de ambas as teorias da refer ncia, descritivista e causal, disputarem entre si o problema da *fixação* da refer ncia das express es como se esse fosse o problema de saber o que faz com que as express es refiram.

Mostrar que n o é assim com Husserl, conduz-nos a um terceiro problema, na obra póstuma *Experiência e Juízo*, sobre a constituiç o dos referentes, enquanto objectos de uma relaç o directa ao individual, ou seja, enquanto objectos de experi ncia. Quererá isto dizer, concluindo, que o problema da refer ncia, antes de respeitar s express es referenciais, respeita própria experi ncia e que tal problema deverá, por isso, resolver-se na constituiç o passiva e ante-predicativa da experi ncia.

# TEMPO OBJECTIVO E EXPERI  NCIA DO TEMPO

## A Fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein

**Pedro M. S. Alves**
Universidade de Lisboa

Supposez qu'on ait été phénoménologiste dès
l'Antiquité. Je vous pose cette question:
estce que notre science existerait?
E. Bréhier a MerleauPonty

### I. Observa  es acerca do tempo físico e do tempo fenomenológico

1905 é o ano de uma coincidência notável, mas até hoje totalmente silenciada. Um tal silenciamento é já, de certa maneira, toda uma sintomatologia.

Esse é o ano da primeira confrontação da fenomenologia com o problema – melhor seria dizer: com a constelação de problemas – da consciência do tempo. As lições proferidas por Husserl sobre o *Zeitbewusstsein* no âmbito de um curso sobre "Elementos Capitais da Fenomenologia e da Teoria do Conhecimento",[1] alargadas nos anos sequentes em múltiplos manuscritos de trabalho, finalmente organizadas por Edith Stein em 1917 e publicadas por Heidegger em 1928 são, talvez, o livro mais lido de Husserl e, nas palavras de Michel Henry, "o mais belo da fenomenologia".[2] Como era desde há muito sabido e é hoje publicamente acessível, o labor de Husserl em torno do

[1] Ver *Hua* X, „Einleitung des Herausgebers", p. XIV.

[2] « […] ce texte est le plus beau de la phénoménologie […] ». Michel Henry – *Phénoménologie matérielle.* Paris: PUF, 1990, p. 33.

enigma do tempo não cessou aí. Bernau, em 1917, e o início dos anos trinta do século passado são dois outros momentos maiores de confronto com o problema. Um problema que irradiou a partir de 1905 e atingiu círculos cada vez mais alargados: o tempo surge na constituição em horizonte do Mundo enquanto totalidade, ele surge na questão da percepção, na distinção entre objectividades individuais e categoriais, ele surge uma vez mais na autoaparição do sujeito, na autoconstituição do fluxo de consciência e da unidade das vivências como objectos temporais imanentes, e ainda na constituição da intersubjectividade monadológica. A questão do tempo interfere de um modo decisivo tanto nos problemas da constituição objectual como nos problemas da autoconstituição da subjectividade, e de um modo tal que a dualidade clássica de uma abordagem ou psicológica (o tempo como *distentio animi)* ou cosmológica do tempo (o tempo como forma do todo mundano) é definitivamente dissolvida. A questão do tempo de 1905 não deixou, portanto, de se alargar mais e mais, permanecendo, apesar disso, um problema unitário, pois se as determinações da temporalidade mudam na passagem de uns planos para os outros, é a autoconstituição temporal do sujeito que comanda, como fonte primitiva, todos os estratos ulteriores da temporalidade. A relevância dos problemas do tempo para a filosofia de inspiração fenomenológica não mais pararia de crescer, bem como a rede de conexões em que o tempo se mostraria como um conceito director: tempo e *Existenz*, e *Sein*, e Historicidade, e Memória, tempo e *rapport à autrui* – eis algumas das múltiplas ramificações da questão do tempo e dos múltiplos planos em que a temporalidade foi surpreendida. A reflexão sobre o tempo foi de tal maneira posta no cerne do questionário filosófico que o seu tratamento quase passou a dispensar qualquer justificação prévia acerca da sua relevância, ao mesmo tempo que o significado do próprio tema perdia a precisão dos seus contornos teóricos iniciais e ia evoluindo para uma nebulosa de forma cada vez mais indefinida. Foi precisamente a propósito desta situação que Ernst Orth falou de uma *Mythologie der Zeit.*[3]

[3] „Das Thema Zeit und Zeitlichkeit scheint für die wissenschaftliche Forschung, die reflektierende Philosophie und alltägliche Lebensanchauung gleichermassen bedeutsam zu sein. Wer hier Fragen stellt und Antworten versucht, darf sich des sonst allfälligen Nachweises der

Mas 1905 é também o *annus mirabilis* de Albert Einstein, nomeadamente o ano da publicação do artigo sobre "Electrodinâmica dos corpos em movimento", nos *Annalen der Physik*, em que a teoria da relatividade restrita é, por vez primeira, apresentada, com as suas revolucionárias consequências para a compreensão da natureza do espaço e sobretudo do tempo[4].

A beleza da teoria de 1905 está no modo como ela deriva inexoravelmente de dois postulados simples: que todos os referenciais de inércia são equivalentes relativamente às leis da Física, em primeiro lugar, e que a velocidade da luz no vazio, *c*, é uma constante relativamente a todo e qualquer observador, independentemente do seu movimento. O segundo postulado é uma consequência directa dos resultados negativos da experiência de MichelsonMorley sobre o éter. A respeito de *c*, Einstein, numa decisão genial, assume que a velocidade da luz não é uma constante por relação ao éter, mas por relação a qualquer observador, seja qual for o seu estado de movimento. Mas é isso que tem uma consequência extraordinária para a revisão do conceito de tempo e também de espaço.

Para o tornar visível, imaginemos uma situação simples: um observador A e um outro observador B, deslocandose em movimento rectilíneo e uniforme por referência a A, a uma velocidade de 2/3 *c;* suponhamos que B, ao passar por A, sincroniza o seu cronómetro com o de A e emite um raio de luz para diante, na direcção do movimento.

Pergunta: que mede A ao fim de um segundo no seu cronómetro próprio?

---

Legitimität und Relevanz seines Themas enthoben fühlen. Merkwürdig ist, dass sich mit der allgemein zugestandenen Bedeutsamkeit des Themas durchaus nicht die klarsten Auffassungen zur genauen Bedeutung des Gemeinten verbinden. […] Diese Art unseres Meinens und Redens über die Zeit weist Charakteristika auf, die man als mytisch oder mythologisch bezeichnen könnten". Ernst Orth – „Die Mythologie der Zeit". *Phänomenologische Forschungen.* Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger, B. 14. München: Verlag Karl Alber, 1983, p. 7.

[4] Albert Einstein – "Elektrodynamik bewegter Körper". *Annalen der Physik*, 4, vol. 17, pp. 891921. O outro artigo decisivo para a relatividade, dos cinco publicados por Einstein em 1905, é uma pequena nota sobre a relação entre inércia e energia intitulada "Ist die Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig?" *(Annalen der Physik*, 4, vol. 18, pp. 639641). Dele brotaria aquela que é, talvez, a equação mais conhecida de toda a Física *($E = mc^2$).*

Primeiro, o movimento da luz e o de B não são adicionáveis, segundo o teorema clássico da adição de velocidades. A velocidade da luz continua, para A, a ser *c*, e B movese relativamente a ele a 2/3 de *c*. Ao fim de um segundo do seu cronómetro, o raio de luz estará, portanto, a $3.10^8$ m e B estará $2.10^8$ m. Até aqui, tudo normal. Mas que mede B no seu cronómetro *quando* A mede 1s no seu (suponhamos que A tem meios de ver o relógio de B)? Devido ao segundo postulado da relatividade, o raio de luz deslocase relativamente a B também à velocidade *c* e não a *c* – 2/3 *c*. Portanto, a medição do tempo e do espaço por A e por B só poderiam ser iguais se as distâncias ao raio de luz fossem iguais. Mas não o são. Se a velocidade da luz não difere para ambos, então isso implica que são o espaço e o tempo que *diferem* para A e para B. Em quanto? As transformações de Lorentz, propostas como um subterfúgio para acomodar o resultado negativo das experiências sobre o éter, são, agora, redescobertas por Einstein no seu verdadeiro significado.[5] Para B, o *tempo próprio* transcorrido não é 1s, mas cerca de 0,75s, e o *espaço* medido por B até o fotão não é $3.\ 10^8$m, mas cerca de $2{,}24.10^8$ m.[6] Numa palavra, o tempo "dilatase" para B, como que passa "mais devagar" relativamente ao cronómetro de A, enquanto o espaço, ao invés, se "contrai".

A consequência extraordinária é que a passagem do tempo e a medida do espaço são, assim, funções do movimento. Não há qualquer coisa como *um* tempo universal e *uma* medida única do espaço, mas tempos e medições de espaços sempre relativos a um referencial dado, medidas que se convertem umas nas outras pelas transformações de Lorentz e donde resulta, como *invariante*, não *o* tempo nem *o* espaço por si, mas uma grandeza nova designada como a *distância* no espaçotempo. Eis, portanto,

[5] As transformações de Lorentz modificam as transformações de Galileu pelo acrescento de um factor g = (1 – v2/c2) – ½. Assim, a sua formulação é: x′ = g (x – vt); y′ = y; z′ = z; t′ = g (t – $v/c^2$ x), supondo que x é a direcção do movimento e t o tempo próprio no referencial de inércia que se admite em repouso. As equações da relatividade restrita são válidas apenas para sistemas em movimento rectilíneo e uniforme.

[6] Agradeço ao Dr. João Cordovil, doutorando de Física na Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa e meu aluno na cadeira de Filosofia do Conhecimento, ter gentilmente refeito os cálculos pertinentes.

não só uma alteração de fundo das concepções comuns a respeito da universalidade do espaço e do tempo objectivos, como também uma conexão surpreendente e inteiramente insuspeitada entre eles: tudo se passa como se a diminuição da velocidade no espaço "acelerasse" o fluir do tempo e, inversamente, como se o aumento da velocidade "retardasse" a passagem do tempo até o pontolimite da sua "imobilização".[7] É como se ambos fossem dimensões visíveis para a nossa experiência de uma grandeza única, de tal maneira que os parâmetros "espaço" e "tempo" variassem na proporção inversa. Mas há outras questões candentes que a relatividade endossa à reflexão filosófica – a que chamamos, afinal, o "fluir" do tempo, ou seja, a experiência do trânsito e da passagem? De que modo os tempos se compõem ou não num tempo objectivo uno? Como dar conta desta forma como o tempo se vem como que "encobrir" por detrás do espaço?

A subversão relativística do significado vulgar dos conceitos de espaço e tempo – significado que, na verdade, era uma espécie de newtonianismo de senso comum – haveria de culminar, em 1908, na extraordinária geometria dos cones de luz de Minkowski, em que espaço e tempo são tratados como coordenadas de um contínuo quadridimensional e integrados na estrutura unitária do espaçotempo. Nas bem conhecidas palavras com que Minkowski iniciou a sua célebre conferência em Colónia, "De ora em diante, os conceitos de espaço por si e de tempo por si deverão mergulhar completamente nas sombras e somente se atestará autonomia a uma espécie de união entre os dois".[8]

---

[7] Na verdade, para uma partícula que se mova à velocidade da luz, a equação de Lorentz "explode", dá infinito e deixa de ter significado físico determinável. É esse resultado infinito para o tempo próprio da partícula que interpretámos como "paragem" do tempo, na medida em que a diminuição da cadência do tempo pode ser entendida como uma função inversa do aumento da velocidade, que tende para o limite 0.

[8] „Die Anschauungen über Raum und Zeit, die ich Ihnen entwicklen möchte, sind auf experimentellphysikalischem Boden erwachsen. Darin liegt ihre Stärke. Ihre Tendenz ist eine radikale. Von Stund an sollen Raum für sich und Zeit für sich völlig zu Schatten herabsinken und nur noch eine Art Union der beiden soll Selbständigkeit bewahren". Hermann Minkowski – „Raum und Zeit". Conferência proferida no 80º Congresso dos naturalistas e médicos alemães de Colónia, em Setembro de 1908, publicada em 1909 e republicada múltiplas vezes. Seguimos aqui a edição *Das Relativitätsprinzip.* Darmstadt, 1974, pp. 54-71.

1905 é, pois, o ano em que algo na nossa compreensão ordinária do tempo entra em reelaboração e se abre uma nova época. Será possível estabelecer um diálogo produtivo entre a revolução física e a clarificação fenomenológica dos múltiplos sentidos da temporalidade? Relativamente a este desiderato, a estratégia mais comum é defensiva. Ela fala de um divórcio. O seu ponto forte é a marcação das distâncias. Uma fenomenologia da experiência do tempo movese num plano diverso e sem conexão imediata com uma teoria física do tempo: de um lado, encetamos um regresso até as formações intencionais em que o tempo aparece, portanto, um regresso até a consciência do tempo e o tempo intuitivamente dado, do outro, deparasenos uma medição do tempo objectivo, do tempo "da" Natureza e dos processos reais, portanto, uma determinação de um tempo como grandeza acessível pelos cronómetros e já sem conexão com a experiência e a intuição, um tempo que uma fenomenologia deve justamente pôr entre parênteses para abrir o seu espaço próprio de investigação.

Entre uma e outra abordagens não haveria apenas uma diferença de propósito. Mais profundamente, cada uma das vias só se poderia abrir pela obturação da outra. O tempo que a fenomenologia põe entre parênteses (no texto das *Lições,* a palavra é *Ausschaltung* – exclusão, não *Einklammerung)* é justamente esse tempo do mundo, esse tempo objectivo das coisas e dos processos reais que a Física tem como seu único tema. Uma abordagem *física* da estrutura do tempo e uma inquirição fenomenológica sobre a *experiência* e a intuição do tempo estariam, pois, não só conectadas por uma relação de mútua exclusão, como também por uma equivocidade do conceito – tempo *físico* e tempo *vivido* seriam "dois tempos" sem relação. Tais são as palavras que, a fazer fé na estratégia defensiva, fechariam a questão antes mesmo de a abrirem.

## II. Fenomenologia do tempo e constitui o do tempo objectivo

Ora, aparentemente, esta marcação de uma distância insuperável poderia reclamarse do próprio Husserl. Na conferência de Viena, de 1935,

intitulada *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, podemos, de facto, ler a seguinte afirmação terminante:

> Os revolucionamentos de Einstein dizem respeito às fórmulas com que foi tratada a *physis* idealizada e ingenuamente objectivada. Mas como as fórmulas em geral, como os objectos matemáticos em geral recebem sentido a partir do subsolo da vida e do mundo circundante intuitivo, acerca disso não aprendemos nada, e, assim, não reforma Einstein o espaço e o tempo em que se desenrola a nossa vida vivente.[9]

No entanto, estas asserções devem ser repostas no seu verdadeiro contexto. Há, de facto, dois aspectos que devem ser ponderados, e que lhes dão um significado bem diverso daquele que aparentemente é o seu.

Primeiro que tudo, estas declarações de Husserl não significam uma tentativa de menorizar ou contornar a racionalidade científiconatural, tal como ela se erigiu, na Modernidade, pela reconfiguração da *physis* a partir das idealidades da Matemática. O Husserl que se teria retractado no fim da sua carreira, o Husserl que teria dito dolorosamente "o sonho acabou",[10] a propósito do seu compromisso com a racionalidade e com a Filosofia como *strenge Wissenschaft*, esse Husserl é, largamente, uma efabulação de intérpretes desejosos de ver no chamado "último Husserl" o começo de um trânsito em direcção a uma posição filosófica fundamentalmente diversa. Estas declarações pretendem, antes, assinalar uma lacuna na fundamentação da racionalidade moderna, nomeadamente, elas põem em relevo que os processos de idealização e de substrução de uma realidade "exacta" "por detrás" da *Lebenswelt* carecem de uma aclaração última a respeito da sua possibilidade e de uma justificação da intrínseca validade da figura de um "ser objectivo" como correlato final das teorias "exactas". Nas palavras de

---

[9] „Einsteins Umwälzungen betreffen die Formeln, in denen die idealisiert und naiv objektivierte Physis behandelt wird. Aber wie Formeln überhaupt, wie mathematische Objektivierung überhaupt auf dem Untergrund des Lebens und der anschaulichen Umwelt Sinn bekommt, davon erfahren wir nichts, und so reformiert Einstein nicht den Raum und die Zeit, in der sich unser lebendiges Leben abspielt". *Hua* VI, p. 343.

[10] A célebre declaração do Beilage XXVIII da *Krisis* – „*Philosophie als Wissenschaft*, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – *die Traum ist ausgeträumt*" (*Hua* VI, p. 509) – não significa uma retractação do próprio Husserl a respeito do seu projecto filosófico, mas uma visão amarga dos destinos da filosofia alemã em 1935.

*Lógica Formal e Transcendental,* é necessária uma aclaração de princípio a respeito da conexão do "*logos* do mundo da pura experiência" com o "*logos* do ser objectivo mundano e da *ciência em sentido "mais elevado ",* investigando sob as ideias de ser em sentido estrito e verdade estrita, e desenvolvendo correspondentes teorias *"exactas"."*[11] Essa "grande problemática" de uma "ontologia mundana", tal como ela é aí designada, deverá aclarar o modo como a típica subjectivorelativa do mundo da pura experiência se reconfigura pela substrução de uma natureza "exacta" segundo processos de idealização cuja génese constitutiva deve ser reconduzida ao solo fundante da *Lebenswelt.* É justamente por isso que Husserl, no mesmo passo da conferência de 1935, afirma de um modo ambivalente que as ciências matemáticas da Natureza são um "triunfo do espírito humano",[12] para logo de seguida, perante a ausência de aclaração da sua própria possibilidade, apresentálas como uma "técnica" e declarar que a sua racionalidade seria como as "pirâmides do Egipto" – isto é: elas estão aí, imponentes, mas ninguém sabe *como* foram construídas.[13]

A esta luz, não é necessário sublinhar o quanto a relação entre uma fenomenologia da *experiência* do tempo e uma restituição *físicomatemática* do tempo nos leva para o cerne deste problema husserliano. A conexão e o jogo de fundações entre tempo *intuitivo* dado e tempo restituído no *formalismo* físicomatemático, os processos pelos quais um tempo objectivo da Natureza se constitui num processo de idealizações que arrancam do solo fundante da

---

[11] „Von diesem Gedanken gehen dann aus die *Stufe der grossen Problematik* einer radikal zu begründenden *WeltLogik,* einer echter mundanen Ontologie. […] Als Grundstufe fungiert die in einem neuen Sinn *„transzendentale Ästhetik" […].* Sie behandelt das eidetische Problem einer möglichen Welt überhaupt als *Welt „reiner Erfahrung" […].* Darauf stuft sich nun der Logos des objektiven weltlichen *Seins* und der *Wissenschaft im „höheren" Sinne,* der unter Ideen des *„strengen"* Seins und der strengen Wahrheit forschenden und entsprechend *„exakte"* Theorien ausbildenden". *Hua* XVII, pp. 2967.

[12] „Die mathematische Naturwissenschaft ist eine wundervolle Technik, um Induktionen von einer Leistungsfähigkeit, von einer Wahrscheinlichkeit, Genauigkeit, Berechenbarkeit zu machen, die früher nicht einmal geahnt werden konnten. Sie ist als Leistung ein Triumph des menschlichen Geistes". *Hua* VI, p. 343.

[13] „Somit steht, von diesem Gesichtspunkte aus, die Rationalität der exakten Wissenschaften in einer Reihe mit der Rationalität der ägyptischen Pyramiden". *Hua* VI, p. 343.

experiência do tempo, é precisamente um dos aspectos particulares desse "grande problema" da configuração do serobjectivo e da "Natureza exacta" que Husserl anuncia. Ele visa explicitar os processos de transcensão, metodicamente conduzidos, que levam das formações primitivas de sentido daquilo que Husserl designa como o mundo da *reine Erfahrung* até o conceito físicomatemático de tempo, que põe como seu correlato um tempo "objectivo", enquanto tempo da Natureza.

Ora – e esta é a segunda observação que pretendemos fazer – a orientação geral que se desenha nos parágrafos iniciais das *Lições sobre a Consciência Interna do Tempo*, nomeadamente no segundo parágrafo, contém já uma prefiguração desta posição husserliana do problema. A questão directora das *Lições* é a da "origem do tempo" *(Ursprung der Zeit)*, tomada como questão gnosiológica e não como interrogação sobre a origem psicológica da "nossa" representação do tempo. Enquanto questão sobre a origem, ela enceta um regresso *(Rückgang)* do tempo posto como objectivo até as formações intencionais em que o tempo se constitui. Este regresso dirigese até "as formas *primitivas* da consciência do tempo, nas quais as diferenciações primitivas do ser temporal se constituem intuitiva e propriamente como as fontes originárias de todas as evidências relativas ao tempo".[14] Assim, a questão das *Lições* é, desde o início, determinada pela ideia de uma clarificação das formações de sentido em que o tempo é dado, ou seja, por uma clarificação da experiência em que o temporalobjectivo *aparece.* Se a inserção das vivências no tempo do mundo é, desde o início, excluída pela apercepção fenomenológica, os actos pelos quais o tempo objectivo é visado são, por outro lado, o próprio tema desta inquirição sobre a "origem" do tempo:

> Interessanos que, nestas vivências, sejam *visados* dados "temporais objectivos". […] Naturalmente, tenho com isto em vista leis deste tipo bem compreensível: que a ordem temporal fixa seja uma cadeia infinita bidimensional, que dois tempos diferentes não possam ser em simultâneo, que a sua relação seja não-

[14] „Diese *Ursprungsfrage* ist aber auf die *primitiven* gestaltungen des Zeitbewusstseins gerichtet, in denen die primitiven Differenzen des Zeitlichen sich intuitiv und eigentlich als die originären Quellen aller auf Zeit bezüglichen Evidenzen konstituieren". *Hua* X, p. 9.

simétrica, que exista transitividade, que a cada tempo pertença um antes e um depois, etc.[15]

A questão directora das *Lições* contém, pois, uma triplicidade de momentos: 1º as vivências pelas quais o tempo é visado (os caracteres de acto e os conteúdos primários da apreensão de tempo), 2º as formas em que o temporal aparece, ou seja, é intuitivamente dado (o fenómeno da "fluência", as modalidades temporais do presente, passado e futuro), 3º a constituição de um tempo objectivo uno enquanto *Naturzeit* e *Weltzeit* (os processos de idealização que conduzem à posição de um tempo do mundo). Todas estas dimensões se integram, para Husserl, na unidade da *"erkenntnistheoretische Frage nach dem Ursprung der Zeit ".*

É bem visível como a questão husserliana acerca da origem do tempo é inteiramente diversa da questão heideggeriana sobre o *tempo originário.* A distinção entre temporalidade originária do cuidado, como forma autêntica de ser do *Dasein*, e tempo "vulgar" da circunspecção preocupada pretende localizar nesta última uma forma "decaída" de compreensão da temporalidade, como "sucessão inquebrável e infinita dos agora", e ver nesta compreensão o lugar da determinação do tempo pelas ciências da Natureza.[16] Podemos surpreender aqui uma estratégia para situar o lugar da racionalidade científica e, simultaneamente, se pôr "para lá" dela, pela reconquista do sentido temporal da questão do Ser. Nada disto encontramos no questionário husserliano. Não se trata apenas de que não se encontra em Husserl esta fundação do horizonte ecstático da intratemporalidade numa temporalidade ecstática horizontal mais originária do *Dasein*, como bem o notou Rudolf Bernet. [17] Tratase de que encontramos em Hus-

[15] „Dagegen interessiert uns, dass in diesen Erlebnissen „objektiv zeitliche" Daten *gemeint* sind. […] Natürlich meine ich hierbei Gesetze dieser selbsverständlichen Art: dass die feste zeitliche Ordnung eine zweidimensionale unendliche Reihe ist, dass zwei verschiedene Zeiten nie zugleich sein können, dass ihr Verhältnis ein ungleichseitiges ist, dass Transitivität besteht, dass zu jeder Zeit eine frühere und eine später gehört usw." *Hua* X, p. 10.

[16] „Die vulgäre Charakteristik der Zeit als einer endlosen, vergehenden, nichtumkehrbaren Jetztfolge entspringt der Zeitlichkeit des verfallenden Daseins". Heidegger – *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953, p. 426.

[17] "Origine du temps et temps originaire (Husserl et Heidegger)", in Rudolf Bernet – *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie.* Paris: PUF, 1994, p. 207

serl, como também o sublinhou Bernet, em vez de um tempo originário oposto a uma compreensão "vulgar" do tempo, uma correlação estrita entre o tempo objectivo, público, das coisas e dos processos reais, determinável pelas ciências da Natureza, e uma inquirição gnosiológica *(eine erkenntnis-theoretische Frage)* sobre a experiência subjectiva do tempo, enquanto lugar da sua constituição originária.[18] A orientação de Husserl está, pois, neste ponto preciso e em geral, nos antípodas da crítica heideggeriana da racionalidade moderna: a origem fenomenológica do tempo objectivo (do *Weltzeit)*, enquanto regresso à experiência do tempo, não é a questão sobre o tempo originário da existência "autêntica" em oposição ao tempo "vulgar" da intra-temporalidade. Em vez da pretensa superação da racionalidade moderna, encontramos antes, aqui como em todos os outros lugares, a tentativa de lhe encontrar uma efectiva fundação.[19]

## III. Os tr s níveis do problema husserliano do espa o e do tempo

Este debate entre a fenomenologia e as novas concepções físicas sobre o tempo objectivo da Natureza, e também do espaço e da matéria, não é, além disso – pese embora o longo silenciamento a que foi votado por gerações de estudiosos –, algo que tenha de ser reconstruído retrospectivamente por um exercício externo de comparação.

Ele irrompeu, no tempo de Husserl, em pelo menos dois momentos de importância excepcional. Primeiro, do lado da Física, o matemático e físico Hermann Weyl, colega de Husserl em Gotinga e depois docente em Zurique, nos seus trabalhos sobre *O Contínuo* (uma obra onde afirma que a "casa da

[18] O comentário de Husserl à página 424 de *Sein und Zeit* fala por si a respeito desta diferença profunda de intenção: „Als ob die „vulgäre" Zeitaufasssung nicht ihr ursprüngliches Recht hätte, das durch die konstitutive Analyse nicht im mindesten verschwindet".

[19] O contraste entre o diagnóstico da "crise" das ciências que podemos encontrar em Husserl é, por esta razão, bem diverso daquele que se anuncia logo no § 3 de *Sein und Zeit.* A palavra de ordem não é, aí, a de uma *fundação* das ciências nas prestações da subjectividade transcendental constituinte por retorno ao estrato fundante da *Lebenswelt*, mas a de uma *refundação* que as reconduza para a direcção aberta pela *Seinsfrage* (ver *Sein und Zeit*, § 3, pp. 911). Só a Psicologia carece, para Husserl, de uma efectiva refundação, mas isso é precisamente devido à sua abordagem naturalista da subjectividade transcendental.

Análise está, em larga medida, construída sobre areia"[20] ), "Acerca da Nova Crise dos Fundamentos da Matemática" (uma defesa do intuicionismo que Husserl lamentou ao próprio não ter sido publicado no seu *Jahrbuch)*[21] e em *Espaço, Tempo, Matéria*,[22] desenvolveu posições sobre a teoria do contínuo e as questões da Física relativística assumidamente influenciadas pela fenomenologia idealista das *Ideias* I.

Esta influência começou por meio de sua esposa, Hella Weyl, estudante de Husserl em Gotinga. Em *O Contínuo*, a tentativa para apresentar uma Análise baseada na estrutura predicativa estava, nas próprias palavras de Weyl, "relativamente ao aspecto epistemológico da Lógica", em acordo "com as concepções que subjaziam às *Ideias* de Husserl".[23] A Introdução a *Espaço, Tempo, Matéria*, por outro lado, segue, para lá de qualquer dúvida, a posição fundamental de Husserl a respeito da *Wirklichkeit*, com a sua dependência relativamente aos actos de constituição objectiva da consciência absoluta. Esta é a posição construtivista que, provinda de Husserl, subjaz à reelaboração da Física einsteineana. Nove páginas tinham sido suficientes a Weyl para apresentar o essencial das posições de Husserl, tal como haviam sido expostas nas *Ideias.* De facto, podemos ler nessa Introdução a *Espaço, Tempo, Matéria*, afirmações de um estilo tão idealista como "o mundo real *[die wirkliche Welt]*, a respeito dos seus elementos constitutivos e de

[20] Hermann Weyl – *The Continuum* (New York: Dover Publications, 1994), p. 1.

[21] „Ausserordentlich leid hat es mir, dass Sie mir für das Jahrbuch seinerzeit zugesagt wichtige Arbeit der mathematischen Zeitschrift überlassen haben". Husserl an Weyl, 9-IV-1922 – *Briefwechsel*, B. VII; p. 294.

[22] Hermann Weyl – "Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik". *Mathem. Zeitschrift*, Bd. 10, pp. 39 e sgs.; *Raum, Zeit, Materie. Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie.* Berlim, 1918. Husserl confidenciará a Weiy, acerca desta obra, toda a sua simpatia: „Wie nähert sich dieses Werk meinem Ideal einer von *philosophischem* Geiste getragenen Physik. Welche Freude ist es, dass unsere Zeit eine solche universale, von der obersten Ideen geleitete Erkenntnis der mathematischen Form der Welt ermöglicht hat und dass ich das noch erleben durfte!" (Husserl an Weyl, 5-VI-1920, *idem*, p. 289).

[23] Hermann Weyl, *The Continuum* (New York: Dover Publications, 1987), p. 2.

todas as suas determinações, é e apenas pode ser dado como um objecto intencional de actos de consciência".[24].

De seguida, o fenomenólogo Oskar Becker encetou uma pesquisa importante sobre os problemas da Matemática e da Física com o seu longo estudo "Contribuições para a Fundamentação Fenomenológica da Geometria e das suas Aplicações Físicas", um trabalho acompanhado de perto pelo próprio Husserl e profusamente referido por ele na correspondência.[25] Becker, que se apoia nos trabalhos de Weyl, pretendia esclarecer fenomenologicamente os fundamentos da Geometria e da sua aplicação aos problemas da Física, e isso pelo "regresso aos estratos de fenómenos originários, constituintes da espacialidade" e da consciência do tempo.[26] Os problemas do contínuo e das geometrias nãoeuclidianas, nomeadamente no seu uso na teoria da relatividade generalizada de Einstein, estão em primeiro plano nas preocupações teóricas de Becker. Acerca deles, o objectivo do trabalho era tentar "uma clarificação filosófica" por meio da teoria fenomenológica da constituição (que designa *"princípio do idealismo transcendental")*[27], lançando assim "uma ponte da Fenomenologia até a Matemática e a Física hodiernas".[28]

Acerca deste trabalho, Husserl confidenciará a Weyl que ele é "nada menos que uma síntese das investigações einsteinianas e das suas [de Weyl] com as minhas investigações fenomenológicas sobre a Natureza", em que se

---

[24] Hermann Weyl – *Raum-Zeit-Materie* (Berlin: Verlag J. Springer, 1918), p. 3: „… die wirkliche Welt, jedes ihrer Bestandstücke una alle Bestimmungen an ihnen, sind und können nur gegeben als intentionale Objekte von Bewusstseinsakten."

[25] Oskar Becker – "Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen". *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI, 1923, pp. 385-560.

[26] „Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, mittels der phänomenologischen Methode die Grundlagen der Geometrie und besonders die in neuster Zeit in grundsätzlichen Punkten von dem bisherigen Gebrauch abweichende Anwendungsweise der Geometrie auf Probleme der Physik aufzuklären". *Idem*, p. 385. Sobre a *Zeitbewusstsein*, ver, *idem*, § 5, „Die Konstitution des immanenten Bewusstseinsstroms", pp. 439 e sgs.

[27] *Idem*, pp. 38-78.

[28] "Der Verfasser […] stellt sich die Aufgabe […] eine Brücke von der Phänomenologie zur heutigen Mathematik und Physik zu schlagen". *Idem*, p. 386.

mostra que a "legalidade estrutural" da Natureza, posta a descoberto pela nova Física de Einstein, deve ser exigida a partir "dos mais profundos fundamentos transcendentalconstitutivos".[29]

Resta compreender o núcleo da questão husserliana acerca da *origem* do tempo, em 1905, e o modo como o cerne racional do problema torna possível uma confrontação produtiva entre uma teoria fenomenológica da constituição de um tempo objectivo e as concepções hodiernas da Física relativística. Para isso, uma boa chave é a correlação estrita com o problema, análogo mas mais bem estruturado nos seus contornos teóricos, da "origem da representação do espaço" *(Ursprung der Raumvorstellung)*, que ocupou Husserl desde os anos noventa do século XIX e cuja conexão com o problema do tempo de 1905 permaneceu largamente ignorada pela crítica.

Esse problema é determinado pela situação resultante das geometrias nãoeuclidianas, que levantaram uma questão de princípio acerca da natureza do espaço "real". A proposta de Helmholtz, cujos trabalhos Husserl conhece e discute,[30] era tomar a invariância das distâncias e a infinitude como critérios de determinação da geometria "verdadeira" entre as múltiplas geometrias possíveis. A sua primeira conclusão era que a única geometria que preservava a invariância e mantinha a infinitude do espaço era justamente a euclidiana. A leitura do trabalho de Beltrami mostroulhe, [31] porém, que o espaço de curvatura negativa de Lobatchevski preserva também a possibilidade da translação e é infinito como o de Euclides. O problema estava, portanto, longe de uma decisão definitiva.

Entretanto, havia aparecido já o trabalho de Riemann, que se situa a

[29] Husserl an Weyl 9-IV-1922, *op. c.*, pp. 293-294.

[30] Em particular, H. von Helmholtz – „Über die thatsächlichen Grundlagen der Geometrie", in *Wissenschaftliche Abhandlungen*, II, Leipzig, 1883, pp. 610-617), „Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome", in *Vorträge und Reden (* (Braunschweig, 1884, pp. 134), e „Zählen und Messen erkenntnistheoretisch betrachtet", in *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen DoctorJubiläum gewidmet* (Leipzig, 1887, pp. 15-52), os dois últimos encontravamse na biblioteca pessoal de Husserl, o primeiro foi citado por Husserl na dissertação de 1887 sobre o conceito de número.

[31] *Saggio di interpretazione della geometria noneuclidea*, Giornale di Matematica, 1868, VI, pp. 284-312.

um nível superior de abstracção.[32] A sua ideia é partir de uma noção muito geral, como a de uma "grandeza várias vezes estentida", ou seja, de uma grandeza que varia segundo várias dimensões (duas, três ou mais), contínua ou não, sobre a qual se possam definir várias espécies de determinações métricas.[33] Estamos diante da ideia, tão cara a Husserl, de uma "doutrina das multiplicidades" *(Mannigfaltigkeitslehre)*, que ele háde integrar no conceito de uma *mathesis universalis.* A passagem das multiplicidades puras, formalmente determinadas por topologias, curvaturas e dimensões diversas, ao espaço real socorriase de um facto de experiência: a possibilidade do transporte dos sólidos por translação e rotação. A medida da distância entre pontos resolviase, para Riemann, na integração de uma fórmula diferencial dos incrementos das grandezas ($ds = (\Sigma dx^2)^{1/2}$), uma fórmula que é uma generalização do Teorema de Pitágoras. Tratavase, portanto, de examinar diversas possibilidades de formas, desenvolvidas matematicamente pela teoria das multiplicidades enquanto possibilidades puras, e de verificar se elas podiam ajustarse ao espaço "real".[34]

Tal é o "problema de Helmholtz-Riemann": encontrar as geometrias nas quais as deslocações deixam invariável uma forma métrica. O espaço euclidiano, de curvatura nula, aparece apenas como uma das possibilidades obtidas por variação no quadro de uma doutrina mais geral das multiplicidades, que pretensamente se desenvolve sem qualquer recurso à "nossa" intuição. Uma profusão de matemáticos trabalhou sobre

---

[32] Bernhard Riemann – „Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen". *Gesammelte mathematische Werke und wissenschaftlicher Nachlass,* Leipzig, 1892, pp. 272-287.

[33] „Ich habe mir daher zunächst die Aufgabe gestellt, den Begriff einer mehrfach ausgedehnten Grösse aus allgemeinen Grössenbegriffen zu construiren. Es wird daraus hervorgehen, dass eine mehrfach ausgedehnte Grösse verschiedener Massverhältnisse fähig ist und der Raum also nur einen besonderen Fall einer dreifach ausgedehnten Grösse bildet". Riemann, *o. c.*,
p. 272.

[34] Sobre esta questão, seguimos de perto a exposição de conjunto de Francois de Gant – *Husserl et Galilée. Sur la crise des sciences européennes.* Paris: Vrin, 2004, pp. 155 e sgs.

este problema. O próprio Husserl o fez.[35] Mas o importante é, porém, a sua decisão teórica segundo a qual o próprio problema está "mal colocado", na medida em que deixa por esclarecer como se convertem relações algébricas entre elementos de uma multiplicidade em relações geométricas entre linhas sem pressupor já o *facto* da representação do espaço: "através de determinações simplesmente formais não vamos jamais da multiplicidade até o espaço".[36] Toda a posição do problema de HelmholtzRiemann está, assim, dependente do esclarecimento de questões que são mais fundamentais e cai num círculo enquanto não forem esclarecidas matérias logicamente prévias como: as particularidades da "nossa" representação do espaço, o conceito de número e, finalmente, a própria relação entre Aritmética e Geometria, simplesmente admitida como um ponto de partida na Geometria Analítica.[37] Numa palavra, a elevação pretendida a um plano superior de abstracção está contaminada por pressupostos que implicam a intuição do espaço como um *facto* que a teoria das multiplicidades é impotente para justificar.

A respeito do espaço, há um *facto lógico* e um *facto psicológico* – tal é a decisão teórica de Husserl e a sua reformulação do problema.[38] O facto

[35] Vejase, por exemplo, o manuscrito de 18912 „Mengen und Mannigfaltigkeiten", *Hua* XXI, pp. 92-105.

[36] „Durch bloss formale Determinationen kommen wir von […] Mannigfaltigkeit niemals zu Raum". Husserl an Natorp, 14/15-III-1897, *Briefwechsel*, B. V, p. 54.

[37] „Ein vorzügliches Beispiel hierfür bietet uns die berühmte *RiemannHelmholtz*chen Raumtheorie. Die Methode, die sie zur Lösung der an die Axiome der Geometrie sich anknüpfenden Prinzipienfragen für ausgezeichnet geeignet hält und auch verwendet, ist die analytischrechnende. *Helmholtz* rühmt wiederholt als den besonderen Vorzug der *analytischen* Geometrie, dass sie mit reinen Grössenbegriffen rechne und zu ihren Beweisen keine Anschauung brauche. […] Indessen, hier erheben sich alsbald schwere Zweifel. Setzt nicht auch die analytische Methode in der Geometrie gewisse Anschauungstatsachen voraus? […] Beruht denn nicht das bekannte Grund und Hilfsmittel der analytischen Geometrie […] auf Eigentümlichkeiten unserer Raumvorstellung […]? Es ist offenbar, dass wir nicht etwa im Zirkel geführt werden – wie dies nach meiner Überzeugung bei der *RiemannHelmholtz*schen Theorie tatsächlich der Fall ist. […] Das erste ist aber der *Begrif der Zahl". Hua* XII, pp. 2934.

[38] Vejase „Fragen einer Philosophie des Raumes", *Hua* XXI, pp. 262 e sgs., e os planos do *Raumbuch*, *idem*, pp. 402 e sgs.

psicológico versa sobre a "origem da representação do espaço" e concentrase na *descrição* da intuição espacial; o facto lógico diz respeito à determinação matemáticoformal, por uma teoria das multiplicidades, das formas possíveis de "espaços" com topologias e curvaturas diversas, em que o espaço euclidiano aparece apenas como um caso particular de curvatura zero, mas que é, por outro lado, constantemente pressuposto na construção de espaços nãoeuclidianos pelo dispositivo da Geometria Analítica. [39] Ao facto psicológico e lógico há ainda que acrescentar um "problema metafísico" sobre se corresponde à nossa representação do espaço algo "real em sentido transcendente".[40]

É neste programa que se integra toda a longa reflexão husserliana sobre a questão do espaço, desde os manuscritos dos anos noventa até a *Crise das Ciências Europeias.* Entretanto, a tríplice natureza da questão, cindida num problema "psicológico", num problema "lógico" e num problema "metafísico", havia de se unificar no programa de uma *fenomenologia da constituição* do espaço. Os seus níveis são os seguintes:

1. Descrição da intuição do espaço e dos seus estratos: campo oculomotor, campo táctil, constituição das três dimensões no fenómeno do *ich bewege mich*, configuração de um espaço orientado que se polariza no "aqui", como pontozero, e no "ali".
2. Geometrização do espaço intuitivo pelos processos de idealização – constituição dos objectos ideais como o ponto, a linha, o ângulo, etc., por um processo que arranca da doação intuitiva e a prolonga até novas objectividades já não doáveis no campo intuitivo original; simultaneamente, determinação das propriedades métricas do espaço geometrizado.

[39] Toda a argumentação de Husserl irá no sentido geral de mostrar como as geometrias nãoeuclidianas pressupõem já a Geometria Euclidiana. É muito provavelmente um erro, e um erro em que Husserl não está só. No mesmo sentido irão os seus contemporâneos Alois Riehl *(Die philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Leipzig, 1879), Cristoph von Sigwart *(Logik*, vol. 2 "Methodenlehre", Freiburg, 1893) e Hans Cornelius *(Transzendentale Systematik*, 1916).

[40] „Sollen wir nun die Probleme bezeichnen, die in eine Metaphysik des Raumes gehören, so sind etwa folgende: Hat der raum unserer Vorstellung einen metaphysischen Wert, d. h. entspricht ihr in dem etwa zu supponierenden transzendenten Sinn ein Wirkliches oder nicht?". *Hua* XXI, p. 266.

*3.* Constituição do espaço "real" enquanto espaço homogéneo, no quadro de uma doutrina constitutiva da *res materialis* (que assenta justamente nos estratos prévios da *res temporalis* e da *res extensa).*

À medida que o problema ia sendo aprofundado por Husserl, o segundo e terceiro aspectos haveriam de se secundarizar diante das múltiplas questões levantadas pela descrição do espaço intuitivo e pela autoconstituição somática *(leiblich)* da subjectividade. No entanto, a configuração teórica do problema não vai, em Husserl, no sentido de uma absolutização do espaço perceptivo originário, tal como a encontramos em MerleauPonty, mas na de uma descrição preambular que tem em vista situar, a partir dele, os problemas "superiores" de idealização geométrica e de constituição de um espaço homogéneo posto como "real".

Essa configuração de conjunto do problema está muito presente nos manuscritos dos anos noventa. Os pontos problemáticos são a passagem entre os vários níveis. E, aí, Husserl é extremamente conservador nas teses que defende, apesar das hesitações, muitas delas promissoras. *Primeiro*, a geometrização do espaço intuitivo *é* a Geometria Euclidiana,[41] ou seja, um espaço infinito, contínuo e de curvatura nula; *segundo*, a constituição do espaço real obtémse no quadro deste espaço euclidiano,[42]

[41] „Nennen wir Raum die bekannte Ordnungsform der Erscheinungswelt, so ist natürlich die Rede von „Räumen", für welche z. B. Das Parallelenaxiom nicht gilt, ein Widersinn". *Hua* XVIII, p. 252. Este passo dos *Prolegomena* é contrariado numa carta a Natorp em que Husserl se aproxima das posições de Helmholtz, que havia antes criticado: „Ich gestehe (gegen meine frühere Überzeugungen) die Möglichkeit anderer Raumanschauungen zu, die zu anderen idealisirten geometrischen Räumen führen und ihres logisches Gefüge in anderen reinen Mannigfaltigkeiten bekunden würden". Husserl an Natorp, 7-IX-1901, *Briefwechsel*, B. V, p. 83.

[42] Por exemplo: „Auch der Raum der Naturwissenschaft ist eine völlig bestimmte, *einzelne Euklidische* Mannigfaltigkeit". *Hua* XXI, p. 392. Um outro texto levantará dúvidas quanto à estrutura métrica do espaço real e à sua suposta curvatura nula: „Dagegen ist es richtig, dass wir Anlass finden könnten, einen anderen Weltraum anzunehmen als ein genaues *Analogon* des Wahrnehmungsraum, wie wir es jetzt tun. Es könnte sein, dass die Versuche, eine objektive Welt zu konstruieren, nur dann gelingen, wenn wir dem Raum ein Krümmungsmass zuschreiben. Wir wissen ja nicht einmal, ob unser Raum der Wahrnehmung, falls er wirkliche absolut konstant ist […], nicht ein sehr kleines Krümmungsmass hat". *Hua* XXI, p. 310.

por um duplo processo de *transposição iterada* do "aqui" (na *Einfühlung)* e *supressão* de todo e qualquer sistema de referência, enquanto simples modo "subjectivo" de orientação e de relação ao espacial.[43] É esta dupla operação que libera o espaço como um "emsi". Para Husserl, não há, portanto, algo como "espaços", definidos formal e matematicamente. O que referimos pelo conceito de "espaço" é o espaço (Euclideano) da nossa intuição, que pode ser submetido a uma análise fenomenológica que ponha a descoberto os seus vários estratos de sentido e que mostre, para lá disso, os processos pelos quais, sob a base do espaço intuitivo, se pode chegar até as formalizações superiores de "espaços" no sentido de Riemann (operando sobre curvaturas e dimensões livremente determinadas).

Ora o problema da "origem do tempo", de 1905, segue de perto esta configuração teórica do problema do espaço. Esse facto permaneceu ignorado por sucessivas gerações de estudiosos por duas razões fundamentais. A primeira é factual: a profunda reelaboração a que Edith Stein submeteu os manuscritos de Husserl, em 1917, apagou todos os traços do plano original do curso de 1905. A segunda razão é, porém, de outra teórica. Husserl transformará o problema da intuição do espaço no problema da auto-constituição somática da subjectividade. De um modo análogo, a questão da *consciência do tempo* será reconvertida na questão da *temporalidade da consciência.* Os problemas daí resultantes, nomeadamente, a constituição da corrente de consciência e das vivências como objectos temporais imanentes, a intencionalidade "longitudinal" do fluxo em que a corrente de consciência se constitui, o fundo nãotemporal da "subjectividade absoluta" – todos esses problemas de uma espécie de "arqueologia" da subjectividade, abordados por Husserl numa questãoregressiva vertiginosa até ao Eu do presente vivo e fluente dos anos 20 e 30, exerceram um fascínio tal que fizeram perder de vista o facto de a questão do tempo ser, desde o início, regida pela inquirição acerca dos processos pelos quais um tempo objectivo se constitui como correlato global dos actos em que o tempo intuitivamente aparece.

A edição crítica de 1966 permite, porém, reconstruir o conteúdo das *Lições* de 1905. Depois de uma confrontação com as doutrinas de Brentano e

[43] Sobre esta questão, ver os desenvolvimentos de Oskar Becker, *o. c.*, pp. 457 e sgs.

de Meinong a respeito da constituição do campo temporal originário e da representação de um objecto temporalmente distribuído,[44] nelas encontramos uma exacta contrapartida dos níveis teóricos do problema do espaço.[45] Nomeadamente:

1. Uma descrição da intuição do tempo ou do tempo tal como aparece, por referência a um objectotemporal *(Zeitobjekt)*, centrada em dois fenómenos de fundo: a doação da *fluência* (a consciência de sucessão) e a configuração das modalidades da orientação temporal do *presente*, *passado* e *futuro* – a descrição da conexão entre protoimpressão, constitutiva do "agora", e a

[44] As folhas 1 a 15 das lições continham os parágrafos 1 a 7 do texto da edição Stein, ou seja, os dois primeiros parágrafos sobre a exclusão do tempo objectivo e o problema da "origem" do tempo, seguidos da discussão crítica das teses de Brentano. As folhas 16 a 26 não foram encontradas. Poderia tratarse, eventualmente, de uma discussão das teses de Stern sobre o *Präsenzzeit*, já que a folha 33 é titulada por Husserl „Ergebnisse der Diskussion SternMeinong" e as folhas 27 a 36 são ocupadas com a discussão das teses de Meinong sobre a percepção de objectos distribuídos no tempo. É na confrontação com Meinong que Husserl elabora a sua tese de fundo segundo a qual a percepção de um objecto temporalmente distribuído não é uma percepção momentânea, mas ela própria um processo temporalmente distribuído, ou seja: a percepção do tempo implica a temporalidade da percepção. Sobre estes dois aspectos, ver o meu estudo "Consciência do tempo e temporalidade da consciência. Husserl perante Meinong e Brentano", in *Phainomenon* 3 (2001), pp. 107-140.

[45] Para uma reconstrução do conteúdo das lições originais de 1905, ver a minha tradução de *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo.* Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994, Apêndice II, p. 30. Descontando as folhas iniciais referidas *supra*, a ordenação das matérias é, *grosso modo*, a seguinte: f. 35 – Análise da percepção em impressão e presentação; ff. 37-40 – Distinção entre recordação primária e secundária e entre percepção e recordação iterativa, percepção como presentação e acto autodoador em oposição à recordação iterativa; f. 41 – Duplo sentido da percepção como constituição do "agora" e como presentação; ff. 42-43 – Diferença entre recordação fresca e reprodução na fantasia, retorno crítico a Brentano; ff. 44-45-45a-45b – Diferença entre recordação iterativa e fantasia, modificação retencional e manutenção da intenção objectiva: constituição do pontotemporal objectivo; ff. 46-47-48-49 – Reprodução e constituição do tempo objecto uno, consciência de duração e individualidade do duradouro, com alteração e inalteração; ff. 50-51 – Alteração e unidade objectual, ordenação do tempo presentificado no tempo único; ff. 52-53 – Questionário: como se constituem os objectos temporais transcendentes?, como se constitui o tempo objectivo e a sucessão?, regresso da temporalidade objectiva à temporalidade fenomenológica dos conteúdos imanentes; ff. 54-57 – Não foram encontradas; ff. 58-59-60-61-62 – Constituição da posição temporal objectiva a partir da retrotracção para o passado, leis *a priori* do tempo

recordação fresca (mais tarde alterada na teoria da retenção), bem como a relação entre a *percepção* e os actos reprodutivos da *recordação iterativa*, enquanto actos que visam o presente e o passado, realizam, respectivamente, uma descrição fenomenológica da doação da *fluência* e de um tempo *orientado*, por referência aos pontoszero do "presente" e do par *"Jetzt/Soeben".*

2. Determinação das idealizações que operam sobre o tempo intuitivo dado e conduzem à constituição de um tempo objectivo, que já não é, ele próprio, um objecto de intuição – o tempo como série unidimensional infinita, a continuidade dessa série, as relações de ordem entre os pontos temporais (antesdepois), a sua nãosimetria e transitividade como condição para a definição de uma "direcção" do tempo, numa palavra., a caracterização do tempo como uma "multiplicidade ortóide".[46]
3. A posição de um tempo homogéneo, infinito, uno e único, como tempo do mundo, por transposição iterada e supressão dos referenciais que envolvam modos subjectivos de "orientação temporal" (o par "agora"– "presente" e seus derivados).

Tal é, não a forma "limitada" do problema em 1905, mas *a forma husserliana* do problema do tempo, mesmo depois da explosão inflacionária dos problemas relativos à autoconstituição temporal da corrente de consciência e ao *UrIch* do *lebendige Gegenwart*, como condições últimas da constituição de um tempo imanente enquanto estrato prévio da experiência do temporal objectivo. Vêse, assim, que a questão do tempo é, tal como a do espaço, desde a entrada, nos seus contornos lógicos e epistémicos, um problema relativo à fundação das idealizações que comandam a constituição de um tempo objectivo como *Naturzeit* e *Weltzeit*, mesmo quando, para Husserl, a constituição de um tempo mundano objectivo envolve uma longa mediação pela autoconstituição da temporalidade imanente da corrente de consciência e pela constituição intersubjectiva de um "mundo comum".

[46] „Die Zeit ist ein Kontinuum der Form, die wir als orthoide Mannigfaltigkeit bezeichnen und die wir rein begrifflich, und zwar rein kategorial, bestimmem können. Von irgendeiner Raumgerade gilt dasselbe. Wodurch unterscheiden sich beide? Offenbar durch das sozusagen Stoffliche Elemente: auf der eine Seite sind es Raumpunkte, auf der anderen Zeitpunkte. Wodurch sich aber Raum und Zeitpunkte unterscheiden, das lässt sich nicht bestimmen, man kann nur sagen: siehe!". Husserl an Natorp, 29-III-1897, *Hua* XXI, p. 390.

## IV. A constitui o do tempo do mundo e o tempo da Física

Como dissemos, os problemas acerca da intuição do tempo e da temporalidade da consciência têm sido os temas quase únicos de estudo e de discussão crítica, com uma constante deriva para o importante tópico da "historicidade". A nossa proposta é olhar para o outro lado e atentar agora, para terminar, nos problemas do segundo e terceiro níveis na tripartição acima feita. Como resulta evidente das considerações anteriores, eles são também problemas de uma fenomenologia do tempo e têm que ver com a constituição de um tempo objectivo e com a posição desse tempo como uma unidade transcendente enquanto tempo do mundo.

Comecemos pela constituição do tempo objectivo, ou seja, com os problemas de segundo nível. O tempo objectivo não é um *dado* intuitivo, mas o produto de um conjunto de idealizações que operam sobre as intuições do tempo. Podemos distinguir, ordenando um pouco as reflexões de Husserl, duas séries de operações.

1º *Operações constitutivas da forma serial*

*a)* Desde logo, a *continuidade* da forma do tempo, com base na experiência da reiterada inserção de porções de tempo entre duas porções de tempo. A inserção, pela recordação iterativa, é sempre parcelar, é certo, mas a idealização consiste precisamente em levar ao limite esta possibilidade e em constituir a série do tempo como um contínuo, formado por *pontos* e não por *elementos.*

b) A *ordem* do tempo, com base na experiência da nãoreversibilidade das intenções parciais que visam um "antes" e um "depois" até a idealização de uma progressão continuada na série dos pontos de tempo, em que nenhum ponto na série do "antes" é um ponto na série do "depois". Da posição de uma ordem fixa resulta a nãosimetria e a transitividade das relações entre os pontos temporais, mas não ainda a irreversibilidade.

c) A *direccionalidade,* com base na experiência do trânsito do futuro para o passado, ou do "avanço" da série do tempo, constituise a forma ideal de um tempo linear que não tem apenas uma ordem interna entre os seus pontos, mas uma direcção global ou um movimento geral de progressão (do "futuro") e de regressão (do "passado").

d) Finalmente, a *infinitude:* com base no carácter nãolimitado do tempo intuitivo, formase a consciência de uma progressão idealmente sempre continuável, embora vazia, de um ponto temporal passado para o passado desse passado e de um ponto futuro para o futuro desse futuro e assim reiterada e indefinidamente.

Daqui resulta, por processos de idealização que a cada momento ultrapassam a experiência intuitiva do tempo, a figura de um tempo objectivo como série linear de posições temporais fixas. No entanto, esta determinação do tempo objectivo deixa ainda subsistir a imagem do tempo como "fio de navalha", para nos socorrermos de uma analogia muitas vezes usada, ou seja, a imagem de um tempo em que, em cada momento, só um ponto é de cada vez "real". Tratase ainda de um tempo orientado por um "agora", que não é um qualquer ponto da série, mas uma forma universal, estacionária e sem fixação nos pontos do tempo (os pontos "passam" pelo "agora"). O segundo tipo de operações constitutivas suprime esta orientação temporal, análoga à que organiza o espaço intuitivo em torno de um "aqui" não fixado a qualquer posição espacial determinada.

2º *Operações constitutivas do tempo como série fixa*

a) *Pela variação das formas de doação* – da variação das formas da orientação temporal umas nas outras, ou seja, na mutação das orientações temporais do futuro, do agorapresente e do passado, resulta um *invariante* que não é nenhum desses modos de doação *(Gegebenheitsweisen)* fluentes, mas a rigidez de uma *situação temporal (Zeitlage) fixa*, que pode ter vários modos "subjectivos" de doação (passado, presente, etc.)

b) *Pela transcensão do fenómeno da fluência*, fenómeno este que diz respeito à mutação das *Gegebenheitsweisen* umas nas outras e não à *Zeitlage* objectiva, constituise a forma de uma dependência funcional entre as posições temporais ordenadas. Esta dependência funcional é, no tempo da Natureza, a forma de fundo da conexão causal entre o real que "preenche" cada ponto do tempo.

Assim se constitui um tempo objectivo por homogeneização dos pontos temporais. Esta constituição do tempo objectivo consagra uma flagrante *espacialização* do fenómeno do tempo: todos os pontos da série são doravante idênticos e, por isso, todos eles estão solidariamente *presentes*, na medida em que este "presente" não refere já uma posição intratemporal, mas a idealização da série "total" e a sua posição como série objectiva e rígida. Acerca dela, não é mais possível dizer que há um "agora" e, relativamente a ele, um passado e um futuro. Subsistem apenas relações de ordem *entre* os pontos temporais, e toda a série está solidariamente presente como englobante da totalidade dessas relações. O fenómeno da *passagem* do tempo é agora transmutado na sua contraparte objectiva: na

série das posições temporais ordenadas, nenhum ponto temporal cambia a sua determinação, nenhum avança ou recua, nenhum é "agora" ou passa em algum momento a "passado". O tempo está "imóvel". A série é constituída por unidades homogéneas, que não têm modo "subjectivo" de orientação temporal, tal como o contínuo espacial objectivo, que tem "pontos", mas em que nenhum desses pontos é um "aqui".

Toda esta dimensão da doutrina husserliana da constituição do tempo objectivo foi geralmente silenciada e permaneceu indiscutida nas suas implicações e também nos seus pressupostos. No entanto, ela irrompe em múltiplos lugares. Em particular, num manuscrito de Bernau intitulado "Tempo objectivo e modalidades subjectivas do tempo (orientação). Importantes axiomas ontológicotemporais".[47] O texto abre justamente com uma distinção capital: "distinguimos o próprio tempo (e a sua respectiva plenitude temporal […]) e os modos de doação do tempo […]".[48] Relativamente ao "próprio" tempo, ou seja, ao tempo posto *qua* objectivo, Husserl continua: "o tempo em si mesmo não é presente, não será nem virá a ser. […] Do tempo em geral, enquanto *totum*, é válido dizer: ele é "sempre" presente […]".[49] Assim, "o tempo e os seus objectos não fluem, eles são, e este "são" é fixo".[50] O fenómeno da fluência, que é a mais poderosa estrutura da intuição do tempo, encontra na ideia de conexão causal a sua contraparte transcendente. O manuscrito continua: "o fluxo temporal não é o fluxo do tempo, mas sim dos modos de doação do tempo e dos seus objectos. Mas não vêm e passam os objectos no tempo? […] Objectivamente, no tempo fixo, existem funcionalidades matemáticas fixas, a que chamamos "causalidade matemática". […] O pássaro voa: uma extensão

[47] „Objektive Zeit und subjektive Zeitmodalitäten (Orientierung). Wichtige zeitontologische Axiome". *Hua* XXXIII, p. 181.

[48] "Wir scheiden die Zeit selbst (und ihre jeweilige Zeitfülle […]) und die Gegebenheitsweisen der Zeit". *Hua* XXXIII, p. 181.

[49] „Die Zeit in sich selbst ist nicht gegenwärtig und war nicht und wird nicht sein. […] Von der Zeit überhaupt als *totum* gilt: Sie ist „immer" gegenwärtige […]". *Hua* XXXIIII, p. 181.

[50] „Die Zeit und ihre Gegenstände fliessen nicht, sie sind und das Sind ist starr". *Hua* XXXIII, p. 182.

temporal determinada do tempo objectivo está objectivamente preenchida de tal ou tal maneira […]. Mas, no tempo objectivo, esta extensão preenchida é fixa. E a alteração no tempo objectivo não deve ser confundida com o "fluxo" dos modos de doação, nos quais o temporal "aparece" para o sujeito. A aparição de uma alteração é um "fluxo" constante, mas a alteração objectiva é um ser fixo, uma extensão temporal fixa, enchida com preenchimentos temporais de tal ou de tal modo repartidos".[51]

Esta concepção do tempo objectivo do mundo como uma série rígida de posições invariáveis, sem trânsito e sem passagem, em que o fenómeno da fluência se passou no conceito de uma dependência funcional entre o conteúdo dos pontos temporais fixos, não é só próxima daquilo que William James denominou a hipótese do "*block universe*", ela encontrase com a visão física do tempo que emerge da relatividade e, em particular, da geometria de Minkowski do espaçotempo. Nas palavras de Hermann Weyl, "O mundo objectivo simplesmente *é*, ele não *acontece.* Apenas para o olhar da minha consciência, avançando para cima ao longo da linha de vida do meu corpo, é que uma secção do mundo ganha vida como uma imagem efémera no espaço com alterações contínuas no tempo".[52] Mas não só, o

[51] „Der Zeitfluss ist nicht der Fluss der Zeit, sondern der gegebenheitsweisen der Zeit und ihrer Gegenstände. Aber entstehen und vergehen nicht Gegenstände in der Zeit? […] Objektiv in der starren Zeit bestehen starre mathematische Funktionalitäten, die wir „mathematische kausalität" nennen. Der Vogel fliegt: Eine bestimmte Zeitstrecke der objektiven Zeit ist so und so objektive erfüllt […]. Aber in die objektiven Zeit ist diese erfüllte Strecke starr. Und Veränderung in der objektiven Zeit darf nicht verwechselt werden mit den „Fluss" der gegebenheitsweisen, in denen jedes Zeitliche für das Subjekt „erscheint". Die Erscheinung einer Veränderung ist ein ständiger „Fluss", aber die objektive Veränderung ist ein starres Sein, eine starre Zeitstrecke, ausgefüllt mit so und so verteilten identischen Zeitfüllen". *Hua* XXXIII, pp. 18-23. Esta descrição husserliana do tempo objectivo não é imediatamente a constituição de um tempo do mundo. Ela vale também, como o texto logo de seguida acrescenta, para o próprio tempo imanente: „Das gilt zunächst für die phänomenologische Zeit mit ihren phänomenologischen Vorgängen; […] Aber immer haben, oder vielmehr notwendig, zweierlei: das Sein selbst und die wechselnden und dabei *a priori* eigentümlich gearteten Gegebenheitsmodi dieses objektiven Seins". *Idem*, p. 183.

[52] "The objective world simply *is*, it does not *happen.* Only for the gaze of my consciousness, crawling upward along the lifeline of my body, does a section of the world come to life as a

modo como este tempo do mundo, sem fluência, deriva da experiência intuitiva do tempo por um processo de idealizações, permite agora fundálo na sua génese transcendental-constitutiva e não apresentálo ingenuamente, como é habitual, como a exibição do carácter "ilusório" da vivência subjectiva do tempo em oposição à "verdadeira" determinação física do tempo.

Como é notório, este tempo objectivo, enquanto série total, é um tempo *sem modo subjectivo de doação.* Mas manda a boa disciplina fenomenológica que a sua posição como uma transcendência, enquanto tempo do mundo, o exiba como correlato de uma consciência possível. É neste derradeiro ponto que encontrarmos o maior passo em falso da fenomenologia do tempo de Husserl, a sua deriva para a construção metafísica, e também o modo como a teoria relativística do tempo pode sugerir uma correcção que restaure o modo fenomenológico de análise em toda a pujança das suas virtualidades. Num manuscrito também pouco valorizado pela crítica, Husserl defende a tese de que este tempo objectivo, sem modo subjectivo de doação, é o correlato de um *göttliches Bewusstsein*, de uma "consciência divina" O texto reza assim:

> A consciência infinita de Deus abarca o tempo todo "de uma vez". Esta consciência infinita é intemporal. […] Para ele, não há nenhum passado, presente ou futuro. […] O tempo é a forma da consciência infinita, enquanto cadeia perceptiva adequada infinita. A partir da posição de um agora determinado *AagB, A* é passado, em relação a *A, ag* é futuro, tal como *B.* A consciência divina é o correlato ideal do tempo objectivo, do mundo objectivo e do desenvolvimento do mundo.[53]

Na Fenomenologia, devemos retornar do que é objectivamente dado até as formações de consciência, e devemos, por essa via, exibir os actos

---

fleeting image in space which continuously changes in time". H. Weyl – *Philosophy of Mathematics and Natural Science.* Princeton: Princeton University Press, 1949, p. 116.

[53] Gottes unendliches Bewusstsein umfasst alle Zeit „zugleich". Dieses unendliche Bewusstsein ist unzeitlich. […] Für ihn gibt es kein Vergangen, Gegenwärtig und Künftig. […] Die Zeit ist die Form des unendlichen Bewusstseins, als unendliche adäquate Wahrnehmungsreihe. Von Stande eines bestimmten Jetzt a – j – b ist a vergangen, in Relation zu a ist j künftig, ebenso b. Das göttliche Bewusstsein ist das ideale Korrelat der objektiven Zeit und der objektiven Welt und Weltentwicklung". *Hua* X, p. 175.

constitutivos em que esse objecto (como um tipo eidético) é visado e, eventualmente, dado. Mas, aqui, estamos construindo a própria consciência para a qual um tal objecto (hiperbólico) *poderia* ser dado. É neste sentido que as considerações de Husserl acerca de uma "consciência divina" como "série perceptiva adequada infinita", que teria este tempo como seu objecto, são uma pura construção metafísica. A constituição do tempo do mundo é, assim, para Husserl, a simples posição desta série linear de pontos temporais homogéneos. Mas isso é feito com o envolvimento de duas teses suplementares que Husserl, aliás, sempre reafirma nos seus tratamentos do problema:

1º A *simultaneidade* da percepção e do percepcionado, onde se constitui a pertença de um objecto a um *e apenas um* "agora", e sua consequente localização unívoca na posição temporal objectiva que nessa consciência de "agora" se constitui.

2º A *universalidade* de cada posição temporal, dada num "agora" impressional, de tal modo que, para cada posição temporal na "linha" do tempo, haverá um eixo vertical onde se inserem todos os acontecimentos pertencentes a essa mesma posição. Assim, todos os acontecimentos que não se insiram nesse eixo serão acontecimentos necessariamente pertencentes a outros pontos temporais dessa mesma linha do tempo. Ou seja: é como se cada posição temporal da linha definisse um sistema universal de simultaneidades, como se, portanto, um relógio universal soasse sincronamente por todo o universo e determinasse univocamente as relações de coexistência e de sucessão.

A respeito do primeiro ponto acim, podemos sempre interpretálo como uma afirmação acerca da *Leiblichkeit*, ou seja, a presença "em carne e osso" do objecto perceptivo para o acto de percepção – "A percepção é a apercepção por meio da qual o objecto aparece como ele próprio aí e agora presente".[54] Isto é, certamente, uma nota característica essencial da percepção enquanto tal. O problema surge quando damos um passo mais e afirmamos que o "agora" da percepção é constituinte de um ponto temporal absoluto e universal numa ordem temporal mundana única, que pertence tanto ao acto perceptivo como ao objecto percepcionado. É assim que surge a crença no significado absoluto das relações de

[54] „Die Wahrnehmung ist die Apperzeption, wodurch der Gegenstand als selbst da und jetzt gegenwärtig erscheint." *Hua* X, p. 173.

*simultaneidade.* Como Weyl o diz, "a crença no sentido absoluto [do conceito de simultaneidade] repousa no facto de que cada um põe, como a maior naturalidade, as coisas que está a ver no ponto temporal da sua própria percepção. Assim, eu expando o *meu* tempo pelo Universo no seu todo".[55]

De facto, a situação não é assim tão simples. A velocidade dos sinais que conectam um acontecimento e um observador é sempre finita. Desse modo, o tempo do acontecimento e o tempo da percepção podem ser, e sãono quase sempre, diferentes. Husserl referese, aliás, a esta situação num caso extremo: "Com que direito se poderá dizer que a percepção e o percepcionado são simultâneos? Para o tempo objectivo – na atitude ingénua – isso não é assim, porque é possível que, no ponto temporal da percepção, o objecto percepcionado já não exista (uma estrela); deste ponto de vista, teríamos mesmo de dizer sempre que o ponto temporal da percepção e do percepcionado jamais coincidem".[56]

Na verdade, estamos conscientes desta divergência na nossa experiência ordinária. Vemos, por exemplo, primeiro o relâmpago e só depois de alguns segundos ouvimos o trovão, mas sabemos que ambos os fenómenos foram originados pela mesma descarga eléctrica. No entanto, pensamos que, sabendo a distância entre o nosso ponto de observação e o acontecimento observado, bem como a velocidade dos sinais, podemos calcular o tempo em que o acontecimento ocorreu e ligálo com algum instante anterior do nosso próprio tempo. Esta operação darnosia a posição temporal objectiva do acontecimento numa série temporal objectiva (a

[55] „Wie steht es mit der *Schichtung*, dem Begriffe der Gleichzeitgkeit? Der Glaube an ihre objektive Bedeutung beruht ursprünglich zweifellos darauf, dass jedermann mit voller Selbsverständlichkeit die Dinge, die er sieht, in den Zeitpunkt ihrer Wahrnehmung setzt. So dehne ich *meine* Zeit über die ganze Welt aus." Weyl – *Philosphie der Mathematik und Naturwissenschaft* (München: Oldenbourg Verlag, 2000), p. 132.

[56] „Mit welchem Recht kann man sagen, dass Wahrnehmung und Wahrgenommenes gleichzeitig sind? Für die objektive Zeit – in der naiven Einstellung – stimmt es nicht, denn es ist möglich, dass im Zeitpunkt der Wahrnehmung das wahrgenommenes Objekt gar nicht mehr existiert (Stern); von diesem Standpunkt wird man sogar sagen müssen, dass die Zeitpunkte der Wahrnehmung und des Wahrgenommenen immer auseinanderfallen." *Hua* X, p. 109.

classe dos acontecimentos simultâneos entre si, dada pela possibilidade de os referir ao mesmo ponto temporal *t* do tempo próprio). Assim, teríamos uma determinação temporal que seria a mesma para *todos* os observadores que calculassem a mesma posição temporal a distâncias diferentes.

Foi obra de Albert Einstein no seu artigo de 1905 "Sobre a Electrodinâmica dos Corpos em Movimento" mostrar que não é verdade que distintos observadores cheguem sempre à mesma determinação temporal para o acontecimento em causa, mesmo partindo do pressuposto de que todos eles podem medir exactamente os intervalos de tempo com relógios que foram sincronizados na origem (isto é, quando estavam no mesmo lugar, antes de se afastarem uns dos outros, ou quando estavam à distância, mas em repouso uns relativamente aos outros). A rejeição de uma ordem temporal una e única para todos os acontecimentos deriva desta crítica do conceito ingénuo de simultaneidade. A suposição que subjaz ao tratamento husserliano da questão é, porém, a da simultaneidade (imediata ou com um diferimento que podemos calcular) entre um acontecimento e a sua percepção, e a ideia, correlata, de uma ordem temporal mundial fixa una e única enquanto tempo objectivo.

Daqui, chegamos facilmente ao ponto 2: a *universalidade* de cada posição temporal. O próprio escreveu sobre isso no texto relativo a "consciência divina". Nas suas próprias palavras:

> Em que consiste a objectividade? Unidade do mundoagora = unidade de uma percepção total que abarca todos os agora ao modo de uma percepção do agora. […] Podíamos então dizer: cada percepção *adequada* do agora põe um agora absoluto e, no interior do grupo de percepções adequadas, existe, então, a possível distinção de que um qualquer grupo parcial $\alpha_1 \ldots \mu_1$ seja unido numa percepção do agora, do mesmo modo que $\alpha_2 \ldots \mu_2$ pode ser unido [numa diferente percepção do agora], ao passo que, *em geral,* os membros de diferentes grupos são incompatíveis. Quando um membro singular pertence a vários grupos, então ele dura. Os diferentes grupos constroem, eles próprios, a sequência temporal, os agora formam uma sequência contínua.[57]

[57] „Einheit der Welt – Jetzt = Einheit einer Gesamtwahrnehmung, welche alles Jetzt in der Weise der Jetztwahrnehmung umfasst. … Doch wird man sagen müssen: Jede *adequäte* Jetztwahrnehmung setzt ein absolutes Jetzt, und innerhalb der Gruppe adäquater Wahrnehmungen besteht nur der mögliche Unterschied, dass irgendeine Teilgruppe " $\alpha_1 \ldots \mu_1$ in einer

Esta visão do tempo que Husserl maneja é, indubitavelmente, não uma "evidência" fenomenológica, mas uma construção provinda da ideia newtoniana de um tempo universal e *absoluto*, no triplo sentido de ser nãorelacional, independente de qualquer referencial particular e de estrutura métrica fixa, não condicionada por quaisquer processos materiais.[58]

É esta concepção do tempo transcendente como universal e absoluto, actuando nos confins da reflexão husserliana sobre o tempo mundano, que a teoria da relatividade restrita de 1905 desmoronou. A crítica relativística do conceito de "simultaneidade" mostrou que dois acontecimentos são simultâneos não universalmente, mas por relação a um sistema de referência, sem que daí se possa seguir que sejam também simultâneos "para um outro sistema em movimento relativamente ao primeiro".[59] Numa palavra: a simultaneidade não é uma relação de equivalência, ou seja, uma relação simétrica, reflexiva e transitiva entre acontecimentos. Se dois acontecimentos são simultâneos para um observador *A*, não podemos deduzir que são simultâneos para outro observador *B;* além disso, se *a* é simultâneo a *b*, e se *b* é simultâneo a *c*, podemos concluir que *a* é simultâneo a *c* apenas para o mesmo sistema de referência, mas não podemos concluir que, em geral, eles são simultâneos para qualquer outro sistema de referência que se mova em relação ao primeiro. Na geometria dos cones de luz de Minkowski, há mesmo acontecimentos (ditos de "tipoespaço") que *não têm* relação temporal determinada com os acontecimentos

einzigen Jetztwahrnehmung vereinbar ist, ebenso $\alpha_2$... $\mu_2$, während die Glieder verschiedener Gruppen *im allgemeinen* unverträglich sind. Wo ein einzelnes Glied verschiedenen Gruppen angehört, da dauert es. Die verschiedenen Gruppen selbst bilden die zeitliche Folge, die Jetzt bilden eine stetige Folge." *Hua* X, p. 174.

[58] Sobre os vários sentidos da "absolutez" do tempo da física newtoniana, ver Manfred Stöckler – „Ereignistransformation. Relativierungen des Zeitbegriffs in der Physik des 20. Jahrhunderts", in H. M. Baumgartner (Hg.) – *Das Rätsel der Zeit.* München: Verlag Karl Alber, 1993, p. 152.

[59] Albert Einstein – "Elektrodynamik bewegter Körper". *Annalen der Physik*, 4, vol. 17, § 2, p. 897: „Wir sehen also, dass wir dem Begriffe der Gleichzeitigkeit keine *absolute* Bedeutung beimessen dürfen, sondern dass zwei Ereignisse, welche, von einem Koordinatensystem aus betrachtet, gleichzeitig sind, von einem relativ zu diesem System bewegten System aus betrachtet, nicht mehr als gleichzeitige Ereignisse aufzufassen sind".

situados dentro de um determinado cone de luz (de "tipotempo"). Numa palavra, não há nem "relógio" nem "agora" universais. A lição da relatividade restrita é, portanto, que não há *o* tempo, mas *tempos*, que estes têm cadências diversas, e que a ordem sucessiva dos acontecimentos é sempre uma ordem de sucessão *relativa* a um referencial determinado. De nenhum ponto de vista é, portanto, possível falar de *um* tempo do mundo uno e único, como quadro de referência universal para todos os acontecimentos, ou seja, de um tempo absoluto nos três sentidos acima referidos. Ao contrário, as medidas do tempo são sempre relativas a um observador e conjugamse entre si, pelas transformações de Lorentz, não num tempo universal que supere a posição do observador, mas num invariante de espaçotempo que só pode ser obtida *a partir* da multiplicidade dos observadores.

Ora esta fixação do tempo no observador, que é tão crucial à relatividade, restaura o modo fenomenológico de pensar e corrige o desvio construtivista da fenomenologia husserliana do tempo. E isso por esta razão essencial: a Física relativista sugere que a grandeza "tempo" está sempre dependente da fixação de um *ponto de vista* (de um referencial) e da transformação ordenada dos pontos de vista uns nos outros. Isso significa, fenomenologicamente, que o tempo objectivo não se passa num tempo mundano que suprima a conexão com a experiência subjectiva do tempo, mas que, ao invés, só há algo como *um tempo objectivo* enquanto tal tempo está radicado na experiência subjectiva do "presente", do "agora" e da "passagem". Numa palavra, aquilo que Husserl chamara a "ocasionalidade" das expressões que designam o temporal (o "agora", o "antes", etc.) não é ultrapassável por expressões "fixamente determinadas", que produzam uma determinação unívoca das relações de tempo.[60] Contra a tese das

[60] É essa, no entanto, a tese da Primeira Investigação, que invoca o princípio da *Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft* para argumentar a tese de uma substituição, idealmente possível, de todas as expressões subjectivas e ocasionais por outras tantas expressões fixas e objectivas. Relativamente ao tempo (e ao espaço), isso significa que as modalidades da orientação temporal podem ser ultrapassadas por determinações unívocas do tempo, que sejam delas independentes: „Was in sich fest bestimmt ist, das muss sich objektiv bestimmen lassen, und was sich objektiv bestimmen lässt, das lässt sich, ideal gesprochen, in fest bestimmten Wortbedeutungen ausdrücken. […] Aber von diesem Ideal sind wir unendlich weit

*Investigações Lógicas* e do texto de 1901 sobre o *göttliches Bewusstsein*, há que dizer que uma tal determinação unívoca não existe. O tempo, *qua* objectivo, só se dá a ver no seio de um ponto de vista ou de um "modo subjectivo" de orientação. Aquilo que, na Física, surge idealizado no conceito de um *observador*, definido como um sistema de cronómetro e régua, remete, na sua génese transcendentalconstitutiva, para a emergência da subjectividade e de uma experiência do tempo que originariamente o constitui a partir dos fenómenos da fluência e da passagem, centrada na constante doação de um agora e de um presente. A lição última é, assim, que não passamos ao tempo da Física por supressão da subjectividade e pela instalação numa visão "sem ponto de vista", mas por um jogo de conexões e transformações entre as múltiplas experiências subjectivas do tempo. A determinação das fórmulas que permitem obter estas transformações é, certamente, tarefa da ciência empírica. Mas a tese de que a objectividade apenas se constitui na passagem da subjectividade a um *invariante intersubjectivo* é algo que só uma teoria transcendental da experiência pode fundamentar.

Podemos, assim, ver não apenas a cisão entre tempo intuitivo e tempo matemático, mas também o próprio processo que transforma o primeiro no segundo. A intuição do tempo dános um *Presente Permanente* (tal como o "Aqui" da intuição espacial) e um fluxo orientado, fluxo que não é visível no próprio tempo, mas antes no seu conteúdo, particularmente nos fenómenos do movimento e do repouso. Olhando esses fenómenos, podemos fixar limites, isto é, o começo e o fim (grosseiros) dos processos temporais. É esta fixação de limites que conduz aos conceitos de *pontotemporal* e de *porçãodetempo*, que são as idealizações que servem de ponte para o tempo matemático. Enquanto série de pontos temporais com uma relação fixa (antesdepois) e uma direcção de conjunto (a "flecha" do tempo), poderão, então, ser exibidas as propriedades formais do tempo.

entfernt. Man denke nur an die Mangelhaftigkeit der Zeit und Ortbestimmungen […] Gleichwohl will mir scheinen, das z. B. auch jede Orts und Zeitbestimmung, der idealen Möglichkeit nach, das Substrat einer ihr zugehörigen Eigenbedeutung werden kann". *Hua* XIX/1, pp. 959, com texto da primeira edição.

Nomeadamente:

1. Para dois pontos temporais diferentes $P_A$ e $P_B$, há sempre uma relação antes-depois, R(a,b), ligando esses pontos;
2. Se $R(P_A,P_B)$ é válida, há, então, sempre um outro pontotemporal $P_C$ tal que $R(P_A,P_C)$ e $R(P_C,P_B)$ é também válida;
3. Se $P_A$-$P_B$ é uma porçãodetempo, então há uma aplicação biunívoca, ponto por ponto, de $P_A$-$P_B$ em $P'_A$-$P'_B$, de tal modo que não haja qualquer pontotemporal em $P_A$-$P_B$ a que falte a sua contraimagem em $P'_A$-$P'_B$, e viceversa.
4. Cada série temporal, definida pelas propriedades 1, 2 e 3, é relativa a um sistema de referência de uma maneira tal que múltiplas séries temporais (cada uma ligada ao seu sistema de referência) não coincidem, mas convertemse umas nas outras de acordo com uma lei de transformação *LT* que pode ser apropriadamente definida.

A propriedade 1 estabelece a possibilidade de atribuir uma ordem a todos os pontos temporais. A propriedade 2 estabelece a continuidade da série temporal. A propriedade 3 é acerca da medida. Finalmente, uma ordem e uma operação de medida são sempre dependentes de um sistema de referência e de uma escala que remete, na origem, para um acto intuitivo de orientação temporal. Podemos mostrar também que $R(a,b)$ é nãoreflexiva, nãosimétrica e transitiva. No entanto, o que importa aqui é o modo como podemos passar do tempo intuitivo da nossa experiência para o tempo matemático através das idealizações de base do pontotemporal e da porçãodetempo, referidas a um sistema de coordenadas enraizado numa experiência do tempo.

A fenomenologia permitenos, assim, fitar os múltiplos rostos do tempo. Ela permite olhálos não em oposição, mas articuladamente. Em vez de opor um "tempo da consciência" e um "tempo físico" dos cronómetros, em vez de desqualificar o segundo enquanto concepção "vulgar" do tempo ou de, inversamente, contestar o primeiro enquanto "ilusão subjectiva", ela exibe os processos constitutivos pelos quais vamos do tempo vivido até um tempo do mundo, pondo a descoberto as operações aí envolvidas enquanto realizações *(Leistungen)* subjectivas. É que só há *um* tempo e só há *um* mundo. Como poderia haver qualquer coisa como uma oposição insuperável entre tempo "da" consciência e tempo da ciência natural? A fundação das

ciências naturais e exactas por uma teoria fenomenológica da constituição objectiva está, decerto, muito longe de ser a tarefa única da fenomenologia. Mas *é* uma tarefa sua, e uma capital.[61] Por aí, poderemos finalmente ultrapassar a cisão entre um positivismo estreito, instituído em "filosofia oficial" da Ciência, e uma deriva da fenomenologia para o *pathos* do "originário", que perde de vista o trabalho da razão científiconatural.

Uma nefasta cisão que tem operado, no conjunto da nossa cultura, como uma espécie de esquizofrenia intelectual.

## Refer ncias

BECKER, O. – "Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen". *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI (1923), pp. 385560.

BELTRAMI, E. – *Saggio di interpretazione della geometria noneuclidea*, Giornale di Matematica, VI (1868), pp. 2843 12.

BERNET, R. – *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* (Paris: PUF, 1994).

BOI, L. – *Le problème mathématique de l'espace. Une quête de l'intelligible* (Berlin: Springer Verlag, 1995).

DE GANT, F. – *Husserl et Galilée. Sur la crise des sciences européennes* (Paris:

[61] Vejase a reivindicação da fenomenologia como a única Filosofia possível da Matemática, por parte de Kurt Gödel, nestes termos: „Nun gibt es ja heute den Beginn einer Wissenschaft, welche behauptet, eine systematische Methode für eine solche Sinnklärung zu haben, und das ist die von Husserl begründet Phänomenologie" ("The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy", 1961, in *Kurt Gödel Collected Works*, Volume III. Oxford: Oxford University Press, 1985. O texto da citação feita encontrase na página 382). Gödel, que libertou a Matemática dos programas formalista e logicista, encontra no procedimento fenomenológico da *Sinnklärung* a via para uma efectiva fundação da Matemática. O pensamento de Husserl, que ele estudou atentamente desde o fim dos anos cinquenta, permitialhe combinar duas coisas essenciais: primeiro, oferecialhe uma maneira sofisticada de ser realista a respeito dos entes matemáticos, e, em segundo lugar, restaurava os direitos da intuição. As posições de Gödel a respeito da teoria da relatividade generalizada de Einstein e da filosofia do tempo, nomeadamente de Kant e, lateralmente, também de Husserl, são uma outra área de interesse fundamental. Ela não cabe, porém, nos limites deste trabalho.

Vrin, 2004).

EINSTEIN, A. – "Elektrodynamik bewegter Körper". *Annalen der Physik,* 4 (1905), vol. 17, pp. 891921.

H. WEYL – *Das Kontinuum: Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis (* Leipzig: Veit,, 191 8a).

HEIDEGGER, M. – *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953).

HENRY, M. – *Phénoménologie matérielle* (Paris: PUF, 1990 ).

MINKOWSKI, H. – „Raum und Zeit". *Das Relativitätsprinzip* (Darmstadt, 1974), pp. 5471.

ORTH, E. – „Die Mythologie der Zeit". *Phänomenologische Forschungen.* Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger, B. 14 (München: Verlag Karl Alber, 1983).

RIEMANN – „Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen". *Gesammelte mathematische Werke und wissenschaftlicher Nachlass* (Leipzig, 1892), pp. 272287.

RYCKMAN, T. – *The Reign of Relativity. Philosophy in Physics 19151919* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

STÖCKLER, M. – „Ereignistransformation. Relativierungen des Zeitbegriffs in der Physik des 20. Jahrhunderts", in H. M. Baumgartner (Hg.) – *Das Rätsel der Zeit.* (München: Verlag Karl Alber, 1993).

WEYL, H. – *The Continuum. A Critical Examina tion of the Foundation of Analysis* (translated by S. Pollard and T. Bole, New York: Dover Publications, 1987).

— "Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik". *Mathem. Zeitschrift,* Bd. 10, pp. 39–79.

— *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft* (München: Oldenbourg Verlag, 2000).

— *Raum, Zeit, Materie. Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie* (Berlim: Verlag von Julius Springer, 191 8b).

— *Philosophy of Mathematics and Natural Science* (Princeton: Princeton University Press, 1949).

**ABSTRACT**

In this paper, I start with the opposition between the husserlian project of a phenomenology of the experience of time, started in 1905, and the mathematical and physical theory of time, as it comes out from the special theory of relativity, by Einstein, in the same year. Although the contrast between the two approaches is apparent, my aim is to show that the original program of Husserl's time theory is the constitution of an objective time and a time of the world, starting from the intuitive giveness of time, i.e., from time as it appears. To show this, I stress the structural similarity between the original question of time, by Husserl, and the problem of a phenomenology of the space constitution, as it was first developed in the husserlian manuscripts of the XIX century, in which we find the threefold question of the origin of our space representation, of the geometrization of intuitive space and the constitution of transcendent world space. Finally, I reconsider some of Husserl's main theses about the phenomenological constitution of objective time in the light of the main results of special relativity timetheory, introducing several corrections to central assumptions that underlie Husserl's theory of time.

# HUSSERL E A HISTÓRIA
## Sobre o *Im Zickzack Vor- und Zur ckgehen* , no 9 da *Crise das Ciências Europeias*

**Carlos Moruj o**
Universidade Católica Portuguesa

### 1. A crítica do historicismo no *Logos-Aufsatz.*

No artigo programático escrito, em 1911, para o n. 1 da revista *Logos*, intitulado *A Filosofia como Ciência de Rigor*, Husserl julga com severidade os efeitos da filosofia rom ntica em geral, e da filosofia de Hegel em particular, caracterizando-as como um "*enfraquecimento* ou *falsificação* do impulso para a constituiç o de uma ci ncia filosófica rigorosa. [1] Cerca de vinte e cinco anos mais tarde, num dos muitos Ap ndices que o editor do volume VI da *Husserliana* acrescentou ao texto do livro da *Crise*, Husserl reivindicava ainda a fidelidade ao ideal de ci ncia, e escrevia: Sou um filósofo do meu tempo, do meu presente, no sentido em que trabalho e, nessa medida, ensino para nós todos em comunidade [ ], sobre o solo da ci ncia universalmente válida deste tempo no qual cresci interiormente pela educaç o e pela aprendizagem [ ]. [2] , ent o, em nome de uma certa ideia

---

[1] Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Husserliana*, Band XXV, pp. 6-7. (De agora em diante, todas as nossas refer ncias remetem para esta ediç o das obras de Husserl, identificada pela abreviatura *Hua*, publicada sob os auspícios dos Arquivos Husserl da Universidade de Lovaina. Indicaremos, somente, o volume, em algarismos romanos, e a paginaç o, em algarismos árabes.)

[2] *Idem*, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Beilage XXV, in *Hua*, Band VI, pp. 491 e segs., p. 492. (no seguimento, identificaremos esta obra pela abreviatura *Krisis.)* Seria inútil, todavia (pelo menos assim o pensamos), querer determinar a que ci ncia ao certo Husserl se refere. Estamos em querer que visa, em primeiro lugar, o *ideal* de ci ncia, que as ci ncias efectivamente existentes as que se regem pelo

de ci ncia, e da responsabilidade do pensar que se guia pelo ideal de ci ncia, que Husserl recusa o historicismo e a concepç o da história que lhe é inerente.

Para o *historicismo*, enquanto fruto tardio daquela filosofia rom ntica, n o pode haver uma filosofia científica, porque o mundo e a vida n o s o separáveis do pensamento que os pensa, e cada pensador encarna, somente, uma das múltiplas possibilidades históricas do viver e do pensar[3]. Em com-son ncia com esta ideia, Dilthey, numa carta a Husserl, de 29.06.1911, afirma que n o s o apenas os fracassos historicamente comprovados da filosofia em adquirir forma científica que obrigam a concluir que ela jamais o virá a conseguir, mas sim a relaç o geral entre as tarefas de uma filosofia científica e os meios humanos para as resolver.[4] O historicismo, para Husserl, significa uma submiss o ao domínio dos factos, ao plano das raz es históricas que originam, apenas, resultados históricos, a partir dos quais n o podermos fundamentar ideias nem decidir sobre quest es de valor.[5] Mas, de factos, só podem resultar factos.

---

ideal de cientificidade que foi estabelecido pelos tempos modernos reduziram a uma generalidade fluida e indeterminada (cf. *Cartesianische Meditationen*, 3; in *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Hua*, Band I, p. 49), mas que a fenomenologia transcendental tem por miss o reactivar.

[3] Na realidade, tais possibilidades históricas s o, para Dilthey, apenas tr s, embora se apresentem em configuraç es epocais diferenciadas: o naturalismo, o idealismo da liberdade e o idealismo objectivo. Acerca da necessidade de, a partir de uma perspectiva historicista, constituir tais tipologias, veja-se Odo Marquard, Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwantigsten Jahrhunderte , in *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, pp. 107-121.

[4] Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Dordrecht Boston London, Kluwer Academic Publishers, 1994, Band VI, pp. 43-47.

[5] Sobre a distinç o entre factos e ess ncias, cf, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideen I)*, Einleitung , in *Hua*, Band III, p. 6: [ ] aqui, *fundar-se-á a fenomenologia pura ou transcendental, não como uma ciência de factos, mas sim como uma ciência de essências* (como uma ci ncia *"eidética")*, como uma ci ncia que quer estabelecer exclusivamente a conhecimentos essenciais e *não, em absoluto, factos."*

Nesta perspectiva, o historicismo é inimigo da ci ncia. O seu perigo n o é menor do que o do psicologismo naturalista, e conduz a análogas complicaç es cépticas. Se este último arruina a pretens o de verdade das proposiç es lógico-matemáticas, ao fazer depender o seu valor dos processos psíquicos reais que acompanham a sua formulaç o, já o historicismo acarreta a transformaç o de cada filosofia em mera realizaç o cultural, motivada por circunst ncias históricas particulares e condenada a desaparecer no curso da evoluç o posterior da humanidade.[6] A isto, como se sabe, Husserl contrap e duas teses: em primeiro lugar, a da exist ncia de valores em si , que o seriam ainda que nenhuma humanidade histórica os realizasse; em segundo lugar, a da distinç o entre o plano dos valores e o das realizaç es culturais, que se relacionam platonicamente, como diz o *Logos-Aufsatz*, como a ideia com a forma turva da sua manifestaç o.[7]

Dilthey, como sabemos, n o se reconhecerá na vis o que, do historicismo, Husserl apresenta em 1911, afirmando, inclusivamente, que é a própria realidade histórica, enquanto realizaç o imperfeita das ess ncias, que constrange a uma busca do sentido e das significaç es, capazes de ultrapassar o relativismo. Se, por um lado, a vida nos impele a reflectir sobre tudo aquilo que nela se dá, e se, por outro, a reflex o nos conduz dúvida e ao cepticismo, é ainda a própria vida, defende Dilthey, que, opondo-se a ele, constrange o pensamento a alcançar um saber válido. Ou seja, num outro plano e motivado por outros interesses, o tema próprio do historicismo de Dilthey n o nos parece opor-se radicalmente análise intencional, tal como Husserl a pratica nas *Investigações Lógicas* e em *Ideias I* Trata-se, para ambos os autores, de fixar identidades, perman ncias de sentido, que permitam constituir um dado objecto como sendo esse mesmo objecto e n o

[6] *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Hua*, Band XXV, p. 43.

[7] *Ibidem*, p. 44: A história, as ci ncias empíricas do espírito, nada podem decidir por si mesmas, nem num sentido positive nem num sentido negativo, sobre se se deve distinguir entre a religi o como figura cultural e a religi o como ideia, isto é, a religi o aut ntica, ou entre a arte como figura cultural e a arte aut ntica, ou entre o direito histórico e o direito aut ntico, ou entre a filosofia histórica e a filosofia aut ntica; ou se entre eles, falando meneira platónica, n o existirá a relaç o da ideia com a forma turva da sua manifestaç o.

outro. Veja-se, por exemplo, o texto seguinte, em que Dilthey parece reivindicar, n o apenas os objectivos, mas, inclusivamente, a orientaç o metodológica da fenomenologia:

> trabalho constante do pensamento captar as relaç es existentes na consci ncia, dentro e em cada uma destas realidades da vida, e ascender do singular, contingente e acidental, que chegou, assim, a uma consci ncia clara e distinta, conex o necessária e universal nele contida. (..) e a filosofia n o é mais do que a energia máxima deste tornar consciente, como consci ncia acima de toda a consci ncia e saber acima de todo o saber.[8]

Contudo, para Husserl, historicismo e hegelianismo n o se identificam, pura e simplesmente; o primeiro, de acordo com o *Logos - Aufsatz*, é o segundo mal compreendido, ou seja, é o reconhecimento de que cada época tem a sua legitimidade própria, separado da concepç o especulativa da história, que dá quele reconhecimento um sentido n o-relativista. Por isso, Hegel, que n o perdera a crença na possibilidade de uma filosofia absoluta, define o presente como realizaç o da história. Ora, quando, ao contrário de Hegel, Husserl define o presente como crise,[9] tal resulta ainda de uma concepç o da história determinada, já em 1911, n o menos do que a de Hegel, embora de forma diferente, por consideraç es de ordem teleológica. Se crise existe, é porque a história e, em particular, a história europeia, n o é uma mera história de factos, mas sim história que vive e progride na tens o motivada pela realizaç o de uma finalidade. Ou, noutros termos, na linguagem das *Investigações Lógicas*, por uma intenç o em busca de preenchimento.

---

[8] Cf. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geiteswissenschaften*, in *Gesammelte Werke*, Band VII, Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958, p. 7. Sobre a relaç o entre Husserl e Dilthey, pode consultar-se Jesús Díaz Álvarez, *Husserl y la História*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, pp. 103-11. Esta obra foi-nos amavelmente oferecida pelo autor, numa altura em que este ensaio, com excepç o das notas de rodapé, se encontrava já, quanto ao essencial, redigido. Por este motivo, n o podemos mais do que fazer-lhe, aqui, esta curta refer ncia.

[9] Sobre esta contraposiç o, cf. Paul Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 119 e segs.

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

## 2. O sentido teleológico da História, em Husserl

Tentemos reflectir sobre os problemas colocados por uma concepç o teleológica da história, a partir daquela que é, possivelmente, a sua dificuldade mais imediata: que resposta tem uma tal concepç o para a pergunta, que n o pode deixar de colocar a si mesmo todo aquele que investiga o passado, sobre o que é que realmente aconteceu. A tal pergunta, poderíamos, ainda, acrescentar uma outra, que o historiador n o necessita obrigatoriamente de fazer, mas que o filósofo, interrogando-se sobre o sentido do que aconteceu, pode colocar: será que o acontecido autoriza a que se fale de *uma* história? Esta última dificuldade fora já evidenciada por Kant, que, no ensaio intitulado *Ideias para uma História Universal numa Perspectiva Cosmopolita*, a formula nos seguintes termos: Uma vez que os homens, nos seus esforços, n o se comportam de modo instintivo, como os animais, nem, todavia, como cidad os racionais do mundo, de acordo com um plano acordado, parece n o ser possível [ ] uma história deles de acordo com um plano. [10]

Numa primeira abordagem, lendo este texto no horizonte do que poderíamos chamar uma concepç o estrutural da fenomenologia,[11] ou seja, da fenomenologia como investigaç o transcendental sobre a correlaç o entre os domínios de objectividade e a consci ncia de evid ncia, diríamos que ele aponta, simplesmente, para toda a problemática de constituiç o do objecto

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

[11] Cf. Jacques Derrida, Gen se et structure et la phénoménologie , in *L 'Écriture et la Différence*, Paris, ditions du Seuil, 1967, pp. 229-251, esp. pp. 248-249.

história; de constituiç o, portanto, de uma ontologia regional, que teria também o seu lugar no seio dessa proto-regi o que é a consci ncia, após a efectuaç o do movimento da reduç o. Mas Kant coloca ainda aqui, mesmo se n o o resolve, um problema de outra ordem, a saber, o da exist ncia de elementos que, sendo explicáveis, até certo ponto, a partir de circunst ncias dadas anteriormente, n o s o, porém, totalmente passíveis de uma deduç o a partir delas. Na linguagem da fenomenologia, o problema formular-se-á do seguinte modo: a história, se possui um *eidos* (e deverá possuí-lo, se é ainda uma regi o), n o poderá ter um *eidos* maneira do das diversas regi es do mundo, uma vez que os agentes históricos agem segundo normas e valores, ora no quadro de uma tradiç o, ora recusando-a e instituindo normas e valores de outro género. (De uma forma por ventura distorcida, n o teria dado já conta desta situaç o a tipologia estabelecida por Dilthey, que anteriormente referimos?)

O aprofundamento de uma concepç o do tempo histórico como a que se deixa adivinhar no texto de Kant, o reconhecimento do surgimento do novo e do diferente, e que dá ao tempo um carácter n o-linear a linearidade mais n o é do que a projecç o, no tempo, do que é próprio do espaço , um tal aprofundamento, dizíamos, poderia ter constituído a contribuiç o própria da fenomenologia para o problema da história. O conhecido esquema do 10 das *Lições sobre a Consciência do Tempo* quebra o privilégio da concepç o linear do tempo, enriquecendo-a, como diz Paul Ricoeur, em profundidade. A inadequaç o de uma simples concepç o linear para a compreens o do tempo histórico era conhecida já pelos gregos, que tinham, no entanto, relativamente história, uma sensibilidade bem diferente da nossa. Basta pensar, por exemplo, no famoso mito das idades do mundo, no *Político* de Plat o. Além disso, a ideia de que os acontecimentos históricos fundamentais n o se explicam a partir de circunst ncias dadas, que n o se seguem delas, de acordo com a ordem linear do tempo físico, como um efeito se segue sua causa, o que n o quer dizer, bem entendido, que pudessem ter sucedido se aquelas circunst ncias n o se tivessem verificado , parece exigida pela concepç o husserliana da humanidade grega: com ela, irrompeu uma nova humanidade, fiel (nas palavras da Confer ncia de Viena de 1935)

ao espírito de livre crítica e livre normatividade , ou seja, n o mais disposta a viver apenas segunda a tradiç o e, por isso mesmo, criadora da filosofia. Nenhuma espécie de causalidade explica satisfatoriamente que um tal tipo de humanidade possa ter irrompido. Husserl, em 1919, na confer ncia *Natur und Geist*[12], recorre ao conceito de *motivação* como sendo o mais adequado para a compreens o de fenómenos desta natureza. O conceito será reelaborado nos 54 a 61 de *Ideias I*[13], cuja redacç o definitiva (pelo menos se a quisermos fazer corresponder data em que o texto foi dactilografado) é um pouco posterior, devendo situar-se pelos anos 1924-25. Husserl distingue aí, na relaç o do Eu da intencionalidade com o seu *Umwelt*, uma relaç o de carácter intencional e outra de carácter real ou causal; a segunda deixa de ter lugar quando o objecto desaparece, ao passo que a primeira subsiste. A relaç o intencional com um objecto inexistente é, quanto a nós, aquela que caracteriza a humanidade histórica, nos momentos em que se decide a assumir o seu próprio futuro. Tal relaç o pode ser vista como uma modalidade da atitude do como se (consci ncia de irrealidade , ou quase posicional), a que Husserl se refere no 25 das *Meditações Cartesianas.*[14]

claro que, do ponto de vista de quem estuda os fenómenos históricos, a motivaç o terá de ser, como diz Husserl, *ruckwärts gerichtet;* mas, do ponto de vista dos agentes históricos, ela é, antes de mais, *vorwärts gerichtet*, é uma motivaç o activa e o seu princípio é o do desenvolvimento. Diz, a este propósito, a referida confer ncia de 1919:

> [ ] a ess ncia fundamental da subjectividade é apenas ser e só poder ser na forma do desenvolvimento, cada nova situaç o e cada novo acto motiva,

---

[12] *Hua*, XXV, pp. 316-324, p. 321.

[13] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweiter Buch, in *Hua*, Band IV, p. 215 e segs. Cf. a definiç o de motivaç o, na p. 216.

[14] Cf. *Cartesianische Meditationen*, in *Hua*, Band I, p. 94: Deste último lado [i. e., da imaginaç o] surge um conceito novo e universal de *possibilidade*, onde se reiteram, de forma modificada, no aspecto da simples concebibilidade (na atitude do pensar como se ), todos os modos de ser, a começar pela simples certeza de ser. [ ] Assim, estabelece-se uma oposiç o correlativa entre *os modos de consciência de posicionalidade* e os modos de consci ncia de *"quase-posicionalidade" […]."*

necessariamente, uma transformaç o do sujeito: a contrapartida do átomo imóvel é a mónada viva, que se desenvolve incessantemente.[15]

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

O nosso objectivo principal n o é, obviamente, estabelecer um confronto entre Husserl e Hegel, a propósito desta quest o (aliás, já realizado, entre outros por Paul Janssen em *Geschichte und Lebenswelt)*, mas sim averiguar se o tipo de temporalidade que subjaz teleologia, tal como Husserl a entende, se pode conciliar com aquela outra concepç o do tempo histórico a que há pouco aludimos. Hegel, como sabemos, criou, para resolver um problema semelhante, o conceito de astúcia da raz o , de que em v o procuraríamos equivalente na concepç o fenomenológica do tempo histórico. Hegel explica que o único *Weltgeist* se mantém id ntico a si mesmo através das suas múltiplas particularizaç es a saber, cada *Volksgeist* –, de forma que os interesses egoístas dos povos e dos agentes históricos s o anexados por si enquanto meios da sua própria realizaç o.[16] Aqui, a teleologia é solidária da afirmaç o de que a lógica do agir escapa s intenç es conscientes dos agentes, que n o agiram em v o na perspectiva do tempo histórico, mesmo quando, ou

[15] Natur und Geist , in *Hua*, Band XXV, p. 322.

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

sobretudo quando, viram a sua particularidade sacrificada a favor dos interesses da raz o.[17]

Vejamos o que nos diz um pequeno excerto, retirado do livro da *Crise.* irrelevante, para o nosso propósito, que este texto se refira a um problema particular do livro da *Crise*, a saber, o da relaç o entre a crise contempor nea das ci ncias europeias (o texto, recordemo-lo, foi escrito em 1936) e o momento fundador da concepç o moderna do mundo, levado a cabo por Galileu, no plano das ci ncias físico-matemáticas, e por Descartes, no plano da filosofia. O que aqui nos interessa s o os aspectos metodológicos postos em relevo.

> Encontramo-nos [ ] numa espécie de círculo. A compreens o do começo só se pode obter completamente a partir da ci ncia dada na sua configuraç o actual, num olhar retrospectivo sobre o seu desenvolvimento. Mas sem uma compreens o dos começos, este desenvolvimento, como desenvolvimento do sentido, permanece mudo. N o nos resta sen o o seguinte: devemos proceder em zig-zag , para trás e para diante: num jogo recíproco, um [movimento] deve ajudar o outro. Uma relativa clarificaç o num dos lados traz esclarecimento para o outro, o qual, pelo seu lado, ilumina retrospectivamente o primeiro. Assim, ao jeito de consideraç o e de crítica históricas, que, partindo de Galileu (e, logo de seguida, de Descartes) tem de acompanhar o decurso do tempo, somos obrigados a fazer frequentemente saltos históricos, que n o s o, por conseguinte, divagaç es, mas sim necessidades. Necessidades quando nós, como foi dito, tomamos sobre a nós aquela tarefa de auto-reflex o, que surgiu da situaç o de desmoronamento do nosso tempo, com o seu desmoronamento da própria ci ncia .[18]

Será ent o o procedimento em zig-zag que substituirá a filosofia especulativa da história, conservando desta, contudo, o sentido teleológico, já n o enquanto conceito metafísico, mas sim como conceito que se revela de forma concreta na história, que é passível de ser lido no fenómeno histórico, no qual a sua estrutura se manifesta originariamente.[19] Este procedimento, contudo, assenta em alguns pressupostos que tentaremos aqui explicitar e que afastam o método husserliano de qualquer relaç o com o círculo

---

[17] Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, Paris, ditions du Seuil, 1985, vol. 3. , pp. 355-356.

[18] Edmund Husserl, *Krisis*, 9, l, in *Hua*, Band VI, p. 59.

[19] Alexandre F. Moruj o, A reflex o sobre a história na fenomenologia de Husserl , in *Estudos Filosóficos*, Lisboa, IN-CM, 2002, vol. I, pp. 399-435, p. 421.

hermen utico, ou círculo da compreens o, tal como Dilthey, por exemplo, o praticou, apesar de pontos de contacto interessantes e que agora n o iremos explorar. (Mas que se podem detectar, por exemplo, a partir da leitura do 56 f) de *Ideias I*, intitulado Consci ncia natural e motivaç o ).[20] O primeiro deles, é que qualquer momento fundador (o momento do que Husserl chama a *Urstiftung*, no livro da *Crise)* é afectado por uma falta de clareza intrínseca, relativamente ao alcance do seu gesto inaugural. N o se trata de uma afirmaç o trivial, mas sim de algo que poderíamos classificar como estruturante da concepç o husserliana da história. assim que, em coer ncia com esta tese, Husserl afirma, por exemplo, que a novidade radical que consistiu na descoberta da subjectividade, por Descartes,[21] foi acompanhada do desconhecimento do sentido do *ego cogito*, enquanto campo imanente de experi ncias fenomenológicas, e da sua compreens o a partir da noç o tradicional, n o criticada, de *res* ou subst ncia. O segundo pressuposto é que tal falta de clareza afecta também, e sobremaneira, os que se reclamam da herança do momento fundador,[22] de modo que a história se transforma num largo movimento de esquecimento e de decad ncia, até que o gesto inaugural seja, de novo, numa *Nachstiftung*, restituído sua grandiosidade. A história caracteriza-se por permanentes modificaç es ou deslocaç es de sentido *Sinnverschiebungen* como diz o 9 da *Krisis* –, que aqueles que se encontram sob o fascínio de um qualquer momento fundador n o conseguem captar. assim que, prossegue Husserl, as ci ncias físico-matemáticas e os efeitos de ordem técnica que delas resultam se tornaram t o evidentes que já n o entendemos mais o que a matemática significa, ou o que s o as ci ncias da natureza. este, quanto a nós, o sentido profundo do zig-zag husserliano: só o presente esclarece o sentido do passado que o possibilita.

---

[20] *Hua*, Band IV, pp. 229-23 1

[21] Cf. *Krisis*, 16, *Hua*, Band VI, pp. 74-76.

[22] Sobre a posteridade de Descartes, cf., por exemplo, Telelologie in der Philosophiegeschichte , in *Hua*, Band XXIX, p. 400: [ ] nada foi feito com a tratamento da egoidade por Descartes e pela modernidade que dele saiu, e a ci ncia seja qual for a esfera da humanidade é uma tarefa, e uma tarefa n o preenchida, por falta de clareza e por equívoco, pela ci ncia resultante.

Este procedimento talvez se pudesse caracterizar pelas palavras com que Husserl, num texto que o editor do volume VI da *Husserliana* colocou como Ap ndice ao livro da *Crise*, caracteriza a sua atitude global para com a história: um wissenschaftliche Geschichtlichkeit unbekümmert , ou seja, indiferente historicidade científica . uma espécie de história romanceada ou ficcionada, inesperada num pensador que jamais abandonou o ideal de cientificidade e de rigor filosóficos, mas, contudo, essencial para que ele próprio pudesse situar o seu empreendimento científico, simultaneamente, perante o passado e perante a crise do presente.

Há uma interessante discuss o deste assunto num ensaio de Rudolf Boehm sobre a filosofia da história em Husserl, inserido numa recolha de estudos sobre Husserl intitulada *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie.*[23] Boehm defende que a construç o teleológica da história, levada a cabo por Husserl, n o é, nem verdadeira, nem falsa. uma pura descriç o do modo como a história pode aparecer consci ncia, levada a cabo sem a preocupaç o de correspond ncia com o mundo histórico verdadeiro, aliás, segundo o autor, impossível de restituir, da qual Husserl necessitava para poder realizar o seu empreendimento de fundaç o de uma filosofia fenomenológica. Boehm coloca este empreendimento husserliano sob o signo da crítica de Nietzsche ao mundo verdadeiro , em *O Crepúsculo dos Ídolos*, mas a refer ncia a Nietzsche parece-nos desnecessária. Já no *Logos-Aufsatz*, onde, no entanto, distinguira t o claramente a filosofia ideológica (presa s necessidades de uma época) e a filosofia científica (cujas proposiç es s o verdadeiras *sub specie aeternitatis)*, Husserl reconhece a necessidade de promover, por meios n o científicos, a ideia de ci ncia.

Mas, ent o, uma vez que uma promoç o da ci ncia por meios n o científicos é possível e necessária, n o se poderia perguntar a Husserl se a decis o pela ci ncia n o teria, igualmente, um carácter n o científico? Ou, por outras palavras, se n o será esta opç o t o legítima t o racional ou t o irracional, conforme os pontos de vista quanto a sua contrária? Pensamos que a resposta de Husserl seria negativa, e que a justificaria recorrendo, uma vez

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

mais, teleologia da Europa e da raz o ocidental.[24] (A discuss o pormenorizada desta problemática terá de ser objecto de outro trabalho.)

## 3. Tradi o e inova o. Limites da concep o husserliana de história

Se a história pode ser pensada teleologicamente, o modo de ser do que acontece releva uma *estrutura temporal imanente.* O sentido do acontecimento exprime-se na síntese entre o que ele é, o que ele foi e o que ele virá a ser. N o se trata, porém, de tempo em sentido habitual. quase inevitável recordarmo-nos, a este propósito, da célebre definiç o que dele dá Aristóteles, no Livro III da *Física:*[25] *kai tóte phamen gegonénai chronon, hotan tou protérou kai hystérou en te kinései, aísthesin lábomen;* dizemos que o tempo passou quando temos a sensaç o do anterior e do posterior no movimento. Voltaremos mais adiante a esta quest o, pelas óbvias relaç es entre esta definiç o e a definiç o aristotélica do movimento, de que iremos ter necessidade no final desta comunicaç o. Husserl di-lo claramente, no 15 do livro da *Crise,* de que transcrevemos o seguinte excerto:

> Trata-se, para nós, de tornar compreensível a teleologia no devir histórico da filosofia, em particular na moderna, e, juntamente com isso, tornar para nós claro o que nós próprios somos, como seus suportes, como aqueles que contribuem para a sua realizaç o, na nossa deliberaç o pessoal. Procuramos captar a unidade que domina em todas as fixaç es de objectivos, na oposiç o e na colaboraç o que acompanham as suas transformaç es, e, por fim numa crítica permanente, que tem sempre diante dos olhos, apenas, a conex o histórica total como algo de pessoal , observar a tarefa histórica que podemos reconhecer como a única que nos é pessoalmente própria. Uma observaç o feita, n o a partir de fora, do facto, como se o devir histórico, no qual nós próprios deviemos, fosse uma mera sucess o causal externa, mas sim a partir de dentro. [ ]

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

[24] Paul Janssen, *op. cit.*, p. 121.

[25] Aristóteles, *Física*, III, 201 a 9.

de mais profundo na concepç o aristotélica sobre este assunto. O de dentro está em itálico no original. Encerramos o par ntesis e concluímos a leitura.

> [ ] Nós, que n o temos apenas uma herança espiritual, mas que n o somos outra coisa, de princípio ao fim, sen o algo que deveio histórico-espiritualmente, temos apenas uma tarefa verdadeira e própria. N o a ganhamos pela crítica de qualquer sistema presente ou transmitido do passado, de uma vis o do mundo científica ou pré-científica (por fim, até de uma chinesa), mas apenas a partir de uma compreens o crítica da totalidade da história: da nossa história.[26]

Encontram-se, neste texto, quase todos os elementos que, segundo Husserl, caracterizam a história transcendental do eu, ou seja, a génese egológica, na qual se realiza o fenómeno de pertença a uma tradiç o. Por um lado, a série regular de experi ncias que constitui a unidade pessoal de um comportamento, em que todas as funç es activas de síntese se submetem forma constante e universal da temporalidade, que se constitui a si mesma numa génese contínua, passiva e universal.[27] Podemos encontrar este processo abreviadamente explicitado nos 38 e 39 das *Meditações Cartesianas.* Por outro lado, a compreens o comunitária recíproca tanto no plano sincrónico como diacrónico , que institui uma concord ncia comportamental de carácter supra-pessoal[28] (Husserl chama-lhe *eine verbundene Habitualität,* um conjunto de hábitos ligados entre si).[29] Esta elucidaç o dos problemas relativos constituiç o da intersubjectividade é fundamental para a compreens o da génese do mundo histórico. N o há história sem o que Husserl chama a penetraç o irreal , a penetraç o intencional ,[30] do outro na esfera primordial do ego. Falta apenas aqui a teoria, desenvolvida mais pormenorizadamente em *A Origem da Geometria,* da transformaç o da evid ncia originária em fluxo permanente, a degeneresc ncia do presente

---

[26] Edmund Husserl, *Krisis,* 15, in *Hua,* Band VI, pp. 71-72.

[27] Alexandre F. Moruj o, art. cit., *loc. cit.*, p. 408.

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

[29] *Zur Phänomenologie der Intersubj ektivität,* in *Hua,* Band XV, p. 479.

[30] C*artesianische Meditationen, Hua,* Band I, 56.

vivo num *soebengewesensein* – em algo que acabou justamente de ser[31] , na passividade de uma retenção que exigirá a *Wiedererinnerung*. A relação com as análises da consciência íntima do tempo, em particular as análises da continuidade de um som no fenómeno do seu progressivo afastamento e obscurecimento,[32] é demasiado evidente para que seja necessário insistirmos aqui nela.

Mas é, justamente, este conceito de *Wiedererinnerung* que nos parece problemático se aplicado ao decurso do tempo histórico. É certo que Husserl parece apenas visar a reiteração de uma idealidade (por exemplo, a geometria euclidiana), pela articulação de uma actividade de engendramento *(Erzeugung)* com a evidência originária. Mas a história efectiva não é a da reiteração de idealidades. Em Husserl, tudo como que se passa ao contrário: é a passividade das retenções que interrompe uma continuidade que a *Wiedererinnerung* tem por função restabelecer,[33] envolvendo o presente e a origem numa mesma idealidade intemporal. Ou, talvez mais exactamente, a *Wiedererinnerung* quebra a continuidade da tradição e do esquecimento da *Urstiftung* que a caracteriza , restabelecendo uma outra continuidade, aquela, justamente, que, para lá das diferenças epocais, subsiste como razão desperta para as suas tarefas infinitas.

Este é o nervo da questão. Será que a geometria não-euclideana, por exemplo, reitera a de Euclides, mesmo admitindo que a possibilidade de uma geometria para um espaço a *n* dimensões estava, de certa forma, contida no discutido Axioma das Paralelas dos *Elementos de Geometria?* Não será, antes, necessário, não recordar iterativamente o momento de fundação do espaço euclideano, plano e tridimensional, mas sim inventar um espaço a mais de três dimensões para que as discussões sobre tal Axioma originem uma nova geometria? Husserl soube reconhecer a descontinuidade das fases de presença, na passividade da retenção. Com isso, levou ao seu termo, na análise do tempo, o método fenomenológico que consiste em desconectar o fluxo imanente da consciência, do curso objectivo do mundo e do

[31] *Krisis*, *Hua*, Band VI, p. 370.

[32] *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in *Hua*, Band X, p. 26.

[33] Karl-Heinz Lembeck, *op. cit.*, p. 165.

tempo físico que o rege. O carácter sucessivo, contínuo, múltiplo, do primeiro, pode, assim, ser analisado sem a interfer ncia do segundo e da crença que o acompanha. Se aplicarmos o conceito de *Wiedererinnerung* compreens o do tempo histórico, teremos de admitir que o seu significado só poderá ser: algo persiste modificando-se. Ora, o conceito de motivaç o, que anteriormente referimos, n o apontará para um outro tipo de compreens o do tempo histórico, para lá do recurso teleologia e *Wiedererinnerung?* Husserl escreveu, em *Ideias I:* A pergunta do historiador é: que é que os membros da socialidade, na sua vida comunitária, representaram, pensaram, valorizaram, quiseram, etc. Como é que estes homens se determinaram uns aos outros e se deixaram determinar pelo mundo de coisas que os circundava, como é que, pelo seu lado, agindo em retorno, o configuraram, etc. [34] Agimos em retorno sobre o que nos circunda, configurando-o, e temos, ent o, a sensaç o de que o tempo passou. Aristóteles escrevia no Livro IV da *Física*[35]*: he tou dynámei ontos entelécheia he toiouton, kinésis éstin;* o movimento é a enteléquia da coisa que existe em pot ncia, enquanto existe em pot ncia. O verdadeiro tempo histórico, tem, ent o, esta natureza: algo se modifica.

## Bibliografia

ÁLVAREZ, Jesús Díaz, *Husserl y la Historia,* Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003.

BOEHM, Rudolf, Husserl und Nietzsche , in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie,* Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.

DERRIDA, Jacques, Gen se et structure et la phénoménologie , in *L 'Écriture et la Diférence,* Paris, ditions du Seuil, 1967, pp. 229-251.

DILTHEY, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geiteswissenschaften,* in *Gesammelte Werke,* Band VII, Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958.

HEGEL, G. W. Fr., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* in *Vorlesungen,* Band 12, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996.

[34] *Hua,* IV, p. 229.

[35] Aristóteles, *Física,* IV, 219 a 22.

HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen,* in *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana,* Band I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963.

— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, in *Husserliana,* Band III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, in *Husserliana,* Band IV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.

— *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, in *Husserliana,* Band VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.

— Philosophie als strenge Wissenschaft , in *Aufsätze und Vorträge, Husserliana,* Band XXV, Dordrecht Boston London, Kluwer Academic Press, 1987.

— *Zur Phänomenologie der Intersubj ektivität,* Dritter Teil, in *Husserliana,* Band XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

— Natur und Geist , in *Husserliana,* Band XXV, Dordrecht Boston London, Kluwer Academic Press, 1987, pp. 316-324.

— Telelologie in der Philosophiegeschichte , in *Die Krisis der europäischen Wissenschsften und die transzendentale Phänomenologie,* Ergänzungsband, *Husserliana,* Band XXIX, Dordrecht Boston London, Kluwer Academic Press, 1993.

— *Briefwechsel,* Dordrecht Boston London, Kluwer Academic Publishers, 1994, Band VI.

JANSSEN, Paul, *Geschichte und Lebenswelt,* Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

KANT, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht,* in *Werke*, (hrsg. Von Wilhelm Weischedel), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, Band VI.

LEMBECK, Karl-Heinz, *Gegenstand Geschichte,* Dordrecht Boston London, Kluwer Academic Press, 1988.

MARQUARD, Odo, Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwantigsten Jahrhunderte , in *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992

MORUJ O, Alexandre F., A reflex o sobre a história na fenomenologia de Husserl , in *Estudos Filosóficos,* Lisboa, IN-CM, 2002, vol. I, pp. 399-435.

RICOEUR, Paul, *Temps et Récit,* Paris, ditions du Seuil, 1985, 3 vols.

**ABSTRACT**

O presente ensaio procura compreender a concepç o husserliana da história a partir de conceitos tais como *Urstiftung, Wiedererinnerung* e *Nachstiftung.* Tentar-se á, n o só perceber as raz es subjacentes concepç o teleológica da história, presente no livro da *Crise* (e nos textos que lhe andam associados) e na Confer ncia de Viena de 1935, bem como o tipo de concepç o do tempo histórico que é correlativa dela, mas também, sobretudo, detectar a possibilidade a partir dos textos mesmos de Husserl de uma outra concepç o, mais apta a exprimir a novidade e a conting ncia.

# SON TODAS LAS POCAS Y CULTURAS HUMANAS IGUALES ANTE DIOS?

## Husserl y el problema del eurocentrismo

**Jesús M. Díaz Álvarez**
UNED

*A Pedro Alves, que nunca pierde ni la sabiduría ni la sonrisa.*

La morale prend son point de départ dans la reconnaissance de l égalité de tous les hommes en tant qu tres raisonnables. Or c est cela m me qui est présupposé dans le dialogue. Si je dialogue avec toi, je te reconnais par lá m me comme caplable de vérité *(capax veritatis)*, donc non aliéné des causes qui contraindraient tont jugement, libre et usant librement de la raison. Les humains qui dialoguent se disent, implicitement, chacun l outre: tu es mon égal. D s lors, s ils veulent tre fid les ce qu ils admettent par le fait du dialogue, ils doivent se reconna tre mutuellement comme égaux et reconna tre qu il leur appartient de vouloir, ensemble, une société o cette égalité d essence ait son effectuation par ce que l on nomme les droits de l homme, dans leur forme concr te.

Marcel Conche

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a Gema Trigo por sus comentarios y sugerencias. Este ensayo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación *La filosofía ante los retos de un mundo plural. Historia, mundo de la vida e interculturalidad*, DGICYT HUM2004-03533 FISO.

**Introducción**

El presente ensayo consta de dos partes. En la primera trataré de desentrañar aquello que al decir de Husserl es lo propio y definitorio de la cultura europea, es decir, aquello que caracteriza su identidad y la diferencia de las demás culturas: *el descubrimiento y tematización de la universalidad en sentido estricto.* Dicho de otro modo, lo peculiar de la cultura occidental es para Husserl su pretensión de conducir la vida de los humanos según una idea de racionalidad universal. Esta nueva manera de mirar el mundo, que se articula y desarrolla por primera vez en un discurso coherente en Grecia de la mano de la filosofía, será para el padre de la fenomenología un acontecimiento epocal que no sólo singulariza a la cultura Europea frente a cualquier otra, sino que la convierte en el *telos* de la humanidad, en el fin al que todas las culturas deben tender si en algún momento pretende alcanzarse una convivencia armónica entre los humanos.[1] En este sentido, el viejo maestro de Prostnitz sostendrá, en expresa contraposición al padre de la historia moderna, el gran Otto von Ranke, que no todas las épocas históricas ni todas las culturas son iguales ante Dios . Es decir, que la tan extendida tesis relativista, según la cual todas las culturas son equiparables y no pueden ser evaluadas más que dentro de sus propios y peculiares parámetros, es incorrecta y contraria, frente a lo que se pudiera pensar, al ideal de tolerancia.

En la segunda parte, y tomando como base un conocido texto de Derrida, se abordará una acusación que frecuentemente se le hace a la fenomenología Husserliana como consecuencia de la idea precedente: la de

[1] En mi opinión, la caracterización husserliana de Europa como cultura que ha incorporado a su propia entraña la idea de racionalidad universal no tendría porque implicar necesariamente que sólo en ella hubiera acontecido el fenómeno de la razón que aspira a la universalidad. Probablemente en un número importante de culturas no occidentales podemos detectar eso que Celia Amorós, en una expresión feliz, ha denominado vetas de ilustración . Pero aún siendo esto así, creo que semejante idea no desmentiría la afirmación de Husserl según la cual sólo en Europa se habría tematizado y desarrollado con continuidad de modo explícito el discurso racional —la filosofía— y sólo en ella habría llegado a jugar, por lo tanto, un papel decisivo en su propia configuración como cultura. Es decir, y ese es el meollo de la idea husserliana, sólo en Europa la veta de ilustración se habría convertido en tradición, en discurso y práctica esencial que troquelaría aquello que somos.

ser un pensamiento eurocéntrico. Contra semejante aseveración, se intentará mostrar que el supuesto imperialismo eurocéntrico husserliano no es otra cosa que una defensa de la *razón común* frente a los intentos de imponer la *particularidad* de cualquier cultura, sobre todo la europea fáctica, como norma universal.

## 1. La universalidad como se a de identidad de la cultura europea

Hoy es de sobra conocido entre aquellos que investigan la fenomenología de Husserl que el tópico *Natur und Geist* es uno de los hilos conductores que vertebra la totalidad de su obra. También es algo sabido la primacía que Husserl concedió al *Geist* sobre la *Natur*, puesto que sólo desde aquél, desde una filosofía que estableciese una clara prioridad del segundo sobre la primera, podía evitarse un tratamiento objetivista o naturalista del sujeto, fuente para él de los males que habían aquejado a la Modernidad y, con ella, a la civilización occidental. Primacía en Husserl, por lo tanto, del espíritu sobre la naturaleza. Pero qué significa esto propiamente? Pues ni más ni menos que la asunción de la cultura como aquel elemento que define por excelencia al mundo humano. Husserl le dio a este mundo cultural diferentes nombres a lo largo de su extensa obra, pero uno que hizo fortuna y que posteriormente llegaría a ser emblemático de su filosofía y de otras varias por él influidas es el de *Lebenswelt.* Ahora bien, fieles a la máxima fenomenológica de no especular sino de describir, la consideración inmediata que cabe hacer sobre ese mundo del espíritu, sobre ese mundo de la vida que abarca la totalidad de las producciones de sentido fruto del genio espiritual de los hombres, es que, en cuanto tal, hemos de constatar que existen, han existido y existirán una enorme diversidad de culturas. No hace falta más que acercarse tímidamente a la ingente producción historiográfica y antropológica para constatar que los seres humanos que nos han precedido, los actuales y, con toda probabilidad, los que nos sucedan, no vivieron, viven o vivirán bajo una tradición homogénea, idéntica. La variabilidad, la relatividad de las formas de vida, de las tradiciones es enorme y va desde la forma de vestir o las maneras de mesa hasta los diferentes dioses en los que se

cree. Siguiendo a Ortega, cabría decir que nuestros sistemas de creencias, es decir, aquello que define para nosotros qué es la realidad, en modo alguno son homogéneos. Fácticamente nos enfrentamos, así, a la variabilidad de las culturas. Pero constatado esto, Husserl se va preguntar si tal diferencia radical entre unas culturas y otras implica asumir necesariamente que todas ellas son iguales, que todas ellas, como decía Ranke de las épocas históricas, son iguales ante Dios . Esto es, por otra parte, la postura que mantienen los historicistas o los relativistas culturales. Para ellos, nos dice Husserl en un texto del Origen de la geometría , todo pueblo, grande o pequeño, tiene su mundo en el que todo concuerda, tanto si es en la forma mágico-mítica como en la racionaleuropea, y todo se deja explicar completamente. Todo pueblo tiene su lógica y, según eso, si esta se explicitara en proposiciones, su apriori .[2] En tal sentido, es importante recordar que desde esta posición no podemos establecer ninguna jerarquía racional de unos mundos sobre otros. Cada pueblo tiene, como se termina de afirmar, *su* lógica, *su* racionalidad, *su* a priori; en suma, cada mundo tiene *su* cultura, que no puede ser evaluada desde la de cualquier otro, y esto tanto a nivel de la razón teórica como de la razón práctica. Por eso, la forma racional-europea, como aquí se menciona, no es ni mejor ni peor, no dice más o menos verdades acerca de los humanos y su mundo que la mítico-mágica. Es más, nociones como la de verdad o bien tendrían sentido sólo dentro de la respectiva cultura que previamente ha producido su definición. Pues bien, Husserl en absoluto va a compartir la argumentación historicista o relativista, dirigiendo una gran parte de sus esfuerzos filosóficos a neutralizarla.[3]

---

[2] Husserl, Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als Intentional historisches Problem , en, E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Kluwer, Den Haag, 1976 (Husserliana VI), p, 382.

[3] Para un análisis muy penetrante del relativismo vinculado a la noción de mundo de la vida, cf. A. Gurwitsch, The Life-World and the Phenomenological Theory of Science , en A. Gurwitsch, *Phenomenology and the Theory of Science*, Northwestern University Press, Evanston, 1974, pp. 3-32

Como podemos deducir por la cita previa del Origen de la geometría , Husserl va a hacer con las diversas culturas dos grandes bloques. De un lado va a situar a la racionalidad europea y de otro a lo que arriba se ha denominado, de modo un tanto impreciso, forma o racionalidad mágico-mítica, que en otros lugares, por ejemplo, en la Conferencia de Viena , tilda como culturas de carácter práctico, mítico-religiosas o prefilosóficas.[4] La pregunta que tenemos ahora que abordar, que surge ante este planteamiento es, qué hace a la cultura y racionalidad europeas diferente de todas las demás? o, enunciado de otro modo, en qué consiste la identidad de la cultura europea como contradistinta de la que encarnan las culturas de carácter práctico o mítico-religiosas? Para Husserl, aquello que es lo propio y peculiar de la cultura occidental es su pretensión de conducir la vida de los humanos según una idea de *racionalidad universal.* En efecto, lo que se alumbra en Grecia o, mejor dicho, lo que se hace explícito por primera vez en Grecia de la mano de la filosofía es un modo de pensar que trasciende todo aquello que es *Zeitgebunde*, es decir, ligado a un tiempo o mundo particulares. La cultura europea parece ser la única en la que se da la curiosa paradoja de pretender trascender de modo radical y hasta sus últimas consecuencias su propio marco de justificación espacial y temporal. Es decir, las cosas no valen por ser europeas —el criterio de legitimidad no está vinculado al grupo, el tiempo y la tradición en la que se vive—, sino que son aceptadas porque son susceptibles de ser asumidas por cualquiera en un proceso racional dialógico y ofrecen una mejor descripción del mundo y del espíritu humano. En tal sentido, la cultura europea se diferencia del resto. Su modo de funcionar no es hacia dentro, hacia el pueblo, nación o grupo que posee semejante tradición, sino hacia fuera. Ello supone la constante crítica de los propios presupuestos, de la propia tradición. No se trata de comentar y proteger a toda costa los dogmas heredados, sino, y si se me permite la expresión, de ir a degüello sobre ellos. No en vano, en una de las muchas frases felices que abundan en la obra de Ortega, se nos dice que la filosofía, encarnación

[4] Cfr., E. Husserl, Die Krisis des europäischen Menschentum und die Philosophie , en E. Husserl, *op., cit.,* p, 329 y ss

para Husserl, como ya sabemos, de la racionalidad occidental, es la tradición de la intradición . Por todo lo visto aquí, no es de extrañar que Husserl designe a la cultura europea no sólo como la cultura de la idealidad, de la *theoría* o de la crítica, sino también, y en íntima relación con ello, como la cultura de la autonomía y la absoluta responsabilidad del sujeto.

## 2. A vueltas de nuevo con el eurocentrismo. La impugnación euroc ntrica del eurocentrismo

Hoy en día una de las peores acusaciones que se le pueden hacer a un filósofo es la de favorecer, legitimar o inspirar con su pensamiento lo que se ha dado en llamar eurocentrismo. El eurocentrismo, en esta versión negativa, no es otra cosa que interpretar a los demás pueblos desde, y subrayo esto, la propia *particularidad* de la cultura europea. El efecto inmediato de semejante actitud ha sido, en el plano teórico, la negación de cualquier tipo de racionalidad a las demás culturas y, en el plano político, el colonialismo, con sus terribles consecuencias de destrucción y miseria. En suma, el eurocentrismo es el no reconocimiento del valor del otro en tanto que otro distinto del europeo y su posterior aniquilamiento o desvalorización como ser humano. Pues bien, Husserl ha sido un pensador al que con bastante frecuencia se le ha tildado de eurocéntrico. Y a alguien le podría parecer que desde los términos en los que antes se ha tematizado la cultura occidental en su filosofía de la historia tales acusaciones se ajustan completamente a la verdad. El tema es muy complicado y tiene muchas derivas en las que no puedo entrar, pero, a pesar de ello, sí quiero presentar las líneas fundamentales que sustentan semejante acusación, para, a renglón seguido, intentar rebatirlas.

Creo que Husserl no es un pensador eurocéntrico en el sentido imperialista y colonialista con el que semejante concepto se usa habitualmente. Más bien al contrario, su respeto por el otro y por la racionalidad de las múltiples culturas en las que se asienta, así como el reconocimiento de su humanidad, son temas medulares en su filosofía.

Pero semejante reconocimiento no le va a impedir jerarquizar o, lo que es lo mismo, discriminar entre las diversas culturas según el modelo de lo que en la primera parte he caracterizado muy esquemáticamente como aquello que conforma la identidad de la cultura europea: la racionalidad universal. Es decir, *lo que voy a defender a continuación, por paradójico que sea, es el no eurocentrismo de Husserl en virtud de su defensa de Europa como cultura universal.*

Y voy a tratar este asunto a partir de un texto, en concreto, de una extensa nota a pie de página muy polémica que Jacques Derrida en su libro *De l'esprit: Heidegger et la question* dedica a Husserl y su exclusión de los gitanos, esquimales e indios del *Geist* europeo. Dada su extensión, la nota sólo puede ser citada en sus partes más relevantes. Por otro lado, también quiero advertir que lo que sigue no pretende ser, en modo alguno, una interpretación global del libro, sino que de lo que se trata es, mas bien, de usar este texto como ilustración de la crítica a la fenomenología de Husserl en tanto que pensamiento eurocéntrico e, incluso, racista. Y dice Derrida: Esta figura de Europa es precisamente espiritual en la medida en que no se le asigna ya una circunscripción geográfica o territorial Esta determinación espiritual de la humanidad europea puede conciliarse con la exclusión de los esquimales, de los indios de los circos ambulantes o de los gitanos en eterno vagabundeo por Europa? . En efecto, inmediatamente después de haber hecho la pregunta Cómo se caracteriza la figura espiritual de Europa? , Husserl añade: *"en el sentido espiritual, pertenecen a Europa de modo evidente los dominios ingleses, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales o los indios de las exposiciones de feria o los gitanos que vagabundean permanentemente en Europa".* La conservación de los dominios ingleses en la Europa espiritual testimoniaría, de forma bastante irrisoria, considerando la comicidad que pesa sobre este siniestro pasaje, una inconsecuencia filosófica cuya gravedad se mide en dos dimensiones: 1. Para salvaguardar los dominios ingleses, el poder y la cultura que representan, habría que distinguir, por ejemplo, entre los indios buenos y los malos. Esto no parece muy lógico , ni desde el

punto de vista de la lógica espiritualista ni desde el de la racista. 2. Este texto fue leído nada menos que en 1935 en Viena. [Y líneas más adelante continúa Derrida]: A propósito del espíritu y de Europa, ya que es lo único que nos interesa aquí, no habría que olvidar lo que ciertas víctimas , [y se está refiriendo a Husserl], han escrito y pensado. Y siempre en nombre del espíritu. Habría suscrito Heidegger lo que Husserl dijo sobre los gitanos? Habría expulsado a los no arios fuera de Europa como lo hizo aquel que, sin embargo, tampoco era ario él mismo, [es decir, Husserl]? .[5]

He de confesar que cuando leí esta nota tan tremendamente dura para con Husserl mi desconcierto fue mayúsculo. Pues hay aquí no sólo una acusación clara de eurocentrismo, palabra que por cierto emplea Derrida en su texto aunque en una parte que yo no he citado, sino que creo que en ella se apunta a que en Husserl, en su noción de Europa como *Geist*, habría una exclusión radical del otro en virtud de una *lógica oculta* que es, tomando prestada cierta terminología que aquí emplea el pensador francés, a veces de carácter espiritualista y a veces de carácter racista. Es más, creo que para Derrida ambas lógicas tendrían una cierta confluencia, siendo su consecuencia la misma: la exclusión radical del otro.

A efectos pedagógicos y de defensa de mi tesis, completamente contraria a la de gran filósofo francés, voy seguidamente a distinguir y dar contenido claramente a ambas lógicas, aunque en el desarrollo de mis

[5] J. Derrida, *De l'espirit: Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987. pp. 94-96. De este texto hay traducción castellana de Manuel Arranz: J. Derrida, *De espíritu: Heidegger y la pregunta*, Pre-textos, Valencia, 1989. Pp. 96-99. La respuesta que Derrida va a dar a las preguntas con las que finaliza el escrito que citamos es que no, que Heidegger no habría suscrito ese juicio husserliano sobre los gitanos ni los habría expulsado de Europa, atribuyendo semejante negativa a su alejamiento de la noción de espíritu que el propio pensador francés parece querer ligar a la tradición filosófica occidental y al idealismo transcendental husserliano como una expresión última de la misma. Si no lo interpreto mal, el profesor Reyes Mate ha asumido en España una parte sustancial de los argumentos de Derrida contra Husserl. Cf. Reyes Mate, *Heidegger y el judaismo. Y sobre La tolerancia compasiva*, Anthropos, Barcelona, 1998. pp. 24-25.

contraargumentaciones se verá la primacía de lo que yo llamo lógica espiritual .

La primera lógica, la espiritualista, implica *excluir al otro en virtud de la propia particularidad espiritual de la cultura europea*, que se impondría a las otras culturas, también particulares, por la fuerza y sin apelar a razones. La segunda, la lógica racista, como es tristemente bien sabido, apela a que una raza es superior a las demás. Esta lógica racista parece pesar mucho, asombrosamente, en el texto de Derrida, cuando, por ejemplo, se pregunta si Heidegger habría excluido a los gitanos, identificados después como los no arios, de Europa. En cualquiera de los dos casos, de las dos lógicas que parecen estar detrás del pensamiento de Husserl para excluir a los gitanos, indios o esquimales de Europa, nos enfrentamos con una fortísima acusación que tendría su culminación en la tesis derridiana de que un pensamiento como el de Husserl, y éste como encarnación muy relevante de la tradición occidental, habría conducido al totalitarismo y, más en concreto, dentro de la Alemania de la época, a la *Shoa.* Por otro lado, en otra parte de la nota, también apunta Derrida que la cuestión del animal no anda lejos , aludiendo con ello a la diferenciación del *Geist* europeo frente al de los otros pueblos, en este caso, los esquimales, los indios y los gitanos. Se insinuaría, pues, que estos pueblos, y los no occidentales en general, estarían para Husserl más cerca de la animalidad o serían más similares a los animales.

Pero analicemos todo esto con un poco más de detalle y hagámoslo formulándonos tres preguntas. Primera, hay verdaderamente en Husserl, en su noción de Europa, del *Geist* europeo, una exclusión radical del otro no europeo a la que podría subyacer una lógica racista o espiritualista que le lleva a incluir en el citado *Geist* a los dominios ingleses y a los Estados Unidos pero no a los gitanos? O formulado de una manera complementaria, hay en Husserl una inconsecuencia filosófica basada en una soterrada lógica racista o espiritualista cuando dice que los gitanos, esquimales o indios no pertenecen a Europa? La segunda cuestión es, se da en el pensamiento de Husserl una cierta

asimilación entre las culturas no europeas y la animalidad? Y ya, por último, la tercera, es el idealismo transcendental que sustenta el *Geist* europeo, como parece decir Derrida, un pensamiento totalitario, genocida o que ha conducido a la *Shoa?*

Para aclarar estas trascendentales cuestiones, lo mejor es repetir de nuevo el supuestamente siniestro texto de Husserl al que se refiere y cita Derrida. El pasaje aludido sobre los indios, esquimales y gitanos procede de la conocida Conferencia de Viena , pronunciada por Husserl en dicha ciudad en mayo de 1935 bajo el significativo título de La crisis de la humanidad europea y la filosofía . Dice lo siguiente: Formulamos la pregunta: cómo se caracteriza la forma espiritual de Europa? Es decir, Europa, entendida no geográfica o cartográficamente, como si se debiese circunscribir al ámbito de los hombres que conviven aquí territorialmente en calidad de humanidad europea. En el sentido espiritual, pertenecen a Europa de modo evidente los dominios ingleses, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales o los indios de las exposiciones de feria o los gitanos que vagabundean permanentemente en Europa. Bajo el titulo Europa se trata aquí, evidentemente, de la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales .[6]

Lo primero que nos dice Husserl en el parágrafo precedente es, como Derrida reconoce, que Europa no designa una caracterización geográfica. No se es europeo por habitar aquello que designamos geográficamente como Europa. Y es para mostrar esto, para desmentir el argumento geográfico, y no por ninguna lógica racial implícita, por lo que Husserl se remite, precisamente, a los Estados Unidos o a los dominios ingleses. Porque si Europa fuera una zona geográfica reducida al continente, jamás los americanos o los australianos, por poner sólo dos ejemplos, podrían llamarse europeos . Por esa misma razón, los gitanos que vagabundean en el territorio físico del continente europeo o los

[6] E. Husserl, Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie , en E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Kluwer, Den Haag, 1976 (Husserliana VI). P. 318-319.

indios o esquimales que se exhiben en las ferias de la Europa geográfica y que pueden llevar varias generaciones ahí no son, sin más, europeos . Y es que, para Husserl, Europa, como ya sabemos, es una categoría espiritual, una manera peculiar de ver el mundo y de comportarse en él, caracterizada por esas ideas de infinitud, de crítica permanente a la tradición, de autonomía, de idealidad o de plena autorresponsabilidad. En suma, Europa encarna para Husserl, lo repito una vez más, la idea de racionalidad universal, es decir, la idea del *logos común*, que por su propia definición puede ser alcanzado y asimilado por cualquiera por el mero hecho de ser un humano. Y desde semejante punto de vista, es verdad que los gitanos, los indios o los esquimales no son espiritualmente europeos en la medida en que sus culturas no responden al patrón universalista y permanecen atadas a la férrea cosmovisión particularista que su tradición mítico-religiosa les impone. No hay en Husserl, por otra parte, ninguna alusión a la raza, ni al acceso a la cultura europea en virtud de la raza. No hay, así, en su pensamiento ninguna inconsecuencia filosófica a la hora de afirmar que, culturalmente, los gitanos, indios o esquimales no pertenecen al *Geist* europeo. Solo habría inconsistencia si el propio Husserl, una vez afirmado el carácter espiritual de la condición de europeo, cerrara ese espacio a los otros no europeos, en este caso, en virtud de su raza, cosa que está muy lejos, ni siquiera, de sugerir. Esto en cuanto a la inconsistencia filosófica fruto de la lógica racial .

Vayamos ahora a lo que Derrida ha denominado inconsistencia filosófica con base en la lógica espiritual . Y una vez entendido lo que dice Husserl, se ve mucho más claramente el error que cometen aquellos que como el pensador francés acusan a Husserl de eurocéntrico desde este punto de vista. Con semejante lógica espiritual se designa, insisto de nuevo, la anulación del otro que Husserl cometería en la medida en que *una cultura particular más*, la europea, juzga y condena *a las demás culturas particulares* exclusivamente en razón de su poderío material y tecnológico, es decir, de la razón de la fuerza. Sin embargo, lo que el autor de las *Ideas* está reivindicando con la palabra

Europa es la *razón común*, la fuerza de la razón, la potencialidad de un *discurso*, es verdad, nacido en occidente, pero que no encarna, y esto es lo decisivo, la *particularidad de occidente.* Es precisamente esta elevación por encima de la propia facticidad y peculiaridad históricas lo que le permite criticar la propia cultura en la que ha nacido. Porque, no se olvide, la crítica al colonialismo, al imperialismo, al eurocentrismo, en suma, la crítica a algunos de los peores males causados por la cultura occidental, se hacen muchas veces dentro del marco de la tradición crítica y bajo los ideales de justicia que Husserl subsume en su idea de Europa. Asumir la escucha del otro, intentar atender y comprender sus razones en una discusión sin supuestos, es decir, que no pueda cerrarse por motivos extrarracionales, es ya formar parte, aunque de modo incipiente, de ese *Geist* europeo. Teniendo esto presente, sólo podríamos criticar el eurocentrismo perverso que anula al otro siendo eurocéntricos en este segundo sentido. Dicho de otro modo, cuando Husserl reivindica la cultura europea, percibe claramente que en modo alguno todo lo que entendemos por cultura occidental cae bajo el patrón de lo que él ha estado rotulando como tal. Occidente tiene un gran número de componentes en su tradición que son tan particulares como los de cualquier otra cultura: el vestir, el modo de alimentarse, las creencias religiosas, la composición familiar, algunas formas de gobierno, etc. En ellas no hay nada que probablemente sea susceptible de ser universalizado. Todo ello es, por usar una distinción categorial de Javier San Martín, un conjunto de formas de vida *étnicas*, particulares, mientras lo que Husserl propiamente define como cultura occidental es precisamente aquello que se eleva por encima de esas peculiaridades, iguales a las de las otras culturas, y conforma lo *no étnico*[7] —que podríamos resumir en los ideales de verdad, bien y justicia, en suma, en los ideales que marcan la razón teórica y la razón práctica—. Es desde este

[7] Cf. Javier San Martín, Es Europa una idea etnocéntrica? , en VV.AA., *La idea de Europa. Una aproximación filosófica*, Valencia, 1991, pp. 35-53, actualmente en Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, 221-238.

punto de vista desde el que se nos dirá que la cultura europea es el *Telos de la humanidad*, aquello a lo que deben tender la totalidad de las culturas, la occidental fáctica también, si queremos aspirar a una humanidad regida por semejantes ideales de verdad, bien y justicia.[8]

Puestas así las cosas, parece muy difícil mantener que Husserl niegue el acceso al espíritu europeo a los no occidentales, tanto en virtud de una supuesta lógica racista como espiritualista . Más bien es todo lo contrario. *Por ser lo común, todos tienen acceso.* Desde luego, en el fragmento en el que Derrida se basa para lanzar su crítica, ni siquiera haciendo enormes piruetas interpretativas puede deducirse, en modo alguno, lo que él concluye. Por lo demás, y en coherencia con lo expuesto, son muchos los lugares, en la propia Conferencia de Viena y en otros textos, donde el fundador de la fenomenología manifiesta lo contrario.

Y qué decir ahora, dentro ya de la segunda pregunta, de la sugerencia derridiana según la cual habría en Husserl una cierta tendencia a asimilar el mundo de los esquimales, gitanos o indios con la animalidad? El fundador de la fenomenología tampoco mantiene en ningún lugar nada parecido. Otra vez su posición aquí es la contraria a la que se le quiere atribuir: La razón es un título vasto. El hombre según la buena y vieja definición, es el ser viviente racional, y en este sentido amplio también el Papua es hombre y no animal. También él tiene sus fines y procede reflexivamente, sopesando las posibilidades prácticas. Las obras y métodos, a medida que surgen, van formando la tradición,

[8] Sobre este tema, cf. J. M. Díaz Álvarez, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, UNED, Madrid, 2003. Para una lectura crítica y penetrante de la tesis husserliana sobre Europa, cf. E. Holenstein, Europa und die Menschheit. Zur Husserls kulturphilosophischen Meditationen , en E. Holenstein, *Kulturphilosophische Perspektiven*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998, pp. 230-253. El artículo de Holenstein está estrechamente vinculado a otro no menos excelente de Klaus Held: K. Held Husserls These von der Europäisierung der Menschheit , en Ch. Jamme und O. Pöggeler (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 13-39.

y pueden ser siempre comprendidos de nuevo en su racionalidad. [9] Es decir, el Papua es para Husserl un humano, un ser capaz de ejercer la facultad de la razón y, lo que es más importante, capaz de crear un mundo que es racional en la medida en que se adapta a sus necesidades. Además, es precisamente porque compartimos con él la condición humana de la racionalidad por lo que podemos comprender ese mundo, la tradición que él ha conformado.[10] Lo mismo va a decirnos de las grandes culturas orientales. Son mundos ricos y complejos, detentadores de un enorme refinamiento que muestra el genio y la capacidad racional de los humanos. Ahora bien, el que Husserl reconozca ese común componente de racionalidad a todos los humanos y a los mundos prodigiosos que construyen y, por lo tanto, también a las culturas prefilosóficas, no significa una equiparación de todas las tradiciones culturales. Así, para el filósofo alemán, el relativismo cultural y su atribución de racionalidad a todas las culturas es un punto de partida, pero no de llegada. La consideración sobre la racionalidad de las culturas debe ir acompañada por aquello que Europa representa: la cultura de la racionalidad.[11]

Y ya para terminar, puede decirse, sin más, que el pensamiento husserliano es uno de los responsables de Auschwitz? La verdad es que cuando leía el texto de Derrida fue ésta una de las cosas que más me llamó la atención. No porque haya que tener tabúes a la hora de analizar el pensamiento o las consecuencias del pensamiento de un gran filósofo, sino porque la elección de confrontar a ese respecto a Husserl con Heidegger me parece poco aceptable a la luz de la biografía de ambos autores. Pues la biografía de un filósofo, su decurso vital, sobre todo en mo-

[9] E. Husserl, *op. cit.*, pp. 337-338.

[10] Sobre este asunto, cf. A. Gurwitsch, *op. cit.*, pp. 3-32.

[11] Cf. James Hart, The Rationality of Culture and the Culture of Rationality , in *Philosophy East and West*, 42, 643-664. Para un análisis más detallado de Europa como cultura de la racionalidad puede verse, también, Jesús M. Díaz Álvarez, The Foundation of Morality and Normative-Cultural Differences. A Phenomenological Approach , en B. Penas Ibáñez M . C. López Sáenz (eds), *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, Peter Lang, Bern, 2006, pp. 109-130.

mentos de gran trascendencia ético-política, nunca está completamente separada de su filosofar. En cualquier caso, y hasta donde yo alcanzo, me resulta muy difícil vincular el pensamiento de Husserl con la *Shoa.* Su idea de la superioridad del ideal que encarna Europa en ningún caso es compatible con el uso de la violencia como medio de encaminar a nadie por la senda de la verdad, el bien o la justicia. Esta forma de violencia no sería más que una impugnación de raíz de aquello que pretendía el viejo maestro con su pensamiento, que no era otra cosa que recuperar, en tiempos sombríos, el *lógon didónai,* el dar y recibir razones.

## TEXTO DE DERRIDA

> Esta figura de Europa es precisamente espiritual en la medida en que no se le asigna ya una circunscripción geográfica o territorial Esta determinación espiritual de la humanidad europea puede conciliarse con la exclusión de los esquimales, de los indios de los circos ambulantes o de los gitanos en eterno vagabundeo por Europa? . En efecto, inmediatamente después de haber hecho la pregunta Cómo se caracteriza la figura espiritual de Europa? , Husserl añade: *"en el sentido espiritual, pertenecen a Europa de modo evidente los dominios ingleses, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales o los indios de las ex - posiciones de feria o los gitanos que vagabundean permanentemente en Europa".* La conservación de los dominios ingleses en la Europa espiritual testimoniaría, de forma bastante irrisoria, considerando la comicidad que pesa sobre este siniestro pasaje, una inconsecuencia filosófica cuya gravedad se mide en dos dimensiones: 1. Para salvaguardar los dominios ingleses, el poder y la cultura que representan, habría que distinguir, por ejemplo, entre los indios buenos y los malos. Esto no parece muy lógico , ni desde el punto de vista de la lógica espiritualista ni desde el de la racista. 2. Este texto fue leído nada menos que en 1935 en Viena . [Y líneas más adelante continúa Derrida]: A propósito del espíritu y de Europa, ya que es lo único que nos interesa aquí, no habría que olvidar lo que ciertas víctimas , [y se está refiriendo a Husserl], han escrito y pensado. Y siempre en nombre del espíritu. Habría suscrito Heidegger lo que Husserl dijo sobre los gitanos?, Habría expulsado a los no arios fuera de Europa como lo hizo aquel que, sin embargo, tampoco era ario él mismo, [es decir, Husserl]?[12]

[12] J. Derrida, *De l'espirit: Heidegger et la question,* Galilée, Paris, 1987. Pp. 94-96. De este texto hay traducción castellana de Manuel Arranz: J. Derrida, *De espíritu: Heidegger y la pregunta,* Pre-textos, Valencia, 1989, pp. 96-99.

## TEXTOS DE HUSSERL

> Formulamos la pregunta: cómo se caracteriza la forma espiritual de Europa? Es decir, Europa, entendida no geográfica o cartográficamente, como si se debiese circunscribir al ámbito de los hombres que conviven aquí territorialmente en calidad de humanidad europea. En el sentido espiritual, pertenecen a Europa de modo evidente los dominios ingleses, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales o los indios de las exposiciones de feria o los gitanos que vagabundean permanentemente en Europa. Bajo el titulo "Europa" se trata aquí, evidentemente, de la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales [13]
>
> La razón es un título basto (nos dice). El hombre según la buena y vieja definición, es el ser viviente racional, y en este sentido amplio, también el Papua es hombre y no animal. También él tiene sus fines y procede reflexivamente, sopesando las posibilidades prácticas. Las obras y métodos, a medida que surgen, van formando la tradición, y pueden ser siempre comprendidos de nuevo en su racionalidad.[14]

## ABSTRACT

La presente intervención va constar de dos partes. En la primera, trataré de desentrañar aquello que al decir de Husserl es lo propio y definitorio de la cultura Europea, es decir, aquello que caracterizaría su identidad y la diferenciaría de las demás culturas: el descubrimiento de la universalidad en sentido estricto. O dicho de otro modo, para Husserl, aquello que es peculiar de la cultura occidental es su pretensión de conducir la vida de los humanos según una idea de racionalidad universal. Esta nueva manera de mirar el mundo, que se articula y desarrolla por primera vez en un discurso coherente en Grecia de la mano de la filosofía, será para el padre de la fenomenología un acontecimiento epocal que no sólo singulariza a la cultura Europea frente a cualquier otra, sino que la convertirá en el *telos* de la humanidad, en el fin al que todas las culturas deben tender si en algún momento pretende alcanzarse una convivencia harmónica entre los humanos. En este sentido, el viejo de maestro de Prostnitz sostendrá, en expresa contraposición al padre de la historia moderna, el gran Otto von Ranke, que no todas las épocas históricas ni todas las culturas son iguales ante Dios, es decir, que la tesis relativista tan en boga hoy en día según la cual todas las tradiciones o formas de vida son equiparables y no pueden ser evalua-

[13] E. Husserl, Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie , en E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Kluwer, Den Haag, 1976 (Husserliana VI). pp. 318-319.

[14] E. Husserl, *op., cit.,* pp. 337-338.

das más que dentro de sus propios y peculiares parámetros es incorrecta y contraria, frente a lo que se pudiera pensar, al ideal de tolerancia.

En la segunda parte de la ponencia, y tomando como base un conocido texto de Derrida, se abordará una acusación que frecuentemente se le hace a la fenomenología Husserliana a la luz de la tesis precedente: la de ser un pensamiento eurocéntrico. Contra semejante aseveración, se intentará mostrar que el supuesto imperialismo eurocéntrico husserliano no es otra cosa que una defensa de la razón común. Y ello, frente a los intentos de imponer la *particularidad* de cualquier cultura, sobre todo la europea fáctica, como norma universal.

# DE LA SENSIBILIDAD A LA INTELIGIBILIDAD

## Rehabilitación del sentir en Maurice Merleau-Ponty

**Maria Carmen López S enz**
UNED (Madrid)

En este trabajo caracterizamos la filosofía de M. Merleau-Ponty como una fenomenología de la expresión ontológica, por considerar que reflexiona sobre algunos impensados de Husserl y los prolonga en una nueva ontología contribuyendo así, una vez más, a superar los dualismos heredados, en este caso, el que se produce entre fenomenología y ontología.

Aunque haremos un recorrido por toda la obra merleau-pontiana, para pensar el sentir nos centraremos en la última, en la que el cuerpo vivido, pieza clave de la rehabilitación ontológica de lo sensible, interacciona entre lo visible y lo invisible y la percepción se redefine como proceso que ocurre entre mi carne y la carne del mundo.

Así veremos cómo Merleau-Ponty desarrolla la génesis y la síntesis pasiva explicitando el problema de la estética transcendental, implicita en Husserl. sta se inicia con la reflexividad corporal y culmina en la reversibilidad siempre inminente de la carne. La fenomenología describe la experiencia originaria de ese sentir desde dentro de su propia evidencia.

Ya en *La estructura del comportamiento* (1942), Merleau-Ponty considera el organismo biológico como significación, es decir, como orienta-

Este trabajo se realizó en el contexto del proyecto de investigación, La filosofía ante los retos de un mundo plural. Historia, mundo de la vida e interculturalidad , subvencionado por el MEC, 2004-2007. HUM2004-03533 FISO.

ción hacia un mundo significativo. Lo describe en relación con su medio, como una dialéctica encarnada [1] que pone de manifiesto un sentido para el sujeto perceptor. Define el comportamiento como unidad de interioridad y exterioridad, mezcla de idea y naturaleza. El comportamiento es forma *(Gestalt)*, es decir, un todo significativo, puesto que denota la existencia en un horizonte y el sentido[2] resultante de la conjunción figura-fondo. En tanto forma, el comportamiento integra e interpreta los estímulos de modo que, más que de reacción del organismo, debería hablarse de expresión del mismo, hasta el punto de que si la unidad de los sistemas físicos es una unidad de correlación, la que caracteriza a los organismos es una unidad de significación [3] aquélla coordina mediante leyes; ésta religa en virtud del sentido; por eso el comportamiento del organismo no puede definirse como una suma de procesos, sino como el despliegue temporal y espacial de ciertas unidades ideales, como un conjunto de gestos dotados de una inteligibilidad interna a su propia organización global. Como decía Spinoza, el todo en el organismo es una idea [4], pero en Merleau-Ponty, esa idea no procede del exterior. El comportamiento posee una estructura ideal que permite relacionar el estado actual del organismo con otro anterior y ver en él la realización progresiva de una esencia . Esa estructura no es constituida por la conciencia, sino expresada en la existencia.[5] La finitud que ésta conlleva determina la contingencia de lo vivido, que es una amenaza perpetua para las significaciones eternas en las que aquél cree explicarse por entero .[6]

Lo característico del ser humano no es tanto la capacidad de crear una segunda naturaleza, como la de superar las estructuras dadas para crear otras; este movimiento de transcendencia respecto de la significación vital de las situaciones dadas no ha de entenderse como oposición a las mismas, sino como integración de lo inferior por lo superior dotando así al primero de un

[1] M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement.* Paris: PUF, 1942, p. 228

[2] Cfr. M. Merleau-Ponty, p. 223.

[3] M. Merleau-Ponty, *op. cit.* pp. 168-169.

[4] M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 173.

[5] Merleau-Ponty, cfr. *op. cit.* p. 227.

[6] Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 240.

nuevo significado.[7] Las conductas, denominadas superiores dan un nuevo sentido a la vida orgánica y el espíritu requiere las actividades más simples para instituirse, de modo que no hay jerarquías, sino transcendencia, entendida como apertura inmanente al cuerpo-sujeto de comportamientos significativos y como iniciación al mundo gracias a él *(être-au-monde)*, a su intencionalidad operante *(Fungierende)* dirigida a cosas que tienen espesor sensible .[8] Por su parte, la conciencia, siempre incorporada, puede vivir en las cosas existentes sin reflexión, abandonarse a su estructura concreta que todavía no ha sido convertida en significación expresable .[9] Así es como Merleau-Ponty atestigua la existencia de un mundo silencioso, pero significativo, que integra nuestras experiencias y posee significados tácitos.

Lo propio del mundo sensible es ser representativo del todo en virtud de que cada parte está imbricada en el conjunto por provenir de idénticas raíces; es decir, lo característico de lo sensible es presentar lo impresentable que es el mundo mismo como unidad. La sensibilidad comienza a adquirir un sentido ontológico, porque es ese silencioso entrelazamiento corporal con el mundo lo que posibilita la sensibilización y ésta actúa como el tercer término, siempre presupuesto, entre la materia pasiva y el espíritu activo, entre el mundo objetivado y la conciencia-sujeto.

Sin embargo, aunque en *La Estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty vislumbra la significatividad de las estructuras gestálticas, no hay que olvidar que una forma es un conjunto que tiene un sentido precisamente por su capacidad de reconfiguración, pero no es una idea, si entendemos por ésta una significación eterna y aislada en su universo de inteligibles puros. En esta obra, aún late el dualismo, ya que finaliza preguntándose por la relación entre la conciencia perceptiva y la conciencia intelectual y apuntando la nece-

[7] Para Merleau-Ponty, no hay reduccionismo entre los órdenes de la materia, la vida y el espíritu, sino interrelaciones y reestructuración de un orden por el que le ha precidido; así la vida es aparición de un interior en un exterior. Esta comprensión del organismo como totalidad en la que lo vital y lo espiritual en el el ser humano son interdependientes la hereda Merleau--Ponty de K. Goldstein. Véase K. Goldstein, *La structure de l´organisme.* Paris: Gallimard, 1951, p. 380 (Publicado en 1934).

[8] Merleau-Ponty, *La Structure du comportament*, p. 239.

[9] *Ibídem.*

sidad de integrar la filosofía transcendental en el fenómeno de lo real. Queda demostrado que éste no carece de sentido, pero el suyo se constituye en la intencionalidad de la vida comprehensiva, no en la intelección. Ciertamente, en el conocimiento puedo distinguir la zona de las perspectivas individuales y la de las significaciones intersubjetivas ,[10] pero la primera no responde a la sensibilidad y la segunda a la inteligencia, porque el horizonte de lo percibido se extiende más allá del perímetro de visión y los objetos que impresionan la retina se disponen en perspectiva alrededor del núcleo sensible. Incluso cuando pienso un triángulo no lo concibo como un ser eterno forjado desde determinados datos sensibles, sino que percibo aquí y ahora el triángulo como tal, su contenido y su forma.

El estilo de las ideas, primero tácito y después expresado, es semejante al de nuestra percepción. sta es la garantía de una significación ideal de lo existente que subsiste bajo la diversidad sensible. Esto puede parecer paradójico, porque solemos aplicar a la percepción la dualidad entre estructura y significación, cuando la verdad es que la *Gestalt* es un conjunto que tiene un sentido, pero no una idea pura, ya que se constituye y reorganiza ante nosotros como un espectáculo: la cosa natural, el organismo, el comportamiento ajeno y el propio sólo existen por su sentido, pero el sentido que brota en ellos no es aún un objeto kantiano, la vida intencional que los constituye no es una representación, la ´comprehensión` que da acceso a ellos no es todavía una intelección .[11] El cuerpo comprehende el mundo sin necesidad de representárselo.

Para la fenomenología de la existencia, comprender es ver las relaciones y no intentar hacer abstracción de ellas por la vía analítica o explicarlas con conceptos construidos. Merleau-Ponty está de acuerdo con Cassirer en que la relación simultánea entre materia y forma produce una gravidez simbólica .[12] Esta pregnancia descansa en la articulación de lo sensible por su estructuración perceptiva.

---

[10] Cfr. M. Merleau-Ponty, *op. cit.* pp. 23 1-232.

[11] Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 241.

[12] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* Paris: Gallimard, 1945, p. 148.

La conciencia perceptiva es el cuerpo vivido, que pertenece tanto al nivel natural como al transcendental, como parte de la vida y condición de la misma, respectivamente. El núcleo de la preocupación merleau-pontiana es el movimiento por el que el ser corporal trasciende su mera materialidad hasta una existencia significativa y, a la inversa, el hecho de que todo significado se enraiza en la vida. Como ha dicho Barbaras, la fenomenología de la vida de Merleau-Ponty apuesta por un sentido que trascienda la oposición entre vida biológica y vida metafórica,[13] es decir, un significado de la existencia en cada una de sus manifestaciones.

Para ello, busca la *Urdoxa* husserliana en el cuerpo; por eso se aleja de la intencionalidad de nuestras representaciones para centrarse en otra más originaria, la *Fungierende Intentionalität*, (intencionalidad operante), que encarna la unidad natural y antepredicativa del mundo con nosotros y es paralela a la unidad de los objetos experimentados, en virtud de la aprehensión precognitiva de la unidad corporal.

Frente a la intencionalidad tética del pensamiento que pone delante al objeto, la verdadera intencionalidad es propositiva y operante, abierta a su objeto [14] desde el interior del ser. Se trata de una intencionalidad irreductible al pensamiento, en la que está depositado el saber que el cuerpo va acumulando; de ahí que pueda denominársele intencionalidad corporal , ya que es el cuerpo el que la efectúa en su tendencia al mundo desde el fondo prereflexivo de la existencia carnal. Se identifica con la motricidad del movimiento orientado y de sus proyecciones. Esta intencionalidad vivida opera de manera latente, pasiva, cinestésica; no constituye lo que siente en su inmanencia, sino que lo toma de lo sensible sintetizándolo de una manera no representativa. sta es la verdad por la que Merleau-Ponty se interesa y, sin embargo, no es un caso particular de conocimiento, sino una manera de adhesión y al mundo sin necesidad de pasar por las representaciones, una

[13] Cfr. R. Barbaras, A Phenomenology of Life , T. Cartman, M. Hansen (eds.) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty.* Cambridge University Press, 2005, pp. 206-230, p. 211.

[14] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 509.

*praktognosie*[15] (practognosia), una inteligencia corporal, fundamentalmente centrada en las habitualizaciones.

En efecto, en la adquisición del hábito, es el cuerpo el que comprende sin subsumir datos en una idea; una vez que ya tiene el hábito, el cuerpo organiza los estímulos que le vienen del exterior en relación con los problemas prácticos. Tal competencia no es un conocimiento *a priori*, sino una practognosia, es decir, un saber instituido progresivamente en el cuerpo, en tanto matriz de habitualidades[16] o acciones intencionales cuyo propósito es la acomodación a las situaciones. El hábito no es, pues, una acción involuntaria, sino una destreza que habita en los esfuerzos corporales que lo formulan; es una maestría práctica que asegura que si se dan ciertas condiciones posturales, se sigue una conducta sin necesidad de pensamiento reflexivo, casi por acoplamiento al medio. Teniendo en cuenta que el hábito no sólo refleja la capacidad de movimiento, sino que, además, desarrolla la motricidad virtual, el poder de acción y reacción que ejercemos cuando tomamos decisiones, ya no ha de atribuirse a un espíritu puro, sino al arco intencional entre él y el cuerpo.

Adquirir hábitos es poder dilatar el mundo y cambiar la existencia.[17] Tal posibilidad aumenta nuestra comprensión y nos permite experimentar armonía entre aquello que pretendemos y lo que viene dado, entre intención y efectuación y el cuerpo es nuestro anclaje en el mundo .[18] Comprendemos una intención o un movimiento cuando el cuerpo los incorpora a su mundo

[15] M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 164.

[16] El término *habitus* proviene del griego *hexis.* Consiste en una proyección de la resignificación del mundo (natural y cultural) operada por la conciencia corporal, incorporando su propia experiencia vivida, que va adquiriendo cierta generalidad en nuestras funciones corporales. *Habitus* es disposición adquirida o apropiación personal de un objeto o de una actitud: "la adquisición del hábito es la aprehensión de una significación, una aprehensión motora de una significación motriz" (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 51).

[17] Por citar un ejemplo, la adquisición del hábito de tocar el piano, es logro progresivo de un saber corporal, de familiaridad o coexistencia con el instrumento mediante el reconocimiento de su fisonomía típica. Otro ejemplo podría ser la danza, e incluso determinados juegos lingüísticos trabalenguas- que se aprenden mediante repetidos esfuerzos corporales, modificados una y otra vez hasta lograr movimientos y sentidos adecuados.

[18] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 169

carnal. De la misma manera que el hábito no reside en el pensamiento ni en el cuerpo objetivo, sino en el cuerpo como mediador de un mundo ,[19] el cuerpo en el que se inscribe puede ser adiestrado, porque lleva en sí a la mente o al espíritu desafiando los dualismos.

A pesar de que la psicología solía enfatizar la conciencia en todo acto de aprendizaje, Merleau-Ponty y sus seguidores han demostrado que ésta siempre está encarnada. De ahí ha derivado la consideración de una inteligencia sentiente que se pone de manifiesto, no sólo en las habilidades motoras, sino incluso en el plano del saber. Esta inteligencia se ha denominado corporal , por arrancar de las habitualizaciones;[20] ahora bien, no se reduce a una retención pasiva de intenciones y gestos significativos, sino que también implica la capacidad de reactivarlos de modo singular, por contraste con la pasividad motora de los aprendizajes transmitidos discursivamente.

La inteligencia corporal organiza los datos mediante síntesis corporales de implicación que confieren a los objetos la unidad de la forma percibida. Estas síntesis son productivas, porque proceden de la unidad vivida del cuerpo, que es la fuente, no el efecto, de todas las experiencias. Por su parte, la unidad corporal proviene del esquema corporal, que unifica el cuerpo de una manera práctica: en sus compromisos con el mundo y no como una imagen mental retrospectiva del mismo. Esta unificación hace que conozcamos nuestro cuerpo como un estilo o actitud de un ser activo anclado en situaciones.

Frente a la visión asociacionista que la psicología ofrecía del esquema corporal, Merleau-Ponty considera que dicho esquema es lo que posibilita esa asociación de imágenes y contenidos latentes de las distintas partes del orga-

---

[19] *Ibídem.*

[20] Así lo han hecho H. Dreyfus S. Dreyfus, The Challenge of Merleau-Ponty´s Phenomenology of Embodiment for Cognitive Science , en Haber and Weiss (edrs.) *Perspectives on Embodiment: The intersections of Nature and Culture.* London: Routledge, 1999, p. 117. Estos autores han mostrado que, tanto el jugador de ajedrez como el conductor experto, a través de su talento y de una práctica prolongada en un contexto corporal, son capaces de responder a situaciones sin apenas recurrir al pensamiento, al menos tal y como éste ha sido tradicional-mente comprendido como opuesto a lo corporal. En la terminología merleau-pontiana, diría-mos que el jugador de ajedrez experimentado prioriza el yo puedo sobre el yo pienso y no necesita rigurosamente intentar indagar las consecuencias de cada uno de sus movimientos.

nismo, algo así como una toma de postura global de las orientaciones en el mundo intersensorial.[21] Esta esquematicidad es un sistema abierto de variaciones perceptivo-motrices que integra la estructura de los horizontes protencionales y retencionales, espaciales y temporales, de las intenciones; actuando como fondo de las mismas, este esquema dinámico proporciona una unidad transespacial y transtemporal y, sin embargo, no es una idea, puesto que no está fuera del tiempo ni del espacio.

Las interesantes descripciones merleau-pontianas de la intencionalidad motora no son meramente psicológicas, sino que también expresan, ya en sus primeras obras, la significación ontológica que va cobrando el cuerpo. De alguna manera, con el concepto de esquema corporal , Merleau-Ponty quiere trascender, como Husserl, tanto el psicologismo escéptico, como el dualismo metafísico y reactivar de una nueva manera la tentativa kantiana de articular la sensación y la ideación. No obstante, a diferencia de Kant, el esquematismo no objetiviza; su relación con el mundo no está mediada por las representaciones, pero el esquema corporal articula el sentido gracias a su condición de simbolismo natural[22] y raíz de todo simbolismo. El cuerpo es simbolismo primordial porque no es una estructura más, sino el patrón de toda estructura.

Decir que el cuerpo es simbolismo es afirmar que hay en él un pensamiento prelingüístico que no se limita a racionalizar lo latente. Obviamente, el cuerpo no es símbolo en el sentido superficial, es decir, como representación, sino en el del simbolismo expresivo de lo otro *(autrui)*, de la existencia; el cuerpo la simboliza porque la realiza y de él arrancan todas sus virtua-

[21] El esquema corporal es postura orientada hacia determinada tarea actual o posible . M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 116. Un desarrollo más amplio del concepto en Merleau-Ponty en LÓPEZ, M C., La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty , en M C. López, J. Rivera de Rosales, (Coords.) *El cuerpo. Perspectivas filosóficas.* Madrid: UNED, 2002, pp. 179-206, especialmente, pp. 182-189.

[22] M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours.* Paris: Gallimard, 1968, p. 180. El cuerpo es un simbolismo tácito, porque funda todo simbolismo artificial, de manera que él nos abre a la verdad y a la idealidad. Tal es la conclusión de la indagación merleau-pontiana por las relaciones entre el *logos* del mundo sensible y el *logos* explícito, entre el mundo silencioso y el lenguaje.

lidades.[23] Si la existencia es movimiento por el que aprendemos a asumir una situación de hecho, el cuerpo que la ejecuta es reactivación creativa del mismo. Por otro lado, el cuerpo es el simbolismo general del mundo en el que habita. Como unión de *Physis* y *logos* que es, el cuerpo no constituye lo que siente en su inmanencia, sino que lo toma de lo sensible; es sensible a todos los objetos a los que da significación por el modo interrogativo en que los acoge y se dirige hacia ellos.

El simbolismo corporal es natural, a diferencia de los artificiales, pero éstos derivan de aquél y sólo lo superan lateralmente reinvistiéndolo desde dentro,[24] es decir, consolidando la interioridad e inteligibilidad que anida en la propia estesiología. La concepción del cuerpo como simbolismo significa ver en él la simultaneidad entre lo interior y lo exterior, entre cultura y naturaleza. El cuerpo que simboliza se comprende como elemento activo de la cultura, como una naturaleza capaz de ir más allá de sí. Decir que el cuerpo es símbolo es comprenderlo situado entre la naturaleza y el lenguaje, como origen del significado y principio organizador del mismo. El cuerpo deja, entonces, de concebirse como una caída para vislumbrarse como una teleología natural.

El cuerpo es la primera producción cultural de un sujeto y las demás son prolongaciones suyas. De ahí la comparación merleau-pontiana del cuerpo con la obra de arte;[25] en ambos la expresión y lo expresado son indistinguibles, algo así como el adentro del afuera y el afuera del adentro. Los sentidos del cuerpo, como los de la obra artística, no remiten a algo exterior, sino que sólo son accesibles por contacto directo, porque cuerpo y obra son textos, tejidos de significaciones vivientes. Como la obra de arte, el cuerpo se enseña a sí mismo. Este cuerpo generalizable es la sustancia de la vida estética.

En virtud de sus conductas simbólicas, el cuerpo nos abre a la verdad y a la idealidad. Ese cuerpo es encarnación de una conciencia entendida como un

---

[23] Puede verse desarrollada esta tesis del cuerpo vivido y su intencionalidad operante como verdadero origen del paso de lo actual a lo virtual en LÓPEZ SÁENZ, M C., Del cuerpo fenoménico como origen del *noema* al cuerpo de carne (en prensa).

[24] Cfr. M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes de Cours du Collège de France.* Paris: Seuil, 1995, p. 290.

[25] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 176.

yo puedo , más que como un yo pienso . Espíritu y cuerpo son momentos aislados artificialmente de esa potencialidad corporal. Merleau-Ponty siempre piensa el cuerpo espiritualizado y el espíritu encarnado, porque no hay interioridad sin exterioridad y a la inversa.[26] La encarnación es lo que permite comprender el cuerpo como algo más que un organismo, como comportamiento de un sujeto; expresa la transcendencia del cuerpo respecto a su significación meramente biológica. La encarnación implica la espiritualización del cuerpo y la sensibilización del espíritu que se realiza así concretamente en el mundo. La retroalimentación del cuerpo y del espíritu se plasma en la carne, que es su medio *(Medium)* originario común.

El sustrato de la vida propiamente personal es el cuerpo como sujeto de una existencia prepersonal y anónima.[27] El cuerpo goza del movimiento de la existencia. Ahora bien, entre la existencia personal, cuyo sujeto es el yo, y la existencia prepersonal, cuyo sujeto es el cuerpo, existe una relación temporal; ambas son intermitentes y dinámicas en su coexistencia: la disminución de la intensidad de la vida personal, hace que se destaque la vida prepersonal; en cambio, las acciones parecen suprimir, en ocasiones, al organismo. Su condición subjetiva-objetiva impide reducir el cuerpo, tanto a la conciencia aislada como al discurso, porque no sólo tiene implicaciones epistemológicas y psicológicas, sino también ontológicas. El hecho de la encarnación no se vive, sin embargo, como oscilación, sino como situacionalidad del cuerpo, que es mediador del mundo para una conciencia intencional, que es ser-para-la-cosa por mediación del cuerpo.[28] Por ser visible, el cuerpo es cosa; pero en tanto que ve, las cosas son una prolongación suya. Ahora bien, él no es ni el acompañante de las cosas, ni lo que las convierte en objetos, sino el campo en el que se localizan las sensaciones. Está hecho del mismo tejido que los

---

[26] Hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ambos (M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible.* Paris: Gallimard, 1964, p. 294). Merleau-Ponty utiliza el término quiasmo cuando quiere expresar que lo que hay es identidad en la diferencia. El cuerpo es *esprit captif* (Ibídem), es decir, natural.

[27] Mi organismo como adhesión prepersonal a la forma general del mundo, como existencia anónima y general, desempeña, por debajo de mi vida personal, el papel de un complejo innato . (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* p. 99).

[28] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* p. 161.

objetos[29] y por eso puede percibirlos. Su mundanización se debe a que el cuerpo envuelve una filosofía de la carne como materialidad e idealidad: no podemos cortar el cuerpo en dos diciendo aquí el pensamiento, la conciencia; allí la materia, el objeto . Hay una profunda circularidad en el cuerpo, a eso yo lo llamo carne .[30] En su afán de superar los dualismos, Merleau-Ponty acuña este concepto entendiéndolo, no como reunificación de cuerpo y espíritu, sino como elemento originario que está presente en todo lo vivido.

La carnalidad o generalidad que pasa por el cuerpo se traducirá también en el reconocimiento merleau-pontiano de una carne del mundo, como si éste también fuera subjetivo por comportar una invisibilidad susceptible de manifestarse; a su vez, el cuerpo propio no será ya el sujeto constituyente de lo visible, sino que en él cristalizará la visibilidad que le precede. Todo lo que hay participa del movimiento ontogenético de la reversibilidad de la carne y de su polimorfismo. Entre mi carne y la carne del mundo no sólo hay analogía; originariamente son algo común, como el fondo y la forma intercambiables e imprescindibles para que una u otra se dén. La carne es la incorporación recíproca de mi cuerpo en el mundo y del mundo en mí.

Gracias a la aplicación del cuerpo al mundo, nuestra experiencia no consistirá sólo en captar un exterior, sino también en sentir e incorporar las sensaciones. Esta sensibilidad no es constituida, sino instituida corporalmente, en la continuidad entre la cara interna y la cara externa de cada intencionalidad motriz que habita el cuerpo. La reflexión comienza en esa equivalencia del aspecto externo del cuerpo con sus ejes interiores, en la reversibilidad carnal.

En *Ideas* III, Husserl ya explicitaba la *Fundierung* del cuerpo y el alma, la interpenetración del mundo exterior y el interior. Si el alma carece de medios de efectuación y expresión cesa de ser; por su parte, el cuerpo pierde su sentido, su ser viviente se convierte en masa físico-química. Si conocemos

---

[29] "Mi cuerpo es la textura común de todos los objetos y es, al menos en cuanto al mundo percibido, el instrumento general de mi ´comprensión`." (MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.* p. 272).

[30] M. Merleau-Ponty, Un entretien avec Maurice Merleau-Ponty: La philosophie et la politique sont solidaires , *Le Monde*, 4061 (31-XII-1960), p. 9.

algo del alma es gracias a la reflexividad corporal, a la capacidad de vernos y tocarnos por la cual nos aprehendemos como sujetos y objetos a la vez.

Husserl y Merleau-Ponty, toman la experiencia de lo tocante-tocado como modelo de la presencia indivisa de un ser sentiente en el seno de la vida sensorial; esta presencia se incorpora al cuerpo vivido y se despliega en cada experiencia. El modelo de la mano que toca a la vez que es tocada ejemplifica la relación entre la dimensión pasiva y la activa del cuerpo, la realidad del viviente que es a la vez masa y gesto: cada parte deja de vivirse como tal en el cuerpo absorbida por la totalidad englobante. Cada mano pretende ser la única que toca, pero se sabe tocada por la carne.

Esa reversibilidad de lo sentiente y lo sentido es análoga a la duplicación invisible característica de lo visible y representa las virtualidades de la sensibilidad en general. El cuerpo no es el responsable de este doble tocar. l participa de la carne, en la medida en que se estructura como perceptor-percibido. No se trata de la capacidad corporal de ser un objeto percibido y un sujeto perceptor en constante oscilación, porque la mano tocada a la vez que toca no es otro objeto, sino sustancia carnal capaz de invertir la situación. Puesto que no podemos tocarnos a nosotros mismos sin reconocer esta reversibilidad potencial, la conciencia de lo sentido como tocado remite a la experiencia en tanto tocante. Esto determina que la subjetividad corporal no se localice ni en la tangibilidad ni en nuestro ser tocante, sino en el entrelazamiento de ambos, en la autorreflexión.

Lo característico de esta reflexibilidad o reversibilidad, que es el sentir, es su institución y expresión simultáneas de la génesis del sentido; éste proviene del cuerpo y no de la conciencia aislada. La explicación es que el cuerpo no sólo es entendido por Merleau-Ponty como simbolismo, sino incluso como expresión primordial de lo vivido en la *praxis* o actividad *poiética.* Su operatividad instituye los signos en signos, hace que habite en ellos un sentido en virtud de su configuración. Paralelamente a su reactivación de la intencionalidad operante, Merleau-Ponty lleva a cabo una redefinición del sentido de manera que éste ya no se identifica con la operación de una conciencia transcendental constituyente, sino con una adherencia a ciertos contenidos sensibles, que no es obra de la conciencia ni de sus determinaciones, sino de

la capacidad de reorganizar la situación. Esta conexión descubre el sentido y la idealidad en las experiencias de la carne; Merleau-Ponty pone el ejemplo de los momentos de una sonata o los fragmentos de un campo luminoso, que se adhieren uno a otro por una cohesión sin concepto análoga a la que se da entre las partes de mi cuerpo y el mundo.[31]

Las adherencias de lo sensible al sentido se suman al hecho de que el significado se autoconstituye dentro de un sistema estructurado diacríticamente. Dicho sistema que fabrica diferenciaciones es la carne, el vórtice[32] espacializante y temporalizante. Por participación en ella, nos hallamos en un presente visible que anuncia dimensiones espacio-temporales invisibles. Nuestra apertura carnal al mundo es *Urstiftung*[33] de un *Zeitpunkt* y de un *Raumpunkt* que inaugura un sistema diacrítico de índices espacio-temporales. El nivel pre-reflexivo es originario y está caracterizado por la co-existencia; en él, reina el presente pre-objetivo. Así es que la vida intencional arranca del tiempo vivido del cuerpo, modelo de las matrices simbólicas, que son apertura al ser [34,] matriz universal de todas las reflexibilidades.

El sentido previo al enfrentamiento conciencia-objeto, a la distinción entre pasividad y actividad se autoconstituye en la intencionalidad operante interna al Ser y lo hace como sistema diacríticamente diferenciado. Esta nueva concepción del sentido pone de manifiesto la transcendencia activa de la conciencia encarnada, el movimiento por el que ella se dirige al mundo proyectándose. Asimismo, revela que hay un *logos* del mundo sensible que después se explicita. La unidad de dicho *logos* no es la de la lógica, sino de la de la coexistencia. Husserl hacía referencia al "*logos* del mundo estético ,[35] considerándolo pregnante, es decir, generalidad englobante. Merleau-

[31] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible*, p. 199.

[32] Cfr. M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 298. La carne del tiempo es la experiencia y la ideación tiene lugar en un espacio de existencia marcado por la duración.

[33] Husserl considera la sedimentación como un caso de pasividad secundaria o intencionalidad latente, la *Urstiftung d*e un punto del tiempo

[34] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible*, p. 227.

[35] Husserl hablaba del *"logos* del mundo estético . Cfr. E. Husserl, *Formale und Transzendentale Logik.* Husserliana XVII. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, p. 257. Merleau-Ponty emplea esta noción para expresar esa relación de hecho entre lo sensible y lo inteligible; ese

Ponty lo aplica al cuerpo y a sus lejanías, que participan de una misma visibilidad. Pregnancia empírica —desde la óptica de Merleau-Ponty— es definir cada ser percibido por una estructura o sistema de equivalencias alrededor del cual está dispuesto [ ] Se trata de ese *logos* que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible, en tanto que varía en torno a cierto tipo de mensaje, del que sólo podemos tener idea por participación carnal en su sentido .[36] El ser de esta pregnancia es la carne o visibilidad, la cual no se reduce a lo visualizado; es el horizonte en el que vemos y que permite ver. El *logos* del mundo estético refuta así los dualismos cartesianos (alma-espíritu), kantianos (sentido interno-sentido externo), hegelianos (idea-sensación).

Merleau-Ponty sabe que ambos polos no existen al margen de la adherencia al cuerpo y al mundo, que no hay razón ajena al lenguaje y al *logos* silencioso que la precede. Por eso, traza una tercera vía entre la *doxa* originaria o el fenómeno del mundo y el reino de los universales y de los transcendentales: una ontología de lo sensible. El movimiento por el que se realiza esta nueva vía es doble: por un lado, espiritualización o sublimación del cuerpo y, por otro, encarnación del espíritu. Gracias a esta dinámica, la donación de sentido se efectúa como encarnación del mismo, de manera similar a la *Sinngebung* husserliana, en la que el aspecto físico y el ideal de la significación van unidos: esta revelación de un sentido inmanente o naciente en un cuerpo viviente, se extiende, como veremos, a todo el mundo sensible, y nuestra mirada, advertida por la experiencia del propio cuerpo, reencontrará en todos los demás objetos, el milagro de la expresión .[37] Como ha subrayado X. Escribano, encarnación y expresión se hallan internamente vinculadas .[38]

Sentir y expresar responden a la fuerza de las cosas, pero también a la del deseo que invita a expresarse y, en general, al poder de la *aisthesis* [39]*;*

---

*logos* sería el origen de las idealizaciones o el nivel pre-reflexivo subyacente a la reflexión.

[36] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 230.

[37] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L ´Invisible*, p. 261.

[38] 36 X. Escribano, *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty.* Barcelona: Prohom., 2004, p. 101.

[39] sta es el campo de la sensibilidad, entendida como relación estético-sensible y sensual con el mundo. En relación con ella, M C. Lopez Saenz,., "El sentido de la *Aisthesis* en Mer-

ésta se halla tan relacionada con la *poiesis*[40] como el sentir y la expresión del mismo. Su vínculo procede de la intencionalidad corporal; la expresión de ésta en el ámbito de los significados proyecta la transcendencia del espíritu (siempre encarnado) más allá de la subjetividad.

La carne merleau-pontiana, entendida como ontogénesis de lo que hay, incluido el sentido, parte de la *aisthesis* y se sublima en el sentir. A lo largo de este proceso, se propaga el proceso de la reactivación merleau-pontiana de la razón por la *aisthesis*, como conjunción activa de presencia y ausencia, de lo ordinario y lo extraordinario con objeto de ampliar la racionalidad[41] más allá del cálculo de los medios y de la mera reproducción de lo fáctico, hasta dejar cabida a la creación artística, a la sensibilidad, a la imaginación, etc. que también forman parte de la racionalidad. sta se halla ya en la *aisthesis* de una manera encarnada, anudada con la sensibilidad dando lugar al conocimiento estético, entendido como potencia ontológica de desvelamiento y expresión creadora.

La búsqueda merleau-pontiana de racionalidad en lo invisible de lo visible, no es simplemente la determinación de lo inconsciente en lo consciente. Aunque la fenomenología y el psicoanálisis se interesen por lo latente, la intencionalidad operante no es completamente inconsciente, sino una direccionalidad motora. Además la carne, de la que tal intencionalidad se nutre, no es inconsciente, sino preconsciente, en tanto elemento que está en todo. Toda sensación es una dialéctica entre lo consciente y lo inconsciente, puesto que en ella hay intencionalidad y receptividad,[42] pero el paso de la naturaleza

---

leau--Ponty". En J. M. Santos, P.M. Alves, A. Barata (eds.) *A Fenomenologia Hoje.* Associaçao Portuguesa de filosofia Fenomenológica. Lisboa: Phainomenon, 2003. Pp. 299-311. M C., López Saenz, Pensar el arte y la *aisthesis* desde una fenomenología encarnada , en J. Blasco, E. Burgos, J. Solana, (eds.) *Las raíces de la cultura europea.* Zaragoza: PUZ, 2004, pp. 547-564.

[40] Véase la obra de I. Matos. *Merleau-Ponty une poïetique du sensible.* Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2001.

[41] En relación, mis trabajos, El cuerpo como razón y libertad encarnadas , en F. Birulés, M I. Peña *(edras.) La passió per la llibertat. A passion for freedom.* Ediciones de la Universidad de Barcelona, 2004, pp. 179-186. De la misma autora, "Feminismo y racionalidad ampliada" *Contrastes* vol. VIII (2003). Pp. 93-107.

[42] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* p. 247.

al *logos* no se explica por el inconsciente, sino por el movimiento de fenomenalización mismo que es la carne, en tanto reversibilidad entre lo visible y la idea. En otras palabras, el inconsciente del sentir no es la única cara del Ser sensible, sino la complementaria de la conciencia; no se asienta ni en un conjunto de representaciones inconscientes, ni en una segunda conciencia, sino en el trasfondo de ésta. Inconsciente es la indivisibilidad del sentir, porque no es posesión intelectual de lo que es sentido, sino desposesión de nosotros mismos, apertura a lo sentido; ahora bien, necesitamos pensarlo para tomar conciencia de ello.[43] Ciertamente, Merleau-Ponty valora y estudia los descubrimientos de Freud sobre el inconsciente, pero considera que su mérito estriba en haber descubierto el entrelazamiento entre la vida anónima del cuerpo y la vida oficial de la persona [44] y haber concebido el inconsciente como la función espiritual del cuerpo y la encarnación del espíritu.[45] El Sentir es inconsciente en este sentido; consiste en abrirse a la pasividad de la comunicación, pero no es pura inconsciencia.

Nuestra actividad está ligada a nuestra pasividad como la intencionalidad generativa que habita la carne, pero el sentir no es una facultad pasiva, porque es intencional, es decir, encuentra en lo sensible una proposición existencial y es capaz de constituir una cierta identidad del objeto sin intervención de la idea, estéticamente. Esto se debe a que la carne que lo conforma no es la antítesis de la idea, sino el paso del mundo mudo al mundo hablante [46] o una reversibilidad doble que se manifiesta en la existencia de la idea como una sublimación de la carne , [47] de modo que sin el cuerpo y la sensibilidad no tendríamos acceso a las ideas. El paso del *logos* mudo al parlante ocurre por metamorfosis [48] de la carne de lo sensible a la carne del lenguaje, sin perder las estructuras horizónticas de lo sensible a las que se debe la

[43] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours,* pp. 178-179.

[44] M. Merleau-Ponty, *Signes,* Paris: Gallimard, 1960, p. 191.

[45] M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours,* p. 179.

[46] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible,* p. 202.

[47] M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 203.

[48] Así lo denomina Merleau-Ponty en las últimas páginas de *Lo Visible y lo Invisible* (Véase especialmente, p. 200) y lo subraya M. Carbone, *The thinking of the sensible. Merleau-Ponty´s A-Philosophy.* Evanston: Northwestern University Press, 2004, p. 39

infinitud del sentido. Tal metamorfosis de la carne sensible ha de entenderse como paso a una segunda visibilidad.

La carne del sentir no es, por tanto, recepción pasiva de cualidades físicas, sino que éstas se hallan revestidas de sentido. Por su parte, la sensibilidad no consiste en una capacidad interna de percibir cualidades puras e indefinibles, sino que se halla vinculada a la afectividad y motricidad. Sentir no es únicamente redibir datos externos, porque no hay frontera radical entre el dentro y el fuera, sino comunicación vital activa, ya que es la presencia del cuerpo vivido la que produce significaciones y anima las cualidades; además, el sujeto sentiente ha de poner en juego su existencia y acoger lo que le viene propuesto por el mundo sensible. En definitiva, el sentir es pasivo (respuesta) y activo (creación y génesis del sentido). Apresenta un aspecto intencional, tiene un contenido, en parte representativo, pero también operante. Para comprenderlo, tenemos que situarnos al margen de las ideas de sujeto y objeto y adentrarnos en la capa primordial en la que nacen las ideas lo mismo que las cosas , [49] la carne que contiene su propia negatividad porque es ser en dehiscencia.

Esa capa es el sentir y sus sentidos. Merece la pena recordar que ambos tienen en castellano múltiples significados que van desde lo percibido hasta lo juzgado y entendido; sentido es, además razón de ser, finalidad, significado y, por supuesto, cada uno de los cinco sentidos. Merleau-Ponty no los aborda en función del conocimiento, según la gnoseología tradicional, sino como la expresión de una relación primordial con el mundo. Así concebidos, los sentidos se comprenden unos a otros sin tener que pasar por la idea ordenadora; el ser humano se comprende como un *sensorium commun* perpetuo.[50] En *Le Visible et l´Invisible*, Merleau-Ponty afirma que Cada sentido es un mundo i.e. absolutamente incomunicable para los otros y, sin embargo, construye algo que, por su estructura, está globalmente abierto al mundo de los otros sentidos y hace con ellos un solo Ser .[51] Los sentidos son covariantes, es decir, funcionan conjuntamente sin confundirse entre sí. Derivan de

[49] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception.* p. 254.

[50] Cfr. M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 271.

[51] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible*, p. 271.

uno primordial: aquél que concibe la sensibilidad como ser de dos caras, la una visible y la otra invisible. Cada uno reactiva la intencionalidad motriz del cuerpo a su manera y por eso los diferentes sentidos son reversibles, al menos virtualmente, a la vez que ofrecen una experiencia integral.[52]

Los sentidos se traducen directamente los unos en los otros, se comunican y simbolizan mutuamente en virtud de la unidad prelógica del cuerpo vivido instituida por el esquema corporal;[53] éste funda la unidad del cuerpo propio, del sentido disperso y hasta de los objetos a los que apunta toda intencionalidad. El solapamiento natural de las partes del cuerpo, del cuerpo con las cosas y de éstas con el cuerpo hace que las sensaciones se sobrepasen siempre, sin necesidad de una idea sintetizadora de las mismas que sólo podría resultar de un pensamiento de *survol.* Gracias a la sinergia intencional, el cuerpo instituye el objeto visual e intersensorial, al mismo tiempo que se guía por la cosa misma, porque ésta se revela como en-sí-para-mí, pasividad y actividad.

En las últimas obras del filósofo ya no será el cuerpo el que integre los sentidos, sino la carne de la que aquéllos son diferenciaciones. Entonces, los sentidos quedarán ontologizados y despsicologizados.

Los sentidos nos inician en la significación y en la simbolización. La función simbólica de la corporeidad, a la que nos hemos referido, arranca de los gestos implicados en toda acción y expresión, los cuales trascienden el sentido físico de las situaciones y aseguran la mediación entre lo vivido y la dimensión intelectual.

En Merleau-Ponty, la expresión no se refiere únicamente al lenguaje o a sus actos, sino también a la articulación corporal que permite poner de manifiesto un sentido en génesis, expresa una manera de ser-en-el-mundo. Por sus virtualidades expresivas, captamos unitariamente el cuerpo en su doble dimensión natural y cultural sin subordinar la una a la otra. De esta manera,

---

[52] En el sujeto normal no hay una experiencia visual, una tactil y una visual, sino una experiencia integral en la que es imposible dosificar las diferentes aportaciones sensoriales (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* p. 138).

[53] "En cuanto que mi cuerpo no es una suma de órganos yuxtapuestos, sino un sistema sinérgico cuyas funciones se recogen y vinculan en el movimiento general del ser-en-el-mundo, en cuanto figura estable de la existencia" (M. Merleau-Ponty, *op. cit.* P. 249).

el gesto corpóreo y el gesto lingüístico, que sería su continuación, incorporan la capacidad significativa del cuerpo que comienza en el hecho mismo de la encarnación: nuestro cuerpo en cuanto se mueve, eso es, en cuanto es inseparable de una visión del mundo y es la realización de esta misma visión, es la condición de posibilidad, no solamente de la síntesis geométrica, sino también de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural .[54] El lenguaje corporal es gestual, natural y cultural a un tiempo, antes de la distinción entre significante y significado.

La lectura merleau-pontiana de La pregunta por el origen de la geometría como problema histórico-intencional [55] acentúa en Merleau-Ponty el interés por la emergencia del ser ideal gracias al lenguaje, que le da carne. Según Husserl, la objetividad ideal, propia de las producciones culturales, se mantiene en la diversidad de las lenguas. Es como si éstas localizaran y temporalizaran el sentido ideal. Si éste se origina en lo sensible, si toda idea es carnal, ha de surgir de la historia. Su intemporalidad arranca justamente de su temporalidad. Habría pues un movimiento por el cual la existencia ideal desciende en la localidad y la temporalidad, y un movimiento inverso por el cual el acto del habla aquí y ahora funda la idealidad de lo verdadero .[56]

El habla tiene su origen en el gesto y es la consumación de la gestualidad corpórea, puesto que extiende hasta límites insospechados la virtualidad expresiva del cuerpo. Hay reversibilidad entre gesto y habla,[57] ya que ambos son manifestaciones de la existencia cuasicarnal de la idea: del mismo modo que la nervadura sostiene la hoja por dentro, desde el fondo de su carne, las ideas son la textura de la experiencia, su estilo, mudo al principio, proferido después .[58] Toda significación está encarnada y fundamenta la idealidad en la

[54] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 445.

[55] En 1939 aparece esta obra de Husserl en la *Revue International de Philosophie* con una introducción de Fink. Más tarde, el texto es incluido en *Die Krisis*, Husserliana VI, pp. 365--386 (Beilage III).

[56] M. Merleau-Ponty, *Signes*, 120.

[57] Sobre esta reversibilidad, de la que proceden las diferenciaciones, Véase LÓPEZ SÁENZ, M C., La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation , En B. Penas, M C. López (eds.), *Interculturalism. Between Identity and Diversity.* Peter Lang.

[58] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible*, p. 159.

que nos inicia la percepción. El gesto es una operación en la que lo universal se concreta y la idea se sensibiliza y también a la inversa, lo concreto perdura y lo sensible se idealiza.

En el gesto y en el habla el sentido no es un añadido a la expresión, sino inmanente a la misma. Gracias a los gestos, el cuerpo se transforma en signo y se inscribe en la lógica del sentido, que no es la de la razón analítica, sino una lógica de implicación lateral,[59] o del deslizamiento estructural que emana de los significados adheridos en la coexistencia sensible.

La transición de la fe perceptiva a la verdad explícita se da como paso al concepto y al mundo cultural, al mundo de las sedimentaciones. Explicitar esto es lo que Merleau-Ponty se propuso en un trabajo que no llegó a completar y que iba a llevar por título El origen de la verdad : hemos creído encontrar en la experiencia del mundo percibido una relación de un nuevo tipo entre el espíritu y la verdad .[60] El origen de la verdad se funda en las verdades sobre nuestros orígenes, en nuestra encarnación, que es justamente lo que nos permite salir de nosotros mismos, intentar trascender nuestros límites, percibir y hasta generar ideas.

Lo sensible y lo inteligible se unen, preservando sus diferencias, en la Carne *(Chair).* Las experiencias poseen idealidad porque son carnales, es decir, se adhieren al significado sin necesidad de un concepto, igual que se cohesionan las partes de mi cuerpo o éste con el mundo. Cuando se comprende que lo sensible es invisible, ya no hay problema de la idea, dice Merleau-Ponty,[61] porque el concepto es primero generalidad.

El filósofo contrapone las ideas de la inteligencia o meramente adquiridas a las ideas sensibles; éstas no positivizan, sino que, desde lo sensible, de un modo aconceptual, abren a su transcendencia, porque las ideas no son entidades ocultas detrás de otras, y tampoco invisibilidades absolutas, sino

[59] La ontología indirecta que Merleau-Ponty propone llega al ser dialéctico a través de los entes, eliminando la diferencia ontológica. En ella, las dimensiones invisibles del ser se presentan, no como ausencia absoluta (esto no es lo que significa invisible en Merleau-Ponty), sino como latencia y movimiento de fenomenalización.

[60] M. Merleau-Ponty, Un inédit de Maurice Merleau-Ponty , *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1962), pp. 401-409, p. 404.

[61] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible*, p. 290.

lo invisible *de* este mundo, lo que lo habita, lo sostiene y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser de este ente .[62] Sean inteligibles o sensibles, las ideas no pueden considerarse independientes de lo sensible, ni desligadas de las estructuras de horizonte, sino que viven de ambos, aunque su carne sea más leve, más lingüística.

Merleau-Ponty es consciente, no obstante, de que la idealidad de horizonte no agota la idealidad pura ; intenta averiguar cómo pasamos de una a otra, por qué se agrega a la generalidad natural de mi cuerpo y del mundo otra generalidad creada, una cultura. Aunque la creación de la cultura carece de eficacia si no encuentra un vehículo en las circunstancias exteriores ,[63] a pesar de que naturaleza y cultura son mutuamente dependientes e irreductibles entre sí, el mundo cultural se pone de manifiesto en el lenguaje y en las instituciones culturales; ambos nos abren a la universalidad sin abandonar lo singular. En efecto, bajo la cultura adquirida no hallamos esencias ni hechos, pero podemos encontrar la universalidad concreta de la existencia encarnada ,[64] si no olvidamos que el mundo cultural es la reactivación creativa del mundo percibido. Es como si la *reprise créatice* aunara lo dado con la posibilidad de su trascendencia, el sentido sensible con la transfiguración del mismo.

La dinámica de la producción de sentido en la cultura se ejerce sobre significaciones ya establecidas y signos indirectos de las mismas; éstos acaban explicitándose y dejando aún sentidos mudos que impregnan las significaciones formadas; unos y otras siguen sometidos a la lógica del sentido operante. De ahí que la cultura no proporcione significaciones transparentes, pero esto es precisamente lo que garantiza su transcendencia hacia nuevas significaciones y hacia otras culturas.

Tal transcendencia se produce en virtud del descentramiento de las significaciones sedimentadas según cada estilo particular. ste es la verdadera definición de la idea, tal y como Merleau-Ponty la entiende,[65] ya que el estilo

[62] M. Merleau-Ponty, *op. cit.* P. 198.

[63] M. Merleau-Ponty, *Signes,* p. 85.

[64] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible,* p. 162.

[65] Cfr. M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 160

traduce la experiencia en símbolos y cohesiona sin conceptos, dialectizando lo singular y lo universal.

Hemos visto que el estilo pertenece al cuerpo: la coordinación de todas las funciones de éste es una unidad de estilo; además, opera en la percepción organizando y estructurando los estímulos. El estilo somete, en definitiva, los datos de la experiencia a una deformación coherente del mundo prosaico sedimentado. Ahora bien, toda estilización se ejerce sobre ese mismo mundo. Merleau-Ponty llega a decir que la sedimentación es el único modo de ser de la idealidad ,[66] porque las ideas son lo invisible de lo visible, advienen como un pliegue en la pasividad y no como producción pura.

La sedimentación, de la que arranca toda idealidad, se da en virtud de nuestra *Urstiftung*[67] espacio-temporal en el campo del Ser; esta noción no sólo muestra la pasividad de toda actividad, sino también que la sedimentación es la otra cara de la transcendencia.

La productividad de lo sedimentado en la experiencia que perdura y da sentido a nuevas experiencias será denominada por Husserl *Stiftung* y reinterpretada por el fenomenólogo francés como institución , en tanto fecundidad ilimitada de cada presente que, precisamente por ser singular y pasar, nunca podrá dejar de haber sido y, por tanto, de ser universalmente .[68] Ese presente inaugura un orden, funda una institución y lo hace desde la universalidad del sentir, desde la dialéctica entre lo sedimentado y las reactivaciones individuales de las que deriva la cultura, entendida como expresión de lo interno en lo externo. Así se va forjando el orden del sentido que se autofunda en las reactivaciones expresivas de lo sensible.

La teoría merleau-pontiana de la expresión, originada en el gesto, prolongada en la *parole*, pasando por la creación artística, hasta llegar a la expresión cultural, forma parte de la nueva ontología merleau-pontiana. En ella, la existencia convive con la esencia. Sin embargo, ésta no es, para Merleau-

[66] M. Merleau-Ponty, *op. cit.* P. 288.

[67] Merleau-Ponty pretendía sustituir la filosofía del flujo de las *Erlebnisse* individuales por una filosofía de la *Urstiftung* que arrancara del campo originario de presencia. Cfr. M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 275.

[68] M. Merleau-Ponty, *Signes,* pp. 73-74.

Ponty, una meta; si practica la reducción eidética, es porque busca su residuo, que es la existencia.

Desde la óptica merleau-pontiana, la esencia es el modo operante de comprender el mundo, pues es necesario recurrir a la idealidad para poder aprehender la facticidad: la necesidad de pasar por las esencias no significa que la filosofía las tome por objeto, sino, todo lo contrario, que nuestra existencia está presa con demasiada intimidad en el mundo para reconocerse como tal en el momento en que se arroja al mismo, y que tiene necesidad del campo de la idealidad para conocer y conquistar su facticidad .[69]

No hay esencias separadas de los seres, ni intuición pura de las esencias *(Wesenschau);* se mezclan con los hechos en nuestra experiencia, porque el Ser al que pertenecen ya no está frente a los entes, sino que los rodea. Las esencias están encarnadas espacio-temporalmente; son lo invisible a lo que remite lo visible. Sólo aparecen en los fenómenos como idealidades en génesis. Ellos exhiben una cierta generalidad desde la singularidad de la cosa, hasta el punto de que las cosas son Esencias al nivel de la Naturaleza .[70] Cada particular encarnaría esa generalidad que le convierte en miembro de una especie. sta sería, por tanto, una idea sensible, pero no como resultado de una generalización inductiva,[71] sino como el *a priori* que nos inicia en la especie; ésta se da simultáneamente en cada uno de sus ejemplares y sólo se manifiesta en ellos, de modo que ofrece un conocimiento nunca clausurado. La generalidad apunta ya en las individualidades como aquello que las vincula internamente y que no existe por separado, análogamente a la especie animal que sólo es y ofrece algún conocimiento junto con los animales concretos. A su vez, éstos participan de la universalidad, en tanto variaciones o *écarts* de la especie.

Merleau-Ponty entiende la variación eidética, como trabajo de la experiencia sobre la experiencia ,[72] que lleva a un invariante inseparable de las variaciones; es decir, no al hecho como entidad positiva separada, sino al

[69] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* p. IX.

[70] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible,* p. 273.

[71] Cfr. M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 191.

[72] M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 154

individual estructurado por una esencia salvaje, que es la regla invisible de su generalidad. Así pues, toda esencia está adherida a la carne del mundo. No se aprehende discursivamente, sino por el método fenomenológico de visibilización intuitiva. Gracias a él, captamos la esencia como un devenir sensible efectivo; sin embargo, ésta no se construye sobre el mundo sensible, sino que lo sustenta y, en este sentido, funciona como una idea sensible, como un polo de la vida.

La visibilización es la visión en medio de lo visible; no es pensamiento de ver y, puesto que, ver es esa clase de pensamiento que no tiene necesidad de pensar para poseer la *Wesen*",[73] el pensamiento de *survol* positiviza las esencias; la vida, en cambio, es inherencia en el mundo; entre ambos, surge una desviación *(écart)* que prohibe al pensamiento proyectarse en la experiencia y le invita a retomar la descripción más de cerca .[74] Las ideas demasiado poseídas, positivizadas dejan de ser ideas, porque no dan qué pensar, no se desvían de las palabras que las expresan.

Esta visión no mecanicista de lo sensible, conduce a Merleau-Ponty a entender el pensamiento, no como lo opuesto a aquél, ni tampoco como algo introducido antes o después de lo sensible, sino como la dehiscencia de éste. Sólo hay inherencia y no pensamiento puro. Todo pensamiento es una sublimación del hay , la realización de lo invisible, que es la potencia de lo visible, su otro lado y no su contrario. Lo que hay es lo sensible y su ser es la fenomenalización y la expresión de ese hay , aunque éstas constituyan un proceso infinito. De la misma manera que el habla y el pensamiento se imbrican, los actos de expresión y las ideas coexisten. De no ser así, de persistir el dualismo, las ideas dejarían de ser transición de los significados disponibles a los que estamos construyendo.

La frase de Husserl es la experiencia todavía muda lo que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido [75] interpela constantemente a Merleau-Ponty. No deja de interrogarse por el paso del comportamiento a la tematización, del gesto a la palabra, del sentido perceptivo al significado lin-

[73] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible*, p. 301.

[74] M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 120.

[75] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. X.

güístico. Esta persistente preocupación por llevar a la expresión lo originario demuestra que el holismo de Merleau-Ponty no es autosuficiente, sino que se sustenta en las diferenciaciones y en el intento filosófico de interrogar al mundo sensible para dilucidarlo. El paso de la experiencia muda a la verdad de la experiencia se da gracias a su expresión, a la traducción de una experiencia a su sentido. Esto requiere creación, aunque sólo sea para dinamizar los significados adquiridos, intensificarlos y desautomatizarlos. Sin embargo, la creación siempre se gesta en un fondo de sentidos sedimentados y hasta de impensados.

Merleau-Ponty cita con frecuencia a Proust para ilustrar la idea de la encarnación sensible como mediación necesaria para conocer significados espirituales. Dice que nadie como él ha sabido fijar las relaciones entre lo visible y lo invisible, describir la idea, que no es lo contrario de lo sensible, sino su envés y profundidad.[76] Entre lo sensible y lo inteligible se produce una reversibilidad o reflexibidad, desde la que comprendemos la reflexión, tanto como la cara invisible[77] de lo visible, como la exteriorización —la reflexión es *ekstasis*[78]— de un *logos* tácito que habita en lo sensible. Tal *logos* actúa en Merleau-Ponty a la manera de un *cogito* encarnado cuyo acto puro no es el de autoposición, sino el de diálogo vital con su situación. Nuevamente, se hace notar la inspiración husserliana: lo que me parece duradero, interesante, fecundo, viviente incluso hoy son los lugares donde Husserl ha subrayado la tensión entre la actitud natural y los resultados de la reflexión .[79] El fenomenólogo francés se pregunta a qué puede deberse la resistencia de lo irreflexivo ante la reflexión hasta pensar que aquél subyace en ésta. Es necesa-

[76] Cfr.M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible,* p. 195.

[77] Como buen fenomenólogo, Merleau-Ponty se atiene a lo visible, pero teniendo en cuenta el fondo invisible del que emana. Lo invisible no es constituido por el pensamiento, sino vivido como variante de nuestra corporeidad, como apariencia de comportamientos en nuestro campo de comportamiento, como la fenomenalidad o apertura a lo visible. Cuando habla de lo "invisible" no se refiere a un invisible absoluto, sino a lo que condiciona la visión, a lo que es accesible a otra visión y no como una pura nada, sino como el fondo intersubjetivo sobre el que se destaca la percepción.

[78] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible,* p. 308.

[79] AA.VV. *Husserl. Cahiers de Royaumont.* Paris: Editions de Minuit, 1959, p. 157.

rio desvelar la *Weltthesis* prereflexiva, porque el papel de la fenomenología consiste en explicitar los lazos que nos unen al mundo;[80] para ello, hay que interrogarse por la pasividad originaria que arranca de lo irreflexivo y actúa como trampolín de la conciencia. La reflexión remite a la conciencia intencional *Fungierende,* la cual no se opone al mundo sensible, sino que lo vive en virtud precisamente de su propia sensibilidad: si el conocimiento se basa y fundamenta en el cuerpo y en la percepción vivida, no podemos sencillamente yuxtaponer de un lado la vida de la conciencia fuera de sí y de otro la conciencia de sí; la conciencia perceptiva es dialéctica sujeto-objeto ;[81] en efecto, ésta no puede abstraer lo que percibe de la cosa percibida, porque es *Fundierung.* En esta dialéctica de la percepción el perceptor se dirige a un ensí siempre mediado por él: se abre a un otro absoluto que él prepara desde lo más profundo de sí .[82] Percepción y pensamiento se comprenden en términos de *Fundierung:* la primera sería el polo fundado y el segundo el polo fundante, pero sin subordinación. Podríamos considerar la *Fundierung* como una hiperdialéctica de la acción recíproca, como la reactivación perpetua del hecho y del azar por una razón que no existía antes de tal relación y mucho menos sin ella .[83] De esta reactivación o *Nachstiftung* de la proto-institución o *Urstiftung* resultaría la idealidad instituyente que se exterioriza en una forma sensible.

El interés merleau-pontiano por lo que precede a la reflexión no pretende, sin embargo, quedarse en ese nivel, sino enriquecer la reflexión al comprenderla como actividad de un sujeto-objeto en el mundo y no como acción de un sujeto dominador. Sólo una hiperreflexión, una reflexión ontológica y carnal consciente de la deformación que toda reflexión conlleva, podría examinar ese mundo prereflexivo que es su fuente. No se trata, por tanto, de poner la fe perceptiva en el lugar de la reflexión, sino de superar el pensamiento de *survol;* para ello, se necesita una genealogía que recupere el va-

[80] Cfr. M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes du Collège de France,* p. 104.

[81] M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement,* pp. 227-8.

[82] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* p. 376.

[83] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* p. 148.

lor de nuestra iniciación al mundo .[84] Si la reflexión remite al silencio de la percepción y éste es el hilo conductor del sentido, se trata de crear un nuevo tipo de inteligibilidad (inteligibilidad por el mundo y el ser tal cuales, — vertical y no horizontal ;[85] es decir, habrá que redefinir lo inteligible desde la redención de lo sensible. De este modo, lo inteligible dejará de comprenderse como supratemporalidad y pasará a entenderse como generalidad. sta, como hemos visto, fundamenta la universalidad existencial del sentir, ya que integra la singularidad y la universalidad sin excluir a ninguna de ellas.[86] La generalidad es interna a la individualidad, pues obedece a la generatividad de lo que hay. Merleau-Ponty retoma así la universalidad primera de la sensación de la que hablaba Husserl, la universalidad de carne y hueso, opuesta a la del concepto disociado del proceso que lo engendra desde la experiencia perceptiva. Frente a la positivización que imprime el concepto, la universalidad en curso concibe negativamente, es decir, creando intersticios que dejen ser.

De esa nueva comprensión de la universalidad como generalidad existencial proviene la universalidad sin concepto del arte,[87] que se enraiza en la aconceptualidad universal del *logos* del mundo sensible. Esta universalidad explica que la *aisthesis* tenga una función de conocimiento, gracias a la cual, experimentamos la adquisición de nuevos sentidos del mundo y de nosotros mismos enriqueciéndonos y abriéndonos a la idealidad.

Idealidad y sensibilidad son campos que forzosamente se interpenetran. La última es virtualidad de las ideas y éstas, como hemos visto, son estéticas y estésicas. Merleau-Ponty se interesa por la génesis de las mismas y, por ello, su estesiología (interrogación por la génesis de la sensibilidad) ontológica se adentra en el ser de carne, entendido como lo originario que es el movimiento mismo de la vida, la transcendencia en la inmanencia por *écart* o divergencia: el agente temporal el cuerpo-el agente ideal la palabra-Todo esto pertenece al orden de lo transcendental de la *Lebenswelt*, es decir,

[84] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible*, p. 57.

[85] M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 322.

[86] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 465.

[87] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible*, pp. 264-265.

de las transcendencias que portan su objeto .[88] La génesis de lo transcendental es, por tanto, sensible. La reversibilidad se expande a la estesiología y la generalidad del sentiente sensibiliza toda la realidad en el sentir.

Esta devoción por lo sensible no conduce a Merleau-Ponty a concebir lo inteligible como un debilitamiento de aquél, ni a la inversa. El filósofo redefine, más bien, lo sensible, comprendido como génesis de la Carne y no como una modalidad más de la intuición. Así entendido, se excede hasta fundirse con lo invisible. Ambos pertenecen a la Carne, a su visibilidad. De ahí que ver es siempre ver más que lo que se ve ,[89] puesto que es ver lo invisible en lo visible, acceder al proceso por el que algo se hace visible. No veo lo visible desde el fondo de la nada de mi conciencia, sino desde lo visible que yo soy siendo a la vez vidente. El mundo invisible de las ideas no es más que el reverso del mundo visible. De la reversibilidad entre estas dos caras de la visibilidad se deriva la infinitud de la visión, en tanto se dirige a todo lo que no es ella, incluido el pensamiento. Visión es pensamiento estético que hace sensible lo invisible.

Merleau-Ponty no propone, sin embargo, una génesis empirista del pensamiento, sino que lo entiende como visión vertical que reúne las perspectivas dispersas, de la misma manera que el tocar gobierna toda la vida táctil. Es evidente que para pensar es preciso ver y sentir, que todo pensamiento conocido por nosotros adviene a una carne .[90] Esa carne no es materia inerte,[91] sino ese imbricamiento de lo visible en el vidente del que tenemos constancia cuando el cuerpo se ve viendo o se toca tocando. La idea es un sentido segundo de este tocar, un sentido figurado de la visión. Es *intuitus mentis*, porque la vemos con el ojo del espíritu. Merleau-Ponty recupera la definición cartesiana de la *intuitus mentis*, fundada en la analogía de la visión y entendida como pensamiento de un indivisible visual. Sin embargo, añade que la visión es televisión, transcendencia .[92] Decir que la idea es *intuitus*

[88] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible*, p. 225.

[89] M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 300.

[90] M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 191.

[91] En todo caso, sería una materia interiormente trabajada *travaillée* (Véase M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 193), pregnante y preñada de sentido.

[92] M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 327.

*mentis* significa, en Merleau-Ponty, que el ver y el pensar no son identidades, sino no-diferencias, claridades a primera vista.

La emergencia de la realidad inteligible no se explica, por tanto, recurriendo a síntesis ideales, sino a adherencias sensibles. Las ideas son puestas de manifiesto por la experiencia perceptiva y por la intencionalidad operante que preside toda orientación. Esto significa que la experiencia del mundo siempre pone al descubierto lo invisible, encarna las ideas universales. Es como si la vida se dilatara en las ideas y éstas volvieran luego a la vida[93] y así aprendiéramos a sentir en toda su intensidad.

La fenomenología no se contenta, sin embargo, con descubrir cómo la idealidad se instala en los insterticios del sentir, ni siquiera con relatar el olvido de su suelo, sino que tiene, además, la osadía de pensar la génesis para ver la idealidad mundana desde la carne, que le proporciona ejes, profundidad, dimensiones ,[94] por ser ella dimensionalidad universal. Por su parte, la intraontología manifiesta la necesidad de crear una inteligibilidad vertical, por medio del mundo y del ser; asimismo, rehabilita lo sensible y su modo alusivo de darse que es lo que lo aproxima a un pensamiento vivo.

## ABSTRACT

En este trabajo caracterizamos la filosofía de M. Merleau-Ponty como una fenomenología de la expresión ontológica, por considerar que reflexiona sobre algunos impensados de Husserl y los prolonga en una nueva ontología contribuyendo así, una vez más, a superar los dualismos heredados, en este caso, el que se produce entre fenomenología y ontología. Aunque haremos un recorrido por toda la obra merleau-pontiana, para pensar el sentir nos centraremos en la última, en la que el cuerpo vivido, pieza clave de la rehabilitación ontológica de lo sensible, interacciona entre lo visible y lo invisible y la percepción se redefine como proceso que ocurre entre mi carne y la carne del mundo.

Así veremos cómo Merleau-Ponty desarrolla la génesis y la síntesis pasiva explicitando el problema de la estética transcendental, implicita en Husserl. sta se inicia con la reflexividad corporal y culmina en la reversibilidad siempre inminente de la carne. La fenomenología describe la experiencia originaria de ese sentir desde dentro de su propia evidencia.

[93] Cfr.M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 159.

[94] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l´Invisible.* p. 199.

# O CORPO DO MOVIMENTO

## Aproxima es Fenomenológicas[1]

**Luís António Umbelino**
Universidade de Coimbra

**1.**

Não é um pormenor despiciendo que a crítica ao subjectivismo da fenomenologia husserliana se prossiga, nalguns casos, precisamente através de uma interrogação renovada e radicalizada sobre a essência da subjectividade. Igualmente merece atenção o facto desses novos percursos fenomenológicos se terem fortalecido, no contexto de uma ponderação do papel do corpo, no que continua a ser uma análise da estrutura própria do aparecer e das condições de possibilidade de uma *ida até às coisas.*

No contexto invocado, ganha renovado interesse a assimilação fecunda entre subjectividade e movimento que, entre outros, [2] M. Henry mostrou ao fazer notar que o movimento se revela particularmente apto a demonstrar em que medida um *corpo originário* se confunde com a esfera de *imanência absoluta da subjectividade transcendental.* De facto, no movimento, esclarece o fenomenólogo, o corpo não *aparece*, primitivamente, como realidade transcendente. Ao contrário: "o movimento é conhecido por ele próprio [ou seja] […] nenhuma distância fenomenológica se vem interpor entre o movimento e nós";[3] consequentemente, "o movimento está

[1] matéria desta comunicação faz parte de uma investigação mais alargada, no âmbito da nossa Dissertação de Doutoramento, dedicada ao pensamento de Maine de Biran.

[2] Vejase, por exemplo, a vigorosa análise fenomenológica do movimento empreendida por J. Patočka. Cf. J. Patočka *Papiers phénoménologiques,* Millon, Grenoble, 1995. Cf. R. Barbaras, *Vie et intentionalité. Recherches phénoménologiques,* Vrin, Paris, 2003, pp. 81112.

[3] f. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps, P.U.F.,* Paris, 1965, p. 80.

na nossa posse",[4] pelo que do corpo do movimento nunca temos um conhecimento em *segunda mão.* Aprofundemos esta evidência e veremos, enfim, que "o movimento não é um intermediário entre o ego e o mundo, não é um instrumento",[5] permitindo, finalmente, concluir por uma unidade originária entre o ego e o corpo.

Nesta proposta de M. Henry, tal como é desenvolvida na obra *Philosophie et phénoménologie du corps*, reteve toda a nossa atenção um duplo aspecto: primeiro, o facto de se convocar, como referência para meditar o corpo subjectivo do movimento, a filosofia de Maine de Biran, que é comentada de modo original, nomeadamente, com a apresentação da teoria dos "três corpos". Em segundo lugar, considerámos particularmente interessante que, segundo Henry, o filósofo de Bergerac mereça "ser visto por nós, ao mesmo nível que Descartes e Husserl, como um dos verdadeiros fundadores de uma ciência fenomenológica da realidade humana"[6] – na medida em que deve ser reconhecido como um percursor não só da consideração do ser *fenomenológico* (ou seja, original, real e absoluto) do corpo em termos de subjectividade, mas também por ter identificado um conhecimento primitivo

[4] D, *op. cit.*, l. c.

[5] D, *op. cit.*, p. 82

[6] D, *op. cit.*, l. c. M. Henry estrutura a sua leitura do biranismo, neste seu "apêndice biraniano" à *L 'essence de la manifestation*, ao longo de três grandes pontos: a) o eu revelado pelo esforço é um processo de aparição a si próprio que abre uma região do ser a que chamamos imanência. Nas palavras de Maël Lemoine, para Henry "le biranisme comprend phénoménologiquement l'immanence comme subjectivité, la subjectivité comme ego, l'ego comme activité, et l'oppose à la transcendance comme l'être à l'étant" (Cf. M. Lemoine, "Affectivité et autoaffection: Réflexion sur le 'corps subjectif' chez Maine de Biran et M. Henry", in *Les études philosophiques*, Avril/Juin 2000, p. 244) ; b) O corpo é originariamente subjectivo, logo, devemos ponderar três corpos em Biran e não dois, uma vez que a resistência orgânica transcende o corpo absoluto, originário, da subjectividade ; c) a libertação integral das possibilidades fenomenológicas da obra de Biran serão alcançadas uma vez corrigidas as debilidades da sua teoria da *passividade* excessivamente presa ao cartesianismo psicofisiológico do *Traité des passions. Philosophie et phénoménologie du corps* organizase, a partir daqui, em três grandes momentos que, segundo o seu autor, corresponderiam aos três pontos nucleares do biranismo: a) uma ontologia fenomenológica da evidência reflexiva, presente no capítulo primeiro; b) uma teoria do corpo, ocupando os capítulos segundo, terceiro e quarto; c) uma análise crítica do problema da passividade, presente nos capítulos quinto e sexto.

da realidade do corpo ao nível de uma "imanência absoluta", onde não intervém nenhuma distância fenomenológica e onde não se opera nenhuma constituição.[7] Em função deste duplo interesse, o presente trabalho estruturar-se-á ao longo dois grandes momentos: a) num primeiro momento, tratar-se-á de esboçar a perspectiva de Henry sobre o corpo, enquanto concomitante da sua leitura do biranismo; b) num segundo momento, propomo-nos analisar o alcance e, principalmente, os limites da interpretação henryana de Maine de Biran, assim tentando lançar alguma luz sobre a importância do biranismo para uma meditação fenomenológica sobre o corpo e a corporeidade.

## 2.

Para M. Henry um dos pontos mais sugestivos e originais do biranismo consiste na proposta de uma teoria ontológica do corpo subjectivo, cujo alcance se mede, desde logo, pela oposição que oferece à concepção cartesiana de corpo.[8] A leitura de Henry é, neste ponto clara. Primeiro, na

[7] f. ID, *op. cit.* p. 81 "Le mouvement de la main n'est sans doute pas connu en ce sens qu'il n'est pas constitué, mais s'il peut être dirigé par nous, n'estce pas parce que nous en sommes instruits, parce que nous possédons à son sujet un savoir primordial qui est précisément ce genre de savoir où n'intervient aucune distance phénoménologique, où ne s'opère aucune distance phénoménologique, où ne s'opère aucune constitution ?"

[8] f. M. Henry, *Philosophie…, op. cit.*, p. 77. "Il nous faut seulement remarquer que […] Maine de Biran a été plus fidèle que Descartes aux exigences philosophiques premières qui l'avaient motivé – remarque qui prendra toute son importance lorsqu'on apercevra que c'est précisément parce qu'il a donné à l'intuition centrale du cartésianisme une signification radicale, parce qu'il s'est avancé le plus loin possible dans l'exploration de la région d'existence absolue que cette intuition avait mise à jour, parce qu'il n'a jamais cru pouvoir franchir le cercle qu'assignaient à ses recherches les présupposés d'une ontologie de la subjectivité, que Maine de Biran […] a pu, au contraire, approfondir celleci jusqu'à la 'découverte' du mouvement subjectif, jusqu'à la conception de la théorie ontologique du corps. Descartes, au contraire, oublieux des structures de la région privilégiée que le cogito venait cependant de découvrir, s'abandonne, lorsqu'il en vient à parler du corps, à des constructions transcendantales qui ne peuvent que tomber sous le coup de la réduction qu'opère toute philosophie authentique. La théorie cartésienne du corps […] n'a plus, dès lors, rien de commun avec celle que le génie de Maine de Biran allait édifier […]".

teoria cartesiana o movimento "pertence ao ser transcendente",[9] pelo que afirmar que *o corpo é o lugar onde se concretiza o movimento real*[10] equivale a defender que a "realidade do corpo transcende o Cogito"[11] e deve ser referida a uma região que é, em relação a este último, ontologicamente exterior. Em segundo lugar, o que subsiste do movimento no cogito cartesiano, não pode ser senão "a *ideia* de movimento",[12] o que significa que o corpo não é aí conhecido imediatamente e a alma é mais capaz de conhecer do que aquele. Ora, uma vez que Henry vislumbra nestes postulados cartesianos a dificuldade de ponderar o âmbito de um conhecimento primordial do corpo no registo que lhe convém, não espanta que leia na "resposta biraninana"[13] a tais teses uma possibilidade nova de análise. Entende-a nos seguintes termos: para o filósofo de Bergerac, "o corpo é-nos dado numa experiência interna transcendental"[14] e o principal ensinamento que nos legou pode ser resumido nas seguintes palavras: *"um corpo que é subjectivo e que é o próprio ego."*[15]

A afirmação biraniana de um corpo imediatamente conhecido enquanto elemento do sentimento *sui generis* de ser causa, corpo da individualidade pessoal, corpo próprio (conhecido interiormente) distinto e irredutível ao corpo objectivo (figurável ou acessível à representação exteriorizante do anatomista e do fisiólogo), corpo apropriado do esforço aperceptivo, não poderia deixar de interessar M. Henry. No enunciar da irredutibilidade de um corpo *próprio* (subjectivo) na esfera da apercepção imediata, descortina M. Henry a possibilidade de pensar derradeiramente o *carácter concreto da subjectividade*, na exacta medida em que esta se parece *confundir com o nosso próprio corpo.* Ou seja, a imediateidade que Biran sublinha na esfera da interioridade, autoriza, segundo Henry, a afirmação de que o ego e o

[9] f. ID, *op. cit.*, p. 78

[10] Cf. ID, *op. cit.*, l. c.

[11] Cf. P. Montebello, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Millon, Grenoble, 1994, p. 151

[12] Cf. M. Henry, *Philosophie…, op. cit.*, p. 78

[13] Cf. ID, *op. cit.*, p. 79

[14] ID, *op. cit.*, l. c.

[15] ID, *op. cit.*, p. 15

corpo subjectivo se revelam numa unidade originária, devendo falar-se, então, de um "corpo originário" ou "transcendental"[16] como o próprio ser do ego. A grande lição do biranismo seria, pois, a de ter mostrado a realidade de um corpo que não é nem biológico, nem vivo, nem propriamente humano, mas índice da própria pertença a uma região ontológica de subjectividade absoluta.[17]

Como articular, no entanto, esta leitura com a vincada afirmação do corpo como contínuo resistente inerente ao esforço? Henry sabe que tal ponto do debate não pode ser iludido. Trata-se da própria questão da unidade do corpo que urge enfrentar. Esbocemos a solução de Henry.

A *resistência muscular* inerente ao esforço não se faz presença do mesmo modo que o corpo originário da subjectividade. Um faz-se presença como ego; o outro como alteridade. Ora, como a fenómenos distintos – e por-que para Henry, de um ponto de vista fenomenológico, o *ser é a sua própria* revelação[18] ou, o que é o mesmo, o aparecer fenoménico não é simples *aparência*[19] – corresponderão realidades distintas, está fora de questão ver nesses modos distintos de manifestação uma mesma realidade e dois modos

[16] Cf. ID, *op. cit.*, p. 11. Parler d'un corps *transcendantal*, ce n'est nullement proférer une affirmation invraisemblable et gratuite, c'est comprendre la nécessité de répondre affirmativement à la question: le corps, ce corps qui est le nôtre, estil connu par nous de la même manière que n'importe quelle autre intentionnalité de la vie de l'ego, et son être doitil recevoir, dans une ontologie phénoménologique, le même statut que l'être de l'intentionnalité en général, que l'être de l'ego ?". Cf. ID, *op. cit.*, p. 83. "Ego, corps, mouvement, moyen ne sont qu'une seule et même chose, et celleci est très réelle, elle ne se dissout ni dans la nuit de l'inconscient, ni dans le vide du néant, elle est un être, et cet être est celui de tout ce qui nous est donné dans une expérience interne transcendantale, il est l'être même de l'ego."

[17] Cf. ID, *op. cit.*, l. c. *passim.*

[18] Cf. P. Montebello, *La décomposition…*, *op. cit.*, p. 127. Cf. M. Henry, *Philosophie…*, *op. cit.*, p. 165. Mesma expressão, sem referência, em A. Devarieux, *Maine de Biran. L 'individualité persévérante*, Millon, Grenoble, 2004, p. 169,

[19] Cf. M. Henry, *Philosophie …*, *op. cit.*, p. 164: "La phénoménologie ne peut mettre en avant, toutefois, une solution aussi illusoire, parce qu'elle réduit l'être à son paraître, parce que pour elle il n'y a rien audelà des phénomènes, rien derrière les différentes manifestations qui nous sont données […]"

diferentes de a apreender.[20] Dito de outro modo: o corpo que se manifesta como "eu" e o corpo que se manifesta, *em massa*, como resistência orgânica obrigam a ponderar a presença do ser de duas realidades distintas, correspondendo, por um lado, à revelação do ser do nosso corpo na revelação originária do movimento subjectivo e, por outro, à manifestação transcendente do corpo resistente.[21] Seria, então, necessário considerar, levando às últimas consequências as propostas de Biran, não dois mas três corpos distintos: um corpo orgânico continuamente resistente, um corpo originário que não é senão o *eu* (e não apenas de um mesmo corpo representado de maneira diferente[22]) e um corpo objectivo distinto dos dois anteriores. Uma leitura aprofundada do biranismo obrigaria a considerar não apenas o corpo do esforço e o corpo objectivo, mas três corpos: o ser originário do corpo subjectivo, ou corpo absoluto revelado na experiência interna transcendental do movimento; o corpo orgânico que é o termo imediato e movente (mouvant) do movimento absoluto do corpo subjectivo; o corpo objectivo, disponível à percepção exterior e passível de ser analisado cientificamente.[23]

Todo o problema da unidade do corpo está, no entanto, precisamente, em explicar de que modo o *espaço orgânico primitivamente vago e ilimitado* ou *massa que move o esforço e sustenta a nossa vida*,[24] configurado no movimento pelo corpo resistente, é um corpo que "pode ser designado por

[20] ID, *op. cit.*, p. 164.

[21] Cf. ID, *op. cit.*, p. 166, *passim.*

[22] Cf. ID, *op. cit.*, p. 168. "Le pouvoir immédiat de l'ego ne s'étend en réalité que sur un corps particulier qui est le sien, et e n'est que d'une façon médiate qu'il agit sur l'univers, ce qui revient à dire qu'à l'intérieur du monde notre corps *transcendant* se distingue des autres corps et s'y oppose en vertu de propriétés distinctives dont il faut rendre compte – étant bien entendu qu'il ne s'agit pas d'une différence entre la représentation de notre propre corps et celle des corps extérieurs, mais d'une différence entre ces corps tels qu'ils sont originairement vécus par nous, tels qu'ils se donnent au mouvement subjectif qui en fait l'expérience."

[23] Cf. ID, *op. cit.*, p. 179182, *passim.* Cf. 166, 171. Cf. A. Devarieux, *Maine de Biran…, op. cit.*, p. 169.

[24] Cf. ID, *op. cit.*, p. 169, *passim.*

mim como um corpo que é o meu".[25] Henry sabe-o. A sua solução pode agora esclarecer-se. Começa por sublinhar que desse corpo transcendente parecemos ser, no movimento, *instru íd os primordialmente.* Não é um pormenor. Segundo M. Henry, o termo resistente ao esforço, "sobre o qual o movimento se transcende imediatamente",[26] "escapa à redução fenomenológica".[27] É seguramente de um corpo orgânico que falamos, na medida em que, num movimento efectuado por nós, é do "conjunto dos nossos órgãos" [28] que aí se trata; não é, no entanto, certamente, apenas de um conjunto de órgãos topografáveis como propriedades objectivas – não é de um corpo-objecto – que se trata. Esclarecerá o fenomenólogo: trata-se de "uma região que nós conhecemos no interior precisamente do poder [da autoridade, dirá igualmente Henry] que exercemos sobre ela."[29] A sua "homogeneidade ontológica" admite, então, uma diferenciação verdadeiramente essencial" pela qual reconhecemos esse corpo como "nosso entre os corpos estrangeiros." [30] Mais, deve concluir-se que o corpo orgânico *aparece* como vocação de homogeneização do contínuo resistente (transcendente) com a esfera imanente (transcendental) da subjectividade absoluta. E por uma razão clara: se o corpo transcendente da resistência muscular é "meu", é-o não porque objectivamente se podem ver os respectivos órgãos mas porque o corpo orgânico nos aparece como *totalidade coerente e prática*, onde a relação dos órgãos entre si repousa na respectiva relação ao poder que os move, permanecendo *o mesmo corpo orgânico.*

O corpo orgânico é, na leitura de Henry, o corpo indispensável ao movimento e ao corpo originário, na medida em que é sobre aquele que este se estende. Reversivelmente, note-se no entanto, a unidade experimentada, ao dispormos imediatamente de cada um dos nossos órgãos na unidade do seu

---

[25] M. Henry, *Philosophie …*, *op. cit.*, p. 164.

[26] ID, *op. cit.*, p. 168

[27] ID, *op. cit.*, l. c.

[28] ID, *op. cit.*, p. 169,

[29] ID, *op. cit.*, p. 170

[30] ID, *op. cit.*, l. c. E acrescenta Henry: "Faute d'une telle différentiation, nous serions conduits, comme le note Maine de Biran, à une position analogue à celle des stoïciens qui voyaient dans l'âme le principe de l'univers et faisait ainsi d'elle 'l'âme du monde'."

conjunto, só se explica no contexto da respectiva referência comum ao poder que o move, na exacta medida em que esse *princípio de integração de todos os nossos órgãos numa estrutura de conjunto* não é verdadeiro senão para a "própria unidade subjectiva do corpo originário. [31] A questão da unidade do corpo do movimento fica resolvida: "a unidade e pertença ao ego do corpo transcendente são constituídos sobre o fundamento do ser originário do corpo subjectivo, sobre os fundamentos da sua unidade e da sua pertença ao ego, isto é [sobre] determinações ontológicas que são originariamente o privilégio exclusivo de uma região ontológica determinada, que é uma região de imanência absoluta." [32] O corpo originário não poderia subsistir por si próprio; o corpo orgânico, na medida em que por si só não tem nem autonomia nem suficiência[33] (seria um objecto se não o soubesse "meu" corpo do movido) nem a mesma dignidade[34] ontológica do corpo subjectivo, apenas se pode fundar na esfera imanente da subjectividade absoluta. O corpo orgânico não se pode separar da *realidade subjectiva concreta do movimento*, mas não se confunde com ela; ele ocupa uma "zona de permutas à qual demos o nome de distância fenomenológica";[35] zona que, acrescenta Henry, sabemos que existe e que requer como fundamento a *verdade originária da subjectividade.* Esta, então, não encontra o seu fundamento numa relação transcendental a esse ser transcendente do corpo orgânico; ao contrário, a subjectividade originária é deste último o fundamento, o que significa que se o corpo orgânico é um limite para o ego, é um limite que lhe pertence ainda."[36]

[31] É por esta razão que o corpo orgânico não é pensável apenas como objecto. Cf. ID, *op. cit.*, p. 174: "Je suis la vie de mon corps, l'ego est la substance de son organisme, la matière et le principe de ses mouvements, et c'est parce qu'il ne serait rien sans ce fondement qu'est pour lui la vie absolue de la subjectivité que notre corps transcendant, qui n'est que la frontière de cette vie, trouve en celleci son unité et le principe des déterminations ontologiques qui font de lui le corps de l'ego."

[32] ID, *op. cit.*, l. c.

[33] Cf. ID, *op. cit.*, p. 174

[34] ID, *op. cit.*, p. 175

[35] ID, *op. cit.*, p. l.c

[36]. Cf. ID, *op. cit.*, p. 175176, *passim.*

Pode, então, concluir-se que, na perspectiva de Henry, a ordem da subjectividade transcendental será o verdadeiramente *primitivo,* antecedendo a própria dualidade primitiva inerente ao esforço.

**3.**

Os mais importantes comentadores contemporâneos de Maine de Biran são particularmente críticos em relação à interpretação de Henry que indicámos. F. Azouvi, designadamente, questiona com acutilância: poderá de facto mostrar-se através dos textos de Biran que "há qualquer coisa de mais primitivo […] do que a dualidade primitiva?"[37]

A resposta de Henry, como vimos, é afirmativa: "Esse carácter em virtude do qual a subjectividade desempenha do ponto de vista ontológico o papel de um verdadeiro fundamento não escapou a Maine de Biran que, após ter mostrado que o facto primitivo é uma dualidade, isto é, consiste na relação originária que institui a transcendência entre a subjectividade e o mundo e, no caso que nos ocupa, entre o ser subjectivo do corpo originário e o corpo orgânico, afirma no entanto que *'há uma relação mais simples e anterior a esta'."*[38] Note-se, no entanto, que o fenomenólogo apoia aqui a sua leitura em elementos que retira do *Appendice sur les deux rapports simples d 'existence personnelle,*[39] editado no volume da *Mémoire sur la décomposition de la pensée.* Se restituirmos a passagem citada de Biran ao seu contexto, torna-se claro que o filósofo de Bergerac em momento algum afirma ou sequer admite uma dualidade *mais primitiva* do que a dualidade primitiva. Henry faz, neste ponto, um uso claramente equívoco do texto biranianiano. De facto, do que se trata para Biran nesse texto invocado é, no contexto de uma oposição às teses de Condillac, afirmar que a relação fundadora do facto de consciência é "anterior" a uma outra, sim, mas esta

[37] F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme,* Vrin, Paris, 1995, p. 237

[38]. M. Henry, *Philosophie…, op. cit.*, p. 176. A passagem invocada é Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* in ID, *Oeuvres* (Dir. F. Azouvi), t. III, Vrin, Paris, 1988, pp. 220221. (Citado *Décomposition).*

[39] *Décomposition,* pp. 2 19226 Veremos a seguir o texto em questão.

outra não é senão a relação do eu a "uma força exterior."[40] Ou seja, *a relação mais simples e anterior* de que fala é aquela que se estabelece antes da relação entre o eu e o mundo exterior. E é essa relação que Biran afirma primitiva: trata-se da própria dualidade primitiva inerente à apercepção imediata. [41] O que Biran sustenta na passagem invocada não é senão, julgamos, que o conhecimento de si, na relação que implica o *corpo próprio*, é anterior ao conhecimento dos corpos exteriores, e deve ser dita a sua condição de possibilidade ou fundamento. Mas que essa relação aperceptiva seja caracterizada como "imediata", não permite concluir pela afirmação de um monismo de qualquer tipo (mesmo fenomenológico), uma vez que aquilo que Biran mais sublinha é, precisamente, o carácter de acto, de dualidade, de uma relação cujos termos existem na sua própria co-presença e só se distinguem na exacta medida em que se fazem a partir e através um do outro.

Na leitura de M. Henry, no entanto, a esfera que antecede o facto primitivo biraniano nem sequer é verdadeiramente uma *relação;* trata-se do "interior da própria subjectividade" que se revela "imediatamente a ela própria no fenómeno da experiência interna transcendental". Ou seja: nesta interpretação é negada "toda a mediação" em nome do desvelamento do "ser

[40] *Décomposition*, p. 221.

[41] Cf. *Décomposition*, p. 221. Como Azouvi, consideramos necessário apresentar toda passagem em análise. "Maintenant, si je ne me suis pas beaucoup trompé, nous nous trouvons avoir fait un pas de plus, et après nous être d'abord placés dans l'hypothèse simple de Condillac nous trouvons ensuite un composé jusque dans le fait de conscience (admis comme *primitif)* où le *moi* est censé n'exister *pour luimême* que dans la relation à une force étrangère. Nous pensons qu'il y a un rapport plus simple et antérieur à celuilà ; à plus fort raison sommesnous forcés d'entrer en opposition sur ce point avec les philosophes qui, ayant égard à l'ordre des connaissances d'observation, partent du composé pour descendre au simple, et considèrent le premier de tous les jugements comme une analyse dont la sensation complexe serait l'antécédent, et la circonstance qui y est *renfermée*, le conséquent, tandis que suivant un ordre synthétique relatif aux faits d'*apperception intérieur*, nous admettons un rapport simple primitif qui, fondant l'égoïté même, entre comme *élément* dans tous les autres rapports subséquents. Je n'ai rien à ajouter ici pour défendre le point de vue et la méthode sur laquelle je le fond: j'offre l'un et l'autre à des amis et investigateurs de la vérité, dont l'autorité sera toujours du plus grand poids à mes yeux."

mesmo da vida absoluta"[42] que passa a ser o fundamento da relação inerente ao esforço ou extensão ao contínuo resistente. Ao contrário, parece-nos justa, a insistência de Azouvi em sublinhar o carácter primitivo da relação inerente à dualidade aperceptiva, bem como a indicação de que pensá-la implica, fundamentalmente, sublinhar que "o ego, o corpo subjectivo, o movimento, não são 'uma e a mesma coisa', mas duas":[43] um corpo orgânico e uma força-eu (hiperorgânica). Pensar a relação exige pensar como *primitiva* a *distinção* (já não, naturalmente, à maneira das "substâncias" cartesianas) *não separada* entre os respectivos elementos; ou seja, implica assumir que é uma "relação irredutível entre dois termos irredutíveis",[44] é uma "certa antítese"[45] que faz o facto primitivo do sentido íntimo, auroral do fenómeno da *atestação.* Dissolver a relação equivale, pois, a esquecer a dualidade primitiva em nome de uma transparência de cuja origem não se pode dar conta.

É na consideração da *imediateidade* inerente à relação, tal como se encontra presente na crítica de Biran a Hume, que M. Henry julga encontrar a confirmação da sua análise. Que nos diz Biran nesse contexto? Que se *estamos condenados* a *ignorar eternamente os meios de produção do movimento voluntário*[46], isso não implica que deixemos de "*sentir* realmente […] qualquer poder ao produzir os movimentos dos nossos corpos e ao aplicar os nossos membros a diversas funções"[47] .

---

[42] M. Henry, *Philosophie…, op. cit.*, p. 176: "Que peut bien être un tel rapport, qui est le plus originaire de tous, sinon un rapport qui s'institue, à l'intérieur de la subjectivité ellemême et en vertu duquel celleci se révèle immédiatement à ellemême dans le phénomène de expérience interne transcendantal, un rapport qui, à vrai dire, n'est plus un rapport, puisqu'il est la négation même (une négation immédiate et non pas dialectique) de toute médiation, mais qui est l'être même de la vie absolue."

[43] F. Azouvi, *Maine de Biran…, op. cit.*, p. 238239.

[44] M. MerleauPonty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris, 1968, p. 51.

[45] ID, *op. cit.*, l. c.

[46] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in ID, *Oeuvres* (Dir. F. Azouvi), t. VII2, Vrin, Paris, 2001, p. 163. (Citado *Essai).*

[47] *Essai*, p. 165.

Significa isto que não há "*intermediário* entre querer e movimento"[48] voluntário. Mas o que quer dizer Biran com esta afirmação? Não nos parece legítimo, digamo-lo desde já, inferir, como faz Henry,[49] que haja uma identidade ontológica entre o eu e o movimento. Para o fenomenólogo francês estamos no centro do pensamento biraniano sobre "o problema do corpo originário",[50] pensamento capaz de cumprir a *primeira condição que uma teoria do movimento do corpo próprio* deve preencher, a saber: "dar conta desse sentimento de um movimento que eu próprio efectuo, de um poder em exercício que é o meu."[51] No entanto, não são poucos os textos de Biran que impedem uma leitura deste tipo. Considerações importantes numa carta que endossa a Durivau em 1812, por exemplo, ilustram as sérias dificuldades que impõe uma perspectiva conduzida pela ideia de imanência absoluta. Nessa missiva afirma o filósofo de Bergerac: "o esforço não é o movimento efectuado, ou melhor, o eu não é o movimento: se há simultaneidade entre a determinação voluntária e o movimento, não há identidade ontológica entre eles." [52]

---

[48] Cf. B. Baertschi, *L 'ontologie de Maine de Biran*, Éditions Universitaires Friburg, 1982, p. 82.

[49] Cf. M. Henry, *Philosophie…, op. cit.*, 87. Cf. supra n. 60

[50] ID, *op. cit.*, p. 88

[51] ID, *op. cit.*, p. 89

[52] Cf. Maine de Biran, *Correspondance philosophiuque. 18051824*, in ID, *Oeuvres* (Dir. F. Azouvi), t. XIII3, Vrin, Paris, 1996 p. 642. O texto da carta a Durivau é o seguinte: "Ce qui peut vous éloigner de mon sentiment, c'est que vous prenés (sic) le mouvement dans le point de vue objectif, et que vous considérés (sic) la *cause* comme distincte et séparée du *moi* – ce qui vous fait dire que l'activité motrice peut devenir *objet* de l'attention; d'où vous conclues qu'elle diffère donc essentiellement de l'attention ou du sujet même qui exerce cette faculté. Sur quoi je vous pris d'observer, que ce 'est pas l'acte ou l'effort même par lequel je meus mon bras qui peut devenir *objet* de l'attention, puisque cet acte du *vouloir* est moimême, mais c'est sur le mouvement de translation en tant qu'il est exécuté actuellement par cette partie de mon corps qui est objectivement présent à mon attention (…). Je conviens bien avec vous qu'il peut y avoir divers mouvements imprimes aux organes sans attention, car la *volonté* n'est pas la seule cause motrice des mouvements du corps […], mais ce que je persiste à nier très positivement, c'est qu'il puisse y avoir une attention de l'âme ou de l'esprit séparée d'une action exercée par cette force hyperorganique sur quelque partie de notre organisation matérielle. Prenés (sic) garde, mon chère confrère, a ne

B. Baertschi, que coloca este texto no centro da sua análise da interpretação de Henry, [53] interrogou-se sobre o seu sentido profundo. Concluiu que Biran pretende sublinhar a distinção inerente à relação primitiva entre o querer e o movimento. De onde avança o comentador que, com Biran e contra uma hiperbolização da imediateidade inerente à afirmação da "não separação", se deve reconhecer o que separa esses elementos; e aquilo que os separa é "tudo o que separa a causa do efeito",[54] o "sujeito e o objecto".[55] Sobre a necessidade de pensar a relação nada temos a opor. Mas o que entende Baerschi por esse *tudo que separa?* Podemos resumi-lo nos termos seguintes: *o que separa* a força-eu como causa, de um efeito que é o movimento sentido (ou, talvez melhor, a sensação do movimento realizado) é *toda a diferença que vai do querer a um instrumento por ele utilizado.*[56] Baerschi invoca, para sustentar a sua tese, a seguinte passagem retirada das *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac:* "Os movimentos voluntários do nosso corpo são meios que empregamos para alcançar um objecto exterior qualquer".[57] Devolvamos, no entanto, o trecho ao seu contexto. A passagem invocada termina deste modo: "[…] as modificações são então os efeitos da vontade por intermédio dos movimentos que o indivíduo apercebe e quer. Mas uma vez que se considere os próprios movimentos por relação à vontade, não há intermediário, porque a força

confondre l'*efort*, ou la détermination volontaire du mouvement avec ce mouvement effectué par les organes et déjà hors de nous."

[53] Cf. B. Baertschi, L'ontologie…, *op. cit.*, p. 82.

[54] ID, *op. cit.*, p. 82. Cf. ID, *op. cit.* p. p. 85: "Ainsi, le rapport primitif est une relation de cause à effet entre un moi et un corps perçu par les contractions musculaires

[55] Cf. ID, *op. cit.*, p. 87: "On le voit encore très bien lorsque Maine de Biran envisage le problème du sujet et de l'objet

[56] Cf. ID, *op. cit.*, p. 82: "C'est pourquoi le mouvement est, contrairement à ce que disait M. Henry, un moyen, un instrument."

[57] 57 Maine de Biran, Commentaires et marginalia. Dixhuitième siècle, in ID, Oeuvres (Dir. F. Azouvi), t. XI2, Vrin, Paris, 1993, p. 66. (Citado Commentaires). É o que faz equivocamente Baertschi (o que foi já mostrado por A. Devarieux, Maine de Biran…, *op. cit.*, p. 161162).

motriz se desenrola *(déploie)* sobre o termo que ela sente ou que lhe é imediatamente presente pelo sentido íntimo."[58]

É que a questão é bem aqui uma: para Biran o movimento só é um instrumento para os desejos; em relação à vontade ele é sentido, sem mediação, no seu efeito como no seu princípio. Ou seja, a sensação muscular inerente ao esforço é um efeito *sui generis:* ele é conhecido na própria causa como sendo igualmente ela própria; melhor, trata-se de um efeito conhecido na relação que faz da causa e do efeito elementos de um mesmo *sentimento de si* e de uma mesma evidência aperceptiva. No texto do *Essai,* e no momento em que, precisamente, Biran mais claramente prossegue a refutação das teses de Hume, julgamos encontrar os elementos necessários à confirmação da posição de Biran: "considerando o movimento exterior como um efeito de que a vontade seria supostamente a *causa,* é bem verdade dizer que o poder não pode ser conhecido no efeito e vice versa, pois estas duas concepções são heterogéneas, uma fundando-se unicamente sobre o sentido interno, a outra sobre o sentido externo"[59] . No entanto, acrescenta logo a seguir: se nos afastarmos deste ponto de vista exterior *para conceber o poder ou a força no seu efeito, como o efeito na energia da sua causa* e, assim restabelecermos "a homogeneidade entre os dois termos da relação primitiva de causalidade", isso é sinal de que estamos "no facto de consciência onde o sujeito do esforço se apercebe interiormente como a *causa* de um movimento que é simultaneamente apercebido ou sentido (e não representado) nela como *efeito".*[60] Do ponto de vista do facto primitivo,

[58] Commentaires p. 66. "Les mouvements volontaires de notre corps sont des moyens que nous employons pour atteindre un but extérieur quelconque, ou nous donner certaines modifica¬tions qui ne sont pas immédiatement en notre pouvoir; les modifications sont alors les effets de la volonté par l'intermédiaire des mouvements que l'individu aperçoit et veut. Mais lors¬que l'on considère les mouvements mêmes par rapport à la volonté, il n'y a point d'intermédiaire, puisque la force motrice se déploie sur le terme qu'elle ont ou qui lui est immédiatement présent par le sens intime."

[59] ID, *op. cit.*, l. c.

[60] ID, *op. cit.*, p. 164. Cf. *Commentaires* p. 285. "Observez bien que la *cause* qui est la volonté motrice, et l'*efet* qui est la sensation musculaire, ou celle du mouvement même produit dans la corps, sont deux éléments ou deux termes homogènes du même fait de conscience, qui ne sont ainsi connus, sentis ou aperçus que dans leur rapport de connexion intime

*toda* a distância que vai da causa ao efeito não é mais, pois, do que a da homogeneidade dos respectivos elementos constitutivos. Não obstante – e este ponto é decisivo – por homogeneidade não podemos entender o mesmo que "identidade".[61] *Pensar a relação* inerente ao esforço implica que se considere que o *eu* só se identifica com a vontade ou sentimento de ser causa ou força, desde que se exerça e este exercício só é possível quando implica o corpo resistente.[62] Só por esta razão pode afirmar o filósofo de Bergerac que o esforço *essencialmente relativo* "somos nós próprios".[63] Quer isto dizer que não há *eu* ou subjectividade antes e independentemente da relação primitiva na qual se produz a evidência de uma individualidade que é força corporalizada através de um corpo *existencializado.* Neste sentido, julgamos que a afirmação da homogeneidade exprime, fundamentalmente, a necessidade de pensar não a *trancendentalidade* do corpo resistente mas, ao invés, o carácter interior da dualidade primitiva; dualidade essa que, sustentamos, não permite a distinção entre corpo absoluto e corpo transcendente, mas apenas a afirmação da diferença do corpo do esforço como *o* corpo próprio constitutivo de uma *ipseidade* que é tarefa, acto. É na relação inerente ao esforço que o corpo se faz *subjectivo.* Não antes, nem fora dela.

Neste ponto partilhamos a leitura de P. Montebello no que concerne à consideração da interpretação de M. Henry. Trata-se de evidenciar a inadequação de uma ideia de "imanência", cujo carácter fundamental parece ser a transparência, em relação ao espírito das teses biranianas. Segundo Henry, o ser do corpo que é o ser do ego, bem como o próprio corpo

; tandis que les *moyens eficaces* dont parle Hume, ou plutôt les *moyens* par lesquels la cause produit son effet, sont en dehors du fait de conscience, et de nature hétérogène avec ce qui appartient à l'âme, car ces moyens sont des instruments organiques qui sont objectivement sous la dépendance de l'âme, par une loi du créateur, mais que l'âme ne peut connaître immédiatement comme elle se connaît en ellemême, ou dans les modifications qui dépendent de l'exercice de sa *force* constitutive."

[61] Partilhamos este ponto, ainda que não toda a análise, com A. Devarieux, *Maine de Biran…*, *op. cit.*, p. 162163.

[62] Cf. *Essai,* p. 9

[63] ID, *op. cit.*, p. 11.

transcendente da resistência, revelam-se integralmente na esfera da experiência interna transcendental como saber de si que não admite, por detrás, nenhuma realidade opaca. A identificação é completa entre ego e corpo subjectivo e mesmo o corpo rebelde, que resiste, deve ser inserido nessa esfera de imanência; tende-se, assim, a "apagar toda a dualidade" e a mostrar que dualidade ôntica do esforço é "a recordação permanente da unidade transcendental da subjectividade, a qual inclui um movimento de transcendência e consequentemente um transcendente."[64] É certo que Henry viu bem que o corpo transcendente não é uma pura exterioridade; no entanto, ignorou que, precisamente, *se o poder do ego é movimento* e reclama, por isso, um corpo sobre o qual se exerce, estamos perante uma dualidade irredutível à esfera de uma pura auto-doação originária, de pura imanência ou região ontológica constituída pela redução.[65]

P. Montebello não deixa de se referir à crítica desenvolvida por B. Baertschi; se o faz não é, no entanto, para repetir o mesmo percurso, ou reproduzir as mesmas teses. Interessa-lhe afirmar a distinção necessária entre uma vontade que jamais é corporal e um corpo que jamais se reduz à causa hiperorgânica. Especificamente num sentido preciso: "é necessário recordar que o eu envolve a força hiperorgânica e o corpo numa mesma unidade, se bem que é sempre por comodidade que se apelida de *eu* a parte voluntária da relação em que consiste o esforço". Ou seja: a distinção deve ser afirmada no sentido em que, para Biran, "o eu não é um dos elementos da relação; […] mas a unidade da relação."[66] É significativo que, entre outros textos, escolha, para sublinhar a sua leitura, a seguinte passagem dos *Commentaires et marginalia, dix-huitième siècle:* "É-nos impossível apreender do ponto de vista interior qualquer intermediário ou qualquer intervalo apreciável entre a volição e o *movimento muscular que é o respectivo efeito sentido* ou imediatamente apercebido."[67] Se o escolhe, não é senão para sublinhar o

[64] P. Montebello, *La décomposition…, op. cit.*, p. 128. Cf. p. 127: "Examinons toutes les conséquences d'une telle affirmation. *L'expérience interne subjective dévoile que la subjectivité est d'une transparence absolue."*

[65] Cf. . ID, *op. cit.*, p. 128-129

[66] ID, *op. cit.*, p. 152153

[67] *Commentaires,* p. 17. Curiosamente, este volume das obras completas foi editado

facto de, do ponto de vista do esforço, a distinção inerente à dualidade significa uma relação que não é de sucessão, nem implica qualquer ideia de intermediário. Neste contexto, não será, como supõe equivocamente A. Devarieux, pertinente contrapor às análises de B. Baertschi e P. Montebello[68] o texto onde Biran defende a homogeneidade dos elementos inerentes à relação aperceptiva e afirma a insustentabilidade da tese segundo a qual o movimento é um meio para alcançar um objectivo exterior. Não encontramos tal posição em P. Montebello, que sublinha as implicações exteriorizantes que o movimento implica[69] e procura realçar o facto de, para Biran, não haver experiência subjectiva sem a relação entre os elementos, *distintos mas não separados*, revelados no esforço aperceptivo. "Distintos" porque falamos de uma dualidade; "não separados" porque a sua relação é sentida como unidade por força da sua imediateidade constitutiva. A zona de imediateidade inaugurada pela apecepção existe apenas, pois, enquanto unidade na diferença; ou seja, não enquanto unidade pura, ou imanência pura, mas enquanto unidade originariamente quebrada, fendida, entre uma força hyperorgânica e um corpo resistente, entre uma causa que se sabe no seu efeito como no seu princípio e um efeito que se sabe na sua causa.

**4.**

Se é verdade que alguns pontos da interpretação henryana do biranismo não são sustentáveis, o espírito da sua interpretação não deixa de indicar a importância do pensamento de Biran para uma filosofia do corpo. E isso autoriza-nos, julgamos, num colóquio de fenomenologia, a dar uma última vez a palavra ao filósofo de Bergerac.

---

por B. Baertschi

[68] Cf. A. Devarieux, *Maine de Biran…, op. cit.*, p. 162: "Nous ne pouvons qu'opposer à ces deux commentateurs une phrase de Biran […]".

[69] E mais: não é este comentador que, precisamente, num caminho que será depois, como já vimos, retomado por F. Azouvi, afirma claramente que o facto primitivo é a apercepção de si no sentido de um *mesmo como distinto*, sendo que tal significa "distinto nele mesmo". Cf. P. Montebello, *Maine de Biran…*, *op. cit.*, p. 131 e ss.

Para Biran, a relação de que o corpo é elemento, é um facto *que não carece de prova* mas apenas de ser *constatado na sua fonte.*[70] Mas se existe algo como um *corpo subjectivo*, esse não deixa de ser uma alteridade originária que participa da constituição dual da "individualidade muito precisa" [71]71 que é a individualidade pessoal. O corpo apropriado do esforço é, pois, o corpo de um *cogito* integral interiormente fissurado; corpo que não é uma abstracção mas elemento da não-coincidência, de *dissenção*, que faz o *eu* sem que nenhuma transparência o possa traduzir. Neste sentido, a *experiência subjectiva* só pode ser entendida, segundo Biran, como a experiência de um corpo transcendente à força-eu na imanência de uma ligação indissociável e imediata.[72] Sou relação, tensão, acto irredutível à exteriorização representativa de qualquer concepção objectiva, como à generalização abstracta de qualquer auto-doação originária.[73] E essa *relação a si* é fundadora porque *resulta de uma verdadeira ontogénese permanente.*[74]

O corpo irrepresentável do esforço distingue-se do o corpo representável e disponível ao observador exterior. O primeiro não é, certamente uma *soma de órgãos;* mas também não é um *puro eu.* A sua *subjectividade* é integralmente devedora do sentimento do esforço, da relação peculiar da força-eu ao

---

[70] *Essai*, p. 73

[71] *Essai*, p. 73.

[72] Cf. ID, *op. cit.*, l. c. Cf. Maine de Biran, *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, in ID, *Oeuvres* (Dir. F. Azouvi), t. X2, Vrin, Paris,1989, p. 242: "La distinction première et fondamentale, celle d'où dépendent toutes les autres et qui est comprise dans le sens même immédiat de l'effort et de l'individualité, c'est celle des deux éléments de l'homme concret tel qu'il existe actuellement sans division à ses propres yeux."

[73] P. Montebello já o havia demonstrado ao afirmar: "Biran, par la notion de dualité évite ce renvoi abstrait de la subjectivité à ellemême et surtout le mystère d'une affection constitutive de la pensée qui surgirai de son propre sol". Cf. P. Montebello, *La décomposition…*, *op. cit.*, p. 129.

[74] Cf. ID, *op. cit.*, 130 ; Cf. ID, *op. cit.*, p. 129: "Qu'il puisse y avoir immanence là où prédomine le distinct comme tel mérite une toute autre considération ontologique que celle qui lui consacre la phénoménologie qui affirme la transparence de l'expérience interne transcendantale." Por isso, a "homogeneidade" no centro da apercepção diz um acto, uma dissenção *actualizada*, enfim um movimento de *apropriação* que nos atrevíamos a considerar mútuo entre uma forçaeu e um *contínuo* interiormente *resistente.*

contínuo resistente. Não há aqui lugar, pois, a qualquer distinção de dignidade ontológica, entre um corpo orgânico e um corpo originário.[75] No seu projecto de uma nova teoria das faculdades Biran mostrará a que ponto o estatuto do *contínuo resistente* seria completamente desvirtuado se fosse referido a um âmbito que o sobrevoasse. O corpo do esforço é igualmente o princípio do seu próprio transbordar da esfera consciente. "O nosso corpo é também um corpo afectivo, corpo-dor, corpo-alegria",[76] corpo rebelde, portanto, que mergulha raízes num *inconsciente somático* e obriga a considerar o carácter do corpo "vivido" fora de qualquer esfera de subjectividade absoluta transcendental. Há um conhecimento interior da *continuidade* do corpo que é o correlato de inerência da apercepção imediata; mas porque esse corpo não deixa de ser um contínuo resistente, ele diz igualmente o *topos* de uma circunscrição efectuada pelo esforço; circunscrição que não é senão a "localização imediata das inércias orgânicas", ou *relações de atribuição das sensações musculares aos diferentes órgãos móveis que são as suas sedes.* O corpo conhecido interiormente é igualmente a condição de possibilidade do *vivido* e do *sentido*, sendo por isso um corpo do *excesso;* não um excesso que nega ou compromete a apercepção, mas que a esclarece e a *completa.* Aquilo a que chamamos o *nosso corpo* é, então, ao mesmo tempo o que faz *um* connosco e o que faz desse *um* o resultado sempre *variável*[77] de um acto.

---

[75] Cf. B. Baerschi, *L 'ontologie…, op. cit.*, p. 8889: "En résumé, pour Maine de Biran, il n'y a pas, comme pour M. Henry, trois corps, mais deux […]. Cela signifie aussi que, pour Biran, il n'y a pas de distinction entre le mouvement et la résistance organique […]. Le mouvement, la contraction musculaire, la résistance de l'organe ne sont qu'une seule et même réalité parce qu'ils sont donnés dans la même aperception, qui et la 'sensation de mouvement'."

[76] A. Devarieux, *Maine de Biran…, op. cit.*, p. 167

[77] Cf. P. Montebello, *La décomposition…, op. cit.*, p. 130: "Les facultés ne ont pas des catégories propres au champ d'immanence mais *les variations du rapport duel."*

# A HERMEN UTICA COMO SABEDORIA PRÁTICA: ENTRE GADAMER E RICOEUR

**Luísa Portocarrero**
Universidade de Coimbra

## I

H-G.-Gadamer, o maior representante alem o da corrente hermen utica do filosofar contempor neo, procurou em toda a sua obra ultrapassar o dogmatismo da concepç o moderna da ci ncia e de uma certa ideia de saber prático, o saber puramente pragmático, aquele que regido pelas leis da pura eficácia ainda hoje nos governa.

Lembra-nos, para isso, com base no mundo grego, que existiu uma outra ideia de sabedoria, a filosofia que nunca foi ci ncia, na acepç o estrita em que esta palavra é hoje entendida pelas ci ncias positivas e especializadas e que dizia fundamentalmente respeito ao mundo da vida do humano.[1] Isto é, sua capacidade de viver a praxis de forma meditativa. A meditaç o filosófica n o pode pois reduzir-se ao modelo de objectividade da ci ncia, tal é a tese que, na sequ ncia de Husserl, o filósofo defende no conjunto de todos os seus escritos. Tese esta que o vai levar defesa do carácter prático e hermen utico do filosofar, socorrendo-se para isso do sentido mais envolvente do filosófico no mundo grego.

A filosofia ou *sabedoria*, lembra-nos, surgida da capacidade de espanto que o homem revela possuir, com o seu interesse por quest es teóricas, i. é., por tudo aquilo que supera o mero desejo de conservaç o ou o mbito do estritamente pragmático advertia já nesta altura para algo que o saber para

[1] .-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, p. 110.

fazer, característico dos nossos dias, tem camuflado. E que, no entanto, constitui o traço distintivo da condiç o humana : a necessidade de perguntar pelo sentido último das coisas, pela origem e finalidade do conhecimento e sobretudo pelo significado da vida recta. [2] Deste modo, ela correspondia disposiç o natural do homem para a *theoria* que, no seu sentido originário, designava o interesse por o que transcende o útil, pelo belo ou *paideia*, o saber como fim em si mesmo, isto é, a cultura ou formaç o, capaz de instituir a solidariedade dos cidad os votados procura e realizaç o do bem comum. Era neste sentido que a filosofia ela era considerada a primeira de todas as ci ncias em geral. Preocupava-se n o só com o saber dos especialistas, mas fundamentalmente com o saber geral na base do qual somos, e tomamos as nossas *decisões práticas. […]*, i.é, com o saber a respeito do bem comum. [3]

Ora, todos sabemos, que desde o séc. XVII esta concepç o do filosófico se transformou decisivamente. E vivemos hoje, numa época em que o modelo grego de sabedoria foi completamente abandonado. Ou melhor, substituído pelo papel que a nova ci ncia muito mais orientada para o poder agir com eficácia, do que para o saber viver em comum , adquiriu nas sociedades. A própria filosofia seguiu, desde a Modernidade, o ideal metódico das ci ncias da natureza ou ci ncias experimentais, ideal que finalmente se imp s como o único modelo do saber.

Perdeu-se assim definitivamente, lembra-nos Gadamer, o que nos oferecia o antigo conceito de ci ncia: um saber integrador, uma forma mais geral do conhecer, que se procurava por si mesmo, repitamo-lo, pelas exig ncias da vida em comunicaç o e nunca pelos seus resultados pragmáticos.

A grande tradiç o da filosofia prática e política da Antiguidade com todo o seu horizonte normativo fundamental, retomado com alguma força, mais tarde, pela problemática do humanismo e finalmente pelo horizonte das chamadas ci ncias do espírito acaba por desaparecer radicalmente do mbito da ci ncia. A ideia moderna de método e o primado absoluto deste sobre as coisas remetem para o esquecimento absoluto todo outro tipo de ra-

[2] *Idem, ibidem*, pp. 130-131

[3] *Idem, ibidem*, pp. 113-114.

cionalidade: aquela que n o tem tanto em vista o saber útil, mas pelo contrário, a formaç o humana feita por meio da apropriaç o das crenças, tradiç es, das valores e decis es que fundam as comunidades humanas.

Por outras palavras, a partir da Modernidade, a investigaç o separa-se do *ethos*, da capacidade de enraizamento e abertura que caracteriza o humano e abre-se ao infinito de uma especializaç o, comercial ou profissional, cada vez mais apurada. Ora, acontece que, desenraizada do mundo da vida em que apesar de tudo, o homem continua a ser, a viver e a compreender, o caminho da especializaç o científico-técnica acaba por converter-se numa séria ameaça, que se estende vida ética e social do homem. Isto é, como nos diz Gadamer, no caminho de um progresso que se despe de toda e qualquer responsabilidade.[4] Daí o drama do nosso mundo contempor neo: a formaç o da nossa consci ncia social e política n o foi capaz de acompanhar o ritmo do desenvolvimento científico e tecnológico e a efici ncia das suas aplicaç es. Devorados pelo ritmo da eficácia, desaprendemos o verdadeiro significado do discernimento, quer isto dizer, n o só o sentido prático para alcançar determinados fins, como a capacidade para os precisar e a responsabilidade a adoptar perante eles .[5] Chegámos, no entanto, a uma altura em que percebemos que a simples efici ncia n o resolve os problemas criados pela sua própria lógica. S o os próprios homens de ci ncia que, na segunda metade do séc. XX, reclamam por uma outra orientaç o uma orientaç o ética no interior da sua própria ci ncia. E s o as situaç es de conflito criadas pelos efeitos da, cada vez maior, penetraç o da tecnoci ncia nos rituais da conduta humana que levantam hoje sérios problemas filosofia, dando-lhe a ocasi o de definir de novo o sentido da sua tarefa.

Digamos que este embaraço começa por se expressar, logo na primeira metade do séc. XX, na reflex o fenomenológica sobre a natureza dos valores, sobre o seu estatuto epistemológico ou ontológico? e mais tarde pelo bo-om da ética e da bioética. Para Gadamer, este é um problema de natureza hermen utica que, antes de mais, nos faz perguntar: o que é nos dias de

[4] *Idem, ibidem*, pp. 58-59.

[5] *Idem, Ueber die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, p. 68.

hoje provoca o filosofar? A finitude da praxis, responde, que sempre imp e hic et nunc limites ao progresso da ci ncia.

O que hoje nos dá que pensar é o facto do próprio mundo científico clamar por guias éticos. A medicina, as empresas, os medias exigem a reflex o ética, uma ética para a vida, e n o a ética abstracta dos filósofos, e códigos deontológicos que guiem as suas diferentes praxis. Ora, com esta demanda absolutamente inédita de ética, surge justamente a ocasi o de melhor concretizar a máxima fenomenológica de um voltar s próprias coisas, ao mundo da vida, agora por meio de uma reinterpretaç o do humano e tomando como fio condutor a intencionalidade do agir.

Chegou pois a hora de a filosofia compreender o humano por meio do seu agir e, por isso, a necessidade de distinguir o que a tecnoci ncia tem feito esquecer: que o saber fazer (especializado) n o é o saber agir.

## II

Tal é a problemática central da filosofia de Gadamer, aquela que o aproxima da tica de Aristóteles e o faz levantar a quest o: haverá alguma possibilidade de reinterpretar hoje a grande herança do saber que se cultivou por si mesmo e da filosofia prática da humanidade clássica? O filósofo n o se cansa de nos lembrar que hoje o que nos dá que pensar é a finitude da praxis humana, aquela que a ci ncia moderna esqueceu e confundiu com a praxis técnica dos *experts;* que a capacidade humana de meditaç o ou *theoria* faz parte integrante da praxis;[6] que natureza humana pertence uma forma simbólica de praxis que nada tem a ver com uma forma automática de agir pois é, pelo contrário, um tipo de acç o que tem como objectivo manter fins remotos a alcançar e que deve sempre escolher ou decidir a favor de algo e contra algo, que a hermen utica que ele que considera filosófica é uma filosofia prática[7] e n o uma metodologia das ci ncias humanas; que a filosofia prática implica uma hermen utica.

[6] f., H.-G.Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsaetze*, Frankfurt, 1976, 62--65; 82-83; 123-124.

[7] *Idem, ibidem*, pp. 108-109.

O que é ent o uma filosofia prática, perguntemos, e qual a sua relaç o com a hermen utica ou por outras palavras será esta natureza hermen utica da praxis o que a distingue de uma aplicaç o puramente pragmática? Analisemos ent o a quest o: No texto A Hermen utica como filosofia prática [8] Gadamer começa por se interrogar sobre a raz o pela qual a Hermen utica adquire uma grande actualidade filosófica no séc. XX. Lembra-nos que ela começou por ser uma arte de interpretaç o, existindo ao lado das artes que permitiam a conviv ncia humana, tais como a Gramática, a Retórica e a Dialéctica: tal como a Retórica, a Hermen utica indicava uma capacidade natural do homem e significava a aptid o deste para as relaç es plenamente significativas com os outros homens.[9] Enquanto arte, a hermen utica era ent o em primeiro lugar, um elemento prático da actividade de compreender e de interpretar, e Gadamer refere ainda que a express o arte (Kunstlehre) tem a sua raiz na tradiç o aristotélica que hoje se perdeu e na qual existia uma *filosofia prática (sive politica)* que continuou viva até aos finais do séc. XVIII. Ora, tal tradiç o formava os quadros sistemáticos de todas as artes, na medida em que todas elas estavam ao serviço da polis.

A própria express o aristotélica *filosofia prática* refere tanto a filosofia como a ci ncia, mas n o o tipo de ci ncia que para os gregos era o modelo do conhecimento teorético, isto é a matemática.[10] Prática era ent o todo aquele tipo de ci ncia que contradizia a filosofia puramente teorética, a qual envolvia a Física ou seja o saber da natureza, a matemática e a teologia (ci ncia primeira ou metafísica). A filosofia prática partia de um pressuposto que se perdeu com a Modernidade: uma vez que o homem é um ser político, a ci ncia política era o nível mais elevado da filosofia. Ela n o implicava qualquer oposiç o ci ncia; a própria oposiç o teoria, que é clara na classificaç o aristotélica das ci ncias, n o é aqui determinante, como o prova a frase de Aristóteles, segundo a qual chamamos activo em grande medida

[8] *Idem, ibidem,* pp. 78-109.

[9] *Idem, ibidem,* p. 78.

[10] Cf. *Idem, Ueber die Verborgenheit der Gesundheit,* pp. 11-49.

queles que apenas se determinam através da sua produç o intelectual. A própria teoria, como fim em si, era para o filósofo uma praxis de vida.

Claro que tudo isto é para nós hoje muito estranho, uma vez que desde a Modernidade o significado da praxis refere a aplicaç o do saber útil, com tudo o que esta aplicaç o tem de massificaç o, de acomodaç o e mesmo de irresponsabilidade.[11] Mas e é bom n o esquec -lo: o campo conceptual originário que determina a palavra e o conceito de praxis nada tem a ver com uma aplicaç o da ci ncia; diz, pelo contrário, respeito aos modos de comportamento dos seres vivos, na sua mais ampla generalidade. A praxis, enquanto é a vitalidade ou a qualidade do ser vivo, situa-se entre a actividade e o estar situado, significa a realizaç o vital (energeia) do ser vivo em geral, ao qual corresponde um modo de vida. Ora, o modo de vida do homem é distinto do dos animais pela cidadania, que implica a regra universal e a *froairesis*, isto é, a capacidade de execuç o e escolha prévia. Preferir cientemente uma coisa a outra e escolher de forma consciente as possibilidades, tal é a distinç o específica do homem, a sua característica singular[12]. A praxis humana n o se reduz ao carácter natural de um comportamento, como acontece com os animais; ela é, pelo contrário, constituída pela interacç o, que pressup e a pertença a regras e rituais e a decis o livre, por sua vez conduzida por uma ordem de prefer ncias.

Além disso, de acordo com Aristóteles, a praxis n o delimita os seus contornos pela distinç o radical face  teoria, mas pelo contrário, face ao fabricar:  A filosofia prática determina-se através da diferença que existe entre o saber prático, daquele que livremente escolhe, e o saber aprendido do especialista, a que Aristóteles chama techné .[13] Com efeito, a praxis nada tem a ver com as artes de oficina, os saberes pragmáticos ou úteis, que se podem aprender e esquecer ou com as habilidades, por mais que estas sejam essenciais  vida em comunidade. Diz, pelo contrário, respeito  quilo que cabe a cada um enquanto cidad o e  quilo que forma a sua *aretê;* ela traz

[11] Cf. *Idem, Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsaetze,* p. 60.

[12] *Idem, ibidem,* pp. 81-82

[13] *Idem, ibidem,*p. 82.

consci ncia a maior distinç o humana, poder submeter-se a regras e ser *froairesis* ou capacidade de escolha[14].

Nada é pois mais estranho praxis do que a efici ncia de uma eficácia cuja efectividade é apreciada pela sua utilidade; a praxis dá, pelo contrário, conta do ponto de vista do saber prudente, segundo o qual o homem pode preferir algo a algo e por isso ser responsabilizado. Poder escolher, poder agir e ser imputável, eis as grandes linhas da praxis, que pressup e ent o a habitaç o das grandes narrativas, dos grandes mitos, rituais e ordenaç es (ethos), que fomentam a coes o social e política em que radica a responsabilidade e a solidariedade do viver em comum.

Ent o, enquanto a produç o, própria da poiesis, artística ou técnica vale apenas pela obra produzida, (que lhe permanece sempre exterior,), a actividade prática tem o seu fim em si mesma. A acç o n o é a produç o nem a produç o é a acç o. Poiesis e praxis s o completamente diferentes: a arte (techn ) diz respeito produç o e n o acç o, no sentido de praxis. O princípio da acç o, já vimos, é a escolha livre e esta é fruto do desejo e do logos orientados para um fim: a escolha n o pode existir sem a intelig ncia e o pensamento n o pode ser sem a disposiç o ética. A ci ncia prática n o é nem uma ci ncia teorética, ao género da matemática, nem um saber útil ou especializado no sentido da *poiesis.* No entanto, ela é ci ncia, uma ci ncia específica : um saber universal, sempre sob condiç es[15]. Com efeito, baseado numa pertença a costumes, a normas e a tradiç es, que constituem a rede simbólica originária do agir ético e cidad o, este saber implica sempre uma mediaç o muito particular entre o desejo e a raz o e ainda um entendimento com a situaç o na qual o ético deve ser recriado em acto.

O mesmo acontece com a Hermen utica, lembra-nos Gadamer. Enquanto arte do entendimento entre os homens, ela começou, de facto, por ser uma prática da compreens o e interpretaç o de determinados textos, o bíblico, o jurídico e o clássico. E o seu principal objectivo era a aplicaç o do sentido do texto s situaç es concretas, que procuravam entender-se luz deles. Mas também nesta aplicaç o n o se tratava de compreender primeiro e aplicar

[14] *Idem*, ibidem.

[15] *Idem, ibidem*, p. 83.

depois: com efeito, aqui a própria aplicaç o n o era propriamente uma aplicaç o, dado que a compreens o Era já a realizaç o em acto do sentido do texto. De outro modo, sem esta realizaç o, n o havia compreens o[16] Exemplos decisivos desta forma de aplicaç o, em que qualquer coisa é dada que n o precede o momento da aplicaç o s o, ao nível da interpretaç o do texto bíblico, a Reforma protestante e ao nível da Jurisprud ncia a constante interpretaç o da lei que está implicada no processo histórico da sua aplicaç o a cada caso.

O caso da Reforma é paradigmático, na medida em que o seu princípio *sacra scriptura sui ipsius interpres* tornou-se a origem da nova confiss o, que se baseia numa nova hermen utica do texto. Ao nível da jurisprud ncia, também n o existe interpretaç o correcta da coisa jurídica, a n o ser na chegada linguagem da própria coisa.

A interpretaç o justa da lei, nomeadamente, envolve uma mediaç o da generalidade desta com os casos concretos, que pedem juízo e esta mediaç o n o é uma simples aplicaç o técnica ou subsunç o, mas sim a própria recriaç o do sentido da lei ou da ideia de direito. Ela procura encontrar o sentido que a lei universal deve ter em cada caso concreto. Também a ruptura criada pelo humanismo, para o qual os grandes clássicos, latinos ou gregos deviam ser apropriados como modelo de uma cultura humana mais elevada, ultrapassou os limites estreitos de uma mera tecnologia da compreens o e correspondeu a
um ideal formaç o humana, isto é, de filosofia prática, neste sentido da praxis como criaç o em acto.

justamente no conceito aristotélico de *fronesis*, a sabedoria prática mediadora entre o ethos e as situaç es, que Gadamer, e já Heidegger, fundam a nova racionalidade hermen utica, que tem como objectivo a recriaç o em acto do sentido do texto A fronesis ou prud ncia, a sabedoria prática era para Aristóteles, *sophia*, o eixo crucial da ética e era para os gregos um aspecto fundamental da Filosofia.

[16] *Idem, Hermeneutik I.Wahrheit und Methode 1. Gesammelte Werke I*, Tübingen, Mohr,1986, pp. 312-313.

O Estagirita define, aliás o papel da f*ronesis* como a capacidade de aplicar, ou recriar, de forma justa, a regra em cada caso. E para assinalar a sua peculiaridade e import ncia refere-se a tr s profiss es especialmente necessitadas dela: a do político a do juíz e a do médico. Vejamos: o bom médico n o é aquele que conhece a teoria sobre a doença do doente, mas aquele que o cura. Para isso, precisa muitas vezes de se distanciar dos manuais e técnicas para interpretar as circunst ncias concretas do doente. Também o juiz e ainda o político precisam de partir, como o médico, de um saber e de uma hermen utica da experi ncia prática para poder tomar enfim decis es.

A praxis pressup e uma racionalidade própria: tal como a techné, parte de uma forma de saber que orienta o agir, mas trata-se num e noutro caso de saberes muito diferentes. O saber da techné é instrumental, uma forma de saber tirar proveito da natureza, é um saber que primeiro se aprende e depois se aplica automaticamente. um saber para poder. Ora quanto ao saber prático, o seu elemento fundamental é, em Aristóteles, o desejo e a organizaç o deste numa atitude firme, a formaç o da virtude ou, por outras palavras, o desejo natural acordado, confirmado e corrigido pela educaç o e pelo hábito, que dele fazem uma disposiç o estável. Mas atenç o, n o basta dizer que a virtude deve ter sido exercida e formada pela educaç o. preciso precisar: é necessário uma boa educaç o.

Esta é a forma de saber que conduz a praxis ética, cuja tarefa é mediar uma situaç o concreta pelas exig ncias éticas mais gerais. Aqui, tal como na hermen utica, n o estamos diante de uma coisa que se trata de constatar, manipular e conhecer, mas estamos completamente investidos pelo significado do ethos e pelo que deve ser que deve ser feito, hic et nunc. Estas duas formas de saber n o s o puramente teoréticas, dizem respeito, como já o dissemos, experi ncia, embora n o tenham nada em comum com o saber que dirige a experi ncia técnica.

*Praxis e techné*, convenhamos, t m em comum a necessidade, precisam ent o as duas de uma forma de um saber que as guie. No entanto, lembra-nos Gadamer, o saber dos artes os n o é, já desde o tempo de Só-

crates, o saber que faz o homem enquanto cidad o.[17] *Praxis e techné* implicam as duas uma forma de aplicaç o do saber a cada situaç o concreta, mas a aplicaç o é nos dois casos totalmente diferente. Vejamos: o que sabe produzir algo, sabe-o para si e fá-lo sempre que se surjam as possibilidades de o fazer. Ao passo que aquele que deve tomar decis es morais também aprendeu algo; por educaç o e proced ncia está determinado de tal modo que sabe em geral o que é correcto. A tarefa da decis o moral é no entanto a de acertar com o que é adequado numa situaç o concreta, isto é, a de ver o que nela é correcto e possível de fazer, o que implica uma hermen utica da situaç o.

Mas o que é que isto quer dizer? Que no saber ético n o se trata apenas de conhecer racionalmente uma norma ideal para em seguida a aplicar. Pelo contrário, aquele que sabe deve concretizar na sua situaç o particular da acç o a sua própria pertença validade normativa do *ethos* dominante uma norme aberta , isto é ao fundo normativo no qual foi educado. Sem esta concretizaç o da norme ela própria n o tem sentido, o que implica que a concretude das situaç es intervém enquano aplicaç o, escolha preferencial, ou diferenciaç o no próprio ser da norma. Esta realiza-se somente na realidade concreta de cada caso.

Concluindo: a aplicaç o hermen utica, tal como Gadamer a pensa, pres-sup e a praxis como a criaç o em acto do universal pré-compreendido, um universal que n o é de modo nenhum de ordem técnica ou lógica.. , pelo contrário, simbólico, um esquema de acç o que possui margens difusas, tal como acontece com o texto ou com a lei. Está referido exig ncia da sua aplicaç o hermen utica situaç o concreta da praxis dialógica.

Pensar a praxis exige pois que se reconheça, em primeiro lugar, a simbó-lica da acç o, quer dizer, o conjunto dos rituais e regras que permitem a com-viv ncia e, em segundo lugar, a ordem das prefer ncias, a froairesis que permite passar decis o. Neste sentido a praxis tem uma estrutura hermen utica, parte de um saber prévio que, precisa de ser explicitado por meio de uma escolha.

[17] *Idem*, *ibidem*, p. 320.

Tal é a import ncia da reflex o gadameriana: a praxis de cunho ético e político tem uma estrutura hermen utica.

**III**

Há ent o uma pois uma correspond ncia clara entre o saber ético e o hermen utico; os dois s o uma forma de saber orientado para a praxis, que nada tem de comum com a praxis automatizada dos nossos dias. Necessário é pois explicitar as suas grandes diferenças, recorrendo desde logo a Aristóteles, que os distinguiu deste modo: a) em primeiro lugar, lembra-nos, uma técnica aprende-se e pode ser esquecida. Ora, o saber ético nem se aprende nem se esquece, como o do profissional, (que pode recusa-lo, perder o jeito e escolher outro). Porqu ? Porque o sujeito ético caracteriza-se pelo facto de estar já irremediavelmente lançado em situaç o de agir, quer isto dizer, que está já sempre obrigado a possuir um saber ético e a aplicá-lo segundo as exig ncias da sua situaç o concreta .[18] O saber ético n o se aplica de maneira id ntica do saber técnico, dado que ele n o é propriedade do sujeito ético, como é o técnico.

De facto, se é verdade que a imagem que todo o homem forma do que seja o justo, o injusto, a coragem e a solidariedade, é constituída por ideias directrizes (aprendidas sobretudo na literatura), há uma diferença radical entre estas ideias e aquelas que o artes o aplica. que o que é justo é totalmente relativo situaç o ética em que nos encontramos: quer dizer, n o se pode descrever de modo abstracto que acç es s o justas e quais as que n o s o. Mesmo que se diga que o que é recto e justo se define por meio de leis ou regras de comportamento n o codificadas, mas válidas para todos, é apenas na aplicaç o da norma situaç o concreta que os contornos da norma se definem.

Quando aplicamos uma lei, pode acontecer que sejamos obrigados a atenuar, por via das características de uma situaç o concreta, o rigor dessa lei. E atenuar o rigor da norma n o é n o aplicar o direito que a lei exprime, nem

[18] *Idem*, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Louvain, Nauwelaerts, 1963, p. 56

t o pouco permitir um laxismo ilegítimo .[19] Atenuar o rigor de uma lei n o significa renunciar-lhe, mas saber que sem essa atenuaç o n o haveria propriamente justiça. O mesmo n o acontece com a techne do artes o: é que o molde é completo e a lei é sempre insuficiente, esquemática n o em raz o de um defeito intrínseco, mas porque o mundo, enquanto lugar das nossas acç es, é sempre imperfeito por relaç o ordem ideal visada pelas leis .[20]

b) em segundo lugar, enquanto a actividade técnica tem antecipaamente consci ncia dos meios justos que realizam um determinado fim, na *fronesis* os próprios fins nunca se d o como estando perfeitamente determinados e os meios devem ser sempre pesados de novo pelo sujeito. O domínio ético é aquele onde o saber técnico cede o lugar deliberaç o e reflex o .[21] O saber ético apenas se cumpre na situaç o concreta, *"hic et nunc."* Chamamos saber ético ao que une, de uma forma original, os nossos conhecimentos dos fins e dos meios e se op e precisamente desse ponto de vista, a um saber puramente técnico. Deixa pois de ter sentido, desde logo, distinguir saber e experi ncia, pois o saber ético é em si mesmo já uma ex-peri ncia .[22]

c) Em terceiro lugar, o saber ético pressup e uma forma de consci ncia de si absolutamente diferente da consci ncia técnica, na medida em que implica um novo momento, a compreens o ou *sunesis*[23] 23 isto é a possibilidade de nos colocarmos na situaç o em que o outro deve agir. Também neste caso o saber n o é geral, mas exige uma realizaç o concreta, que sup e o laço comunitário que me permite viver em harmonia com o outro. Aliás, o facto de viver em harmonia com alguém n o manifesta todo o seu alcance ético sen o pelo fenómeno da compreens o , que, nada tem a ver com o simples conhecimento técnico do psicólogo ou do *expert*, mas se concretiza no fenómeno do conselho moral, válido entre amigos. Só a pertença dos amigos a uma mesma causa justa permite o discernimento da

[19] *Idem*, *ibidem*, p. 58.

[20] *Idem*, *ibidem.*

[21] *Idem*, *ibidem*, p. 60

[22] *Idem*, *ibidem*, pp 61-62.

situaç o do outro e a toler ncia ou indulg ncia que daí resultam. Aristóteles assinala, com efeito o carácter puramente *virtuoso* do saber ético. E para lhe dar ainda mais relevo, descreve a forma degenerada da *fronesis* que caracteriza o [ ] homem, que por meio da sua intelig ncia subtil, dá a volta a todas as situaç es para sua vantagem. A sua oposiç o *fronesis* propriamente dita é evidente: [ ] este homem abusa do seu poder sem qualquer consideraç o ética. E n o é por acaso que o nome deste homem que vence, n o importa que situaç o, se traduz, precisamente por temível. Nada é mais assustador do que um génio organizado, e que n o tem em conta o bem e o mal .[24]

Concluindo: a análise aristotélica do saber ético revela-nos a *fronesis* como um tipo de conhecimento hermen utico que realiza em acto o previamente conhecido, por meio de uma decis o que constitui por sua vez o núcleo da aplicaç o. Como vimos, n o se trata aqui de uma aplicaç o puramente técnica ou operatória. A própria compreens o é aplicaç o ou por outras palavras a aplicaç o intervém na compreens o, tal como aconteceu sempre na hermen utica jurídica e protestante. O núcleo fundamental deste tipo de aplicaç o comum Hermen utica e tica, em sentido aristotélico, caracteriza-se pelo problema existencial de uma praxis tocada e enquadrada pelo poder formador e configurador da palavra, dos costumes ou do texto. O que implica que compreender o texto, de forma adequada, isto é, de acordo com a sua ambiç o de verdade significa, quer se trate da mensagem da salvaç o, do ethos ou da lei, compreender o texto de modo novo e diferente em cada instante, quer dizer em cada situaç o concreta. Compreender é aqui executar, aplicar, uma tarefa prática, de um modo tal que n o há uma distinç o entre estes dois momentos só pode compreender quem partilha, explicitando-o, o sentido da lei, do ethos ou do texto, sabendo respeitá-lo sem trair as exig ncias da sua situaç o concreta. Quando o juiz tenta adequar a lei transmitida s necessidades do presente tem claramente a intenç o de resolver uma tarefa prática. O que de modo algum quer dizer que a sua interpretaç o da lei seja uma traduç o arbitrária. Também no seu

[23] *Idem*, *ibidem*, p, 62.

[24] *Idem*, *ibidem*, p.63.

caso, compreender e interpretar significa conhecer e reconhecer um sentido vigente. Ele tentará responder  ideia jurídica da lei, mediando-a com o presente , [25] isto é, admitindo que as circunst ncias mudaram e que por consequ ncia, a funç o normativa da lei tem de se determinar de novo.[26] A aplicaç o da lei é, neste sentido, criadora de direito, encontra o sentido que ele pode ter hoje, isto é, explicita o seu sentido correcto em cada caso.

Algo de semelhante acontece com a tradiç o literária e poética. Também nestes dois casos quem interpreta n o admira apenas a força poética, a fantasia e a arte da express o. Admira sobretudo a verdade superior que lhe fala, a partir dela. Sente-se intimado, n o deixa as coisas tal como est o, sofre o efeito histórico de, toma decis es. A sua compreens o é uma forma renovada de realizar hic et nunc o referente do texto e tem o carácter de um acontecimento.[27]

Nisto reside a semelhança entre o texto, a lei e o universal ético: representam uma forma de universal que n o é nem técnico nem lógico. N o é puramente constringente; é pelo contrário um esquema de acç o; tem margens pouco claras, que só em cada situaç o ganha contornos, pois n o pode abranger todas as situaç es. Neste sentido, lembra-nos Gadamer, actualizando a mensagem de Aristóteles, a ética n o pode ser sen o uma ética prática, isto é, a elucidaç o dialógica do e*thos* determinante.

E esta realiza-se originariamente na clarificaç o da situaç o que exige uma decis o[28], quer isto dizer, é sempre um risco que n o permite a simples aplicaç o automática de um saber geral de regras claras. O mesmo acontece com a compreens o hermen utica que, perante um texto, está muito mais interessada nas perguntas do que nas respostas. Por isso, ela nunca conclui, está sempre a caminho, é algo mais do que a aplicaç o artificial de uma capacidade, implica sempre que por meio dela se alcance uma auto compreens o diferente, mais ampla e profunda do que a anterior. A grande tradiç o da filosofia prática, lembra-nos o filósofo, sobrevive numa

[25] *Idem*, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode 1. Gesammelte Werke I*, p. 333.

[26] *Idem*, *ibidem*, p. 332.

[27] *Idem*, *ibidem*, pp. 343-344.

[28] *Idem*, Langage et vérité, trad, Paris, Gallimard, 1995, p. 214.

hermen utica deste tipo. (que tem consci ncia das suas implicaç es filosóficas. (Rec, p.76). E uma hermen utica deste tipo, é aquela que reconhece que compreender é sempre interpretar e interpretar é aplicar.

o diálogo o modelo deste tipo de compreens o que é aplicaç o, mas n o em sentido n o tecnológico.

Também P. Ricoeur sabe que a praxis concreta do humano nada tem a ver com praxis técnica, a produç o e que pensá-la exige a mediaç o de uma simbólica[29] e de uma mítica concreta. com A *simbólica do mal* que o filósofo inicia a sua Hermen utica, como filosofia da praxis ético e política do ser humano. Filosofia esta que exige uma via longa de reflex es sobre a sem ntica da acç o, que culminar o na obra *Temps et récit.*[30] A ideia de fundo é esta: sem a mimesis, realizada por meio do *muthos* narrativo, a praxis ética e política, de natureza temporal, n o se diz nem se conhece. S o narrativas as suas categorias e é hermen utica a sua sabedoria que, para além de uma compreens o da qualidade do mundo vivido da ética, entra em diálogo com as instituiç es que realizam a justiça e mant m a ordem pública.

[29] P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. F initude et culpabilité I La symbolique du mal.* Paris, Aubier, 1960.

[30] P. Ricoeur, *Temps et récit I,* Paris, Seuil, 1983 ; *Idem, Temps et récit, I. Le temps raconté,* Paris Seuil, 1984; *Idem, Temps et récit,* III, *Le Temps raconté,* 1985.

## ABSTRACT

A presente comunicaç o procura pensar a ideia de hermen utica como filosofia prática, a partir das semelhanças que Gadamer estabelece entre a racionalidade hermen utica e a fronesis aristotélica. A ideia chave é esta: o núcleo fundamental da raz o hermen utica é a unidade de compreens o, interpretaç o e aplicaç o; a aplicaç o é o cerne da racionalidade hermen utica, que sempre foi suscitada por casos de tens o entre situaç es singulares de vida e textos ou leis com sentido universal, que melhor permitem entend -las. Neste sentido, a tarefa hermen utica é semelhante da ética aristotélica: medir uma situaç o concreta luz das exig ncias éticas mais gerais. Tal é de facto a condiç o da praxis ética e política do ser humano, aquela que hoje é absolutamente necessário pensar face inflaç o contempor nea de uma praxis guiada por mecanismos automáticos de índole técnica. Quer isto dizer que é necessário hoje clarificar absolutamente o que distingue a praxis conduzida pela techn da praxis ética e política como condiç o da liberdade humana. Segundo Gadamer, esta tem uma natureza hermen utica que urge clarificar, pois, ela parte sempre de regras, tradiç es, leis que s o recriadas em acto na situaç o hermen utica da sua aplicaç o.

Aplicaç o hermen utica e froairesis t m uma estrutura semelhante que é necessário perceber pois também a praxis técnica é uma forma de aplicaç o, embora de natureza bem diferente.

P. Ricoeur sabe também que a praxis concreta do ser humano nada tem de semelhante praxis técnica, a produç o e que pensá-la exige a mediaç o de uma simbólica e de uma mítica concreta.

# O PROBLEMA DO RELATIVISMO EM HEIDEGGER E GADAMER

**Rui Sampaio da Silva**
Universidade dos Açores

O problema do relativismo é um dos principais problemas que se coloca ao nível da interpretaç o do pensamento de Heidegger e de Gadamer. Apesar de os referidos filósofos n o se considerarem relativistas, a verdade é que os seus críticos t m alertado, n o poucas vezes, para as consequ ncias relativistas da fenomenologia hermen utica. A correcta apreciaç o desta quest o é dificultada pelo facto de n o haver um consenso claro sobre o sentido do termo relativismo , o qual é usado em diferentes acepç es por diferentes autores. No que se segue, procurar-se-á, em primeiro lugar, clarificar o conceito de relativismo para posteriormente avaliar em que medida o pensamento de Heidegger e de Gadamer é vulnerável acusaç o de relativismo.

## 1. O conceito de relativismo

Uma das dificuldades que se coloca quando se pretende definir o conceito de relativismo prende-se com o facto de ele ser aplicável a vários domínios. Deste modo, surgem diferentes variedades de relativismo, como o relativismo cognitivo, moral, cultural, ontológico ou sem ntico. Note-se, a este respeito, que é possível adoptar uma destas formas de relativismo e rejeitar outras; por exemplo, há quem adopte o relativismo moral ao mesmo tempo que rejeita o relativismo cognitivo.

Se procurarmos investigar o que há de comum a todas estas variedades do relativismo, podemos ser confrontados com diferentes respostas. Alguns autores entendem que a característica mais importante do relativismo

consiste na ideia de que o conhecimento, as normas morais ou os significados, por exemplo, dependem de um determinado contexto, que tanto pode ser uma sociedade, uma cultura, uma época, o paradigma de uma comunidade de investigaç o ou um esquema conceptual. Como ilustraç o desta tend ncia, podem ser mencionadas as seguintes definiç es de relativismo epistemológico:

> O relativismo epistemológico é a ideia de que o conhecimento (e ou a verdade) é relativo ao tempo, ao lugar, sociedade, cultura, época histórica, ao esquema ou enquadramento conceptual, ou educaç o ou convicç o pessoal.[1] O relativismo é a ideia de que a verdade e o conhecimento n o s o absolutos ou invariáveis, mas dependem do ponto de vista, das circunst ncias ou das condiç es históricas.[2]

De acordo com tais definiç es, a fenomenologia hermen utica de Heidegger e de Gadamer corre o sério risco de ser declarada como relativista, porque ela chama, efectivamente, a atenç o para o modo como o conhecimento e a interpretaç o dependem de um contexto ou de um horizonte de compreens o. Todavia, as definiç es acima citadas n o mencionam explicitamente uma tese que normalmente se associa ao relativismo, a saber, a tese de que as diferentes perspectivas em conflito num determinado domínio s o igualmente legítimas. Rorty, na sua definiç o do relativismo, enfatiza precisamente este ponto: O relativismo é a tese de que toda a crença sobre um certo tópico, ou talvez sobre qualquer tópico, é t o boa como outra qualquer. [3] Mas ele acrescenta de imediato que ninguém defende esta tese; os assim chamados relativistas seriam, simplesmente, pessoas que rejeitam uma concepç o algorítmica da racionalidade. De facto, o relativista radical é, em rigor, uma ficç o intelectual e, tal como se argumenta desde a crítica que Plat o dirige ao relativismo de Protágoras no *Teeteto*, uma figura incoerente. Com efeito, a tese relativista

---

[1] Harvey Siegel, Relativism , *in* J. Dancy e E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1996, pp. 428-429.

[2] Grayling, Wittgenstein on Scepticism and Certainty , *in H.-J.* Glock (ed.), Wittgenstein: *A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 308.

[3] Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. 166.

segundo a qual a verdade varia conforme as diferentes perspectivas tem, para o relativista, a desagradável consequ ncia de que é verdadeiro o juízo daqueles que consideram o relativismo uma doutrina falsa Em todo o caso, mesmo que n o consigamos encontrar um relativista radical, i.e., alguém que entenda que todas as crenças sobre um certo tópico s o igualmente boas , podemos, todavia, encontrar relativistas moderados, ou seja, pessoas que, ao reconhecerem a depend ncia do conhecimento e da moralidade, por exemplo, perante o contexto social, histórico e cultural, concluam que há, em diversos domínios, perspectivas *mutuamente incompatíveis* que devem ser aceites como igualmente legítimas. Por outras palavras, pode ser considerado como relativista n o apenas aquele que aceita todas as crenças ou perspectivas sobre um determinado assunto, mas também aquele que, tendo excluído algumas crenças por serem manifestamente absurdas ou aberrantes, tende a aceitar de forma indiferente e acrítica as demais perspectivas em conflito.

Assim sendo, podemos apresentar o relativismo como a conjunç o de duas teses:

(a) a tese contextualista: algo (como o conhecimento, os significados, as normas morais ou as práticas culturais) depende de um determinado contexto social, histórico e cultural ou de um esquema conceptual;

(b) a tese indiferentista ou igualitária: as diferentes perspectivas em conflito num determinado domínio s o igualmente legítimas.

Enquanto a figura inverosímil do relativista radical defende rigidamente a segunda tese, o relativista moderado poderá ser mais flexível e rejeitar, como já se disse, aquelas crenças ou perspectivas totalmente indefensáveis. No que se segue, considerar-se-á o relativismo como a conjunç o da tese contextualista e da tese indiferentista ou igualitária e defender-se-á que a hermen utica n o deve ser entendida como um relativismo, mas sim como um contextualismo. Ela reconhece, de facto, a import ncia epistemológica do contexto, mas n o nos conduz a uma aceitaç o indiferente das interpretaç es ou perspectivas em conflito.

## 2. O problema do relativismo em Heidegger

Podemos reflectir sobre o problema do relativismo em Heidegger tomando como fio condutor a sua análise da compreens o e do conceito de verdade em *Ser e Tempo.* Nesta obra, a compreens o é apresentada n o como um comportamento ocasional nem como um modo particular de conhecimento (contraposto explicaç o), mas como o próprio modo de ser do *Dasein;* mais precisamente, a compreens o é uma apreens o e projecç o de possibilidades de ser ou de agir no mbito de um determinado contexto prático, social ou histórico. A interpretaç o, por seu turno, é concebida por Heidegger como a elaboraç o das possibilidades projectadas na compreens o. Um aspecto de decisiva import ncia na reflex o hermen utica presente em *Ser e Tempo* é a análise da estrutura de antecipaç o *(Vor-Struktur)* da compreens o. De acordo com Heidegger, a compreens o é inevitavelmente condicionada pelo horizonte de possibilidades dentro do qual crescemos e a partir do qual interpretamos os entes ou a nossa experi ncia do mundo. Assim sendo, Heidegger defende que n o pode haver interpretaç o sem pressupostos, porque ela pressup e inevitavelmente um determinado contexto prático (uma posse prévia; *Vorgrif)*, uma determinada perspectiva (uma vis o prévia; *Vorsicht)* e, inclusivamente, uma grelha conceptual (uma concepç o prévia; *Vorgrif).*

Esta estrutura de antecipaç o da compreens o n o tem, porém, como consequ ncia o relativismo. Em vez de adoptar uma atitude de aceitaç o indiferente das diferentes interpretaç es que se nos apresentam, Heidegger alerta, pelo contrário, para o facto de existirem interpretaç es inadequadas que imp em conceitos estranhos quilo que se interpreta: A interpretaç o pode extrair a conceptualidade relativa ao ente que se tem de interpretar do próprio ente ou submeter o ente a conceitos aos quais ele se op e na sua maneira de ser. [4] De forma análoga, Heidegger defende que a interpretaç o n o deve ser guiada por opini es ocasionais *(Einfälle)* e conceitos populares , devendo, antes, desenvolver-se a partir das próprias coisas .[5] Estas passagens comprovam que Heidegger se op e a uma atitude relativis-

[4] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 150.

[5] *Ibid.*, p. 153.

ta. Todavia, a sua distinç o entre interpretaç es adequadas e inadequadas é muito vaga. Será necessário esperar por Gadamer para encontrar um tratamento satisfatório da referida distinç o.

No mbito da sua análise do conceito de verdade, Heidegger afirma que toda a verdade [ ] é relativa ao ser do *Dasein"* e que só há verdade na medida em que e enquanto o *Dasein* é. [6] As leis de Newton, por exemplo, antes de serem descobertas n o eram verdadeiras (nem falsas). Ora, para se compreender devidamente estas afirmaç es, é necessário ter presente que Heidegger, influenciado pelos gregos, concebe a verdade como a n o-ocultaç o *(Unverborgenheit)* dos entes, raz o pela qual ele considera que a verdade proposicional se funda na descoberta dos entes. Tal descoberta, por sua vez, só é possível no mbito de um horizonte de inteligibilidade ou de um espaço de manifestaç o dos entes, que Heidegger designa, de forma idiossincrática, como abertura ou estado-de-aberto *(Erschlossenheit).* A abertura, no sentido heideggeriano da express o, é o nível fundamental da verdade e envolve uma dimens o pragmática (uma rede de práticas sociais), uma dimens o afectiva e ainda uma dimens o quase-transcendental, constituída pela estrutura da temporalidade. Quando Heidegger afirma, por conseguinte, que a verdade é relativa ao ser do *Dasein*, ele n o está a defender um relativismo subjectivista, mas apenas a reflectir o facto de a revelaç o dos entes remeter para a actividade descobridora do *Dasein.* Pode considerar-se que a verdade é relativa a um determinado horizonte de compreens o, dado que, por um lado, a manifestaç o dos entes ocorre num determinado contexto histórico ou social e, por outro, se tem acesso a diferentes aspectos da realidade a partir de diferentes horizontes: Porque o Dasein é, de acordo com a sua própria exist ncia, histórico, as possibilidades de acesso e os modos de interpretaç o dos entes s o, eles próprios, diferentes e variáveis em diferentes situaç es históricas. [7] Assim sendo, em vez de um relativismo, o que Heidegger nos oferece é algo de mais inofensivo: um realismo plural , nas palavras de Hubert

[6] *Ibid.*, p. 226.

[7] Martin Heidegger, *Grundprobl eme der Phänomenologie*, Frankfurt M, Vittorio Klostermann, 1989, p. 30.

Dreyfus. A noç o de realismo plural significa que n o há *uma* concepç o privilegiada da realidade, porque diferentes interpretaç es da realidade podem ser conduzidas por diferentes quest es e ter o mérito de iluminar diferentes aspectos da realidade.[8] Tal como diz Dreyfus: A realidade pode ser revelada de muitas maneiras e nenhuma é metafisicamente básica. [9] Consideremos, a este respeito, a seguinte afirmaç o de Heidegger:

> Assim, também n o se pode dizer que a doutrina de Galileu da queda livre dos corpos é verdadeira, e que a de Aristóteles, que ensina que os corpos leves tendem para cima, é falsa; pois a concepç o grega da ess ncia do corpo, do sítio e da relaç o de ambos assenta numa outra interpretaç o do ente [ ]. Ninguém afirmaria que a poesia de Shakespeare é mais evoluída que a de squilo. Mas ainda mais impossível é dizer que a apreens o moderna do ente é mais correcta que a grega.[10]

Retirada do seu contexto, esta passagem parece ser uma declaraç o de relativismo, mas é necessário relembrar que Heidegger rejeita claramente a ideia de que todas as interpretaç es da realidade s o igualmente legítimas. Note-se que o realismo plural é, apesar de plural, um realismo, porque admite a exist ncia de interpretaç es que deturpam a realidade. Quando Heidegger, por conseguinte, insinua que a ci ncia aristotélica e a galilaica s o igualmente verdadeiras, ele parece partir simplesmente do princípio de que Aristóteles e Galileu formularam diferentes quest es e foram guiados por diferentes interesses. Na medida em que a física aristotélica e a galilaica oferecem respostas para diferentes quest es, a afirmaç o de que s o ambas verdadeiras pode ser reformulada como a afirmaç o de que as respectivas interpretaç es da natureza conseguem captar diferentes aspectos da realidade. Em todo o caso, nada impede Heidegger de afirmar que, em muitos domínios, a física galilaica é preferível física aristotélica.

Uma outra forma de ilustrar o distanciamento de Heidegger perante o relativismo passa pela distinç o entre autenticidade e inautenticidade. A

---

[8] Cf. Hubert Dreyfus, *Being-in-the World*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1995, pp. 261-265 e 277-281.

[9] *Ibid.*, p. 280.

[10] Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt M, Vittorio Klostermann, 1977, p. 77; *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundaç o Calouste Gulbenkian, 2002, p. 99. Seguimos, nesta citaç o, a traduç o portuguesa de Alexandre Franco de Sá.

abertura *(Erschlossenheit)* ou o aí *(Da)* do *Dasein*, em que os entes se manifestam, pode ser avaliada diferentemente, dado que existe uma diferença fundamental, segundo Heidegger, entre formas aut nticas e inaut nticas de estar no mundo e de nos abrirmos aos entes. Note-se que esta diferença n o é apenas individual; certas épocas podem favorecer a autenticidade ou a inautenticidade. Assim sendo, também no plano das interpretaç es culturais Heidegger se demarca de um relativismo segundo o qual *todas* as perspectivas teriam o mesmo valor. O recurso ao ideal de autenticidade como antídoto contra o relativismo enferma, porém, de um problema, a saber, o carácter vago da noç o de autenticidade. Segundo Heidegger, a autenticidade consiste, por um lado, num esforço de distanciamento perante o discurso impessoal quotidiano e pela tentativa de projectar a nossa exist ncia a partir de nós próprios e, por outro, numa aceitaç o do nosso ser-para-a-morte. Este ideal, todavia, permanece impreciso, o que levou Tugendhat e Habermas a acusarem Heidegger de ter advogado um decisionismo vazio.

## 3. O problema do relativismo em Gadamer

Em Gadamer, a análise heideggeriana da estrutura de antecipaç o da compreens o sobrevive na forma de uma reabilitaç o do preconceito *(Vorurteil).* N o há, segundo Gadamer, uma compreens o livre de preconceitos, raz o pela qual a interpretaç o é um processo interminável de elaboraç o das nossas projecç es de sentido. Note-se que Gadamer n o se limita a enunciar a tese relativamente pálida de que n o nos conseguimos libertar da acç o dos preconceitos. Ele vai mais longe e concebe os preconceitos como fontes de inteligibilidade e condiç es da experi ncia do mundo. Contra uma hermen utica da reconstruç o, orientada para a reconstituiç o dos pensamentos ou viv ncias de um autor, Gadamer prop e, por conseguinte, uma hermen utica da integraç o, de acordo com a qual a compreens o envolve, por parte do intérprete, uma apropriaç o pessoal daquilo que é dito. Tal como para Heidegger, a interpretaç o, segundo Gadamer, n o é subjectiva nem objectiva, mas sim projectiva.

Para analisar a nossa pré-compreens o do mundo, Gadamer, inspirando-se em Nietzsche e Husserl, recorre noç o de horizonte. Numa perspectiva hermen utica, o horizonte pode ser caracterizado como o conjunto particular de conceitos, crenças e valores com base nos quais compreendemos o mundo e os outros. Uma vez que n o é possível abstrairmo-nos do nosso horizonte pessoal, a compreens o é, consequentemente, concebida como uma fus o de horizontes. Isto significa que a compreens o tem um carácter produtivo e n o meramente reprodutivo:

> O sentido de um texto ultrapassa o seu autor n o apenas ocasionalmente, mas sempre. Por isso, a compreens o n o é apenas um comportamento reprodutivo, mas sempre, também, um comportamento produtivo. Compreende-se de modo diferente, quando se compreende efectivamente.[11]

A última frase pode, mais uma vez, levantar a suspeita de relativismo, mas a hermen utica de Gadamer é, na realidade, uma tentativa engenhosa de navegar entre Cila e Caríbdis, entre o relativismo e o objectivismo hermen utico, entre a proliferaç o descontrolada de interpretaç es e a crença dogmática na exist ncia de uma única interpretaç o correcta do *in-terpretandum.*

Para se compreender devidamente a estratégia de Gadamer, é fundamental ter presente a sua tese de que o sentido e a identidade de um texto ou de uma obra de arte s o indissociáveis do contexto interpretativo ou do nosso horizonte de compreens o. A reflex o gadameriana sobre a arte, que serve de modelo sua reflex o sobre as ci ncias humanas, é a este respeito esclarecedora.

Em *Verdade e Método*, pode ler-se que a obra de arte n o existe em si, abstraída da sua relaç o com o intérprete ou espectador, o que é particular-mente claro no caso das artes reprodutivas, como a música e o teatro. Uma partitura musical n o é ainda música, pois só se torna música graças interpretaç o musical, a qual pode assumir inúmeras formas. No domínio do teatro, encontra-se uma situaç o análoga, e por isso Gadamer chega a

[11] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke, Bd.1), T*übingen, J. C. B. Mohr, 1999, pp. 301-302.

afirmar que o espectador de hoje n o v apenas de modo diferente, ele v também algo de diferente. [12] A interpretaç o da obra de arte n o é algo que lhe seja extrínseco, mas um acontecimento de sentido que afecta quer a obra quer o intérprete. E estas consideraç es, como se disse, n o se circunscrevem música ou ao teatro, uma vez que a interpretaç o pertence ao ser da própria obra de arte em geral.[13] Deste modo, Gadamer afirma que a leitura pertence de forma essencial obra de arte literária [14] e estabelece um paralelismo entre a interpretaç o musical e a interpretaç o dos textos quando pergunta: N o pertence a compreens o ao acontecimento de sentido de um texto, tal como o trazer- -audiç o pertence música? [15] Na página seguinte, ele responde a esta quest o: A compreens o deve ser pensada como uma parte do acontecimento do sentido, no qual o sentido de todos os enunciados os da arte e os de toda a restante tradiç o se forma e se completa. Tendo em conta esta relaç o íntima entre compreens o e sentido, bem como a concepç o da compreens o como uma fus o de horizontes, Gadamer critica a noç o de um sentido em si .[16] Ora, sem esta noç o, torna-se ilusório acreditar que só existe *uma* interpretaç o correcta de uma obra ou texto.

Mas n o é apenas o sentido que depende do contexto; o mesmo se passa com a própria identidade do objecto da interpretaç o. conveniente ter presente, a este propósito, a import ncia da ideia de relaç o na ontologia de Gadamer; as coisas s o o que s o em funç o do respectivo contexto e das suas relaç es com outras coisas. Assim, o objecto da interpretaç o n o é independente da compreens o, daí resultando que a compreens o, além de ser um acontecimento de sentido, também tem um alcance ontológico, visto que o acontecimento da compreens o afecta a própria realidade. Esta tese de Gadamer funda-se, em última inst ncia, na sua concepç o da linguagem como meio universal da experi ncia do mundo

[12] *Ibid.*, p. 153.

[13] Segundo Gadamer, a obra de arte deve ser compreendida como jogo, e como tal envolve uma refer ncia essencial ao intérprete ou espectador.

[14] Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 166

[15] *Ibid.*, p. 169.

[16] Cf. *ibid.*, p. 477.

ou na ideia de que o mundo só é mundo na medida em que vem linguagem .[17] Desta concepç o da linguagem resulta n o apenas que a compreens o tem um carácter linguístico, mas também que os objectos n o s o independentes da sua articulaç o linguística. Da mesma forma que critica a ideia de um sentido em si , Gadamer também critica explicitamente a ideia de um objecto em si ;[18] as coisas s o o que s o na medida em que s o trazidas linguagem. No caso específico dos textos, isto significa que a identidade de um texto tem um carácter relacional e n o pode ser apreendida independentemente dos diferentes contextos a partir dos quais é interpretada. Deste modo, um texto admite múltiplas interpretaç es que n o se excluem mutuamente, pois s o apreens es de diferentes aspectos de um *mesmo* texto. De forma análoga, a realidade tem muitas faces, e o pluralismo hermen utico reflecte precisamente a diversidade de formas através das quais a realidade se manifesta.

Todavia, Gadamer n o se pode limitar a defender, contra o dogmatismo ou o objectivismo hermen utico, que existem sempre várias interpretaç es correctas de um texto; ele deve também insistir, contra o relativismo ou anarquismo hermen utico, que existem interpretaç es incorrectas de um texto. Para exorcizar o espectro do relativismo que paira pontualmente sobre a sua obra, Gadamer, no decurso da sua reflex o hermen utica, dedica especial atenç o queles aspectos do fenómeno da compreens o que limitam a arbitrariedade interpretativa Assim, e em primeiro lugar, ele tem o cuidado de mostrar como a coer ncia pode constituir um critério para distinguir entre interpretaç es adequadas e inadequadas; em princípio, as antecipaç es inadequadas de sentido que nós projectamos sobre um texto n o conseguem gerar uma leitura coerente do mesmo:

> Assim o movimento da compreens o corre permanentemente do todo para a parte e da parte para o todo. A tarefa é alargar a unidade do sentido compreendido em círculos conc ntricos. A concord ncia [Einstimmung] de todos os pormenores com o todo é o respectivo critério da correcç o da

[17] *Ibid.*, p. 447.

[18] *Ibid.*, p. 289.

> compreens o. A aus ncia de tal concord ncia significa o fracasso da compreens o.[19]

Em segundo lugar, a pertença do intérprete e do *interpretandum* a uma tradiç o comum limita, em princípio, a arbitrariedade dos pressupostos luz dos quais o intérprete compreende um texto, por exemplo. Com efeito, a tradiç o em que nascemos e ao abrigo da qual somos educados é, em grande parte, constitutiva de nós próprios, e tal facto milita contra um anarquismo hermen utico:

> Assim, a crença ingénua na objectividade do método histórico era uma tal ilus o. Mas o que surge no seu lugar n o é um relativismo débil. N o é aleatório nem arbitrário aquilo que nós próprios somos e aquilo que somos capazes de ouvir do passado.[20]

Em terceiro lugar, o papel decisivo que a verdade desempenha no processo de compreens o também comprova o distanciamento de Gadamer perante o relativismo. Com efeito, na perspectiva de Gadamer, a compreens o é dominada pelo princípio da antecipaç o da perfeiç o , o qual envolve uma pressuposiç o da verdade e da coer ncia do *interpretandum.* A compreens o, que n o pode ser uma mera reconstituiç o das viv ncias ou pensamentos de outrem, revela-se como um processo de entendimento orientado para a busca da verdade, e tal busca impele-nos a ir para além do nosso horizonte de compreens o, dando origem a um processo de fus o de horizontes. Também por esta via é clara a oposiç o de Gadamer ao relativismo.

De um ponto de vista epistemológico, o modelo da fus o de horizontes assume uma import ncia decisiva, pois é ele que permite imunizar o contextualismo hermen utico contra o relativismo. Com efeito, a ideia segundo a qual as diferentes perspectivas em conflito num determinado domínio devem ser aceites por serem incomensuráveis entre si é posta em causa pelo referido modelo. Contra a pressuposiç o da exist ncia de perspectivas rigidamente incomensuráveis, o processo de fus o de horizontes mostra

---

[19] *Ibid.*, p. 296.

[20] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode – Ergänzungen (Gesammelte Werke, Bd. 2)*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1999, p. 40.

que n o há, em princípio, dificuldades absolutamente intransponíveis de comunicaç o e de compreens o. Aquilo que inicialmente nos parece estranho ou ininteligível pode, através do esforço interpretativo, tornar-se inteligível e susceptível de discuss o racional. Em clara oposiç o noç o relativista de incomensurabilidade, Gadamer tem o cuidado de salientar que um horizonte fechado é uma abstracç o,[21] dado que o nosso horizonte se transforma no decorrer das nossas experi ncias e, em particular, mediante o contacto com outros universos culturais. Um horizonte de compreens o tem um carácter n o apenas finito, mas também aberto. Deste modo, a diversidade de horizontes de compreens o n o significa que n o haja padr es de racionalidade partilhados por diferentes comunidades ou culturas; pelo contrário, a experi ncia da comunicaç o humana aponta para a exist ncia de tais padr es. Note-se, a este propósito, que a crítica gadameriana de uma raz o absoluta tem apenas como objectivo alertar para o carácter histórico e situado da raz o, sem p r em causa o ideal da raz o , ou seja, o ideal de um mundo inteligível, ordenado racionalmente .[22] Tal como Gadamer afirma, por detrás da relatividade de linguagens e convenç es está algo de comum: a raz o humana.[23]

também o modelo da fus o de horizontes que permite a Gadamer defender-se da acusaç o de relativismo linguístico. Esta acusaç o tem origem no facto de Gadamer conceber a linguagem como o meio universal da experi ncia humana e de considerar que diferentes tradiç es culturais e linguísticas cont m diferentes vis es do mundo. Todavia, o mundo linguístico em que cada um de nós vive n o impede o acesso a outros horizontes culturais; cada língua, longe de ser uma pris o, tem a capacidade de se abrir s outras.[24] As diferentes vis es linguísticas do mundo n o constituem, como Gadamer tem o cuidado de frisar, uma relativizaç o do mundo nem s o meras aproximaç es a um mundo em si . Pelo contrário, a noç o de um mundo em si é, segundo Gadamer,

[21] Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 309.

[22] Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick (Gesammelte Werke, Bd. 10)*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1999, p. 246.

[23] Cf. Gadamer, *Wahrheit und Methode – Ergänzungen*, p. 204.

problemática e n o pode significar sen o a totalidade das diferentes vis es do mundo ou perspectivas sob as quais o mundo se oferece.[25] Gadamer estabelece, neste contexto, uma analogia com a análise husserliana da percepç o, de acordo com a qual os objectos se manifestam sob diferentes aspectos ou perspectivas *(Abschattungen)*, consistindo a coisa em si na continuidade das referidas perspectivas. De forma análoga, n o existe, segundo Gadamer, um mundo em si contraposto s diferentes vis es linguísticas do mundo; aquilo que o próprio mundo é n o é diferente das vis es por meio das quais ele se apresenta. [26] Refira-se, porém, que no caso das vis es linguísticas do mundo, cada uma delas contém em si potencialmente todas as outras, i.e., cada uma pode alargar-se em direcç o s outras. [27]

O modelo da fus o de horizontes conduz-nos, assim, para além do objectivismo e do relativismo. Conduz-nos para além do objectivismo, porque chama a atenç o para o facto de a inteligibilidade de textos, obras de arte ou acç es depender de um determinado contexto ou horizonte de compreens o.

Por outro lado, o referido modelo evita o relativismo ao defender a possibilidade da comunicaç o e da discuss o racional entre os diferentes horizontes.

## 4. Conclus o: contextualismo e relativismo

Já por várias vezes se utilizou, neste texto, o termo contextualismo . Convém, portanto, esclarec -lo. O contextualismo, tomado como uma teoria da justificaç o epistémica, assemelha-se ao fundacionalismo na medida em que admite a exist ncia de crenças básicas ou fundamentais, mas dele difere sob dois aspectos determinantes: em primeiro lugar, o contextualismo nega que haja crenças intrinsecamente credíveis, explicando o estatuto privilegiado das crenças básicas a partir de factores sociais e

[24] Cf. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 452.

[25] Cf. *ibid.*, pp. 451-452.

[26] *Ibid.*, p. 451.

[27] *Ibid.*, p. 452.

pragmáticos; em segundo lugar, o contextualismo entende que as crenças básicas variam em funç o dos diferentes contextos de investigaç o e de acç o.

A hermen utica de Heidegger e de Gadamer é um contextualismo, porque defende que o sentido, a compreens o, a interpretaç o e a justificaç o epistémica dependem do contexto, i.e., de uma situaç o histórica ou de um horizonte de compreens o. Também ao nível da noç o de verdade, a relaç o com o contexto é fundamental. semelhança de Heidegger, Gadamer sublinha este ponto: O estar-condicionado *[Bedingtheit]* n o é, portanto, um dano do conhecimento histórico, mas um momento da própria verdade. [28]

Em todo o caso, o contextualismo hermen utico n o é um relativismo, pois o hermeneuta ou o contextualista n o s o obrigados a considerar todos os contextos como igualmente apropriados, podendo, pelo contrário, criticar certas interpretaç es ou perspectivas sobre o mundo. Reconhecer a diversidade de horizontes de compreens o e a impossibilidade de suspender a nossa pertença a uma determinada tradiç o cultural n o nos impede de avaliar racionalmente, no mbito de uma busca dialógica e cooperativa da verdade, as diferentes perspectivas em conflito num determinado domínio. Segundo o relativismo cultural, n o podemos julgar culturas significativamente diferentes da nossa, mas apenas aceitá-las como s o. Ora, o contextualista n o está condenado a esta aceitaç o indiferente ou acrítica das diferentes tradiç es culturais; Wittgenstein, por exemplo, que é um ilustre representante do contextualismo, afirmou em *Da Certeza* que combateria uma cultura em que se consultasse um oráculo em vez de um físico

O contextualismo reconhece que o facto de o contexto condicionar as nossas perspectivas morais ou cognitivas gera uma pluralidade de perspectivas. Algumas destas perspectivas podem ser consideradas como complementares ou como exploraç es de diferentes faces de uma obra ou da própria realidade. Outras perspectivas, pelo contrário, podem negar-se mutuamente, e é a este nível que melhor se compreende a diferença entre o contextualista e o relativista; enquanto este último tende a atribuir

[28] Gadamer, *Wahrheit und Methode – Ergänzungen*, p. 40.

legitimidade s diferentes perspectivas em conflito, um contextualista como Gadamer acredita que aquilo que há de comum entre os diversos horizontes de compreens o pode servir de base para um diálogo produtivo orientado para o entendimento intersubjectivo e para a correcç o indefinida dos nossos preconceitos.

Em suma, com esta distinç o entre contextualismo e relativismo podemos absolver a fenomenologia hermen utica de Heidegger e de Gadamer da acusaç o de relativismo.

# HUSSERL EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

**Agustín Serrano de Haro**
CSIC

1. La poderosísima presencia de la persona y la obra de Heidegger sobre la persona y el pensamiento de Hannah Arendt es un hecho tan sabido que apenas hay monografía dedicada a la pensadora judía que no se ocupe con cierto detalle de sopesar el alcance de esta influencia. Ciertamente que a este respecto se produce un verdadero conflicto de interpretaciones, en el que combaten quienes ven en Arendt a una hija de Heidegger contra quienes, en el otro extremo, defienden que la hija de Tracia se separa radicalmente del pensador profesional que había sido su maestro en Marburgo.[1] Para los primeros Arendt comparte en todo lo esencial la nostalgia incurable de lo griego originario y hereda el movimiento inequívoco de rechazo de la Modernidad, mientras que para los segundos la concepción arendtiana de la acción política participativa como ámbito de la pluralidad irreductible de los hombres y de realización precaria de la libertad la sitúa muy lejos del pensar del Ser. Este debate, que atrae masivamente la atención de estudiosos e intérpretes, es fundamental. Pero su importancia no debiera condenar a la irrelevancia, ni menos a la inexistencia, todo posible examen de la relación entre la obra de Arendt y el pensamiento de Husserl, siquiera fuera por esa trivial transitividad de que la obra de Husserl está a su vez en el origen polémico del pensar de Heidegger.

[1] *Vid.* como referentes emblemáticos: Jacques Taminaux, *La fille de Trace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger* (París, Payot, 1992) y Richard Wolin, *Heidegger's Children* (Prensas de la Universidad de Princeton, 2001 —hay trad. cast: *Los hijos de Heidegger*,Madrid, Cátedra, 2003—).

Sobre esta otra cuestión, que sólo en apariencia responde a un interés erudito, apenas si ha avanzado algo el trabajo de la crítica. Resulta significativo que ni siquiera la circunstancia biográfica de la estancia de Arendt en Friburgo como estudiante de Husserl se halle claramente comprobada y precisada. La magna *Husserl-Chronik* de Karl Schuhmann no atestigua la presencia de Arendt entre los alumnos matriculados con Husserl en ningún curso de los años 20. Pero la gran biografía de Arendt firmada por su antigua alumna Elisabeth Young-Bruehl sí sostiene, con laconismo, que la joven estudiante se trasladó a Friburgo inmediatamente después de tener que abandonar Marburgo y que residió allí durante el semestre de invierno 1925-1926.[2] Ursula Ludz, editora de la correspondencia Arendt-Heidegger, señala, sin embargo, que Arendt no llegó a Friburgo hasta el curso siguiente, es decir, hasta el semestre lectivo de invierno 1926-1927, o sea, después de haber estudiado ya un año completo en Heidelberg con Jaspers y antes de retornar de nuevo a la ciudad del Néckar. La correspondencia publicada entre Arendt y Heidegger no contradice esta posibilidad, pues en ella se acredita sólo la intención de Heidegger en mayo de 1925 de recomendarla como alumna ante Husserl y la de Arendt de aceptar tal recomendación; sin confirmación de que tal propósito llegase a cumplirse en ese momento.[3] Y la más reciente biografía de Laure Adler, *Dans les pas de Hannah Arendt*, sostiene por su parte que Arendt no deja la ciudad del Lahn hasta la primavera de 1926, con lo que ella podría haber asistido en la capital de la Selva Negra al semestre de verano de ese mismo año;[4] pese a contar con nuevas fuentes documentales y orales, Adler no deja constancia de cuál es el fundamento de su apreciación. Cada una de las tres autoras propone, en suma, un momento temporal y lectivo distinto para el paso de Arendt por Friburgo. Y, en fin, por si en este pequeño lío faltara alguna posibilidad, Elisabeth Ettinger desplaza a Arendt directamente de Marburgo a Heidelberg sin pasar ni antes

[2] *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons el Magn nim, 1993, pp. 89, 98.

[3] Ursula Ludz (ed): Hannah Arendt Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000, p. 33. La opinión de Ludz sobre la estancia de Arendt en Friburgo puede leerse en esta misma obra, p. 261.

[4] *Dans le pas de Hannah Arendt*, París, Gallimard, 2005, pp. 64-67.

ni después por Friburgo.[5] Claro que esta última opción sí tropieza con el contenido de la entrevista personal que Arendt concedió a la Televisión de Alemana Occidental en 1964. Allí se le formuló la siguiente pregunta: Usted estudió en Marburgo, Heidelberg y Friburgo, teniendo por profesores a Heidegger, Bultmann y Jaspers. Filosofía como materia principal, y teología y griego como materias secundarias .[6] Y la entrevistada no corrigió entonces la formulación de la pregunta, pese a que ninguno de los tres pensadores citados profesaba en Friburgo durante el período de sus estudios universitarios. Esta no corrección podría así tener cierto valor indiciario del paso efectivo por Friburgo, aunque no despeje la duda acerca de la fecha precisa.

La incertidumbre sobre este aspecto biográfico no pasa de ser un mero detalle. Pues lo que indudablemente merecería un trabajo riguroso de análisis y discusión es la confrontación teórica entre la fenomenología de Husserl y la obra teórica de Arendt. Al cabo, la propia Arendt se entendía a sí misma como una especie de fenomenóloga , así fuese para añadir al punto pero cuidado! no al modo de Hegel o de Husserl .[7] En qué consiste entonces, en sus rasgos generales, la fenomenología al modo de Arendt ? Se trata del primado de la experiencia vivida en todo ejercicio de pensamiento teórico, o se trata de la adopción de un enfoque eidético a la hora de distinguir los órdenes de la vida activa y de deslindar las formas de los fenómenos políticos? Podría incluso llegar a tratarse de la utilización de categorías básicas del análisis de la intencionalidad —sentido y horizonte de sentido, mundo de la vida, constitución intersubjetiva de la realidad—? La alergia de Arendt a las discusiones metodológicas hace que apenas contemos con precisiones a este respecto. Pero a falta de referencias explícitas, cabría quizá señalar dos grandes ámbitos de problemas en que, más que una coincidencia o convergencia de pareceres entre ambos interlocutores, ocurre que la obra admirable de Arendt entraña un poderoso desafío para la de Husserl y viceversa.

---

[5] *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 44.

[6] *Vid. Ensayos de comprensión 1930-1954* —trad. de Agustín Serrano de Haro—, Madrid, Caparrós, 2005, p. 25.

[7] *Apud* Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 5 14.

El primer ámbito residiría, a mi entender, en la peculiar fenomenología de la vida activa que Arendt desarrolla con extraordinario aliento descriptivo y ambición categorial. En este ámbito, la pregunta orientadora se parecería a la siguiente: la gran tematización arendtiana de la vida activa en labor, trabajo y acción, puede en verdad sostenerse sin una analítica suficiente de la vida intencional y, por tanto, sin una dilucidación original del aparecer del mundo? La articulación tripartita de la acción, se deja comprender fuera de la dinámica intencional y de su peculiarísima correlación? Yo no albergo dudas de que los análisis arendtianos de la labor y del trabajo encierran contribuciones verdaderamente relevantes para el esclarecimiento de la experiencia prepredicativa e incluso preperceptiva, que quedan decididamente situadas en un horizonte pragmático. Mas justamente por ello resulta imprescindible el contraste del enfoque de Arendt con la exploración husserliana de la receptividad intuitiva y de la pasividad sensible, es decir, de la experiencia del cuerpo propio y de la conciencia interna del tiempo

En relación con estos problemas, tendría también singular importancia el empeño de Arendt por analizar la acción humana fuera y lejos del dominio de la voluntad, o sea, bajo una exclusión consciente, a la vez metódica y ontológica, de los fenómenos de la voluntad. De acuerdo con ella, ni la labor del cuerpo ni el trabajo de las manos ni la praxis intersubjetiva responden en rigor a una tensión volitiva, ni descansarían sobre dimensiones propiamente volitivas de la intencionalidad. Se trata aquí de la muy arriesgada apuesta de Arendt en punto a que la voluntad es en general un concepto derivativo y sobreañadido a la experiencia del mundo; la voluntad y la libertad de la voluntad serían conceptos históricamente tardíos, inseparables de sus raíces paulinas —como intenta mostrar *La vida del espíritu*— y cuya problematicidad condena al pensamiento moderno a naufragar en la cuestión del libre albedrío.[8] Pero esta enorme afirmación merece acreditarse no sólo en las fuentes hermenéuticas de las cartas de Pablo, sino en las mismas fuentes fenomenológicas de que Arendt dice beber.

[8] He considerado esta cuestión en La epístola a los Romanos según Arendt , en: *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Reyes Mate y J. A. Zamora (eds.). Barcelona, Antrophos, 2005, p. 95-104.

El otro gran ámbito de encuentro y confrontación entre ambas figuras admirables discurre, sin embargo, en la dirección contraria. Ahora es una aportación característica de Arendt la que pone en cuestión enfoques básicos de la obra madura de Husserl. Estoy pensando, desde luego, en el descubrimiento y tematización del totalitarismo, o, como se ha podido decir, en la sorprendente fenomenología del totalitarismo que Arendt llevó a cabo para incomprensión general de su época. La interpelación podría formularse así: en la visión husserliana de la cultura europea y de la Historia del saber, de rasgos tan acentuadamente teleológicos, existe algún modo de pensar la novedad inaudita de los movimientos y regímenes totalitarios? La pretensión ideológica de los totalitarismos perseguía refundar las condiciones estructurales del mundo de la vida y del mundo de la Historia, al punto de que los seres humanos individuales resultaran superfluos y la condición humana, capaz de pensar y actuar con sentido, fuera el factor a eliminar en la construcción ideológica de un universo alternativo. Y este designio, al menos en su versión más radical: la del nazismo, se frustró sólo de manera contingente, por circunstancias y avatares bélicos, y sin que ninguna institución ni tradición europeas demostrasen ni la clarividencia ni la resolución necesarias para resistirlo. El mal que dimana del universo de los campos de concentración es a la vez imperdonable e incastigable, como si escapara a toda posible respuesta intencional, personal o intersubjetiva, que quisiera dar cuenta de él. No es por tanto este mal radical una contraposibilidad práctica, un imposible que la Historia ha hecho real y del que ninguna comprensión de la intersubjetividad puede hacerse cargo? La contraposibilidad se ha realizado en el tiempo histórico, aunque no llegara a consumar el cierre definitivo de la Historia, mas su dominio no fue vivido en buena medida como catástrofe ni como novedad inaudita, sino desde ese otro fenómeno desconcertante de la "banalidad del mal"; entre los agentes de la destrucción y entre amplias capas de la población se miró, se sintió y aceptó como normal lo que quebraba todo mundo normal de la vida.

En suma, la lucidez extrema de la descripción arendtiana del totalitarismo parece poner en evidencia lo deficitaria que resulta la fenomenología

trascendental a la hora de comprender el alcance real y potencial del mal y a la hora de advertir la ceguera individual y colectiva de los seres humanos ante él. Y si fuera certero el diagnóstico de Arendt de que la derrota de los totalitarismos no disuelve los elementos totalitarios que habitan constitutivamente el mundo contemporáneo y horadan su cultura, ese mal radical, que es un todo de mal y mal del todo (en la expresión de Emil Fackenheim), no deja de rondar a nuestro mundo y de constituir en él la posibilidad incierta que anula toda posibilidad, toda teleología, todo mundo de la vida.

Ninguno de estos dos enormes y decisivos ámbitos de discusión e interpelación será objeto de mi examen en las páginas que siguen. Me propongo una tarea preliminar mucho más sencilla, cual es la de señalar la idea general que la propia Arendt se hizo del pensamiento husserliano: cómo se representó Arendt la fenomenología de Husserl para al menos sostener que la suya propia respondía a otro estilo y a otros principios? Husserl no aparece citado una sola vez, es verdad, en *La condición humana.* Igual que Heidegger , podría quizá argüirse si no fuera porque en el caso del autor de *Ser y tiempo* fueron razones y motivos personales los que desaconsejaron reconocer la deuda intelectual. Y en *La vida del espíritu* Husserl apenas merece alguna mención ocasional, a diferencia de Heidegger, que, aquí ya sí, es mencionado casi por todos lados. Existe, sin embargo, una señalada e importante excepción a esta ausencia de Husserl en la obra arendtiana. Pues el ensayo de 1946 Qué es la filosofía de la existencia? , que constituye el primer escrito filosófico de Arendt desde la lejana tesis doctoral, y a la vez el texto más duro hacia Heidegger que salió nunca de su pluma, sí dedica un apartado íntegro al pensamiento de Husserl.[9] En él se examina la novedad de la fenomenología, su contexto intelectual inmediato, su alcance y límites. Y, a mi juicio, ésta que es la única toma explícita de postura de Arendt respecto al fundador de la fenomenología resulta verdaderamente original y aguda.

2. Arendt caracteriza sorprendentemente a la fenomenología como un nuevo clasicismo y a su fundador como un clasicista. Ofreciendo la siguiente definición de clasicismo: el intento llevado hasta el final de que una imitación rigurosa de lo clásico —y esto significa: del tener el hombre su hogar en

[9] Ahora puede leerse en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 203-231.

el mundo— conjure una nueva patria para el hombre a partir de este mundo que se ha vuelto inhóspito .[10] En el contexto del ensayo, lo inhóspito del mundo se remonta a la demolición kantiana del viejo concepto de ser. La antigua coincidencia entre esencia y existencia, en virtud de la cual lo que el hombre piensa con necesidad existe por fuerza, y lo que existe es por tanto comprensible y es de suyo racional, esta coincidencia preestablecida entre la esencia pensada o pensable y la existencia dada o dable ha cedido, ha caído; los hallazgos inauditos de la estructura antinómica de la razón humana y de la construcción trascendental de la experiencia la hacen imposible. Arendt insiste en que la acogida del hombre en el ser ha quebrado con la crítica kantiana: no hay ya una pertenencia segura del hombre a una realidad dotada de sentido. No se trata sólo de una nueva etapa crucial en la desdivinización del mundo, sino también de un punto sin retorno respecto de la idea antigua de cosmos y respecto de toda idea sustantiva de verdad; todo lo que no es realidad individual ha quedado en cuestión en punto a su sentido y existencia, y el hombre como existencia consciente se sabe ahora extraño, excéntrico a toda legalidad general que pueda abarcarle y sostenerle. Con todo, Arendt apunta al hecho de que Kant dejó el trabajo a medias, pues él no destruyó la noción del ser como lo que está dado o predado, ni con ella la noción tradicional de la filosofía como consideración teórica, como teoría; de aquí que Kant aún pudiera aceptar, es decir, aún pudiera conformarse con que la libertad del hombre existe como mero factum en el seno de una totalidad que le es ajena e indiferente. En Schelling, que sería el primer filósofo contemporáneo, o sea, el primer pensador que consuma la escisión del existir respecto de toda comprensión teórica de él, rige ya, en cambio, la urgencia a habérselas con el verdadero señor del Ser , la inquietud global de no poder conformarse con lo dado; pues Schelling sí siente que el hombre, al topar con su existencia irreductible y su libertad sin ley, ha perdido, por lo mismo, toda su realidad y sólo puede recuperarla acogiéndose de nuevo a Dios

Pero vengamos entonces a la fenomenología husserliana y a su supuesto clasicismo. De acuerdo con Arendt, la fenomenología se apartaría de la línea filosófica Schelling-Kierkegaard-Heidegger, en la medida en que el descubri-

[10] *Op. cit.*, p. 205.

miento de la intencionalidad encierra la promesa de un nuevo hogar para el hombre en el mundo. Sin ningún tipo de restauración dogmática, sin soslayar la crítica kantiana, ocurre que la realidad del acto de conciencia arrastra consigo la certeza de su objeto intencional, y éste se impone como objeto real de mi conciencia, sea cual fuere la legalidad última del mundo. Tal sería para Arendt el sentido válido de la epojé, que salva la objetividad sin necesidad de comprometerse con ninguna tesis acerca de la realidad y de su origen. La corriente de conciencia vincula de manera infrangible el objeto y el acto, la cosa del mundo y la vida del hombre, bajo la única condición de justamente respetar su mutua irreductibilidad y su mutua correspendencia. Para Arendt cobra además especial relevancia el hecho de que Husserl proceda en su análisis de la conciencia a partir de correlatos individuales de actos, de cosas desligadas de sus conexiones funcionales y significativas. Ella llega incluso a afirmar que el programa fenomenológico de *mathesis universalis* pasaba por recomponer el mundo hecho pedazos a partir de estos términos intencionales discretos, aislados, inconexos.

A esta luz, Arendt se atreve a establecer una curiosa y estrecha afinidad entre el sentimiento vital que mueve a la fenomenología y que se plasma en el lema A las cosas mismas , y un pensador, un escritor, que, aunque contemporáneo de Husserl, ha pasado desapercibido para la literatura fenomenológica. Se trata de Hugo von Hofmannstahl, y en particular de la famosa carta de Lord Chandos en que anuncia a Francis Bacon su renuncia a la escritura. La bellísima declaración de Hoffmanstahl en contra de las grandes palabras[11] y a favor de las cosas pequeñas como las únicas que guardan el misterio de la realidad y despiertan en nosotros la antigua ternura por el mundo, está salpicada, ciertamente, de resonancias fenomenológicas. Los humildes objetos cotidianos —el rastrillo abandonado, el cementerio pobre, el lisiado en medio de un camino— se alzan casi de repente a vaso de la revelación ; ellas cobran tal plenitud de presencia, tal abundancia de sentido cumplido, que las palabras —las intenciones signitivas vacías, podría aquí recordarse— se retiran, y dan paso a una ingente participación que es mu-

[11] Arendt dice de las grandes palabras , pero Una carta se refiere a las palabras en general.

cho más y mucho menos que una compasión ilimitada hacia todo lo que hay. Las cosas mismas de la fenomenología recuperadas justo en virtud de su acto de aparecer son —dice Arendt— estas mismas cosas pequeñas de Hofmannstahl de las que el poeta puede decir todo estaba en mí , por más que este enigmático embelesamiento con ellas no remita ni a mi espíritu ni a mi cuerpo. En atención a esta plenitud de presente y de presencia se abriría entonces una posibilidad de rehumanizar un mundo inhóspito, es decir, la posibilidad de alentar un nuevo clasicismo.

Pero el análisis de Arendt da entonces un último paso, que mostraría por qué este camino filosófico era inviable, era sólo un conjuro en un tiempo cuyo único patrimonio es que en él todo conjuro fracasa .[12] Y es que bajo el nuevo clasicismo se ocultaría una antigua *hybris.* La serena objetividad del fenómeno, del objeto pero intencional, serviría en realidad, en el pensamiento de Husserl, para tranquilizarnos a propósito de la fuente misma de intranquilidad e inhospitalidad del mundo contemporáneo. Pues la condena que pesa sobre el hombre, la de tener que decir sí a un ser que él no ha creado y que le es ajeno , la subsana Husserl —añade Arendt— transformando el ser-ajeno de lo real en ser-consciente, y alimentando así la pretensión imposible de que el hombre, superada toda exterioridad, llegue a ser creador de sí y creador del mundo. Dicho de otro modo, Arendt entiende el concepto de constitución intencional como una segunda creación, y por tanto como una *hybris* que frustra la vuelta al clasicismo y revela la imposibilidad para el hombre del siglo XX de reconciliarse con la realidad: lo que está dado es sólo lo que el hombre secretamente ha constituido.

El posible lector de Arendt que sea también antiguo lector de Husserl, y cuya representación en este momento he de ejercer yo mismo, puede preguntarse, con todo, si la interpretación arendtiana del clasicismo fenomenológico y de su fracaso se sostendría en sus mismos términos si la hija de Heidegger o hija de Tracia tuviese que revisar algún aspecto capital de su exposición. Pues, por una parte, no son ciertamente objetos aislados, cosas inconexas o de conexiones muy circunscritas, los que, de acuerdo con la meditación husserliana, aparecen a la corriente objetivadora de mi conciencia. La

[12] *Op. cit.*, p. 205-206.

modestia infinita del aparecer, la verdad del fenómeno como dato original, va de la mano de que la manifestación radical y fundante es la del mundo ancho y ajeno. El mundo es como tal el aparecer primero, fundamental; el vaso de la revelación rebosa mundo, y yo mismo no puedo difuminar esta plenitud de presencia, que justamente define mi vida y la emplaza, la sitúa. Pero, en segundo lugar, la presencia indudable del objeto, de la cosa, del mundo, no obsta para que la mirada fenomenológica repare al mismo tiempo en el aparecer en cuanto tal, en el modo irreductible de darse la cosa. Un modo intuitivo (todo un sistema de modos) que no es construcción arbitraria del yo sino exigencia vinculada a la índole propia del objeto; pero que no por ello es tampoco una propiedad objetivable de la cosa ni la pura traslación de la cosa a un ámbito neutro de presencia. La perspectiva como tal forma parte constitutiva del aparecer, y no hay objeto posible cuya donación esté libre de un sistema de perspectivas, de tal forma que entre la cosa que aparece indudable y el aparecer efectivo de la cosa se establece la tensión sustantiva y fecunda que el análisis fenomenológico trata por doquier de describir. Es difícil valorar si estos dos matices fundamentales —o que aparece ante todo es el mundo; el aparecer responde a una legalidad que no es puramente subjetiva ni puramente objetiva— permiten escapar al dilema entre el clasicismo de un mundo ajeno y la desmesura de un yo creador o cocreador. Entre el ser y el pensar hay, en todo caso, por así decir, una tercera cosa: el aparece.

# HEIDEGGER E O FIM DO MUNDO

**Alexandre Franco de S**
Universidade de Coimbra

A comunicaç o que aqui pretendemos apresentar situa-se, em certa medida, na continuaç o de um outro estudo que, há meses, apresentámos no II Congresso Internacional da Associaç o Portuguesa de Filosofia Fenomenológica,[1] e cujas conclus es é imprescindível retomar aqui. Um tal estudo procurou abordar o conceito de *vida* no pensamento de Martin Heidegger, interrogando-se acerca da raz o pela qual, depois de admitir, em *Sein und Zeit*, que a vida é acessível através do Dasein, encontrando-se, portanto, nele, embora n o determinando o seu modo de ser, Heidegger separa de forma crescente a vida e o humano até chegar s formulaç es de *Brief über den »Humanismus«*, ou seja, até chegar afirmaç o de que o corpo humano está separado do corpo animal por um abismo e de que o homem, enquanto *Da-sein* ou aí do ser, está mais próximo de um deus que de um ser vivo *(Lebewesen).* No estudo que propusemos, concluímos que Heidegger recusa de um modo crescente qualquer contaminaç o do Dasein pela vida em funç o de duas raz es principais: por um lado, o contacto intenso com o pensamento de Ernst Jünger, sobretudo a partir da publicaç o de *Der Arbeiter*, em 1932; por outro lado, a confrontaç o com o nacional-socialismo emergente.

A publicaç o, em 2004, do volume 90 das *Gesamtausgabe* possibilita documentar até que ponto se estende a relaç o do pensamento de Heidegger com Jünger, a partir dos anos 30. Para Jünger, a vida é o modo mais completo da mobilizaç o total *(totale Mobilmachung)*, num processo

[1] *A Vida e o Humano em Heidegger: a ontologia heideggeriana na aurora de uma biopolítica.*

caracterizado pela absoluta determinaç o do singular pela figura *(Gestalt).* Se a mobilizaç o total consiste na determinaç o do singular *(Einzelne)* já n o como indivíduo *(Individuum)*, mas como tipo *(Typus)*, é o animal enquanto ser vivo que paradigmaticamente configura esta determinaç o. O trabalhador de Jünger é o homem que passa do indivíduo ao tipo; o homem que, diante de um mundo mobilizado por aquilo a que a terminologia de *Der Arbeiter* chama o carácter total do trabalho *(totaler Arbeitscharakter)*, se converte de sujeito em objecto participante da mobilizaç o. Assim, poder-se-ia dizer que o trabalhador jüngeriano, isto é, o homem que se adequa inteiramente sua figura, despojando-se da sua própria individualidade e conformando a sua singularidade ao tipo que nele é cunhado pela própria figura, consiste, a partir desta caracterizaç o, numa inteira reduç o da sua ess ncia própria vida. Noutros termos: a emerg ncia de um tal trabalhador num mundo mobilizado pelo trabalho consistiria naquilo a que se poderia chamar antecipando a formulaç o de Koj ve uma animalizaç o do homem . E é diante desta animalizaç o do homem que, a partir da sua confrontaç o com Jünger, Heidegger recua. O progressivo afastamento entre o Dasein e a vida enquanto modos de ser, que se torna crescente na obra de Heidegger a partir da década de 30, pode ser entendido justamente como a manifestaç o deste recuo.

Para além da confrontaç o com a obra de Jünger, é a confrontaç o com o nacional-socialismo que leva Heidegger a esta separaç o entre Dasein e vida. Com a chegada ao poder do nazismo na Alemanha, em Janeiro de 1933, a vida adquire o estatuto explícito de um objecto do cuidado e do cultivo políticos. E tal significa uma profunda mudança naquilo a que se poderia chamar a constituiç o intrínseca do poder, quer no que toca ao seu sujeito, quer no que respeita ao seu objecto. Em primeiro lugar, esta mudança traduz-se na transformaç o da vida em algo que se encontra inteiramente exposto como objecto de um poder que, diante dela, se exerce imediatamente, sem qualquer resist ncia nem limitaç o. Como mostraram os estudos de Michel Foucault ou, mais recentemente, de Roberto Esposito acerca do conceito de biopolítica , os homens reunidos numa sociedade

O texto foi publicado no volume das Actas do II Congresso Internacional da AFFEN.

política tornam-se assim, de um modo inteiramente explícito, num *bios* cuja saúde deve ser cultivada e promovida. assim que, para os nacionais-socialistas, a sociedade surge como uma subst ncia étnica homogénea: um corpo org nico cuja consist ncia deveria ser preservada através da purga de elementos parasitários e estranhos, assim como de medidas higiénicas e eugénicas. E é assim também que o espaço desta sociedade surge já n o propriamente como uma esfera pública, fundado numa limitaç o normativa e jurídica do exercício do poder, mas como um espaço anómico, como uma vida nua para usar o termo de Giorgio Agamben diante da qual o exercício do arbítrio se normaliza. Em segundo lugar, aquilo a que se poderia chamar a mudança do estatuto da vida, no contexto da biopolítica, implica uma alteraç o concomitante do próprio poder e da própria política. Esta torna-se ent o naquilo a que se poderia chamar n o tanto uma biologia, mas para ser mais exacto uma zoologia política . E tal quer dizer que ela se determina por ter a vida nua como o seu objecto e a sua meta. A determinaç o do homem por aquilo a que se chamava, na Alemanha dos anos 30, o sangue e solo , o *Blut und Boden*, adquire aqui a configuraç o concreta da constituiç o da vida como pura exposiç o a um poder biopoliticamente determinado. Dir-se-ia ent o que, marcada pela sua absoluta exposiç o ao poder, a vida está agora disposiç o de um poder caracterizado, na sua mais íntima ess ncia, como a possibilidade de a determinar, atribuindo-lhe a dignidade de ser vivida ou retirando-lhe essa dignidade. E o poder, por seu lado, na Alemanha nacional-socialista, tem agora a sua suprema manifestaç o na possibilidade de assinalar uma vida indigna de ser vivida , marcando-a com a autorizaç o de uma eutanásia piedosa ou de uma morte misericordiosa *(Gnadentod).*

No contexto da Alemanha dos anos 30, o pensamento filosófico n o pode deixar de se confrontar sobretudo com este biologismo . E, neste contexto, a tentativa deliberada de separar por um abismo a *vida* em relaç o ao modo de ser do homem tem, de um modo imediato, o significado de uma recusa da biopolítica nacional-socialista. Como vimos, em 1927, ao eleger o termo *Dasein* para designar o modo de ser do homem, Heidegger n o separa dele radicalmente o modo de ser da vida, mas diz apenas que esta mesma vida,

estando no Dasein e sendo acessível através dele, n o pode constituir um modo de ser genérico para todos os entes viventes, pois admitir a vida como um género corresponderia a reduzir a exist ncia, o Dasein, a uma mera diferença específica. A partir de *Sein und Zeit*, no entanto, o abismo entre a vida e o Dasein vai-se alargando. E é, curiosamente, com este alargamento que coincide uma semelhante separaç o entre os termos Dasein e vida *(Leben)* pela terminologia nacional-socialista, na medida em que tal terminologia atribui mera exist ncia , a um *reines Dasein*, o sentido de uma vida menor e sem valor. Poder-se-ia comparar o uso dos termos *Dasein* e *Leben* por Heidegger com o seu uso pelo vocabulário político do nacional-socialismo, cujos resultados vemos traduzidos, por exemplo, no título de um filme feito em 1935 para a instruç o do pessoal encarregue de um programa de eutanásia de exist ncias com defici ncias: *Dasein ohne Leben*, *Existência sem vida.*[2] A comparaç o levar-nos-ia a uma contraposiç o interessante. Para os nacionais-socialistas, o homem aparece como essencialmente vida. Tal quer dizer que ele é essencialmente determinável por um cuidado biopolítico, cuja tarefa deve consistir em separar a vida propriamente dita de um mero Dasein sem vida , da mera exist ncia de uma vida indigna de ser vivida . Para Heidegger, pelo contrário, o homem é essencialmente exist ncia ou Dasein. E a sua separaç o crescente em relaç o vida indicia a tentativa de Heidegger para encontrar no Dasein uma inst ncia alternativa determinaç o biopolítica do homem. este o sentido das suas críticas ao biologismo, assim como das críticas, formuladas em liç es públicas, dirigidas abertamente a autores nacionais-socialistas como Alfred Rosenberg ou Erwin Guido Kolbenheyer, na sua proposta de uma compreens o do homem e do seu modo de ser, da linguagem e da poesia, sob a determinaç o biológica da vida e, particularmente, da raça.

ent o sobretudo a confrontaç o com o biologismo nacional-socialista que explica o tratamento por Heidegger do conceito de vida. Tal tratamento poderia ser resumido do seguinte modo: se, para os nacionais-socialistas, o homem era determinado como vida, e a vida era uma inst ncia essencialmente exposta ao poder biopolítico, o qual se caracterizava por

[2] Cf. Roberto Esposito, *Bios*, Turim, Einaudi, 2004, p. 144

poder distinguir da vida propriamente dita uma mera exist ncia, para Heidegger, pelo contrário, o homem tem de ser, antes de mais, determinado negativamente como n o vida; e é ao separar inteiramente, enquanto modos de ser, vida e Dasein que Heidegger determina a ess ncia do homem, antes de mais, pela sua inacessibilidade e recusa ao poder, pela sua opacidade diante da total exposiç o ao poder da própria vida. Contudo, partindo da interpretaç o que propomos, se Heidegger tiver em mente, no seu tratamento do conceito de vida, a contestaç o a uma exposiç o total do ser do homem a um poder de mobilizaç o, a evocaç o de um afastamento total da vida em relaç o ao Dasein n o seria suficiente para uma determinaç o por Heidegger da ess ncia do homem. E a raz o desta insufici ncia é simples. O afastamento entre o Dasein e a vida, a recusa de qualquer contaminaç o do Dasein pela vida, corresponderia apenas a uma caracterizaç o negativa do homem, dizendo aquilo que o homem, na sua ess ncia, n o é. Para uma caracterizaç o positiva, Heidegger teria de voltar a abordar a sua determinaç o do ente humano como Dasein, mostrando de que forma o ser deste mesmo Dasein, aquilo a que, em 1927, Heidegger tinha chamado o ser-no-mundo, surgia como incompatível com uma reduç o do homem a uma mera vida exposta ao poder e mobilizada por este. justamente esta tarefa de revis o que, em larga medida, ocupa Heidegger a partir da publicaç o de *Sein und Zeit.*

Em *Sein und Zeit*, ao determinar o Dasein como ser-no-mundo, Heidegger assinala o ente humano através de uma essencial abertura ao ente. Nesta abertura essencial ao ente, o mundo é, enquanto momento constitutivo da estrutura do ser-no-mundo, a condiç o de possibilidade da própria abertura. enquanto condiç o da abertura do Dasein ao ente que o mundo pode ser determinado, em *Sein und Zeit*, do seguinte modo: O mundo n o é ele mesmo um ente intra-mundano, e, no entanto, determina de tal modo este ente que este só se pode encontrar, e que só se pode mostrar um ente descoberto no seu ser, na medida em que há mundo [3]; O mundo, ainda que n o tematicamente, está previamente já descoberto com

[3] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1996, p. 72.

tudo aquilo que se encontra .[4] ent o enquanto condiç o do encontro e da descoberta do ente pelo Dasein, enquanto condiç o da abertura deste mesmo Dasein ao ente, que o mundo aparece considerado em *Sein und Zeit*. E é neste sentido que ele surge aqui também, no ser deste mesmo Dasein, como a condiç o da verdade. Como escreve Heidegger: Enquanto o Dasein *é* essencialmente a sua abertura, e, enquanto aberto, abre e descobre, ele é essencialmente verdadeiro . *O Dasein está 'na verdad'*.[5] Este estar na verdade próprio do Dasein constitui ent o o seu ser enquanto ser-no-mundo. E é a partir dele que, em *Sein und Zeit*, a n o-verdade surge para o Dasein como uma possibilidade ntica. Enquanto constituído por uma essencial abertura ao ente, o Dasein n o pode deixar de ser constituído também pela possibilidade fáctica do seu fechamento. Contudo, como Heidegger torna explícito, a n o-verdade, sendo co-originária verdade, só o é a partir desta mesma verdade, do mesmo modo que o fechamento só se torna possível a partir de uma abertura primordial: Só na medida em que o Dasein é aberto é que ele também é fechado; e é na medida em que, com o Dasein, está já sempre descoberto um ente intra-mundano que semelhante ente, enquanto algo que possivelmente se encontra intra-mundanamente, é escondido (encoberto) ou deslocado .[6] Para o Heidegger de *Sein und Zeit*, o Dasein, enquanto ser-no-mundo, é marcado, na sua mais íntima estrutura, pela verdade enquanto n o-estar-encoberto *(Unverborgenheit)*, desvelamento *(Enthüllung)* ou descoberta *(Entdeckung)*. E é justamente esta verdade originária do Dasein, esta abertura originária do Dasein enquanto ser-no-mundo, que, a partir de *Sein und Zeit*, Heidegger irá rever de modo a mostrar como a estrutura ontológica do homem, enquanto Dasein, é incompatível com a sua reduç o a um ente exposto ao poder de um processo a que, em 1930, Ernst Jünger chamará a mobilizaç o total .

O primeiro passo nesta revis o da estrutura essencial do Dasein aparece já em 1929, com a publicaç o de *Kant und das Problem der Metaphysik*, e pode ser caracterizada pelo processo a que Jean Grondin chamou uma *radi-*

[4] *Idem*, p. 83.

[5] *Idem*, p. 221.

[6] *Idem*, p. 222.

*calisation philosophique de la finitude.*[7] Se a finitude aparecia, em *Sein und Zeit*, como uma decorr ncia da constituiç o do Dasein enquanto estar-lançado no mundo, dir-se-ia que ela surge agora, na constituiç o essencial do Dasein, como o seu momento mais originário. a partir desta originariedade que Heidegger pode aqui proclamar: Mais originária que o homem é a finitude do Dasein nele .[8] Com esta aquisiç o pela finitude do estatuto de momento mais originário na estrutura ontológica do Dasein, Heidegger abre caminho a um segundo passo da sua revis o da estrutura essencial do homem, traduzido numa invers o do seu tratamento da ess ncia da verdade. Se, em 1927, a verdade surgia para Heidegger como a base a partir da qual a n o-verdade era possível, em 1930, na sua confer ncia *Vom Wesen der Wahrheit*, Heidegger apresentará a n o-verdade *(Un-wahrheit)* como sendo mais originária do que a própria verdade. Uma tal apresentaç o tem lugar, como é sabido, a partir de uma meditaç o acerca do a privativo da palavra grega para verdade: ajlhvqeia. E a ajlhvqeia grega surge aqui, antes de mais, como a indicaç o de que, na sua ess ncia, o ente só pode aparecer, configurando-se na sua individualidade, a partir do ocultamento do ente no seu todo *(Seiendes im Ganzen)* e do mundo que o sustenta. Como escreve Heidegger: O estar-encoberto do ente no seu todo, a n o-verdade aut ntica, é mais antigo do que qualquer revelaç o deste ou daquele ente .[9] Segundo o Heidegger de *Vom Wesen der Wahrheit*, para que o ente possa emergir e vir luz, o mundo que lhe está subjacente tem de se ocultar. E tal quer dizer que, a partir de 1930, se torna possível a Heidegger dizer que a n o-verdade está inserida na própria ess ncia mais originária da verdade. Assim, se a verdade alberga agora em si a n o-verdade, se a ess ncia da verdade consiste agora numa originária n o-verdade, esta n o-verdade encontra-se agora na ess ncia do próprio Dasein enquanto ser-no-mundo. E é esta

[7] Cf. Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, p. 81.

[8] Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1998, p. 229.

[9] Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit , in *Wegmarken*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 193-194. [Usamos aqui a traduç o de Carlos Moruj o, embora ligeiramente modificada, a fim de manter a nossa coer ncia terminológica: *Sobre a essência da verdade*, Porto, Porto Editora, 1995, p. 47].

pertença da n o-verdade ao ser-no-mundo que permite a Heidegger escrever, em *Vom Wesen der Wahrheit:* O Dasein [ ] guarda o primeiro e mais vasto n o-desencobrimento, a n o-verdade aut ntica. A aut ntica n o-ess ncia da verdade é o mistério .[10] Torna-se ent o claro o contributo de *Vom Wesen der Wahrheit* para esta revis o por Heidegger da ess ncia do homem. Por um lado, a ess ncia da n o-verdade consiste no mistério. Por outro lado, a n o-verdade originária coincide com a própria ess ncia da verdade na qual o Dasein está enquanto ser-no-mundo. Consequentemente, enquanto ente aberto ao ente no seu todo e lançado no mundo, torna-se possível dizer que o homem é habitado por um mistério irredutível que o distingue essencialmente da pura vida e o torna imune a uma total mobilizaç o. A vida, considerada numa perspectiva biologista, encontra-se exposta sua mobilizaç o por um poder que se torna, nessa medida, um biopoder. Diante de uma tal mobilizaç o, dir-se-ia que, em contraposiç o vida, o homem, constituído na sua estrutura ontológica como ser-no-mundo, é agora essencialmente um mistério sempre irredutível sua exposiç o ao poder.

Estes processos de radicalizaç o filosófica da finitude e de enraizamento da n o-verdade na ess ncia da verdade culminam num terceiro passo da revis o do tratamento dado por *Sein und Zeit* constituiç o do Dasein como ser-no-mundo. Com este terceiro passo, é o próprio mundo, enquanto momento da constituiç o ontológica do homem, que se torna irredutível mobilizaç o. Dir-se-ia ent o que Heidegger tem aqui de pensar a presença no próprio seio do mundo do Dasein enquanto ser-no-mundo daquilo a que, em *Vom Wesen der Wahrheit*, chama o mistério. E é como uma manifestaç o do mistério intrínseco ao mundo que este, enquanto condiç o possibilitante da abertura do Dasein e da manifestaç o do ente, surge, a partir dos anos 30, intrinsecamente associado terra e, nessa medida, a uma pot ncia telúrica que, no seu fechamento sobre si mesma, se contrap e ao carácter pura e simplesmente aberto do próprio mundo. Em 1935, na sua confer ncia *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Heidegger apresenta ent o a relaç o indissociável entre mundo e terra: trata-se de uma relaç o

[10] Idem, p. 194 [trad. port.: 47].

contenciosa, de uma luta originária, de um *Urstreit*, na qual cada contendor apenas é ele mesmo a partir da própria contenda e em virtude do adversário que se lhe contrap e. Como escreve Heidegger: O confronto de mundo e terra é um combate. [ ] A terra n o pode prescindir do aberto do mundo, se há-de aparecer como terra no afluxo liberto do seu fechar-se. O mundo, por sua vez, n o pode desprender-se da terra, se se há-de fundar, como amplitude vigente e via de todo o destino essencial, sobre algo de decisivo ;[11] A terra só irrompe pelo mundo, o mundo só se funda na terra na medida em que a verdade acontece como combate originário de clareira e encobrimento .[12] Assim, se em 1927, com a publicaç o de *Sein und Zeit*, o mundo aparecia no pensar heideggeriano apenas como a condiç o de possibilidade da abertura do Dasein ao ente, torna-se possível dizer que em 1935, através da sua associaç o intrínseca terra, este mesmo mundo surge como a condiç o de que o homem, na sua ess ncia enquanto ser-no-mundo, seja compreendido como fechado sobre si, impenetrável por uma pot ncia mobilizadora e, nessa medida, imune a qualquer poder que procure determinar a sua ess ncia como pura exposiç o ao poder. Noutros termos: ao trazer a terra para o mago do mundo, tornando-a naquilo a que se poderia chamar o correlato agónico deste mesmo mundo, Heidegger pode ent o completar a sua revis o do Dasein enquanto ser-no-mundo, marcando-o por uma opacidade e por uma irredutibilidade que a associaç o explícita entre o mundo e a terra n o pode deixar de indicar.

Poder-se-ia dizer ent o que Heidegger introduz o mistério no mundo e, nessa medida, no próprio ser do homem através da terra. Contudo, a alus o terra como condiç o do mistério do mundo e do homem n o pode deixar de conduzi-lo a uma meditaç o, a uma tentativa de encontrar o sentido *(Besinnung)* da mobilizaç o total do ente e em particular da mobilizaç o total da vida pelo biologismo luz da relaç o de luta originária entre mundo e terra, naquilo a que chamará uma confrontaç o pensante *(denkende Ausei-*

[11] Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes , *Holzwege*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994, p. 35 [Usamos aqui a traduç o de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso: A origem da obra de arte , *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Gulbenkian, 2002, pp. 47-48].

[12] *Idem*, p. 42 [trad. port.: p. 56].

*nandersetzung)* com o processo de crescente exposiç o do ente no seu todo sua mobilizaç o por um poder mobilizador. Se o mundo se encontra essencialmente associado terra, se n o pode haver abertura do mundo sen o como a emerg ncia *(Aufgang)* de um mundo a partir da terra, ou seja, como a abertura do fechamento já sempre intrínseco própria terra, a crescente mobilizaç o total do mundo n o poderia acontecer sen o como um processo caracterizável como uma retirada da terra em relaç o ao mundo ou, o que é o mesmo, como uma destruiç o da terra acompanhada por uma de-sertificaç o do próprio mundo. No mesmo ano da confer ncia que originou *Der Ursprung des Kunstwerkes*, nas suas liç es do Semestre de Ver o de 1935, intituladas *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger pode ent o falar de um processo de declínio *(Verfall)* no qual, através do desaparecimento da terra e do consequente isolamento do mundo, o homem se torna uma massa mobilizável, e o mistério, representado como uma fuga dos deuses, se retira de todos os entes: O declínio espiritual da terra progrediu tanto que os povos ameaçam perder a última força espiritual que lhes possibilita apenas ver e avaliar como tal o declínio [visado em refer ncia ao destino do ser ]. Esta simples verificaç o nada tem a ver com pessimismo cultural, nem certamente também com um optimismo; pois a desertificaç o do mundo, a fuga dos deuses, a destruiç o da terra, a massificaç o do homem, o desprezo de ódio contra tudo o que é criador e livre já alcançou, em toda a terra, uma medida tal que categorias t o pueris como pessimismo e optimismo já há muito se tornaram ridículas .[13] A partir da associaç o entre terra e mundo, Heidegger pode ent o compreender a história de uma crescente mobilizaç o do ente no seu todo, a história que permite o estabelecimento do homem como pura vida, como um acontecer marcado por uma fuga dos deuses, por um despojamento do mistério e, nesse sentido, por um progressivo abandono do mundo pela terra. E este abandono, longe de traduzir um evento acidental, consiste, para Heidegger, num acontecimento constitutivo do próprio ser do homem enquanto ser-no-mundo. Se o Dasein é, na sua ess ncia, ser-no-mundo, o desaparecimento da terra no mundo é um

[13] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, vol. 40, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1983, p. 41.

acontecimento que constitui o ser deste mesmo Dasein. A retirada da terra, o despojamento do mundo de qualquer mistério, coincidente com a sua mobilizaç o total, consiste ent o num acontecimento que se apropria do homem enquanto Dasein, num *Ereignis* que, constituindo o seu próprio ser, lhe assinala a sua história como história do ser *(Seinsgeschichte).*

A fuga dos deuses, o desaparecimento do mistério, a destruiç o da terra e a desertificaç o do mundo, com a consequente exposiç o do ente no seu todo sua mobilizaç o total, s o ent o compreendidos como configuraç es possíveis de um processo essencial de *Seinsverlassenheit*, de abandono do ente pelo ser. Tal quer dizer ent o que o próprio ente é aqui pensado por Heidegger, a partir do abandono do ser, como um ente despojado de mundo. Do mesmo modo que a terra se retira do mundo, dir-se-ia que é agora o próprio mundo que abandona o ente e o deixa como um puro e simples objecto exposto e mobilizado. Por outras palavras: do mesmo modo que a terra é destruída, dir-se-ia que é agora o próprio mundo que chega ao fim, diante da total exposiç o e mobilizaç o do ente. Contudo, a partir deste abandono do ente pelo ser, a partir daquilo a que se poderia chamar o fim do mundo, Heidegger n o poderia deixar de evocar novamente a sua recusa de um despojamento daquilo a que, em 1930, chamara o mistério. Se a preocupaç o de Heidegger, manifestada sobretudo na sua recusa de considerar o Dasein como vida, consiste em recusar a reduç o do ente a um mero objecto exposto mobilizaç o total, o pensar de Heidegger acerca da história do ser, o seu pensar acerca do abandono do ente pelo ser, n o pode deixar de assentar naquilo a que se poderia chamar uma recusa do fim do mundo, ou seja, numa meditaç o *(Besinnung)* em que o abandono do ser possa manifestar o seu sentido n o enquanto pura e simples aus ncia, mas enquanto modo de presença do próprio ser. Dir-se-ia ent o que, com a sua alus o fuga dos deuses, destruiç o da terra e desertificaç o do mundo, Heidegger n o pensa o fim deste mesmo mundo e a sua pura e simples mobilizaç o total. Pelo contrário: para Heidegger, a *Seinsverlassenheit*, o abandono do ente pelo ser é n o uma pura e simples aus ncia do ser, mas um modo de presença deste mesmo ser no ente através da sua aus ncia. Por outras palavras: se uma pura e simples mobilizaç o total do ente consistiria

no desaparecimento da terra no mundo, ou no fim do mundo no ente, pode-se dizer que, no seu pensar da história do ser, Heidegger se detém justamente no fim do mundo. Os *Beiträge zur Philosophie*, escritos entre 1936 e 1938, s o aqui o melhor exemplo deste recuo de Heidegger diante do fim do mundo. Aqui, o ser n o é *(ist)*, mas é essencialmente, essencia-se num ente *(west).* Assim, a total exposiç o do ente sua mobilizaç o, o abandono do ente pelo ser, consiste n o num desaparecimento por parte do ser, mas num modo de ser deste mesmo ser, essenciando-se como ess ncia do próprio ente que acontece. Noutros termos: o abandono do ser é, como diz Heidegger nos *Beiträge zur Philosophie*, no fundo, uma des-essenciaç o *[Verwesung]"*; mas, por seu lado, esta é um modo essencial da sua essenciaç o ( *Wesung).* Daí que, nos *Beiträge*, Heidegger possa caracterizar o abandono do ser n o como uma pura e simples aus ncia do ser, n o como o puro e simples fim do mundo, mas como o modo de essenciar-se do ser pelo qual ele aparece segundo a apar ncia do fim do mundo, essenciando-se *como se (als ob)* ele já n o se essenciasse no ente. Como escreve Heidegger: O ente aparece ent o *assim*, aparece como objecto e como algo aí-diante, como se o Ser n o se essenciasse .[14]

A recusa de Heidegger de compreender o abandono do ser, e a mobilizaç o total que desta decorre, como o fim do mundo, ou seja, a sua recusa de compreender o abandono do ser como um puro e simples despojamento de ser do próprio ente, e como uma reduç o do homem a vida exposta a um poder biopolítico, torna-se manifesta sobretudo no ano de 1953, ano em que, para além de publicar as suas liç es de 1935, *Einführung in die Metaphysik*, num volume separado, Heidegger pronuncia a sua confer ncia *Die Frage nach der Technik.* Assim, se, naquelas, Heidegger podia voltar a falar num declínio baseado numa massificaç o do homem, numa destruiç o da terra e numa desertificaç o do mundo, Heidegger apresenta agora, nesta confer ncia, a ess ncia da técnica moderna n o como um fim do mundo, ou como um completo despojamento do ente, mas como a possibilidade de um outro início da sua história. Nesta confer ncia, como se sabe, a ess ncia da

[14] Martin Heidegger, *Beiräge zur Philosophie (Vom Ereignis)* , Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1989, p. 115.

técnica moderna aparece como uma composiç o *(Gestell)* caracterizada n o apenas por um produzir do ente, mas por um p r desse mesmo ente como um *Bestand*, como algo reservado, armazenado, encomendado e desafiado. Na técnica moderna, o ente é e desencobre-se n o simplesmente como algo que aparece, mas como algo de que se extrai, se armazena e se exp e tudo aquilo que nele estava encoberto. E a um tal desencobrir-se do ente chama Heidegger agora desafio *(Herausforderung).* Contudo, se o ente é agora n o simplesmente algo posto aí-diante, mas algo posto como desafiado, se este ente está agora inteiramente exposto a um poder que se exerce sobre ele, tal n o quer dizer, para Heidegger, que esta exposiç o ou mobilizaç o total do ente se traduza no puro e simples fim daquilo a que em 1930 chamara o mistério do ente. O ponto principal da abordagem por Heidegger da ess ncia da técnica consiste na apresentaç o do desafio n o como o fim do encobrimento no qual o ente surge como desencoberto, mas como um modo de desencobrimento do ente a partir da perman ncia do encobrimento enquanto condiç o do próprio desencobrimento. Daí que Heidegger possa escrever: O desencobrir que predomina na técnica moderna tem o carácter do p r no sentido do desafio. Este acontece na medida em que as energias encobertas na natureza s o abertas, aquilo que é aberto transformado, aquilo que é transformado armazenado, aquilo que é armazenado novamente dividido, e aquilo que é dividido, de novo, reconfigurado. O abrir, transformar, armazenar, dividir, reconfigurar s o modos do desencobrir. Este simplesmente n o termina .[15] através desta persist ncia do desencobrir do ente no próprio desafio, ou seja, é a partir da persist ncia do ser, no seu encobrimento originário, no próprio desencobrimento desafiante do ente, que Heidegger pode fazer aqui sua a máxima de Hölderlin: onde está o perigo, cresce também o que salva . E é justamente esta persist ncia, no próprio perigo, daquilo que salva que mostra que o pensar de Heidegger em torno da ess ncia da técnica moderna consiste n o num pensar do fim do mundo, mas num pensar de um outro início *(der andere Anfang)* da sua história. Daí que Heidegger conclua da sua meditaç o sobre a técnica: O domínio da

[15] Martin Heidegger, Die Frage nach der Technik , *Vorträge und Aufsätze*, Estugarda, Neske, 2000, p. 20.

com-posiç o ameaça com a sua possibilidade de que ao homem possa ser recusado inflectir para um descobrir mais originário e, assim, experimentar a solicitaç o de uma verdade mais inicial. Assim, onde a composiç o domina, está o *perigo* no mais elevado sentido. Mas onde está o perigo, cresce também o que salva .[16]

A possibilidade do salto para um outro início acompanha todo o pensar de Heidegger acerca do abandono do ser. Dir-se-ia que o pensar de Heidegger se determina essencialmente por se deter diante da possibilidade de que a mobilizaç o total do ente coincida com o esgotar do mistério do ente, com o fim do mundo desse mesmo ente. E é esta posiç o fundamental de Heidegger que dá ao seu pensar o carácter fundamental de uma meditaç o, de uma *Besinnung*, de uma tentativa de encontrar o sentido *(Sinn)* do próprio abandono do ser luz de uma história do ser e de um acontecer do ser no ente como *Ereignis*, ou seja, como inst ncia que, acontecendo no ente, o apropria e lhe propicia um sentido. Ao deter-se diante do fim do mundo, tornando-se assim meditaç o, o pensar de Heidegger é essencialmente marcado pela abertura a um vindouro , a um *Zukünftiges*, que surge, diante da história do abandono do ser que constitui a história do primeiro início deste mesmo ser, como um outro início . Um tal outro início surge assim, para Heidegger, n o como um movimento contrário ao primeiro início , nem como um segundo início na sequ ncia do primeiro. Como escreve Heidegger: N o é nenhum *contra-movimento;* pois todos os contra-movimentos e contra-forças s o co-determinados, na sua parte essencial, pelo seu *contra*, mesmo que na figura de uma sua invers o. E daí que um *contra*-movimento nunca baste para uma transformaç o *essencial* da história [ ] O outro início n o é a contra-orientaç o em relaç o ao primeiro, mas está, *enquanto outro*, fora do contra e da comparabilidade imediata .[17] E se o outro início é, em relaç o ao primeiro, algo inteiramente outro, tal quer dizer que a alus o ao outro início significa n o uma determinaç o deste outro início, nem sequer uma determinaç o do que se passa na passagem do primeiro para o outro início, mas a determinaç o de

[16] *Idem*, p. 32.

[17] Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pp. 186-187.

que a refer ncia a este outro início, inteiramente indeterminado, vigore como a refer ncia essencial de um pensar que se constitui como meditaç o, ou seja, como uma tentativa de desencobrir o sentido encoberto da história do próprio ser no seu abandono do ente. ent o como a refer ncia a um outro início vindouro, o qual permanece sempre quer inteiramente indeterminado, quer inamovível do horizonte do pensar, que o pensar de Heidegger, enquanto meditaç o, cumpre a sua tarefa essencial. Daí que Heidegger possa escrever: A passagem para o outro início está decidida e, no entanto, *não* sabemos *para onde* vamos, *quando* se tornará no que é verdadeiro a verdade do Ser e a partir de onde é que a história, enquanto história do ser, tomará o seu caminho mais íngreme e mais curto .[18]

A meditaç o de Heidegger acerca da história do ser consiste assim numa tentativa de pensar a mobilizaç o total do ente, levada a um extremo na tentativa de compreender o homem como vida exposta a um poder biopolítico, a partir da recusa de que esta mobilizaç o consista no fim do mundo. Partindo desta recusa como posiç o fundamental, o pensar meditativo de Heidegger tem lugar como um salto para o vindouro e, neste sentido, como pura e simples remiss o ao futuro, tornando-se assim naquilo que Heribert Boeder caracteriza como uma raz o apocalíptica [19] ou uma raz o temporal .[20] como uma manifestaç o deste salto para o vindouro, na sua completa indeterminaç o, que é possível interpretar a resposta dada por Heidegger em *Brief über den »Humanismus«* pergunta o que é o ser? , por ele mesmo formulada: Mas o ser que é o ser? Ele é ele mesmo. Experimentá-lo e diz -lo é o que tem de aprender o pensar futuro .[21] Diante desta remiss o do experimentar e do dizer do ser para um futuro adveniente ou, o que é o mesmo, para um outro início da sua história, Heidegger pode ent o permanecer no mbito daquilo a que Boeder chama a modernidade, ou

[18] *Idem*, p. 177.

[19] Cf. Heribert Boeder, Logotektonisch Denken , in *Sapientia*, LIII, Buenos Aires, 1998, p. 19 [trad. port.: Pensar logotectonicamente , trad. Alexandre Franco de Sá, *Revista Filosófica de Coimbra*, n 26, 2004, p. 444].

[20] Cf. Heribert Boeder, Die Grenze der Moderne und Heideggers Vermächtnis , *Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, Jahrbuch 1990*, Göttigen, 1991, p. 81.

[21] Martin Heidegger, Brief über den Humanismus , *Wegmarken*, p. 331

seja, no mbito de um pensar que se determina como uma meditaç o em torno de uma coisa *(Sache)* do pensar que, perante a mobilizaç o total do ente, se lhe encontra subjacente como um mistério irredutível. Mas se Heidegger, remetendo apocalipticamente para o vindouro, recua diante daquilo a que se poderia chamar o total despojamento do ente, e diante da reduç o do homem a pura vida biopoliticamente determinada, poder-se-ia ver também no desaparecimento deste vindouro, na transiç o daquilo a que Boeder chama a modernidade para uma submodernidade, a emerg ncia do fim do mundo frente ao qual a meditaç o de Heidegger recua. E, aqui, é justamente a construç o logotectónica de Boeder, na sua tematizaç o da passagem de uma *meditação moderna* para uma *reflexão submoderna*, que permite pensar este fim do mundo. Visto a partir de fora quer do messianismo apocalíptico moderno, quer da messianidade sem messianismo submoderna, o fim do mundo emerge ent o n o como um advento apocalíptico, mas precisamente como o fim da sua possibilidade.

.


## ABSTRACT

A comunicaç o situa-se na continuaç o do estudo apresentado ao II Congresso Internacional da AFFEN, intitulado *A vida e o humano em Heidegger: a ontologia heideggeriana na aurora de uma biopolítica*, e pretende considerar as consequ ncia, na filosofia de Heidegger na transiç o entre os anos 20 e 30, do seu afastamento em relaç o ao conceito de vida. Ver-se-á como é este afastamento, determinado pela meditaç o em torno do pensamento de Ernst Jünger e pela confrontaç o com o biologismo nacional-socialista, que conduz quilo a que se poderia chamar uma transformaç o interior da abordagem heideggeriana da ess ncia do humano, e da sua determinaç o como ser-no-mundo. Uma tal transformaç o acontece em tr s passos fundamentais: 1. uma radicalizaç o filosófica para usar os termos de Jean Grondin do conceito de finitude (1929); 2. um enraizamento da n o-verdade na própria ess ncia da verdade (1930); 3. a transformaç o do conceito de mundo em pólo da unidade constituída pela relaç o agónica entre terra e mundo (1935). Através desta transformaç o, Heidegger confronta-se com a meditaç o jüngeriana acerca da mobilizaç o total do mundo, surgindo assim a sua *história do ser* como a representaç o de um processo no qual o ser abandona o ente, a terra é destruída e o mundo é despojado de terra. Numa tal história, marcada, numa perspectiva geral, por aquilo a que Heidegger chama a fuga dos deuses , dir-se-ia que tudo no ente fica exposto e que o mundo sendo aquilo que, no aparecer do ente, n o aparece e se encobre enquanto condiç o do próprio aparecimento chega ao fim. Heidegger apresenta ent o o fim do mundo, através do seu pensar de uma história do ser, para o recusar e resistir contra ele. O salto da história do ser para um outro início da história, aquilo a que Heribert Boeder chama o pensar apocalíptico constitutivo da meditaç o moderna heideggeriana, traduz assim um recuo de Heidegger diante do fim do mundo.


*Vida e o Humano em Heidegger: a ontologia heideggeriana na aurora de uma biopolítica.* O texto foi publicado no volume das Actas do II Congresso Internacional da AFFEN.

f. Roberto Esposito, *Bios*, Turim, Einaudi, 2004, p. 144

# ARON GURWITSCH: FENOMENOLOG A DE LA PERCEPCIÓN Y ENCUENTRO CON KURT GOLDSTEIN

**María da Luz Pintos-Pe aranda**
Universidade de Santiago de Compostela[1]

## I

Aron Gurwitsch, fenomenólogo de origen lituano, nacido en 1901, entra en Francia en abril de 1933 como refugiado judío procedente de Alemania, en donde había realizado sus estudios y en donde se había doctorado. En el momento de entrar en Francia tenía treinta y dos años. Cinco años atrás había presentado su Tesis Doctoral. A los pocos meses de llegar a París comienza a impartir sus cursos de introducción sistemática a la fenomenología en la Universidad de la Sorbona y, acerca de esto, es muy importante que conozcamos —y reconozcamos— que *es él el primero que hace en Francia, como fenomenólogo, una exposición profunda y sistemática de la fenomenología husserliana*, ya que hasta ese momento tan sólo había habido unas conferencias (de Georges Gurvitch), tres libros sobre Husserl (uno de Jean Héring,[2] otro de Emmanuel Lévinas[3] y otro de

---

[1] asmaluri@usc.es

[2] *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, Paris, Faculté de Théologie Protestante de l´Université de Strasbourg, 1926.

[3] El libro de Emmanuel Lévinas *La théorie de l´intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1930.

Por tanto, con tan sólo estos tres textos, el de J. Héring, el de E. Lévinas y el de Georges Gurvitch, es evidente que hasta que Aron Gurwitsch da sus cursos de fenomenología era muy escasa la información habida en Francia hasta ese momento sobre esta nueva filosofía.

Georges Gurvitch),[4] y alguna que otra breve recensión de obras de Husserl. Imparte estos cursos —nada menos que cuatro cursos de duración anual cada uno de ellos— en la Sorbona de 1933 a 1937, hasta que, de nuevo, se ve obligado al exilio. Esta vez se exilia a los Estados Unidos, en donde, después de unos años sin poder asentarse profesionalmente en su especialidad, en 1959 lo invitan a ser profesor de filosofía en la Graduate Faculty of Political and Social Science, en la New School for Social Research, en la ciudad de New York, por entonces centro máximo de la fenomenología estadounidense. Ocupará ahí la plaza que había dejado vacante la muerte de Alfred Schütz. Y a raíz de esta etapa en la New School hay una gran coincidencia entre los que se refieren a los inicios del pensamiento fenomenológico en ese país: dicen de Aron Gurwitsch que él, es, sin duda, "la gran figura de la fenomenología norteamericana".[5] Como consecuencia de haber pasado unos treinta y seis años en los Estados Unidos, hasta su fallecimiento en 1973, la mayor parte de su producción está publicada allí y redactada en inglés. Lamentablemente esto, que ha sido muy afortunado para la fenomenología de ese país americano, tiene una contrapartida negativa: ha ocasionado un gran desconocimiento en la Europa continental de la obra de Aron Gurwitsch y de su valiosa aportación.

Consciente, pues, de este desconocimiento y convencida de que ya es hora de superarlo por parte de nuestra filosofía europea reconociendo la contribución fenomenológica de Aron Gurwitsch, con esta ponencia preten-

[4] En 1928, 1929 y 1930, Georges Gurvitch impartió unos cursos libres en la Universidad de la Sorbona. Un extracto de la parte dedicada a Husserl fue publicado por él en *Revue de Metaphysique et de Morale* y ya en el año 1930 publicó el conjunto de estos cursos con el **título *Les tendences actuelles de la Philosophie alemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann* (Paris, Vrin, 1930). Él mismo dice que el curso sobre Husserl contiene aquí algunas ampliaciones. Pero, con todo, este texto escrito y, por tanto, la conferencia que le ha servido de base, no tiene mucha extensión. Y si Georges Gurvitch consigue atraer el interés de ese público francés hacia Husserl posiblemente es debido, en buena medida, a su acierto en hacer una exposición de la filosofía de Husserl que, en algunos aspectos, se veía muy próxima a la filosofía de Henri Bergson, en esos momentos figura de enorme peso intelectual en Francia.

[5] Es éste el sentir generalizado en torno a él, y así lo expresa haciendo de portavoz de este sentir, por ejemplo, su discípulo Lester Embree. Cfr. su Introducción a la traducción castellana de "On Contemporary Nihilism" en *Agora. Papeles de Filosofía* vol. 22, nº 2 (2003), p. 161.

do contribuir de algún modo a animar al redescubrimiento de este gran fenomenólogo con el que todos tenemos una deuda y sin el cual, ciertamente, Merleau-Ponty nunca habría sido el Merleau-Ponty que todos conocemos, como he mostrado en otro lugar. [6] Trazar la historia de nuestra tradición fenomenológica europea requiere poner a Aron Gurwitsch en el puesto que le corresponde. Esto nos conduce directamente a recuperarlo por su continuado trabajo en *fenomenología de la percepción* desde la segunda mitad de los años veinte. Porque, en efecto, como intentaré apuntar en lo

[6] Cfr. "Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Analyse d´une étroite relation", en R. Barbaras / M. Carbone / L. Lawlor (eds.) *Chiasmi International. Merleau-Ponty. Entre Esthétique et Psychoanalyse,* Paris / Milano / Memphis / Manchester, Vrin / Mimesis / University of Memphis / Clinamen Press, 2004, pp. 147-171.

El libro de Kurt Goldstein *Der Aufbau des Organismus* ha sido traducido al francés y publicado en 1951 por la editorial Gallimard con el título *La structure de l´organisme.* Hiere mi sensibilidad intelectual uno de los párrafos del "Préface" de Pierre Fédida. Con sus palabras, demuestra una vez más que siempre se ha pasado por alto quien ha introducido y divulgado las investigaciones de Goldstein en la filosofía francesa. Fedida afirma que "c´est certainement à Maurice Merleau-Ponty que nous devons, pour l´essentiel, la frécuentation des travaux de Kurt Goldstein… " (p. X). Si Merleau-Ponty no hubiera trabajado en sus años de investigación doctoral la obra de Gurwitsch publicada en 1929 *(Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie),* si no hubiera conocido personalmente a Gurwitsch en 1934, si no hubiera asistido a los cuatro cursos anuales impartidos por Gurwitsch en la Universidad de la Sorbona, si no hubiera tenido la oportunidad de tener continuas charlas con Gurwitsch sobre toda la temática en la que trabajaba Gurwitsch y que coincidía con los propios intereses merleaupontyanos, etc., entonces, Fedida podría tener razón en lo que dice. Pero las cosas se desarrollaron de otra manera. Y sólo es necesario estar muy atento a la cronología de los hechos y documentos para concederle a cada uno lo suyo. De ahí que mi ensayo citado arriba en esta nota finalice planteando esta cuestión retórica: "Sans Gurwitsch, Merleau-Ponty aurait-il écrit ses deux Thèses et tenté d´annexer Goldstein et Husserl?" (p. 165). Las dos Tesis son *La structure du comportement* y *Phénoménologie de la perception.* En ellas, desconcertantemente, Merleau-Ponty no reconoce en ningún momento su deuda con su maestro Aron Gurwitsch. Y, por consiguiente, él es el que inicia la confusión que hasta el momento hemos estado arrastrando.

No hay para mí ninguna duda de que fue Gurwitsch quien introdujo a Merleau-Ponty en Goldstein. Porque, aunque el enfoque de Goldstein ya aparece recogido por Ernst Cassirer en su tercer tomo de *Filosofía de las formas simbólicas,* y que esta obra es de 1923-1929, sin embargo, no hay en él un tratamiento expositivo completo del pensamiento goldsteniano.

que sigue, así es como él entiende la fenomenología: una *fenomenología de la percepción* de la que dan buena fe tanto los ensayos de su etapa alemana, como los de su etapa francesa como los de su posterior etapa estadounidense. Y si estos ensayos dan fe de ello, las siguientes palabras del propio Gurwitsch recogen de primera mano esta intención y este trabajo. Estas palabras suyas pertenecen a un "esbozo de un proyecto de libro para ser titulado *Fenomenología de la percepción".* Dice así:

> El libro proyectado tiene la finalidad de suministrar una teoría fenomenológica de la percepción basándose en los logros alcanzados por Husserl y por su escuela, pero yendo en la medida de lo posible más allá de estos logros…Los primeros estudios [para este libro] comenzaron en 1938/1939. En la primavera de 1939 el solicitante dio clases en Paris sobre algunos temas relaconados [con este libro en proyecto] y desde ese momento ha continuado recogiendo material y desarrollando los puntos de vista. En el verano de 1939, la Caisse Rationale de la Recherche Scientifique en París nombró al solicitante becario investigador para permitirle que continuase con los estudios preparatorios y que escribiese el libro. El estallido de la guerra interrumpió la investigación. Después de su llegada a este país [esto lo está escribiendo ya en Estados Unidos] —en mayo de 1940—, el solicitante retomó sus estudios sobre el libro proyectado.

Mientras tanto ha publicado algunos artículos más breves o más o menos relacionados con el libro proyectado. [7]

Lester Embree, al recuperar y editar el esbozo de este libro y el texto al que pertenecen estas palabras, explica que:

> esta propuesta para una beca probablemente remitida a la Fundación Ford en 1943 fue encontrada entre los papeles de Aron Gurwitsch después de su muerte. Documenta la situación intelectual a la que se enfrentó en ese momento, el intento (asimismo como el título original) de su obra magna EL CAMPO DE LA CONCIENCIA, y, sobre todo, su proyecto filosófico de continuar de forma crítica la fenomenología constitutiva inaugurada por Edmund Husserl. [8]

Aron Gurwitsch, como fiel discípulo de Edmund Husserl, hace suyas la

[7] "Outline of a projected book to be entitled *Phenomenology of Perception".* Este texto está recogido en Lester Embree (ed.) *Essays in Memory of Aron Gurwitsch,* Washington D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology / University Press of America, 1984, pp. 8s.

[8] *Ibid.,* p. 3.

actitud, la metodología y las principales convicciones husserlianas.[9] Sin embargo, aun siendo así, en sus exposiciones y análisis de la fenomenología tiene su propio estilo, y éste consiste en centrarse más en unos aspectos que en otros sin por ello descuidar el conjunto. Es este estilo suyo el que yo aquí intentaré exponer mostrando fundamentalmente dos cosas: la primera, que *Gurwitsch entiende la fenomenología como "fenomenología de la percepción"* (lo cual no podría ser de otro modo, ya que la fenomenología husserliana o es fenomenología de la percepción o no es fenomenología) y que es así como logra transmitirla en sus cursos docentes y en sus escritos, y, la segunda, que *los aspectos de esta fenomenología en los que más focaliza su atención desde el principio le conducen a sentir una profunda sintonía con el trabajo del neuropsiquiatra Kurt Goldstein.* Hay, por tanto, dos líneas de investigación que se juntan en este pensador interesado en la percepción desde los inicios de su andadura filosófica: por una parte está su contacto directo con el Husserl de Friburgo y su profunda compenetración con él; por otra parte está su trabajo en Frankfurt con el neuropsiquiatra Goldstein y con el psicólogo con el que Goldstein trabajaba: el gestaltista Adhémar Gelb. Muy pronto se dio cuenta Gurwitsch de que era mucho lo que tenían en común los enfoques de Husserl y los de Goldstein y la psicología de la *Gestalt* —a la que Goldstein estaba tan próximo sin pertenecer a ella.[10] Mostró y defendió esta convicción

[9] Lester Embree hace referencia a valiosos datos de la biografía de Gurwitsch. Entre ellos, por ejemplo, los siguientes: En la década de los veinte, estudió filosofía y psicología con Stumpf, en Berlin. Stumpf le recomienda ir a Husserl. Gurwitsch asiste al curso que Husserl imparte en Friburgo sobre *Natur und Geist.* Se va a Frankfurt a trabajar con Goldstein y con Gelb sobre los efectos psicológicos causados por las lesiones cerebrales en heridos de la primera Guerra Mundial. En diciembre de 1929 Husserl comienza a leer una copia de la Tesis Doctoral de Gurwitsch que éste le ha enviado. Y, a partir de entonces, Gurwitsch visita a Husserl en Friburgo en varias ocasiones y en una relación que mantendrán hasta la muerte de Husserl. Cfr. su Préface a *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, Paris, Vrin, 2002. En adelante, este texto será citado como *Esquisse.*

[10] Debemos aclarar que en ese momento es muy probable que Gurwitsch considerase que Goldstein se movía dentro de la Escuela de la *Gestalt.* Sin embargo, el propio Goldstein aclarará unos años después, en 1934, que "notre conception centrale coïncide en bien des points avec la psychologie de la forme. Toutefois, elle ne proviene pas de celle-ci et n´est pas,

en su Tesis Doctoral de 1928, la cual publicó inmediatamente, en 1929, con el mismo título: *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie.*[11] Él mismo dirá de este trabajo de investigación que buscaba ideas de la psicología gestaltista que son fecundas para la fenomenología y que, de este modo, deseaba hacer avanzar la fenomenología llevándola, si acaso, incluso *más allá de* Husserl. [12]

Su relación con Goldstein comenzó en el Instituto de Frankfurt en 1921 y, desde entonces, su trabajo con él y con Gelb marcó el enfoque de toda su investigación fenomenológica. Además de su Tesis Doctoral, de 1928, y (parcialmente) de su Tesis de Habilitación, de 1931 *(Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt)*, [13] dedicó cuatro escritos íntegros a la teoría goldsteniana,[14] el tercero de los cursos que impartió en la Sorbona (en 1935-

comme on l´a prétendu, une application. Ce n´est pas pour des raisons de priorité que je mentionne ce fait —je reconnais ouvertement et volontiers que cette doctrine et ses représentants m´ont appris bien des choses que j´ai utilisées, et dans ma conception fondamentale et dans le détail— mais cette façon de voir laisse facilement inaperçues les diferences que existen entre la psychologie de la forme et ma théorie". Cfr. *La estructure de l´organisme*, Paris, Gallimard, 1983, p. 405 [319]

[11] *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*, en *Psychologische Forschung*, Bd. 12. Hay traducción inglesa: *Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology*, en Aron Gurwitsch *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, Northwestern University Press, 1966.

[12] Dice Gurwitsch que en *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich* "nous avons cherché là à rendre fécondes quelques vues de la théorie de la forme pour l´analyse phénoménologique des faits en question, et nous avons essayé de la faire avancer ainsi au-delà de l´état dans lequel Husserl l´a laisée, tout en lui restant redevable non seulement de quantité de suggestions, mais avant tout de la direction dans laquelle nous avons cherché a faire progresser les recherches". *Esquisse*, p. 142

[13] Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1977. Alexandre Metraux ha editado la traducción inglesa: *Human Encounters in the Social Wordl*, Pittsburg, Duquesne University Press, 1979.

[14] "Le fonctionnement de l´organisme d´après M. K. Goldstein", *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* XXXVI (1939) 107-138. "La science biologique d´après M. K.Goldstein", *Revue Philosophique de la France et de l´Étranger* CXXIX (1940) 244-265. "Gelb-Goldstein´s Concept of 'Concrete' and 'Categorial' Attitude and the Phenomenology of

36) estaba consagrado a la "actitud categorial" de Goldstein, y, en general, en toda su obra hay frecuentes citas de Goldstein. Y, al igual que antes decíamos de Gurwitsch con respecto a la introducción que hace en Francia de la fenomenología husserliana lo mismo tenemos que decir ahora con respecto a la introducción que hace en Francia de Goldstein, ya que antes de 1935-36, es decir, antes de que imparta su curso sobre él, no se había escrito allí nada acerca de Goldstein[15]. En mi opinión, es destacable el hecho de que Gurwitsch, al final de su vida, continúa pensando de este neuropsiquiatra exactamente lo mismo que pensaba cuando trabaja en él para su Tesis Doctoral y de que haya mantenido un diálogo con él durante toda su vida; ambos hechos demuestran que el interés de Gurwitsch por Goldstein ni mucho menos se limitaba a lo que él le podía aportar para la elaboración de su Tesis Doctoral. Cuando en 1971 (dos años antes de su fallecimiento) hace la Introducción de un libro recopilación de diversos escritos de Goldstein, Gurwitsch sigue diciendo de las interpretaciones golsdstenianas lo mismo que ya decía en su primer trabajo de investigación de 1928: que éstas "están llamadas a efectuar una muy importante con-

---

Ideation", *Philosophy and Phenomenology Research* 10 (1949) 172-196. "Einleitung" a *Kurt Goldstein. Selected Papers / Ausgewählte Schriften*, The Hague, M. Nijhoff, 1971. El segundo texto se ha reeditado de nuevo tres veces: (1) "Goldstein's Conception of Biological Science", en *Studies in Phenomenology and Psychology*, pp. 69-88; (2) "Goldstein's Conception of Biological Science, en. J. Kockelmans (ed.) *Phenomenology*, New York, Doubleday Anchor, 1967, pp. 118-136.; (3) "La science biologique d´après M. K. Goldstein", en *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, Paris, Vrin, 2002, pp. 369-387. El tercer texto está reeditado en *Studies in Phenomenology and Psychology*, pp. 359-384. En general, para los datos de todos los ensayos de Aron Gurwitsch, cfr. su website en http://www.phenomenologycenter.org Í http://www.gurwitsch.net.

[15] Marc Klein escribió un extenso artículo en 1954 con motivo de la publicación, en 1951, de la traducción francesa de *Der Aufbau des Organismus.* En este artículo menciona todos los escritos que hasta entonces se publicaron en Francia sobre el pensamiento de Goldstein. Si atendemos a los datos que aquí nos brinda, el caso es que mientras este curso de Gurwitsch sobre Goldstein lo imparte en 1935-1936, el primer texto referido a Goldstein por parte de otros autores es de 1937, de R. Mourgue, publicado en una revista de neurología. Los siguientes escritos sobre Goldstein son de 1938, de 1942, de 1943, y de ahí en adelante. Cfr. Marc Klein "Sur les résonances de la philosophie de la nature en biologie moderne et contemporaine", *Revue Philosophique de la France et de l´Étranger* CXLIV (1954), pp. 515.

tribución para el impulso de ciertos problemas de la fenomenología de Husserl. [16] Durante toda su vida, Gurwitsch permaneció en contacto con Goldstein, en una relación de fuerte amistad; incluso cuando los dos —ambos judíos exiliados— estaban residiendo en Estados Unidos.[17] Y como dato muy significativo valga también el de que encima de su mesa de trabajo tenía un retrato de Goldstein, su querido maestro y amigo (al igual que una foto de Husserl presidía la pared que hacía de fondo de la mesa).

## II

Por tanto, si esto es así, la pregunta de base que actuará para mí como guión para elaborar esta ponencia es *qué ve Gurwitsch en el análisis que hace Goldstein de sus pacientes con lesiones cerebrales para considerar él que este análisis goldsteniano es extremadamente coincidente*

[16] "Einleitung" a Kurt Goldstein. Selected Papers / Ausgewählte Schriften, The Hague, M. Nijhoff, 1971, p. XI.

[17] De ello da fe una carta que L. Van Breda le escribe a Gurwitsch el 15 de junio de 1954, después de la estancia de Van Breda en la Universidad estadounidense de Brandeis a donde acudió para disertar sobre Husserl. En esta carta, Van breda le agradece a Gurwitsch el haberle facilitado la dirección del profesor Goldstein y el haber tenido la gentileza de incluso hablarle a Goldstein de este su admirador en Lovaina. Se disculpa de no poder precisar en ese momento la fecha de su próxima visita a Estados Unidos y le pide a Gurwitsch que él mismo le haga el favor de explicarle a Goldstein las razones que en esta carta aduce para no poder precisar todavía esa fecha.

Esta carta carta está depositada en el archivo del Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP) de la Florida Atlantic University. Debo agradecerle al discípulo de Aron Gurwitsch, Lester Embree que, como presidente del CARP, amablemente me haya permitido consultar los documentos de Gurwitsch contenidos en este archivo, al igual que le agradezco las largas horas de conversación que hemos mantenido —y que seguimos ahora manteniendo por correo electrónico y en nuestros anuales encuentros junto al mar de Galicia— sobre diversos aspectos de la vida y obra de Aron Gurwitsch. Yo he descubierto la importancia de Gurwitsch dentro de la fenomenología gracias, y sólo gracias, a la razonada y entusiasta insistencia de Lester Embree y con él también he aprendido a quererlo y a reconocer su gran valía y su enorme peso en la orientación del trabajo fenomenológico de Merleau-Ponty. Por tanto, mis intentos no son más que un deseo de continuar el afán embreeano de recuperar a Gurwitsch en ese determinante papel que en su momento jugó dentro marco de la fenomenología europea.

*con el propio análisis fenomenológico de la percepción de Husserl.*

Sin duda, para Gurwitsch, hay una primera coincidencia básica entre estos dos autores en su posicionamiento ante la psicología de la época —la cual coincidencia es básica tanto porque esto en lo que coinciden está en el punto de partida de cada uno por separado como porque esto es la pieza que hace de base sobre la que se sostiene el pensamiento de cada uno de ellos. En efecto, cuando Gurwitsch habla de la posición de Husserl ante la psicología de su época[18] y cuando habla de la posición de Goldstein ante la psicología de su época,[19] expone posturas extremadamente coincidentes entre ellos; coincidentes en el doble sentido de que, en primer lugar, ambos parten de una crítica de esta psicología y, en segundo lugar, de que ambos ven la necesidad de elaborar un nuevo concepto de conciencia y, por tanto, de un nuevo enfoque de la psicología. En efecto, la psicología de esa época tenía en su base la dualidad cartesiana. El sujeto está compuesto de dos sustancias que permanecen separadas y que, siendo heterogéneas entre sí, dan lugar a un sujeto escindido en dos planos que son independientes por su propia naturaleza: hechos psíquicos (lo psíquico) y hechos fisiológicos (lo físico). La psicología de ese período de entre siglos XIX-XX se estaba ocupando de la experiencia "interna" para analizarla cartesianamente como si se tratara de un hecho físico, de una realidad *(res)* más, tal como hace la física cuando estudia la realidad "externa". Nace así la psicofísica, la cual se ve a sí misma *como una rama más de la biología* al entender la conciencia como formada por hechos fisiológicos. Pues bien, la exposición que Gurwitsch hace de Husserl y de Goldstein muestra a ambos autores, en su punto de arranque, coincidiendo en su disconformidad con esta concepción dualista del sujeto y con el consiguiente enfoque

[18] Cfr. Aron Gurwitsch "The Last Work of Edmund Husserl" (second part), *Philosophy and Phenomenological Research* (Buffalo, New York), vol. XVII (1957). Hay traducción en castellano: "La última obra de Edmundo Husserl" (segunda parte), *Lecciones y Ensayos* (Buenos Aires) nû 7 (1958) 7-33.

[19] Cfr. *Esquisse*, cap. I, § 4. Dice aquí Gurwitsch que, según Goldstein, "il faut abandonner l´idée que les faits physiologiques et les faits psychiques constitueraient deux plans indépendants et séparés par leur nature. L´auteur va même jusqu´à dénoncer comme mal posé le problème de l´interdépendance et de l´ interaction psycho-physiques."

y metodología de esta psicología, una psicología que nunca elaboró su concepto de lo psicológico sobre la base de la experiencia directa sino que se limitó a adoptar esa concepción dualista cartesiana, la cual, a su vez, había sido determinada por las ideas de una naturaleza meramente corporal y de una ciencia matemática de esa naturaleza corporal. Hay, pues, que elaborar una nueva concepción de la conciencia, dirá Husserl; hay, pues, que elaborar una nueva concepción del organismo, dirá Goldstein[20] (obviamente, ambos se están refiriendo a la necesidad de cambiar el concepto de sujeto manejado hasta entonces). Para ello, la psicología tendría que partir, para Husserl, de los datos del mundo vivido *(Lebenswelt)*, y respetarlos. Y esto le llevaría a cómo cada individuo, en cuanto sujeto de este mundo, experimenta el hecho de habitar y de funcionar *(walten)* en nuestro cuerpo —experiencias que en su forma primordial y originaria sólo se pueden tener con respecto al propio cuerpo de cada cual. En otras palabras: debemos partir de los seres humanos como existentes que se ocupan, de modos diversos, de objetos, hechos, cosas, etc., dentro de su mundo de la vida. Lo cual significa que debemos partir de la conciencia perceptiva como *intencional.* Conciencia y mundo forman una inextricable relación intencional, una unidad intencional; en ella, el objeto ("objeto intencional") es lo que es para el sujeto según se le presenta en su percepción y según es vivido por él. Y el psicólogo lo que debe, pues, hacer, según Husserl, es ponerse en *cómo se le aparece la realidad al sujeto y en cómo ésta es experimentada por él*, sin juzgarla ni ponerla en tela de juicio. Por ejemplo, al estudiar un acto de percepción, el psicólogo deberá atenerse escrupulosamente a la cosa percibida tal como es percibida efectivamente, no debiendo pararse en si la cosa percibida existe en la realidad o de si es tal como se la percibe. El psicólogo (es decir, el psicólogo que ha efectuado un cambio de actitud —el de la reducción fenomenológico-psicológica (por tanto, el fenomenólogo)— se ocupará tan sólo de "objetos intencionales".[21] Y, de este modo, la fenomenología husserliana está invitan-

[20] Como médico, como neuropsiquiatra, Goldstein va al sujeto desde la perspectiva de la biología. De ahí que hable de "organismo", es decir, del organismo del sujeto viviente, rechazando que éste pueda ser reducido a una colección de hechos fisiológicos.

[21] Cfr. Gurwitsch "La última obra de Edmundo Husserl" (segunda parte), pp. 24-28.

do a ir para atrás y a alcanzar ese punto de la experiencia perceptiva en donde todavía no hay escisión cartesiana, en donde todavía nos hallamos ante la *unidad primitiva.* Porque lo "psiquico" y lo "físico" no son realidades dadas, sino tan sólo el resultado de una separación abstracta que lo que hace es modificar —analíticamente, abstractamente— la realidad *vivida* y concreta en la que está el sujeto perceptivo[22]. En términos fenomenológicos, sujeto y mundo (mundo vivido) forman, pues, una misma unidad intencional originaria.

Gurwitsch se dio cuenta ya en su etapa de investigación doctoral de que los trabajos de Kurt Goldstein se apoyan en una postura muy semejante a ésta de Husserl. Goldstein estaba dedicado a describir y analizar el tipo de relación perceptiva y de comportamiento práxico que los pacientes tienen con su mundo (cómo se relacionan con objetos, con hechos, con otras personas, etc.). Y, cuando así procede, de una u otra manera lo que está haciendo es describir y analizar *la intencionalidad de la conciencia* de sus pacientes, para lo cual antes, como neuropsiquiatra, ha tenido que efectuar un cambio de actitud *(epojé),* poniendo en suspenso las diversas teorías explicativas habidas hasta ese momento, y un querer re(con)ducir a lo que es vivido y experimentado por sus pacientes *(reducción fenomenológica)* cuando ellos están percibiendo y ejecutando alguna actividad. Para él, uno debe ceñirse a captar y a describir, ateniéndose a los hechos dados en observación y renunciando provisionalmente a toda interpretación de ellos.[23] Los hallazgos a los que da lugar el trabajo de Goldstein enfocado de este modo —un trabajo llevado a cabo de forma completamente independiente al de Husserl— permitirán confirmar, según Gurwitsch, hallazgos fundamentales de la feno-

[22] Cfr. *Esquisse,* cap. I, § 4, pp. 67s.

[23] Cfr. "La science biologique d´après M. K. Goldstein", p. 392. Dice en su Tesis Doctoral que, "entendido de este modo el procedimiento de la Gestalttheorie, al tomar en cuenta lo psíquico puramente de modo descriptivo dejando de lado todas las construcciones, tiene la misma significación y función metodológica para la psicología como la reducción trascendental tiene para la fenomenología". Cfr. La versión inglesa *Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology,* en Aron Gurwitsch *Studies in Phenomenology and Psychology,* Evanston, Northwestern University Press, 1966, p. 194.

menología husserliana. Esto es lo que a continuación veremos en distintos pasos.

Para Goldstein, el organismo (es decir, lo que para nosotros es el "sujeto") es un *todo* organizado y nunca una suma de partes independientes; cada "parte" está en dependencia funcional recíproca con cada una de las otras. Así, el organismo no es más que el conjunto articulado y centralizado de sus "partes", y siempre es *todo* el organismo el que está comprometido en toda acción, en toda reacción, incluso si éstas son efectuadas sólo por algún órgano.[24] Esto es lo que significa en Goldstein el concepto de la *estructura* del organismo recogido en su libro de 1934 *Des Aufbau des Organismus.* Para Goldstein —dice Gurwitsch—, "únicamente a partir de la estructura esencial de un organismo es posible apreciar la importancia y la significación de lo somático y, sobre todo, de lo psíquico para la vida de este organismo".[25] Por tanto, "la consideración biológica debe partir no de la separación arbitraria y fáctica de lo "físico" y de lo "psíquico", sino de esta unión estrecha e íntima en la que se encuentran en el organismo viviente".[26] Para Goldstein, pues, al igual que antes para Husserl, lo psíquico y lo somático forman una unidad originaria que es necesario recuperar. Pensemos que en esa época, algunos autores tomaban los fenómenos somáticos como primarios y los hechos psíquicos como dependientes de estos, mientras que otros tendían a ver los hechos somáticos como condicionados por los psíquicos. El caso es que, para todos ellos por igual, esa acción de unos hechos sobre otros, ya sea concebida como unilateral o ya como recíproca, solamente puede ser admitida como tal *después de* haber tomado lo psíquico y lo somático como dos planos no sólo diferentes sino incluso separados entre sí. Y esto es para Goldstein lo que constituye

[24] Cfr. *Esquisse,* cap. I, § 4,, p. 69 y "La science biologique d´après M. K. Goldstein", p. 384. El texto de Goldstein en el que más se basa Gurwitsch en su exposición de él es "L´analyse de l´aphasie et l´étude de l´essence du langage", publicado en *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* 30 (1933) 430-496, y reeditado en Aron Gurwitsch / Else M. Goldstein Haudek / Willian E. Haudek (eds.) *Kurt Goldstein. Selected Papers / Ausgewählte Schriften,* The Hague, Nijhoff, 1971, pp. 282-344.

[25] "La science biologique d´après M. K. Goldstein", p. 384.

[26] *Esquisse,* cap. I, § 4, p. 69.

—señala Gurwitsch— un error mayúsculo. ¡No se puede romper la unidad originaria, la unidad del *organismo!* Al contrario, es necesario partir de esta unidad y a ella remitir los actos que abstractamente "designamos" como somáticos o como psíquicos, puesto que estos actos forman una unidad y no deben ser considerados más que como manifestaciones vitales de esta unidad, sin primacía de los unos sobre los otros, por mucho que los actos somáticos y los psíquicos tengan cada uno su naturaleza particular.[27] Esta concepción goldsteniana significa también que los fenómenos que acontecen en el organismo deben ser explicados relacionándolos con la situación concreta en donde se encuentra dicho organismo en cuestión.[28] En realidad, para Goldstein, al igual que para Husserl, el medio *(Umwelt)* no preexiste al organismo ni se le impone desde fuera. El medio no dirige al organismo sino que es éste el que selecciona y decide entre los hechos exteriores y, así, responde a ellos sin tener en cuenta todo lo demás de ese medio de lo que en cada momento prescinde. *El organismo es él y su situación vital en un medio entorno*, es decir, él y las tareas que conlleva para él el estar en una *situación vital* de conjunto.[29] Podemos expresar

[27] Cfr. "La science biologique d´après M. K. Goldstein", en *Esquisse*, pp. 383s.

[28] "Notre troisième exigence méthodologique est de ne considérer aucun phénomène sans référence à l´organisme et à la situation dans laquelle on l´observe". K. Goldstein *La structure de l´organisme*, Paris, Gallimard, 1951, pp. 23s.

[29] "Le fonctionnement de l´organisme d´après M. K. Goldstein", p. 112-114. Goldstein pertenece a ese grupo de científicos que inauguran, cada uno, desde su parcela de saber, una Nueva Ciencia con el nuevo cambio de paradigma que esto trae consigo. Esto sucede en el período de entre siglos XIX-XX. Por ejemplo, Ferdinard Saussure inaugura la Nueva Lingüística, Henri Berr la Nueva Historia, los gestaltistas Wertheimer, Köffka y Köhler la Nueva Psicología, Vidal de la Blanche la Nueva Geografía, Marcel Mauss la Nueva Antropología Social, Jacob Von Uexküll la Nueva Biología, K. Goldstein la Nueva Neuropsiquiatría y E. Husserl la Nueva Filosofía. En general, todos estos autores mencionados comparten un mismo rechazo por los decimonónicos esquemas "objetivistas", tienden a recuperar la subjetividad y buscan lo concreto y lo "vivido". Es interesante notar que la consideración goldsteniana de que, biológicamente hablando, sujeto y mundo forman una unidad y de que el sujeto no es un mero receptor que reacciona pasivamente ante el medio, es en extremo semejante a la consideración de Von Uexküll en Biología. Y entre Von Uexküll y Husserl hay una gran concordancia. Cfr. María Luz Pintos "La fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigmas", *Revista Philosophica*

esto en los mismos términos husserlianos de los que antes echamos mano: el sujeto y su mundo forman una misma unidad intencional. Esto es: para Goldstein, al igual que para Husserl, siempre hay que analizar a un organismo tomándolo en esa situación vital en la que está inmerso, porque sólo contemplándolo así podremos apreciar el papel jugado ya por lo psíquico ya por lo físico en esas condiciones concretas. En otras palabras, ambos autores están proponiendo abandonar los esquemas objetivistas decimonónicos y analizar cómo vive el sujeto su situación vital, cómo la experimenta, *cuál es la experiencia perceptiva* que de ella tiene y que él, y sólo él, está viviendo desde sí mismo.

Es precisamente éste el enfoque con el que Goldstein aborda sus investigaciones con sus pacientes. Su propósito es describir y analizar cómo ha cambiado la actitud de estos pacientes hacia el mundo exterior (que a ellos llega perceptivamente), cómo el mundo (perceptivo) les afecta ahora de otro modo y cuál es el nuevo sentido que pasan a tener las cosas para ellos. Y lo que Goldstein nos proporciona como fruto de sus observaciones clínicas es que para sus pacientes con lesiones cerebrales las cosas tienen *un sentido estrictamente concreto.*[30] El marco teórico goldsteniano de esta afirmación es la diferenciación que él establece entre "actitud concreta" y "actitud categorial".[31]

Gurwitsch ve en esta diferenciación de actitudes una simetría con la diferenciación que hace Husserl entre lo categorial y lo que se da inmediatamente en la experiencia sensorial sin que intervenga ningún elemento exterior a esta experiencia sensorial (es decir, ningún pensamiento categorial). Husserl descubre que términos tales como la "identidad", la "semejanza", la "unidad", etc., tienen una doble significación. Por ejemplo, "la cuestión de saber como se puede discernir de una sola mirada el carácter de unidad de una multiplicidad cualquiera sin tener ni la necesidad ni el tiempo de percorrer, uno a uno, todos los miembros que la componen, ha conducido a Husserl —dice Gurwitsch— a establecer una separación entre la unidad pensada, categorial,

(Valparaíso, Chile) nº 27 (2004) 2 15-245.

[30] Cfr. K. Goldstein "L´analyse de l´aphasie et l´étude de l´essence du langage", p. 332.

[31] Ibid., pp. 325ss.

artificial, por tanto, y la unidad inmediatamente sentida, natural…(en la) que no interviene ningún pensamiento categorial".[32] Con respecto a la unidad y los demás términos categoriales, Husserl considera que pueden darse en sentido conceptual y también en un sentido dado de modo inmediato por ser inmanentes a las propias experiencias de percepción sensoriales.[33] Esta diferenciación es fundamental y muy importante. Husserl cree que, por ejemplo, cuando yo entro en una sala y veo (lo que para mí es) un "conjunto" de personas, este carácter de unidad de ese "conjunto" es inherente a la propia percepción que estoy efectuando, es un hecho inmediato, sin que tenga que ser constituido categorialmente, es decir, pensado de modo racional. Para Husserl —dice Gurwitsch— el carácter de unidad, de grupo, es un hecho "inmediatamente percibido" porque en el momento mismo de la percepción sensorial se produce una fusión entre los elementos y entre las relaciones de estos elementos que hace que se constituyan en un grupo cuya unidad *es perceptiva e inmediata y no depende de nada exterior a la misma percepción, es decir, de ninguna actividad mental por encima de la actividad perceptiva en sí misma.* Se trata del "factor figural".[34] Su reconocimiento por parte de Husserl entraña unas consecuencias de trascendental alcance para su fenomenología y es indudable que, como veremos, estamos en un punto de coincidencia clave entre Husserl y Goldstein según la lectura que de ellos hace Gurwitsch.

Permítanme acudir ahora a un ensayo de Gurwitsch titulado "Présuppositions philosophiques de la Lógique".[35] En este ensayo, tanto por lo que en él explica sobre Husserl como por los textos de Husserl que ahí toma de referencia para apoyar su explicación (el título de este ensayo delata por sí mis-

---

[32] A. Gurwitsch "Quelques aspects et developpements de la Psychologie de la Forme", *Journal de Psychologie Normal et Pathologique* 33 (1936) p. 316.

[33] Cfr. A. Gurwitsch "Einleitung" a Kurt Goldstein. Selected Papers / Ausgewählte Schriften, pp. XXIIss.

[34] Cfr. A. Gurwitsch "Quelques aspects et developpements de la Psychologie de la Forme", y Cfr. también *Esquisse* en su capítulo IV, § 2.

[35] Este texto que originalmente se publicó en el nº 4 de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1951) se volvió a publicar en H. L. Van Breda (ed.) *Phénoménologie. Existence*, Paris, Vrin, 1954. Aquí citaré por esta segunda publicación.

mo que se apoya fundamentalmente en *Formale und Transzendentale Logik* y *Erfahrung und Urteil)*, se evidencia lo que a Gurwitsch le ha impactado tan fuertemente de la fenomenología husserliana y lo que, a su vez, él ha intentado trasmitir siempre en sus clases y en su obra escrita: *para él, el análisis regresivo husserliano conduce directamente a la experiencia perceptiva anterior a toda operación de pensamiento categorial, es decir, a la experiencia ante-predicativa.* Es esto —dice— lo que Husserl pretende estudiar como la génesis del conocimiento porque sólo la toma de conciencia de la experiencia ante-predicativa nos permitirá captar el surgimiento de evidencias de otros grados; de ahí que debamos hacer una "regresión" y llegar a los sustratos últimos de todo nuestro pensamiento. De acuerdo con esto, dice Gurwitsch, en el enunciado del programa de Husserl "la primera tarea que se traza es dar cuenta, en términos de conciencia constituyente, del mundo perceptivo en el que [ya] nos encontramos y en el seno del cual se desenvuelven nuestras vidas y todas nuestras actividades, mundo que nos es familiar en nuestra experiencia de todos los días".[36] Porque incluso los conceptos categoriales que manejamos en nuestra vida cotidiana e, incluso, los que se usan en las ciencias lógico-matemáticas, todos tienen, según esto, sus raíces en la experiencia perceptiva, en la experiencia perceptiva del mundo en el que vivimos y que nos es dado presupuesto en todas nuestras actividades de todo tipo.

Parece, pues, que su profunda penetración en la actitud fenomenológica le había permitido a Gurwitsch hacer muy suya esta principal idea husserliana; idea que pasará a ser, también, una de sus grandes convicciones y que, al igual que en Husserl, atravesará toda su obra investigadora y docente de un lado a otro. Gurwitsch expresa así, concisamente, esta idea husserliana: "El sentido último del mundo no puede ser obtenido más que del análisis de la vida perceptiva".[37] Y el mundo perceptivo es el mundo tal como figura en la vida natural y cotidiana de todos los días. "El mundo perceptivo es el mundo en el que nos encontramos, es decir, en el que actuamos, reaccionamos y trabajamos. Es en este

[36] *Ibidem*, p. 21.

[37] "Le monde perceptif et l´univers rationalisé", Apéndice VI de *Esquisse*, p. 411

mundo en donde nosotros reconocemos a nuestros semejantes a los que estamos ligados por las relaciones más diversas…Toda nuestra vida afectiva y emocional se refiere a este mundo; y es, de nuevo, a él al que se refieren todas nuestras actividades intelectuales, tanto de orden práctico como teórico".[38] Por tanto, si nosotros queremos describir y analizar el mundo perceptivo, no queda más remedio que "tomarlo —dice Gurwitsch— tal como se ofrece de hecho a la conciencia natural de la vida de todos los días", es decir, tal como se nos ofrece con carácter previo al mundo del pensamiento idealizante;[39] tal como se nos ofrece en nuestra vida perceptiva.

Pues bien, precisamente es éste un punto de principal conexión entre Husserl y Goldstein. Y también de conexión entre Gurwitsch con ambos pensadores, como reflejan sus cursos y ensayos.

Permítanme citar unas palabras textuales del propio Gurwitsch como ayuda para ir precisando un poco más esta temática.

> En sus últimos escritos, Husserl situó en primer plano el "mundo de la vida" *(Lebenswelt)*, es decir, el mundo tal y como es dado en una experiencia de percepción pura, *como la base y el fundamento sobre el que* se desarrollan las capacidades de la razón, de la razón lógica, matemática y de las ciencias naturales en el sentido específicamente moderno. Para una interpretación radicalmente filosófica del sentido de estos beneficios de la razón hay que volver al mundo de la vida. Éste presenta formas de organización determinadas. Husserl habla de un 'a priori universal del mundo de la vida' a diferencia de un 'a priori objetivo' de las ciencias matemáticas y de otras ciencias formales, el cual se funda en el primer a priori y procede de éste gracias a 'beneficios idealizantes' específicos. Se puede expresar como que *en el mundo de la vida está vigente y domina un tipo determinado de lógica que no es la lógica en el sentido propio de una disciplina explícitamente demasiado sistematizante y formal, sino que forma sólo su célula germinal y que por eso puede designarse de forma no inapropiada como 'protológica'.*[40]

---

[38] Cfr. "Le monde perceptif et l´ univers rationalisé", p. 389s.

[39] *Ibid.*, p. 390.

[40] "Einleitung" a *Kurt Goldstein. Selected Papers / Ausgewählte Schriften*, p. XXIII. Cursivas mías. Por cierto, Gurwitsch, al mencionar esta "Proto-Logik" deja ver, en nota a pie de página, su agradecimiento a Lester Embree por haber creado esta expresión.

¡Para Husserl, en el mundo de la vida está ya presente una "protológica"! Es evidente que estas palabras escritas por Gurwitsch casi al final de su vida enlazan con aquéllas otras citadas más arriba sobre la necesidad de recuperar la experiencia antepredicativa. En esta experiencia antepredicativa todo sujeto humano ya es capaz de organizar el mundo *de un modo natural y espontáneo*, como Husserl reflejó en *Experiencia y juicio.* Hoy diríamos —por lo menos me atrevo yo a plantearlo así en vista de los conocimientos que hoy nos brindan distintas ciencias— que se trata de un mecanismo inserto en nuestra biología de animales humanos —un mecanismo puramente biológico— y sin el cual no seríamos capaces de comprender el sentido de lo que nos rodea en nuestro *Umwelt* y, por tanto, tampoco de reaccionar adecuadamente ante él, esto es, emitiendo una respuesta con sentido; porque para sobrevivir, como animales que somos necesitamos en todo momento que el mundo no se nos presente caótico, sino con sentido al que nosotros, recíprocamente, podamos también dar una respuesta con sentido. Pero Husserl, evidentemente, se refiere a este mecanismo biológico a su manera, como un "a priori", es decir, como una estructura consustancial a la percepción humana, es decir, como una especie de "lógica" "proto-lógica" que entra en funcionamiento en cada acto perceptivo y que nos permite organizar nuestra comprensión y nuestra respuesta sin tener que pasar por un proceso de aprendizaje; más bien surge en todos y en cada nuevo sujeto de un modo natural y espontáneo. En su ensayo "Acerca de una raíz perceptiva de la abstracción" manifiesta Gurwitsch su afán de dar con esas estructuras de la percepción que —dice él— están en el origen de los procesos de abstracción, tanto generalizadora como formalizadora (el de las formas lógicas). Y para ello confiesa que sus análisis se van a inspirar en este principio de Husserl de que "es en las estructuras de la vida perceptiva en donde es preciso buscar el origen de las formas lógicas",[41] es decir, el origen de lo que entendemos por pensamiento conceptual, formal o teórico. O, visto desde el

[41] "Sur une racine perceptive de l´abstraction", *Actes du XIe Congrès International de Philosophie,* vol. 2 Louvain, Nauwelaerts, 1953, p. 45.

otro ángulo: percibir es ya comprender e interpretar *pre-racionalmente*, y con carácter inmediato, natural y espontáneo, el mundo que nos rodea. Sólo a partir de esta comprensión pre-racional o ante-predicativa inherente a la percepción de todo sujeto pueden levantarse después los modos *racionales* con los que operamos en mayor o menor medida como humanos.

## III

Goldstein converge con Husserl al considerar que la experiencia perceptiva entraña en sí misma una comprensión organizadora y dadora de sentido, es decir, constituyente, que no es una comprensión conceptual o teórica. Ésta es la idea que hace de corazón de toda la psicología de la *Gestalt.* Ahora bien, esta comprensión y esta lógica "proto-lógica" que opera en los sujetos, está, según Goldstein, alterada en aquellos que, a causa de sus lesiones cerebrales, perciben el mundo desde la que llama una actitud "concreta" *(konkreter)* y no desde la que llama la actitud "categorial" *(kategorialer)* —"proto-lógica"— de los sujetos normales.

Sus investigaciones con pacientes que sufren patologías derivadas de lesiones cerebrales, le permiten descubrir a Goldstein, ciertos constituyentes que, como organizadores naturales y apriorísticos, se hallan en el origen de toda percepción en un sujeto normal. Pero los descubre en el sentido negativo de la ausencia ya que son éstos precisamente los que sus pacientes (los cuales se mueven en una "actitud concreta") no tienen, o los que tienen pero de un modo tan debilitado que terminan por alterar el normal funcionamiento de la percepción (o sea, el propio de una "actitud categorial" —categorial en el sentido goldsteniano que es siempre "proto-lógico" o "pre-racional").

Estos constituyentes cuya ausencia o alteración patológicas descubre Goldstein son —según Gurwitsch— un trascendental hallazgo que confirma los descubrimientos de la fenomenología husserliana. Y sin duda alguna, éste es un punto de conexión muy importante entre Husserl, Gurwitsch y Goldstein.

En nuestra vida normal, como sujetos normales, estos constituyentes de los que hablan estos tres autores actúan en nosotros desde nuestro nacimiento y su carácter es tan universal y tan corriente y espontáneo que lo

cierto es que se nos pasan desapercibidos y es difícil dar con ellos y tematizarlos. Pongamos una metáfora aproximativa. La experiencia de las personas que, teniendo algún defecto en la vista, lo subsanamos utilizando gafas o lentillas es que en todo momento gracias a ellas vemos bien, pero *sin ser conscientes en todo momento de que si vemos bien es gracias a ellas.* Sencillamente lo que experimentamos es que vemos bien y, en esta experiencia, tales artilugios están actuando como la estructura invisible, que no vemos, pero que nos permite la visibilidad del mundo que vemos. La metáfora no es del todo acertada ya que aquí se trata de usar esas gafas o lentillas como un artilugio que no es natural sino producido por nuestra ciencia y tecnología y acoplado a nuestro cuerpo a modo de apéndice artificial, mientras que esas estructuras que están ejecutándose en toda percepción de un sujeto normal son un mecanismo apriorístico natural, consustancial a nuestra humana animalidad. Sin embargo, como tal metáfora puede valernos para aproximarnos a la idea que aquí se quiere transmitir: al realizar "un análisis detallado de cada fenómeno [patológico] particular en sus relaciones con la personalidad total del enfermo y con la situación particular del momento", *Goldstein se da cuenta de que estos sujetos carecen, como acabamos de señalar, de ciertas estructuras constituyentes que, por el contrario, sí están operando en la percepción de todo sujeto normal.* [42]

No puedo hacer aquí referencia detallada de las observaciones descriptivas que hace Goldstein (junto con su colaborador Gelb) de sus pacientes con secuelas de lesiones cerebrales y sin estas observaciones ilustrativas es más dificultoso comprender cómo elabora Goldstein su novedosa teoría. Pero sí puedo ir de modo directo a aquello que Gurwitsch recoge del trabajo de Goldstein con estos pacientes —en realidad, es a esto a lo que necesaria-

[42] "Si es verdad que los fenómenos patológicos son modificaciones regulares de hechos normales… no se podrán obtener de los primeros conclusiones relativas a los segundos más que si se han descubierto las leyes de estas modificaciones. Será para esto necesario, en principio, no partir de hechos separados, interpretados aisladamente, como con frecuencia se ha hecho, sino comenzar por observar y por comprender el propio fenómeno patológico como un síntoma revelador de la estructura modificada de la personalidad del enfermo…Esto exige un análisis detallado de cada fenómeno particular en sus relaciones con la personalidad total del enfermo y con la situación particular del momento". Ibid., pp. 283 y 285.

mente tenemos que llegar en nuestro recorrido. Y lo que Gurwitsch más enfatiza del trabajo goldsteniano es su distinción[43] entre actitud "concreta" y actitud "categorial".

Toda la actividad de los pacientes con los que trabaja Goldstein —es decir, todo lo que piensan, sienten y hacen— está dominada por la que llama "actitud concreta". El sujeto se deja guiar pasivamente por la situación presente en la que se encuentra, como si ésta le determinara y le atara de un modo absoluto; hasta el punto de que es incapaz de salir de ella y de poner distancia entre él y ese mundo exterior en el que está en ese momento. Es incapaz de ver más allá de la situación presente y mucho menos de ser libre frente a ella; libre en el sentido de poder distanciarse tomando en cuenta otras posibilidades y eventualidades y de decidirse a la vista de ellas. No; no tiene iniciativa personal ni espontaneidad. Le falta, pues, la creatividad. [44] En su actitud pasiva se deja guiar por el mundo exterior reaccionando tan sólo cuando este mundo le incita a hacerlo, como un autómata. Por ejemplo, el enfermo no habla más que cuando se le dirige la palabra; nunca toma él la iniciativa de hablar. Y, en general, evita todas las situaciones nuevas que supondrían para él ponerse en otros puntos de vista; al contrario, tiende a realizar una actividad monótona sobre la cual tiene ya un cierto control. Y, algo muy importante: el sujeto permanece preso en un contexto de acción práctica exclusivamente y no consigue distanciarse de él. Se mantiene en una actitud que "consiste esencialmente en saber manejar perfectamente las cosas (y el lenguaje…) y utilizarlas en una situación dada para tales o tales otros fines prácticos, pero sin poder mirarlos, contemplarlos, hacerse puro espectador con respecto a ellas, poner una distancia entre sí mismo y el mundo…Para que un objeto tenga, a sus ojos, un sentido y para que (el sujeto sepa) hacer alguna cosa, es indispensable que este objeto se presente con un carácter de realidad inmediata que provoque…una reacción práctica. Para (él) solamente existe lo que está integrado, con un valor funcional determinado, en una situación de acción global [concreta]".[45] Es decir, los asuntos que lle-

[43] *Ibid.* pp. 325ss.

[44] Cfr. "Le fonctionnement de l´organisme d´après K. Goldstein", pp. 130s, 136s.

[45] A. Gurwitsch "Psychologie du langage", *Revue Philosophique de la France et de*

gan al sujeto son definidos nada más que por su finalidad y por su uso práctico y esto siempre bajo esas circunstancias concretas en las que se halla.

Por el contrario, en un sujeto normal, sano, prevalece la "actitud categorial" ("proto-lógica"). Para este sujeto, la situación en la que está inmerso está como enmarcada en un contexto más amplio y la concibe como cambiante. Por supuesto que en su vida cotidiana se comporta continuamente en referencia a una u otra situación concreta, pero contemplará la situación como poniéndose mentalmente a distancia, y la observará desde otros puntos de vista sin que esto le cause ningún problema. Esto le permite tener en cuenta otras posibilidades que en la situación presente no se están dando de hecho. Por ejemplo, puede prever efectos deseados o indeseados que están fuera de esa situación tal como se presenta en ese momento pero que se podrían producir. Puede posicionarse ante la situación dada, y teniendo en cuenta esos efectos actuar con iniciativas y tomar decisiones en vista de las posibilidades de acción a realizar, poniendo en marcha aquellas acciones que modificarán esta situación en la que se halla a fin de evitar esos efectos secundarios indeseados o poniendo en marcha aquellas otras que traerían consigo los efectos deseados. Y por supuesto que le es posible tener en cuenta, simultáneamente, distintos aspectos de la situación, relacionarlos entre sí y valorarlos antes de decidir el modo en el que actuará. Para esto se vale de su capacidad para tener unos aspectos destacándose en primer plano y otros en segundo, tan sólo sirviéndole de fondo. El sujeto es capaz de desligar los objetos y los distintos aspectos de su situación concreta del vínculo que mantienen con ella y pasar a referirlos, pues, a un orden abstracto, etc. En otras palabras, el sujeto normal, en su actitud "categorial" normal, consigue ejercer la función de "objetivación" y "tomar distancia", como sujeto, frente a la realidad dada puesto que nunca permanece reducido a ninguna situación concreta en la que se halle en cada momento; de este modo, está en condiciones de desarrollar su propia iniciativa, tanto a nivel de pensamiento como de acción.[46] Este sujeto es, por tanto, para Goldstein, un sujeto "li-

*l´Étranger,* CXX (1935) pp. 408s.

[46] Cfr. A. Gurwitsch "Einleitung" a *Kurt Goldstein. Selected Papers / Ausgewählte Schriften,*

bre". Es decir, no está supeditado a ninguna realidad inmediata. Y enfrenta las situaciones novedosas e inesperadas como un reto ante el cual es capaz de soportar, incluso, esa cierta dosis de angustia que siempre lleva consigo este tipo de situaciones. [47]

## IV

Planteemos ahora la cuestión de *cuáles son esas estructuras constituyentes que están funcionando con toda normalidad en los sujetos sanos y que, por el contrario, han dejado de funcionar en los sujetos estudiados por Goldstein con lesiones cerebrales.* Y abordemos esta cuestión junto con la de en qué sentido hay coincidencia entre lo que sobre esto nos dice Goldstein y lo que se nos dice desde la fenomenología husserliana asumida, a su vez, por Gurwitsch[48]. En sus escritos y en sus cursos, Aron Gurwitsch

---

pp. XVIII-XX. Para ver el contraste entre la actitud "concreta" y la "categorial" puede ser muy útil el excelente comentario que hace Alfred Schütz en el cap. 10 de *Collected Papers vol I. The Problem of Social Reality*, The Hague, M. Nijhoff, 1962, libro traducido al castellano como *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

[47] Cfr. "Le fonctionnement de l´organisme d´après K. Goldstein", p. 138. En su libro *Trastornos del lenguaje. Las afasias. Su importancia para la Medicina y la Teoría del lenguaje* (Barcelona, Editorial Científico Médica, 1950), afirma Goldstein que la actitud categorial o abstracta "es fundamental para las siguientes funciones: 1. Asumir voluntariamente una situación mental, tomando la iniciativa incluso al comenzar una función que se nos ha exigido. 2. Pasar voluntariamente de un aspecto de la situación a otro, eligiendo. 3. Recordar simultáneamente varios aspectos de una situación, reaccionar frente a dos estímulos que no aparecen intrínsicamente unidos. 4. Asimilar la parte esencial de un conjunto, dividiéndolo en diferentes partes, aislándolas voluntariamente y combinándolas luego en el conjunto. 5. Considerar de un modo abstracto propiedades comunes, proyectar de antemano, adoptar una actitud con referencia a lo 'posible' y pensar o ejecutar de un modo simbólico. 6. Deslindar el *ego* del mundo circundante. Todas estas funciones —dice— aparecen en los enfermos más o menos alteradas" (p. 8).

[48] Nos referimos exclusivamente a enfermos con anomalías en su percepción y comportamiento fruto de sus heridas en el cerebro. Aquí no nos referimos a esos otros sujetos que han sufrido la pérdida de algún miembro. El caso de estos sujetos es muy diferente y requiere otro tipo de explicación para su comportamiento; un comportamiento que no es patológico sino del que simplemente el psiquiatra quiere tener más comprensión. Por ejemplo, el comportamiento de un sujeto que ha sufrido la amputación de uno de sus brazos y que, pese a

trabaja incesantemente sobre estas estructuras de la percepción, es decir, sobre cómo se constituye y sobre qué es lo que interviene en todo noema perceptivo[49] . Como fenomenólogo conoce bien el alcance de la aportación de Husserl sobre la experiencia perceptiva. Y es desde su orientación fenomenológica como va a las investigaciones de Goldstein y como encuentra que am-

---

ello, sigue "contando con" ese brazo y abierto a los movimientos que antes ejecutaba con él. Non hay ninguna patología aquí. Ni hay tampoco ausencia de estructuras apriorísticas constitutivas sino todo lo contrario. Es gracias a ellas, intactas en él, por lo que el cuerpo actual de este sujeto sigue abierto a aquellos movimientos que antes podía realizar.

[49] Todo el trabajo investigador y docente de Gurwitsch está volcado en realizar una *fenomenología de la percepción* y en analizar cuáles son y cómo funcionan estas estructuras constitutivas con las que conseguimos organizar cada nuevo noema perceptivo. Probable-mente su libro *The Field of Consciousness (El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Madrid, Alianza Editorial, 1979), escrito en 1953, en la madurez de su vida intelectual, es el mejor libro que se haya escrito nunca sobre fenomenología de la percepción. Es un libro en el que va analizando, uno por uno, los componentes constitutivos del acto perceptivo. Para ello se vale de los descubrimientos de la fenomenología husserliana y de los de la psicología gestaltista y de Gelb-Goldstein. El estilo es un estilo de análisis sistemático que permite a quien lee el libro avanzar ganando en comprensión fenomenológica sin perderse en ningún momento. Como merleaupontyana que soy, me atrevo a decir que *Phénoménologie de la percepción*, aunque escrito en 1942, debería leerse únicamente después de The Field of *Consciousness.* Como hemos indicado antes, propiamente *The Field* es anterior a *Phénoménologie de la perception* ya que aunque aquél haya sido publicado más tarde que éste, en realidad, en él Gurwitsch aborda con extensión esta temática que siempre había formado el núcleo de su interés y que ya él había tratado desde 1928 en todos sus ensayos anteriores y en sus cursos como docente, si bien con menos extensión. Cuando Gurwitsch lee *Phénoménologie de la perception*, estando ya en E.E.U.U., le hace estos comentarios a su amigo Alfred Schütz en carta del 11 de agosto de 1947: "Ich lese jetzt Merleau-Ponty´s "Perception". Ich höre aus dem Buch enorm viel aus meinen Vorlesungen heraus. Er hat viel von mir gelernt und viel übernommen. Nicht nur in den Einzelheiten, wo er manches entwickelt hat. Ich zweifle daran ob er ohne meinen Einfluß auf die Idee gekommen wäre, das psychopathologische Materiel phänomenologisch auszudenten. Meine Stimmung bei die Lektuere ist eine Mishung aus Freude und Melancholie. Ehrliche Freude über das gelungen Buchm das wirchlich eine schöne Leistung ist; und Freude auch darüber, daß mein Einfluß dabei in einem gewissen Sinne Pate stand. Es ist shon ein schönes Gefühl zu wissen, daß meine Pariser Jahre nicht für das Nichts waren, and daß etwas bei menen Vorlesungen heraus gekommen ist. Und die Melancholie bezieht sich auf den *Modus praeteritus.* Nie werde ich hier eine solche Wirkung haben". *Alfred Schütz Aron Gurwitsch Briefwechsel 1939-1959* (ed. Richard Grathoff), W. Fink, 1985, p. 158.

bos autores, por separado, hablan de las mismas estructuras y en muy parecidos términos: Como esos constituyentes tan indispensables en todo sujeto para poder organizar con normalidad su experiencia perceptiva. Sólo que uno se refiere a ellas como las que todos poseemos en cuanto sujetos perceptivos normales, y el otro, en cumpliendo su papel de neuropsiquiatra, se refiere a ellas como las grandes ausentes en la anómala actividad perceptiva de sus pacientes y, por tanto, en su también anómalo comportamiento.[50]

De sus descripciones clínicas acerca estos pacientes, Goldstein diagnostica que falta en ellos, o que está muy debilitada, la *estructura de diferenciación figura-fondo.* Con lo cual, la función de objetivación también se ve afectada puesto que es inexistente la *conciencia de horizonte* externo en estos sujetos. Tales carencias afectan a todo el organismo y dan lugar a una patológica relación con el mundo.

Para los sujetos normales, cada objeto percibido es percibido situado en un "*campo* perceptivo" y no puede ser percibido como tal *si no es dentro de tal campo.* Esta idea la vemos en Husserl en sus *Ideas* de 1913[51] y de todos los fenomenólogos ha sido Aron Gurwitsch quien más se dedicó al estudio de este fenómeno.[52] A su vez, el campo perceptivo es una de las ideas-eje de la psicología de la *Gestalt* así como del neuropsiquiatra Goldstein.[53]

---

[50] "When we refer to psychopathological findings, it is because, by way of contrast, these findings permit us to disclose conditions which, justo n account of their realization in the case of normal persons, are likely to be taken for granted and hence to be overlooked". Con estas palabras cierra Gurwitsch su ensayo "Gelb-Goldstein´s Concepto of 'Concrete' and 'Categorial' Attitude and the Phenomenology of Ideation".

[51] Cfr. § 27 de Ideas, y cfr. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, pp. 111s y 171.

[52] Esto lo evidencia el título de su libro *The Field of Consciousness*, *El campo de la conciencia.* Pero realmente es tema que ocupa buena parte de su obra. Por ejemplo, cfr. *Esquisse de la phénoménologie constitutive* (sobre todo, Cap. II, § 6 y Cap. III, § 7). Por ejemplo, en "Thème et attitude" (que está publicado como Apéndice II en *Esquisse* y procede de una conferencia de 1934-1935) habla del "tema" en cuanto centro de un campo de significación: el campo de la conciencia. Y en el libro póstumo *Marginal Consciousness* (Athens, Ohio University Press, 1985) habla de aquello que forma el "margen" del tema.

[53] Cfr. "L´analyse de l´aphasie et l´étude de l´essence du langage". Es muy conocido el caso de los pacientes de Goldstein que aunque han perdido la visión de media retina son capaces de reorganizar su visión porque, según él, cada objeto percibido está situado en un campo

Será el gestaltista Edgar Rubin quien, partiendo de ella, en 1915 establezca la diferencia que llamó "figura"-"fondo": toda percepción de un objeto supone que éste destaca, como "figura" *(Gestalt)*, sobre un "fondo" perceptivo inarticulado. Es este "fondo" el que Husserl denominaba "campo perceptivo": el objeto de la atención perceptiva nunca se ofrece solo sino que se destaca como tal sobre un fondo que está ahí pero únicamente co-presente; este fondo co-presente es el "campo perceptivo", es decir, un campo perceptivo-práxico. No forman parte del fondo todos los hechos que "objetivamente" se encuentran entorno a la figura percibida de la que se hace "tema" de atención, sino sólo los que le aparecen de algún modo al sujeto. Es decir, no se trata de los hechos que podrían estar copresentes para el sujeto, sino de los que lo están en realidad. En otras palabras, el entorno perceptible puede no coincidir con el campo temático (por ejemplo, un artesano ve en un escaparate una herramienta de la que ya conoce su empleo práctico; esto ocurre porque dicha herramienta tiene para él valores funcionales que él obtiene de una situación no perceptible en su momento actual). Cuando el sujeto atiende a lo que hasta ese momento sólo se estaba dando como copresente, la percepción se reorganiza es ese mismo momento y esto pasa a ser el centro del nuevo campo temático; y, a la vez, el dato que antes ocupaba su atención, si es que no lo pierde de vista pasaría a formar parte del nuevo fondo, segundo plano u "horizonte" exterior. Y para la conciencia perceptivo-práxica, todo lo copresente es susceptible de transformarse en centro temático, y viceversa.[54] Por tanto, lo que percibimos necesariamente lo percibimos dentro de esta especie de "proto-lógica" perceptiva que funciona en el sujeto organizando la realidad que vive de un modo inmediato y natural o como figura o "tema", o como fondo o "campo" temático; y siendo, pues, inevitable que esta realidad se transforme continuamente y se produzca el fenómeno de la alternancia entre tema y campo, figura y fondo.

Este descubrimiento teórico por parte de Husserl queda confirmado con las observaciones empíricas de Goldstein. Este neuropsiquiatra nos muestra que el daño neuronal de sus pacientes trae como consecuencia final que, en

perceptivo-práxico.

[54] Cfr. cap. III, § 8 de *Esquisse.*

vez de funcionar en ellos la necesaria diferenciación perceptiva entre entre "figura" y "fondo", "figura" y "fondo" están nivelados; o, lo que es lo mismo, los pacientes no consiguen llevar a término el proceso de centralización. Esta nivelación, fruto de una centralización imperfecta o inexistente les impide actuar con normalidad y quedar reducidos a la actitud "concreta" antes descrita. La reacción pasiva que ellos manifiestan ante la situación concreta en la que encuentran proviene de que, por su daño cerebral, no se pone en marcha (o está muy debilitada) la facultad de "objetivación". Y esta facultad caracteriza, según Goldstein, nuestra conciencia humana. La facultad de "objetivación" consiste en poder distanciarse del mundo para verlo en sus posibilidades diferentes, como en perspectiva. Y en esta perspectiva, unos objetos aparecen para el sujeto en primer plano (como "figura") y otros en segundo plano (como "fondo"), al igual que en los objetos perceptivos que son para él "figura" se establece una distinción entre lo que es esencial en ellos (su *eidos)* y lo que no lo es. Y, como consecuencia, el sujeto prestará su atención a los primeros y no a los segundos y sabrá atender a unos elementos y dejar de lado otros.[55] Sin embargo, su imposibilidad de organizar o estructurar su mundo conforme a un proceso de centralización *(Zentrierung)* y, a la vez, de objetivación y distanciamiento, se traducirá en el paciente en una falta de precisión y de exactitud en sus acciones. Y su imposibilidad de conocer los objetos que percibe según su características esenciales y para practicar la "variación libre" a partir del *eidos* de esos objetos (por medio de la cual lo realmente existente se desposee de su realidad, de sus determinaciones espacio-temporales de las que se deriva su carácter individual y de todos sus demás caracteres existenciales) le impide al paciente concebir esos objetos bajo otras posibilidades, imaginarlo en experiencias diferentes.[56] Así, el en-

[55] Cfr. "La science biologique d´après M. K. Goldstein", p. 400.

[56] Cfr. "Gelb-Goldstein´s Concept of 'Concrete' and 'Categorial' Attitude and the Phenomenology of Ideation ", parte III. El paciente tiene delante madejas de lana de distintos colores. La diferencia goldsteniana entre la actitud "concreta" y la "categorial" es, dice Gurwitsch, "la diferencia que existe entre percibir una cosa según el carácter típico que posee y aprehenderla en cuanto representante del tipo en cuestión…'Coger juntas…las madejas de igual brillantez en virtud de la conformidad de hecho que existe entre ellas…es muy diferente de saber que tales madejas sean *similares* (o *análogas)* en virtud de la brillantez y de seleccionar dicha

fermo se verá perdido e incapaz de responder a las exigencias que vienen del medio normal en el que vivimos los humanos; y, en el caso de ser enfrentado a ellas, sin duda, al no saber responder adecuadamente, caerá en una reacción catastrófica tras otra con la consiguiente angustia que esto entrañará para él. Ante un estímulo exterior, o bien se ve dificultada su capacidad de reaccionar o, si el estímulo hace efecto en él, la reacción producida puede ser de una intensidad fuera de lo normal.[57]

En mi opinión, la estructura de *horizonte temporal interna*, en el sentido en que la entiende Husserl, también se halla alterada en los pacientes de Goldstein. Para los pacientes su mundo se ha reducido a la pura actualidad. No hay en ellos *anticipaciones* con respecto a actos perceptivos futuros.[58] No se sienten *libres* para anticipar y acceder a otras percepciones y perspectivas diferentes a las que tienen en el momento presente. Y, por consiguiente, tampoco tendrán ningún motivo para iniciar algún movimiento, algún cambio de postura de su cuerpo, que les permitiría acceder a esas otras percepciones copresentes en su percepción actual bajo la forma de implicaciones potenciales. No están copresentes. Sin embargo, Gurwitsch concentra su atención en las modificaciones que sufre la estructura "figura"-"fondo"que acabamos de analizar para mostrar que Goldstein avala desde su campo de saber científico la idea filosófica de Husserl de que organizamos nuestra experiencia perceptiva sin que tenga que intervenir para ello ningún pensamiento categorial externo a la propia experiencia perceptiva inmediata. Su amigo Alfred Schütz, volviendo sobre el estudio sobre la afasia de Goldstein hace una reflexión muy interesante sobre la estructura de horizonte interno en los pacientes que complementa el análisis de Gurwitsch en similar sentido.[59] Pero hablar de esto ahora excedería el propósito trazado en esta ponencia. Será asunto a abordar en otra ocasión.

---

propiedad como principio clasificatorio' ", dice Gelb. Cfr. *El campo de la conciencia*, p. 279.

[57] Cfr. "Le fonctionnement de l´organisme d´après K. Goldstein", passim, y "Einleitung ", pp. XII-XVI.

[58] Gurwitsch expone así el pensamiento husserliano de la conciencia de horizonte interno en *Esquisse*, en cap. III, § 3 y 7, en cap. IV, § 5 y 6, y en cap. IV, § 9 y 10.

[59] Cfr. la op. cit. de Schütz.

## ABSTRACT

Aron Gurwitsch es el primero que hace en Francia, como fenomenólogo, una exposición profunda y sistemática de la fenomenología husserliana. Desde el comienzo él centra su investigación en una *fenomenología de la percepción.* Los aspectos en los que más focaliza su atención le conducen, ya desde el inicio de su labor investigadora, a sentir una profunda sintonía con el trabajo del neuropsiquiatra Kart Goldstein. Él también el primero que hace en Francia una divulgación del trabajo de este neuropsiquiatra desde la filosofía. De modo que en la obra de Gurwitsch hay dos líneas de investigación que se juntan y que están en él desde el principio: su contacto con el Husserl de Friburgo y su profunda compenetración con él, y su trabajo en Frankfurt con Goldstein y con el psicólogo de la *Gestalt* que colabora con él: Adhémar Gelb. En esta ponencia intento buscar alguna respuesta a la cuestión de *qué ve Gurwitsch en el análisis que hace Goldstein de sus pacientes con lesiones cerebrales para considerar él que este análisis goldsteniano es extremadamente coincidente con el propio análisis fenomenológico de la percepción de Husserl.*

# O DEBATE POSS VEL ENTRE MATERIALISMO REDUCIONISTA E FENOMENOLOGIA

**Urbano Mestre Sidoncha**
Universidade da Beira Interior IFP

## 1. Da possibilidade e necessidade de um debate entre materialismo e fenomenologia

Falar do debate entre materialismo reducionista e fenomenologia é, indiscutivelmente, um exercício cuja legitimidade n o se obtém de imediato, num só lance. Aparentemente, trata-se de um debate que n o foi solicitado por nenhuma das partes, convictas que est o da incomunicabilidade dos seus procedimentos, e do gigantesco *hiato* que separa as perspectivas, procedimentos, orientaç es e naturezas de cada uma das respectivas disciplinas. Diremos, porém, que, por entre os incontáveis factores de diverg ncia, existem outros tantos indícios que, devidamente equacionados, nos permitem ampliar substancialmente o até agora exíguo espaço de relaç o entre materialismo reducionista e fenomenologia. Isto n o significa, naturalmente, que, ao atentar nesses indícios, se possa transformar, subitamente, aquilo que antes era o fosso intransponível entre perspectivas antagónicas numa estreita e frutuosa relaç o. O que há de verdadeiramente decisivo nessa tentativa n o é, pois, a súbita convers o do debate (cuja legitimidade há pouco se questionava) num conceito que é, *per se*, imediatamente transparente, nem t o pouco a construç o de um *terreno comum* capaz de, por si só, aplanar as diferenças que nos levaram a ver, nos potenciais pontos de converg ncia, simples *indícios* para uma noç o mais construtiva de debate. Dito de uma forma liminar, continua a ser *difícil* pensar no diálogo entre materialismo reducionista e fenomenologia, e essa

dificuldade n o resulta sen o da diferença própria entre perspectivas que tomam, como decis es teóricas de fundo, orientaç es diametralmente opostas: de um lado, um materialismo reducionista que v no tópico da idealidade da consci ncia um equívoco que é necessário desfazer, como a única estratégia que é capaz de p r em evid ncia os mecanismos materiais que *explicam* as nossas funç es de consci ncia e, de outro, nos antípodas dessa tese, uma fenomenologia que encontra na afirmaç o da *idealidade* (ou seja, da consci ncia como estrutura *a priori*, e n o como *realidade* dada na ojectivaç o empírico-natural) anteriormente recusada um momento essencial para a sua própria constituiç o. Porém, do que agora se disse, resulta n o tanto, como se pretendia, um processo de interna clarificaç o dessa noç o preliminar de diálogo, mas, de novo, a concretizaç o de uma estratégia que aponta para uma efectiva separaç o entre os dois campos. Pese embora a argumentaç o ziguezagueante que temos até agora patenteado, devemos fazer notar que ela tem, na sua génese, um motivo que recusa ambiguidades, e uma orientaç o bem definida: mostrar que o debate n o é fácil, pelos motivos aduzidos antes, mas também que n o é impossível. Ora, se é certo que a primeira afirmaç o n o carece de maiores esclarecimentos, é igualmente certo que ainda n o se vislumbra o ponto exacto a partir do qual é possível recusar a impossibilidade do diálogo.

Mas, antes de nos ocuparmos dessa tarefa, e para sermos inteiramente justos, devemos lembrar que o programa apresentado em 1996 por Francisco Varela, a que chamou *Neurofenomenologia*, nasce justamente da assunç o de que o diálogo que propomos é, n o apenas impossível, mas, ao contrário, absolutamente necessário para a superaç o do chamado *hard problem* da consci ncia. Definida, desde o início, como uma estratégia que visa combinar a moderna ci ncia cognitiva com uma abordagem disciplinada da experi ncia humana ,[1] a Neurofenomenologia de Varela revela, porém, algumas dificuldades, sobejamente conhecidas e discutidas: desde logo, e em primeiro lugar, o carácter excessivamente *formal* e *programático* dessa abordagem nova, que resulta num embaraço, mais ou

[1] Cf. Francisco Varela, Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem , in *Journal of Consciousness Studies* 3 4, pp. 330-349.

menos evidente, sempre que se trata de consubstanciar a referida harmonizaç o entre fenomenologia e o campo das ci ncias cognitivas; acresce a isso uma segunda dificuldade, porventura mais arrevesada que a anterior, que se prende com a natureza mesma da comunidade de investigaç o apontada pela Neurofenomenologia como vértice indispensável da sua própria estratégia: é que a ideia dessa comunidade parece fazer tábua rasa das diferenças inalienáveis entre materialismo reducionista e fenomenologia, transformando, como num passe de mágica, diverg ncias de fundo em pontos que mutuamente se condicionam e mutuamente se esclarecem. Como sublinhamos antes, a constituiç o de um terreno comum n o deve fazer esquecer as diferenças profundas (diríamos, as salutares diferenças) entre as respectivas orientaç es: tal significa que a concretizaç o do debate n o é a simples exibiç o de uma situaç o de facto, mas, antes, uma exig ncia cuja legitimidade deve ser posta em discuss o. Donde, a superaç o das dificuldades da Neurofenomenologia (entendida em sentido lato, como *uma* das acepç es possíveis para o debate que propomos) requer, em primeiro lugar, que se encontre um ponto concreto a partir do qual seja possível surpreender, efectivamente, o tr nsito entre fenomenologia e materialismo, mas requer, igualmente, a assunç o da própria necessidade desse tr nsito que, por via desse ponto de intersecç o, ent o se estabelece. Isto significa que o xito do nosso empreendimento depende, em larga medida, da capacidade em patentear, ou n o, que o materialismo reducionista invoca (embora sem o ambicionar) a fenomenologia. dessa tarefa prioritária que nos ocuparemos de imediato.

## 2. Do materialismo reducionista Fenomenologia

A tese que procuraremos sustentar, de seguida, é a que define que o encontro entre materialismo reducionista e fenomenologia se dá, precisamente, naquela que é a reivindicaç o matricial da fenomenologia de Husserl: a exig ncia de *regresso aos fenómenos*, isto é, do *recuo* s inst ncias originárias onde o próprio mundo se constitui, e onde a consci ncia e seus *actos* s o definidos como condiç es de possibilidade para a própria emerg ncia do mundo, em total oposiç o assunç o ingénua de

uma realidade de antem o dada, que justamente caracteriza a atitude natural.

Ora, afirmada assim, esta parece ser menos a equaç o de uma ponte entre fenomenologia e materialismo reducionista, do que a constataç o das insuperáveis diferenças entre ambas. Com efeito, é justamente a pretexto deste regresso aos fenómenos que Husserl descobre a necessidade de *desactivar* uma compreens o *empírico-natural* da consci ncia, a mesma que tornaria imediatamente evidente um eventual nexo entre as duas disciplinas. Mas, de novo, essa conclus o n o corta cerce a possibilidade do debate; ela traduz, t o só, o facto de estarmos ainda a laborar no terreno elementar das diferenças entre fenomenologia e materialismo, ou a circunst ncia de ainda n o ter sido possível superar a perspectiva que n o concebe que uma eventual ponte se estabeleça sem a prévia diluiç o dessas diferenças. Ora, a assunç o de uma tal perspectiva ignora um aspecto que nos parece, a todos os títulos, essencial: a constituiç o de uma zona de intersecç o (que serve aqui de contraponto ideia de uma comunidade de investigaç o) n o se faz, apenas, por via da *directa* correspond ncia entre pontos de difícil assimilaç o, ou pela homogeneizaç o espont nea das diferenças, mas, ao contrário, encontrando, nessas diferenças, o estimulo necessário para um salutar exercício de reformulaç o de orientaç es e estratégias. Sejamos claros: se a fenomenologia se funda numa decis o teórica de fundo que é contrária conclus o do materialismo de índole reducionista, isso n o significa que o debate n o é exequível, mas t o somente que é na assunç o dessa diferença, que agora se reconhece, que se funda a possibilidade mesma da sua concretizaç o. Ademais, n o podemos descurar que a incorporaç o dessa tese fundadora da fenomenologia no quadro da perspectiva materialista só ganha contornos verdadeiramente decisivos a partir do momento em que se torna manifesta a incapacidade desse materialismo em responder de forma cabal, e conclusiva, ao problema da consci ncia; ora, essa conclus o é t o mais importante quanto ela se obtém por uma estratégia pautada pela sistemática desvalorizaç o do mental, que, como fizemos notar na I Parte, constitui a própria ess ncia do materialismo re-

ducionista. Mas, da constataç o dessa dificuldade, e da conclus o de que ela está hipostaseada numa promessa de exclus o do mental, desponta a ideia conexa de que só uma estratégia inversa de regresso ao mental pode contrariar essa lógica de sucessivos adiamentos na tarefa de explicaç o do problema da consci ncia. pois na *diferença*, e na assunç o plena da diferença, que podemos surpreender um primeiro contacto entre fenomenologia e materialismo reducionista.

Porém, esta exig ncia de regresso aos fenómenos, a partir da qual se perspectiva essa primeira associaç o entre fenomenologia e materialismo, só poderá, *de jure*, ser afirmada no momento em que se determina que o desenlace da abordagem que é feita no quadro do materialismo reducionista implica, de facto, uma *supressão* ou, pelo menos, uma fortíssima desvalorizaç o dos fenómenos mentais. Efectivamente, n o faria sentido imputar exig ncia de regresso aos fenómenos mentais a responsabilidade de estabelecer um primeiro nexo com a fenomenologia se, na verdade, a própria quest o desse regresso se n o colocar. Dito de outra forma, a fenomenologia só poderá ser apelativa uma vez determinada a supress o ou depreciaç o dos fenómenos mentais como corolário, e consequ ncia natural , de um materialismo reducionista. Procuraremos, de seguida, argumentar em favor dessa tese. Mas uma tal conclus o imp e-nos, desde logo, um esforço adicional de clarificaç o: que é que implica essa exclus o dos fenómenos mentais? A tese materialista, a perspectiva reducionista, ou ambas? Numa palavra, de que lado está o *eliminacionismo?*

## 3. O Fisicalismo reducionista e a conclus o eliminacionista como etapa interm dia que conduz Fenomenologia

No entanto, apresentada assim abruptamente, esta quest o n o capta ainda o significado teórico da nossa problematizaç o em toda a sua amplitude. A exig ncia de regresso aos fenómenos mentais n o se coloca apenas, como sugere a nossa quest o, no momento em que se determina, *eo ipso*, a *inexistência* de tais fenómenos, proposta pela tese eliminacionista. Dito de forma diversa, a exig ncia de regresso aos fenómenos n o pode entrar em cena *apenas* na situaç o limite em que é decretada a *supressão*

dos fenómenos mentais, mas, ao contrário, sempre que está em causa uma *depreciação* tal, que dificilmente se distingue do próprio eliminacionismo. A desvalorizaç o dos fenómenos mentais n o pode, pois, ficar na sombra como uma quest o menor, que n o se inscreve no espaço problemático onde se joga e determina a import ncia da fenomenologia, entendida ainda, de forma incipiente (mas que serve os nossos propósitos imediatos), como essa exig ncia de regresso aos fenómenos de consci ncia.

Esta observaç o tornar-se-á manifesta t o-só perguntemos: por que raz o fazemos recuar a exig ncia de regresso aos fenómenos mentais para uma *simples* depreciaç o da nossa vida mental? N o será esse um critério demasiado largo , que torna qualquer conclus o susceptível de constituir uma ameaça para a afirmaç o dessa classe de fenómenos? Atentemos no exemplo de John Searle. S o bem conhecidas (tratámo-las, de resto, na I Parte) as raz es de fundo que o levam a criticar, fortemente, a perspectiva funcionalista; tais raz es consubstanciam-se num único argumento, que chama a si o fulcro da sua posiç o: a perspectiva funcionalista implica a anulaç o ou supress o dos fenómenos mentais, o que é um contra-senso, atendendo s características que, segundo o mesmo Searle, atestam justamente essa exist ncia entretanto ensombrada pelo funcionalismo. Mas o passo subsequente na argumentaç o do autor n o é menos conhecido, e a sua afirmaç o de que o problema mente corpo n o seria mais misterioso que o problema digest o est mago é hoje invariavelmente mencionada como a express o última e acabada do reducionismo fisicalista, uma tese cujo corolário parece ser (essa é também a nossa leitura) o anúncio formal da supress o dos fenómenos mentais. Um olhar ainda incipiente encontrará, aqui, a suspeita de uma contradiç o insanável: de facto, como compatibili-zar a exist ncia dos fenómenos mentais com uma estratégia, se essa estratégia parece estar vinculada perspectiva contrária, leia-se, dissoluç o desses fenómenos? O problema adensa-se quando percebemos que essa suspeita de contradiç o resiste a uma segunda análise. Como ultrapassar, ent o, este impasse? Notemos, porém, que a resposta está já prefigurada no horizonte das consideraç es feitas atrás, onde justamente demos conta da necessidade de encontrar um critério mais largo para a

definiç o do *ponto exacto* onde a quest o do regresso aos fenómenos mentais se deverá colocar. Concretizemos: podemos afirmar, sem mescla de ambiguidade, que Searle suprime os fenómenos mentais? N o, uma vez que é o próprio quem, explicitamente, afirma o propósito contrário, mesmo usando uma estratégia reducionista. O passo seguinte para resolver esta controvérsia exige, agora, que perguntemos: qual o papel dos fenómenos mentais, por exemplo, no quadro do problema da mente corpo? Aparentemente nenhum, uma vez que, a tais ocorr ncias mentais, é apenas reconhecido um direito formal exist ncia, mas uma exist ncia que, por isso mesmo, está privada de qualquer funç o concreta. Vemos assim que a suposta afirmaç o dos fenómenos mentais n o ultrapassa esse plano estritamente formal, e que (repetindo a bem conhecida express o do próprio Searle) o papel da mente será t o inócuo quanto o é a espuma da onda para a própria onda. Perguntemos ainda: pode esta conclus o alhear-se da exig ncia fenomenológica de regresso aos fenómenos mentais? Claramente, n o!

Temos vindo a defender, há muito, a noç o de *Relação* como núcleo fundamental para pensar a consci ncia como problema. Num trabalho recente, procurámos evidenciar a sua eficácia enquanto instrumento para pensar o problema da consci ncia:

> A relaç o é um núcleo fundamental para pensar a consci ncia como problema; sua principal utilidade, do ponto de vista estritamente metodológico, será justamente assegurar que a consci ncia n o será dissolvida em nome da eficácia de qualquer esforço teórico para a sua dilucidaç o. Isso significa que a dissoluç o do problema da consci ncia n o pode ser edificado em detrimento da própria consci ncia, implicando a sua dissoluç o. [ ] se o problema consiste em saber *como* é que a consci ncia pode emergir de um corpo, tal implica, desde logo, que n o posso omitir uma das variáveis fundamentais para pensar o próprio problema, que é exactamente a consci ncia, e suas experi ncias. [ ] O tratamento eficaz do problema da consci ncia requer, como sua condiç o inalienável, a assunç o, sem hesitaç es, dos termos em que ele se coloca, e é nisto, precisamente, que a noç o de *relação* parece ser extremamente eficaz[2];

[2] *Vide* Urbano Mestre Sidoncha, A consci ncia e as Fronteiras do Humano , in Pedro M.S. ALVES, José Manuel SANTOS, Alexandre Franco de SÁ (Coordenadores), *Humano e*

Tais consideraç es, embora preliminares, permitem, desde já, que se extraia um princípio da maior import ncia: o respeito pela *relação* n o se compadece com uma perspectiva em que um dos termos relacionais surge inteiramente subalternizado em relaç o ao(s) outro(s). Todavia, essa parece ser a perspectiva de Searle (ou, pelo menos, o desfecho inevitável que se obtém da sua argumentaç o) em relaç o nossa vida mental, quando afirma, contra Nagel, que o problema da mente corpo n o é diferente do problema digest o est mago, o que equivale dizer que a reduç o, no plano mental, n o é substancialmente diferente de outro tipo de reduç es, devendo, de resto, esperar-se a mesma eficácia explicativa.

Fica assim clarificada, e (esperemos) legitimada, a nossa tese de que a exig ncia de regresso aos fenómenos mentais (que caracteriza a fenomenologia de matriz husserliana) se imp e, com igual acuidade, nos casos em que a perspectiva reducionista se cifra na supress o dos fenómenos mentais (caso do eliminacionismo), mas também, e por força das conclus es referentes ao tópico da relaç o, na situaç o em que, a esses fenómenos mentais, é apenas reconhecida uma subsist ncia estritamente formal, e, como tal, *vazia* (caso do epifenomenalismo). Deve, no entanto, reconhecer-se que será mais difícil reivindicar a necessidade de regresso aos fenómenos mentais nesta última situaç o, uma vez que, em tese, a quest o do *regresso* n o se deve colocar nos casos em que, verdadeiramente, nunca houve abandono dessa perspectiva. Por outras palavras, só a conclus o eliminacionista pode lograr, com inteira eficácia, e sem grande celeuma, o encontro com a ideia que é t o cara fenomenologia de um *regresso aos fenómenos mentais.* Por isso mesmo, vamos deter-nos agora na situaç o em que é mais difícil resistir a esse apelo nuclear da fenomenologia, quer dizer, nas perspectivas que concluem, justamente, pela supress o dos fenómenos mentais. Por ora, importa mostrar que esse diagnóstico n o afecta *todas* as perspectivas materialistas, mas apenas o materialismo dito *reducionista.*

---

*Inumano: A Dignidade do Homem e os Novos Desafios – Actas do I Congresso Internacional da AFFEN*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

## 4. O *eliminacionismo* como *circunstância especifica* do reducionismo mente corpo

De facto, dizer que o materialismo, no seu conjunto, conduz invariavelmente ao eliminacionismo é passar inteiramente ao lado da discussão hodierna que domina o debate sobre a perspectiva materialista. Existem, aliás, formas claras de materialismo *não-reducionista* (o *emergentismo* e a *sobreveniência* – via *monismo anómalo* são, como vimos, os exemplos mais conhecidos dessa peculiar forma de materialismo), cujo factor distintivo, em relação às suas congéneres materialistas, é, justamente, a afirmação da existência de fenómenos mentais, mesmo quando essa existência (e essa é uma crítica que não pode ser escamoteada) não tem outra expressão que não seja a própria afirmação *formal* dessa existência. Portanto, não é um qualquer materialismo que, a pretexto da necessidade de regresso aos fenómenos mentais, convoca a fenomenologia, uma vez que, como vimos, essa não é consequência inevitável da perspectiva materialista. São apenas as teorias materialistas, de índole *reducionista*[3], aquelas em que mais

[3] Não deixa de ser curiosa, e ao mesmo tempo, sintomática, a observação atenta de Fernando Gil em relação às formas de materialismo que podem, com legitimidade, instanciar a conclusão reducionista. Aparentemente, uma tal conclusão está arredada do campo das formas não-reducionistas de materialismo, como é, manifestamente, o caso da sobreveniência *(Vide* ponto 33 da nossa tese). Não obstante a importância irrecusável do desiderato que chama a si, como princípio director que comanda todos os passos metodológicos subsequentes, e que, justamente, procura preencher um espaço que não é eficazmente suprido pelas teses e pro-postas hodiernas, a verdade é que, segundo Fernando Gil, essas tentativas não se distanciam tanto quanto seguramente pretendiam da conclusão reducionista: a sua ideia [da noção de sobreveniência] de fundo é explicar, a partir da recondução do mental ao físico, como o mental pode, não obstante, apresentar algo de novo em relação ao seu substrato físico. Mas, da maneira como Kim, o seu autor, põe o problema, não há resposta possível a extrair. Ele formula três princípios: co-variação do substrato e daquilo que sobrevém, dependência daquilo que sobrevém relativamente ao substrato e não-redução daquilo que sobrevém do substrato. Ora, *eu não percebo como, admitindo os dois primeiros princípios, se pode recusar o reducionismo.* Não se está muito longe da ideia dos níveis de organização de Engels, em que o nível superior, embora determinado pelo inferior, não deveria reconduzir-se àquele. *Sem dúvida. Mas continua a não se saber como isso se consegue. Ou então a sobreveniência parece-me ser pouco mais do que um novo nome para designar uma dificuldade.* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, pp. 15-16.

claramente se pode surpreender essa propens o para a exclus o das entidades mentais.

A afirmaç o da irredutibilidade do mental é, assim, a *via* mais directa para enfatizar a ideia de que os fenómenos mentais s o necessários, e que o esforço de supress o do mental, que é afirmado com maior ou menor clareza no quadro do monismo reducionista, constitui uma dilig ncia que aponta em sentido contrário ao sugerido pela ideia de *relação*, que, em rigor, só faz sentido num quadro em que se preservam os termos relacionais. Ora, se esse é o desfecho, como defendemos, do materialismo de matriz reducionista, e por-tanto, se o eliminacionismo é, *no limite*, o espectro que paira sobre os fenómenos mentais, encontramos, na fenomenologia, a orientaç o fundamental que preconizamos, e que, muito justamente, passa pelo regresso aos fenómenos mentais. Notemos, porém, que o que assim se p e em destaque n o é outra coisa que uma orientaç o diversa do materialismo reducionista, que se desenvolve em continuidade e no respeito pela ideia de *relação.*

Imp e-se agora uma nota: se é verdade que, do que atrás se disse, fica clara a nossa posiç o em relaç o ao tema da reduç o, é igualmente certo que as observaç es que aí apresentámos *não ultrapassam o âmbito da redução psicofísica.* importante sublinhar esta tese, uma vez que dela decorre uma segunda e n o menos central asserç o, segundo a qual a reduç o *psicofísica* configura um caso *especial* de reduç o.

Que diz, afinal, o reducionismo? Qual a sua afirmaç o mais determinante, ou, finalmente, qual é o horizonte de sentido para que aponta ulteriormente? Responder a esta pergunta com a afirmaç o de que toda a reduç o é, necessariamente, eliminacionista é, já o dissemos, um exercício que n o é comportado nem autorizado pelas premissas do próprio argumento. Há, evidentemente, uma diferença sem ntica entre ambos os termos: parece evidente que a reduç o n o implica, *automaticamente*, a eliminaç o, no sentido em que n o é esse o desfecho *natural* e inevitável do exercício da reduç o. A pergunta que agora se coloca é saber se esta conclus o é consent nea com a especificidade de um exercício de reduç o

Itálicos nossos.

em particular, como parece ser o caso da reduç o psicofísica. A nossa resposta é clara: o exercício da reduç o *psicofísica* conduz a uma situaç o eliminacionista. Esta tese vem colocar-nos algumas dificuldades adicionais: por um lado, *i)* como evitar que a apreciaç o deste género peculiar de reduç o se propague a todo a espécie e, por outro lado, *ii)* como sustentar a especificidade da reduç o psicofísica num quadro mais amplo das reduç es. Quanto primeira dificuldade, importa fazer notar que, se é razoável pensar na suposta *especificidade* da reduç o psicofísica, tal só sucede, justamente, porque se entende que a sua apreciaç o n o pode ser arbitrariamente estendida ao conjunto das demais reduç es. Um esclarecimento é, porém, devido: o nosso interesse n o é engendrar uma qualquer epistemologia para a reduç o,[4] mas apenas divisar um argumento capaz de obviar as dificuldades suscitadas pela observaç o, de resto pertinente, de que há casos de reduç o em que a eliminaç o se n o verifica, e viceversa. Essa observaç o pretendia sustentar a tese segundo a qual é um erro associar reducionismo e eliminacionismo. Da vasta literatura sobre o assunto, há uma passagem de Jaegwon Kim que é particularmente esclarecedora e exemplificativa desse argumento:

> Alguns dir o que a opç o reducionista dificilmente se distingue do eliminacionismo, que reduzir as mentes e consci ncias a meros padr es de actividades eléctricas numa rede de neurónios desprovidos de alma é, com efeito, renunciá-los, enquanto aspecto característico e valorizado do nosso ser. Esta reacç o é compreensível mas incorrecta. *Há uma franca diferença entre eliminação e redução. O Flogisto foi eliminado, não reduzido;* [ ] *As bruxas forma eliminadas, não reduzidas*[5]

Esta passagem confirma a ideia de que, entre reduç o e eliminaç o, n o há uma passagem *automática* ou, dito de outra forma, que entre os dois conceitos n o existe uma relaç o lógica de implicaç o. Seria todavia útil que nos detivéssemos mais atentamente no argumento de Kim. Segundo o

---

[4] Esse trabalho será magistralmente conduzido por Ernest Nagel. *Vide* Ernest, Nagel, *The Structure of Science – Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Indianapolis Cambridge, Hackett Publishing Company, 1979.

[5] Jaegwon Kim, Fisicalismo, ou algo muito próximo , in *A Explicação da Interpretação Humana (Actas da Conferência Mente e Acção I – Maio de 2001)*, Lisboa, 2001, pp. 99-100. Itálicos nossos.

autor, o facto de se ter eliminado pseudo-entidades como *flogisto* e *bruxas*, sem se recorrer ao exercício da reduç o, mostra que há uma assimetria entre os dois conceitos, de tal forma que ambos designam realidades e situaç es diferentes. N o contestamos! A pergunta que se imp e é, agora, esta: por que raz o eliminamos o flogisto? Evidentemente, porque n o há tais coisas como o flogisto, mas também porque, do estrito ponto de vista *explicativo* (que é onde se situa o cerne do problema da consci ncia), o conceito perdeu a sua utilidade. Já n o é *necessário* recorrer ao flogisto para explicar o fenómeno da combust o, da mesma forma que n o é necessário apelar a bruxas para persuadir as crianças a uma alimentaç o saudável: posso simplesmente dizer que, se o n o fizerem, o seu crescimento estará comprometido, ou que ficar o alguns dias privados do seu brinquedo preferido. *Mutatis Mutandis*, poder-se-á dizer que já n o é necessário recorrer a mentes para *explicar* um determinado conjunto de fenómenos, uma vez que, agora (ou num futuro próximo), se vislumbra uma explicaç o mais adequada, do ponto de vista científico,[6] para a ocorr ncia desses mesmos fenómenos. Parece-nos, pois, que os exemplos de Kim s o úteis para corroborar uma intenç o que é contrária que o próprio anuncia. No limite estamos certos que a assunç o última dos pressupostos do reducionismo psicofísico nos autoriza a esse exercício de pensar o argumento em situaç o limite, embora evidentemente contido nesses limites esse será o destino comum a mentes, flogisto e bruxas, segundo a perspectiva reducionista. A partir do momento em que uma neuroci ncia suficientemente esclarecida e apetrechada se constituir, os *resíduos* que escapavam s malhas apertadas das ci ncias cognitivas ser o sucessivamente *eliminados*, e as propriedades mentais perder o definitivamente a sua *utilidade*. Neste enquadramento, em que as mentes foram reduzidas, porquanto deixaram de ser *necessárias*,[7] parece de facto

[6] A fenomenologia, reclamando-se dessa mesma exig ncia de cientificidade, levada todavia a um grau de maior radicalizaç o, conclui que esse é, justamente, o factor que determina, como *que não se resolve."*. Fernando GIL, *Acentos* condiç o de possibilidade da própria ci ncia, o regresso aos fenómenos mentais, e a desactivaç o do empírico.

[7] A declaraç o de Patrícia Churchland que a seguir se transcreve corrobora e amplia consideravelmente o sentido já de si assumidamente radical desta nossa tese: [ ] *não*

razoável falar em *eliminação do mental*, sem que se incorra numa estratégia habilmente designada por Kim de manobra verbal. Será, portanto, uma mutação do ponto de vista da modalidade a ditar, na óptica reducionista, a supressão dos fenómenos mentais.

Voltando às dificuldades que enunciámos acima, diremos, portanto, que o que permite explicar a singularidade da reduç o psicofísica, num quadro mais alargado das reduções é, justamente, a especificidade do próprio exercício de reduç o, que, ademais, é enfatizado pela natureza das propriedades a reduzir. Esta conclusão permite-nos explicar, ainda, porque é que a conclusão eliminacionista não se propaga a toda a espécie das reduções: se a implicação está condicionada pela natureza das propriedades a reduzir, a conclusão só se obterá *nessa*, e não noutras circunstâncias.

Curioso será notar que, se é em nome de uma maior eficácia explicativa que o reducionismo promove, inesperadamente, o eliminacionismo, é esse mesmo objectivo que, em nosso entender, impede o próprio reducionismo mente-corpo. Kim considera, em sentido diametralmente oposto, que não há alternativa ao reducionismo, embora mostre alguma reserva no que à eficácia do projecto reducionista diz respeito:

> Ao levantar esta questão acerca da redutibilidade do mental, é importante não pensar que o mental como totalidade tenha de ser redutível ou irredutível. Pode muito bem ser que partes do mental sejam redutíveis e o resto não o. Pode ser que o projecto fisicalista possa ser levado a cabo para vários sub-domínios do mental, mas não para todo [ ]. Mais especificamente, a minha opinião é de que as qualidades da experiência consciente, o que é agora vulgarmente chamado "qualia", são o irredutíveis, mas que temos motivos para pensar que o resto, ou grande parte dele, de qualquer forma, é redutível[8]

---

*temos necessidade* de admitir um espírito ou uma alma imaterial para além do cérebro, dado que podemos explicar perfeitamente esses fenómenos em termos de propriedades cerebrais, dinâmica de circuitos, propriedades electrofí-sicas, etc. B. Alan Wallace Houshmand, Zara and Robert B. Livingston, (Org.), *Consciousness at the Crossroads: Os Caminhos cruzados da Consciência – Conversas com Dalai Lama sobre Ciência do Cérebro e Budismo (Com participação de António Damásio)*, Trad. portuguesa de Filipe Valente Rocha, Porto, Asa Editores, 2001, p. 28. Itálicos nossos.

[8] Jaegwon Kim, "Fisicalismo, ou algo muito próximo", in A Explicação da Interpretação

Detenhamo-nos nestas consideraç es: Kim, para quem o reducionismo parece ser, no quadro da discuss o entretanto expendida, a melhor opç o, procura sustentar a exequibilidade dessa estratégia argumentando que, nos casos em que ela n o se realiza, tal se deve apenas ao facto de, para uma parte do mental, n o ser válida a opç o reducionista. Que resiste reduç o? Os *qualia!* Além disso, o autor associa essa perspectiva a um dos mais fortes opositores do reducionismo:

> Eu n o sou obviamente a primeira ou única pessoa a sustentar uma vis o deste tipo; David Chalmers e outros defenderam, bastante plausivelmente na minha opini o, uma posiç o precisamente id ntica.[9]

A melhor defesa *anti-reducionista* acabará, assim, por ser feita, inadvertidamente, pelo próprio Kim, uma vez que concede, com os n o-reducionistas, que os *qualia* colocam dificuldades insuperáveis ao reducionismo. Mas há outras formas menos rebuscadas para comprometer o reducionismo mente-corpo, e a conclus o eliminacionista, a ele associada. Atrás considerámos que a especificidade da reduç o n o advém de outra coisa que da própria singularidade da *relação*, a relaç o mente-corpo. Neste ponto, seguimos a argumentaç o de Thomas Nagel, que alegava que o insucesso da reduç o mente-corpo se podia explicar pelo facto de a relaç o que lhe estava subjacente ser, efectivamente, única. Essa tomada de posiç o permitia compreender, por exemplo, o sucesso da reduç o entre água e H2O, mas igualmente o fracasso da tese reducionista quando transposta, sem mais, para a relaç o mente-corpo. Assim, se é verdade que da reduç o da água a H2O n o resulta uma eliminaç o, mas antes um esclarecimento da natureza da própria água, n o é menos verdade que a reduç o, aplicada coercivamente sobre a relaç o mente-corpo, resulta na *eliminação* das mentes, uma vez que, exposta a sua natureza corporal, perdem definitivamente a sua utilidade.

Vejamos, pois, em retrospectiva, o percurso que até agora fizemos: depois de dizer que nem todo o materialismo é reducionista, no sentido em que o reducionismo é apenas uma acepç o possível, entre outras, para divisar a

---

Humana (Actas da Confer ncia Mente e A c ç o I Maio de 2001), Lisboa, 2001, pp. 100-101.

[9] *Ibidem*, p. 101.

estratégia materialista, dizemos agora que nem todo o reducionismo é necessariamente eliminacionista, no sentido em que a eliminaç o n o é uma implicaç o necessária do processo reducionista. Esta conclus o tem, contudo, um alcance mais largo do que o que nos é dado a perceber por um exame menos atento: ao limitar a associaç o entre reducionismo e eliminacionismo circunst ncia *específica* da reduç o psicofísica, a acusaç o segundo a qual reduzir n o é eliminar n o atinge o fulcro da nossa posiç o filosófica, uma vez que, segundo a tese que propomos, n o é despiciendo pensar numa espécie de regime de excepç o para a reduç o mente-corpo, sustentando esse regime na própria *especificidade* da relaç o (e dos elementos que necessariamente a comp em) que está subjacente ao processo de reduç o, a saber, a relaç o mente-corpo. Donde, se essa é a principal fragilidade do materialismo reducionista, se essa fragilidade está associada dificuldade em tratar convenientemente o problema da consci ncia, e, finalmente, se essa mesma dificuldade resulta de uma decis o precipitada de exclus o do mental, se tudo isso é verdade, ent o compreende-se que a fenomenologia de matriz husserliana exerça a força de um apelo irresistível, próprio de quem oferece a orientaç o necessária para *corrigir a estratégia do materialismo reducionista.* Agora, como na data da sua fundaç o, a fenomenologia desponta a como a única estratégia capaz de chamar a si aquela que é *de facto* a prerrogativa maior do pensar científico: a exig ncia de uma *fundamentação radical.*

## 5. Do desacordo da Neurofenomenologia de F. Varela em rela o Fenomenologia Transcendental de E. Husserl

Ciente das dificuldades enfrentadas pelas ci ncias cognitivas no tratamento do célebre hard problem , Francisco Varela proporá, como foi dito, um novo método cujo objectivo imediato será o de desbloquear o impasse em que se verá enredado o modelo cognitivista, nas suas múltiplas acepç es e possibilidades. Inscrevendo-se explicitamente na tradiç o fenomenológica continental, Varela considera que o sucesso das ci ncias cognitivas dependerá da possibilidade de estabelecer, com a fenomenologia de Husserl, e a partir da sua célebre exig ncia de um *regresso às coisas mesmas*, uma

correspond ncia estrita, que permita informar devidamente os dados objectivos obtidos pelas ci ncias cognitivas. Segundo Varela, a fenomenologia disp e de um instrumento singular o da reduç o fenomenológica que lhe outorgará a possibilidade de olhar para a experi ncia com um olhar renovado, e que é a partir de uma tal compreens o *nova* da experi ncia que se poder o obter as necessárias *correlações* do lado das ci ncias cognitivas.[10] O princípio director deste novo método, que comanda todos os passos subsequentes, e que permite uma interpretaç o cabal da metodologia envolvida, é o de uma *research comunity*, comunidade de investigaç o , uma espécie de laboratório alargado , que integre ci ncias cognitivas *e* fenomenologia. Será a partir da constituiç o de uma tal comunidade de investigaç o, alega Varela, que a oposiç o entre primeira e terceira pessoas deixará de poder ser interpretada, sem mais, como uma oposiç o entre rigor e a aus ncia desse mesmo rigor. Uma tal proposta, conclui Varela, tem a vantagem de evitar compreens es incorrectas acerca da natureza da fenomenologia, demarcando-se assim, e de forma irreversível, das propostas de Nagel (e da sua fenomenologia objectiva ) e Dennett (e da proposta de uma heterofenomenologia)[11] . Denis Fisette

[10] Many of the claims made on the cognitive side, under the heading of theory of mind , are based on neurological studies and experiments performed in the context of developmental psychology. The interpretation of these scientific studies, however, could benefit greatly from the guidance of phenomenology. Denis Fisette, Descriptive Phenomenology and the Problem of Consciousness , in *The Problem of Consciousness – new essays in phenomenological philosophy of mind* (Ed. By Evan Thompson), Canadian Journal of Philosophy (supplementary volume; 29), Calgary, Alberta, University of Calgary Press, 2003, p. 33. Isso mesmo será ainda sublinhado por Dan Zahavi: [ ] analytical philosophy in its dealing with these questions might profit from looking at some of the resources found in continental philosophy. Why? Because many of the problems and questions that analytical philosophy of mind are currently facing are problems and questions that phenomenologists have been struggling with more than a century. Drawing on their results would not only help avoid unnecessary repetitions, it might also bring the contemporary debate to a higher level of sophistication. Dan Zahavi, Intentionality and Phenomenality: A Phenomenological Task on the Hard Problem , in *Ibidem*, pp: 66-67.

[11] Nagel and others philosophers [ ] relate the question of consciousness and of phenomenal experience to properly phenomenological problems *without, however, granting much importance to the specific character of phenomenology"* Denis Fisette, Descriptive Phenome-

observará que a assunção, por parte de alguns sectores nas ciências cognitivas e na filosofia da mente, da dimensão fenomenológica do problema não encontrará correspondência numa compreensão fidedigna da própria tradição fenomenológica: Muitos filósofos da mente [ ] reconheceram o carácter propriamente fenomenológico deste problema; Nagel está mesmo disposto a confiar o estudo da consciência fenomenal àquilo a que chama de fenomenologia objectiva . No entanto, a fenomenologia a que estes filósofos recorrem tem pouco que ver com a estrutura conceptual que fora desenvolvida pela tradição fenomenológica. [12] Uma tal incompreensão em relação à génese que determina a novidade e a necessidade do discurso fenomenológico, prossegue Varela, é tanto mais incompreensível quanto é certo que as mudanças recentes no próprio quadro das ciências cognitivas favoreceram, largamente, essa aproximação em relação à fenomenologia: Se começarmos por pensar na ciência cognitiva como foi primeiro formulada, em oposição ao behaviorismo, em termos de análise computacional e processamento de informação, será difícil ver como pode a fenomenologia participar na Revolução Cognitiva . [ ] Esta já não é, no entanto, a perspectiva actual das ciências cognitivas. [13] Mas esta associação entre as ciências cognitivas e o terreno da fenomenologia (que não problematizaremos) não se faz sem custos para a disciplina de Husserl, pois ela imporá, como sua indeclinável condição de possibilidade, uma redefinição da própria fenomenologia: Esta recente redefinição das ciências cognitivas, se é para incluir um lugar para a feno-

---

nology and the Problem of Consciousness , in *Ibidem*, p. 50. Itálicos nossos.

[12] Many philosophers of mind [ ] have acknowledge the properly phenomenological character of this problem; Nagel is even willing to entrust the study of phenomenal consciousness to what he calls an objective phenomenology . Yet, the phenomenology to which these philosophers resort has little to do with the conceptual framework that was developed within the phenomenological *tradition". Ibidem*, p. 33.

[13] If one begins by thinking of cognitive science as it was first formulated in opposition to behaviourism, in terms of computational analysis and information processing, it is difficult to see how phenomenology might participate in the Cognitive Revolution . [ ] This, however, is no longer the current view of cognitive science. Shaun Gallagher and Francisco Varela, Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Sciences , in *Ibidem*, p. 95.

menologia, solicita que concebamos igualmente a fenomenologia de uma forma diferente [ ] Uma forma de pensar nisto é falar da *naturalização da fenomenologia.".*[14] No entanto, o próprio Varela, que se reclama de um compreens o mais aut ntica em relaç o fenomenologia do que a dos seus predecessores, n o poderia ignorar, como de resto o n o faz, que se colocam imediatamente dificuldades seriíssimas a esse projecto de naturalizaç o da fenomenologia: Para muitos fenomenólogos, isto parecerá autocontraditório, uma antinomia. A fenomenologia é, por definiç o, *não-naturalista.* Para muitos outros, a quest o difícil é a de que como se pode alcançá-la sem que se perca a especificidade da fenomenologia .[15] Mas há dois passos decisivos que, segundo Varela, parecem remover os derradeiros obstáculos (os primeiros foram supostamente subtraídos pela converg ncia crescente das ci ncias cognitivas em relaç o fenomenologia) ideia de naturalizaç o de fenomenologia. O primeiro consistirá num entendimento diverso do que significa naturalizaç o.[16] O segundo consiste na invocaç o do já célebre 57 das *Cartesianische Meditationen*, onde, aparentemente, Husserl autoriza que a análise transcendental seja desenvolvida no seio da atitude natural, bastando-lhe , para tal, *abandonar* ou *desistir* da atitude transcendental .[17] Donde, aquilo que permite fenomenologia husserliana subtrair-se a um esquema naturalista (a atitude natural) é uma mudança de atitude alcançada por intermédio de uma prática metodológica (a reduç o

---

[14] This recent redefinition of the cognitive sciences, if it is to include a place for phenomenology, requires that we also conceive of phenomenology in a different way [ ] One way to think of this is to think of *naturalizing phenomenology" Ibidem*, p. 96.

[15] For many phenomenologists, this will seem self-contradictory, an antilogy. Phenomenology just is, by definition, *non-naturalistic.* For many others, the difficult question is how it might be accomplished without it losing the specificity of phenomenology. Everything, however, depends on what one means by naturalization. *Ibidem.* Itálico nosso.

[16] Everything, however, depends on what one means by naturalization . *Ibidem.*

[17] Although Husserl defined phenomenology as a non-naturalistic discipline, the idea that the results of his transcendental science might inform the natural scien-ces *is not inconsistent with his own intent.* He suggested, quite clearly, that every analysis or theory of transcendental phenomenology including the theory of transcendental constitution of an Objective world can be produced in the natural realm, when we give up the transcendental attitude. *Ibidem*, p. 98. Itálicos nossos.

fenomenológica). Para dirigir-se na *direcção oposta*, isto é, para trazer a fenomenologia a acordar com o projecto das ci ncias cognitivas, envolve *outra mudança de atitude.* Mas isto n o significa abandonar os métodos fenomenológicos [ ] .[18] Atente-se, porém, nesta afirmaç o: o que se preconiza como estratégia que operará a transiç o entre os discursos da fenomenologia e ci ncias cognitivas é uma nova mudança de atitude , que aponta em sentido contrário aquele que fora engendrado pela reduç o fenomenológica. Mas que é, ou que pode ser uma fenomenologia que aponta em sentido oposto ao que fora já instituído, em bases sólidas, pelo instrumento da reduç o fenomenológica? Que é a uma fenomenologia transcendental, quando se v privada do método que lhe permitirá uma correspond ncia plena com o desiderato de uma fundamentaç o radical? Por último, uma vez subtraído o método da reduç o, qual o critério de distinç o que op e derradeiramente os domínios da fenomenologia e de uma simples psicologia empírica? Como é possível que esta convers o, que aponta numa direcç o *outra* daquela que fora prescrita pela reduç o, possa ainda ser integrada, com legitimidade, no seio dos métodos fenomenológicos? S o quest es difíceis para as quais a Neurofenomenologia insiste em n o responder de forma concludente. Uma tal perplexidade é tanto mais desconcertante quanto ela se arroga de uma compreens o mais genuína da tradiç o fenomenológica, tal como fora magistralmente expressa por Husserl.

A ideia que está subjacente ao método da Neurofenomenologia é, no entanto, uma ideia fecunda, capaz de divisar, n o obstante algumas dificuldades de fundo na compreens o da raiz e natureza últimas da fenomenologia husserliana, um sentido novo para a inscriç o da discuss o fenomenológica como interlocutor privilegiado na tarefa de elucidaç o do problema mente corpo. Efectivamente, se é verdade que o objectivo das

[18] What allows Husserlian phenomenology to escape from a naturalistic framework (the natural attitude) is a change of attitude achieved trough a methodical practice (the phenomenological reduction). To move in the opposite direction, that is, to bring phenomenology to bear on the naturalistic enterprise of the cognitive sciences, involves another change of attitude. This does not mean abandoning phenomenological methods [ ] . *Ibidem.* Itálicos nossos.

actuais neuroci ncias é a constituiç o de um quadro completo das correspond ncias (ou antes, das *correlações)* entre os processos físicos do cérebro e os fenómenos da experi ncia humana, é compreensível e razoável a expectativa de Varela a mesma que justifica e legitimará a Neurofenomenologia como método de que a fenomenologia, entendida como uma discriç o rigorosa desses fenómenos, possa, melhor do que qualquer outra abordagem disciplinar, *informar* as ci ncias neurológicas daquele que é, na verdade, o seu próprio objecto de estudo[19]. N o se poderá, no entanto, questionar o alcance da Neurofenomenologia de Varela elegendo, como fará Tim Bayne, a fenomenologia como o elo mais débil de uma tal estratégia. Segundo Bayne, se a Neurofenomenologia está hipostaseada na superioridade da singular linguagem da fenomenologia como método para a clarificaç o dos fenómenos da experi ncia humana, ent o basta denunciar a falsidade desse princípio para comprometer irreversivelmente a própria metodologia indigitada por Varela. Bayne alcançará esse objectivo intermédio, quando declara, em clara dissens o com o mais elementar sentido dos textos de Husserl, que a reflex o fenomenológica n o difere substancialmente do método da *introspecção*[20]*.* Porém, o que haverá a opor a uma Neurofenomenologia n o será o facto de caucionar a fenomenologia como estratégia a envolver na tentativa de superaç o do célebre *hard problem* da consci ncia, mas, desde logo, o facto de prescrever como *necessária* a naturalizaç o da própria fenomenologia n o obstante a multiplicidade de sentidos dessa ideia mesma de naturalizaç o quando o que é

[19] At the heart of neurophenomenology is the claim that Husserlian phenomenology has a unique and privileged method of describing the first-person nature of cons-ciousness. Phenomenology is *unique* in that it is importantly different from the standard first-person methodologies employed in consciousness studies; and it is *privileged* in that it is more rigorous than such methodologies . Tim Bayne, Closing the gap? Some questions for neurophenomenology , in *Phenomenology and the Cognitive Sciences xxx*, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 3.

[20] "*How* does phenomenological reflection differ from introspection? , perguntará Bayne, para, volvidas apenas algumas páginas, reiterar essa suspeita em relaç o s virtudes da fenomenologia husserliana [ ] what reason do we have for thinking that the results of phenomenological reduction are more reliable than those of mere introspection ? . *Ibidem*, pp. 3-7.

próprio da fenomenologia transcendental outra coisa n o é do que a supress o de qualquer compromisso de naturalizaç o.

## Breve Bibliografia

NAGEL, Ernest, *The Structure of Science – Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Indianapolis Cambridge, Hackett Publishing Company, 1979

THOMPSON, Evan, (Ed.), *The Problem of Consciousness – new essays in phenomenological philosophy of mind ()*, Canadian Journal of Philosophy (supplementary volume; 29), Calgary, Alberta, University of Calgary Press, 2003

GIL, Fernando, *Acentos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005

VARELA, Francisco, Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem , in *Journal of Consciousness Studies* 3 4

KIM, Jaegwon, Fisicalismo, ou algo muito próximo , in *A Explicação da Interpretação Humana (Actas da Conferência Mente e Acção III – Maio de 2001)*, Lisboa, 2001

SIDONCHA, Urbano Mestre, A consci ncia e as Fronteiras do Humano , in Pedro M. S. ALVES, José Manuel SANTOS, Alexandre Franco DE SÁ (Coordenadores), *Humano e Inumano: A Dignidade do Homem e os Novos Desafios – Actas do I Congresso Internacional da AFFEN*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

# FENOMENOLOG A Y ESENCIA PROCESUAL HUMANA

**Pilar Fern ndez Beites**
Universidade Pontificia de Salamanca

En unas Jornadas como éstas que unen a fenomenólogos de países vecinos, creo que hemos de intentar aunar esfuerzos para abrir caminos futuros en la fenomenología y, por tanto, en la filosofía. Con el fin de contribuir a este intento dedicaré mi ponencia a señalar el ámbito de problemas en el que vengo trabajando desde hace varios años.[1]

Mi investigación se centra en construir una teoría de la persona. Me parece que hoy más que nunca es necesario hablar de la persona en serio, y esto significa hacer *ontología* de la persona. En una ponencia anterior, Agustín Serrano de Haro se ocupó de la ontología de la fenomenología y ahora hemos de ver cómo podemos aplicar dicha ontología al ser humano, porque en el hombre encontramos un problema decisivo: el problema del hacerse, del cambio. Para entender a la persona hemos de tener en cuenta su carácter *procesual*, lo que podemos denominar el dinamismo de la vida humana.[2]

Es un dato innegable que las personas van cambiando de modo constante a lo largo de su proceso vital. Yo, desde luego, no soy ahora como era hace diez o quince años. No sólo se ha modificado externamente mi cuerpo (tal como se constata de un golpe de vista), sino que mis hábitos, mis capacidades, mis conocimientos han sufrido múltiples alteraciones;

[1] Resumiré aquí las conclusiones de varios ensayos aún no publicados en los que intento justificar con detalle las tesis que defenderé a continuación.

[2] La expresión dinamismo la tomo de Zubiri que considera decisivo hablar del dinamismo de lo real (cf. *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989)

incluso puedo haber experimentado un cambio radical de carácter, que hace que mis amigos vean ahora en mí una persona nueva. Estos cambios que encontramos en cualquier biografía personal son los que plantean el problema del dinamismo de la vida humana.

Hemos de reconocer que el hombre no es una realidad ya hecha de antemano, sino que ha de hacerse. El agua es agua desde siempre, desde siempre cuenta con su esencia. Pero el hombre ha de intervenir en la construcción de su propia esencia. El individuo humano no nace con una esencia totalmente invariable, sino que en buena medida la vida del hombre consiste en la construcción de su esencia.

Pues bien, en mi opinión, para dar cuenta del dinamismo vital no nos sirve hasta el final la ontología clásica. La razón es que en ella sólo se considera esencial la sustancia humana invariable y se relega el cambio al ámbito de lo accidental . Pero parece que en el caso del hombre es imposible negar el carácter esencial a aquello que cambia. Lo que le sucede al agua o a una piedra no les resulta esencial, pero al hombre no sólo le suceden cosas accidentales, como a la piedra o al agua, sino que muchos de los cambios que el hombre experimenta en su vida son modificaciones que él mismo produce *libremente.* Y estas múltiples variaciones que vive el hombre en tanto que ser libre tienen que considerarse esenciales, pues en ellas se juega entre otras cosas la dignidad ética de la persona. Tomar en serio la libertad exige afirmar que lo que el hombre hace de sí mismo ha de ser esencial, es decir, los resultados de la libertad han de añadirse a la esencia previa del hombre, de modo que sean también esenciales. Pero esto resulta inconcebible en el esquema clásico en el que todas las modificaciones libres han de ser accidentales: la esencia permanece invariable y, por supuesto, específica, no individual .[3]

Podrá la fenomenología ofrecer un esquema ontológico alternativo al clásico en el que la esencia incorpore el hacerse? Mi opinión es que sí.

[3] El tema de la individuación y, en concreto, de la esencia individual en Xavier Zubiri, lo he tratado en Sobre la esencia individual , *Diánoia*, 54, pp. 33-54, México, 2005.

## 1. Existencialismo y esencia humana

El dato básico acerca del carácter procesual de la vida humana ha sido sacado a la luz por el existencialismo de Martin Heidegger. Heidegger resalta la importancia de la existencia, del ir haciéndose a sí mismo. Pero, como es bien sabido, Heidegger va más lejos y sostiene que la esencia del hombre consiste en la mera existencia. El hombre es, para Heidegger, ser-ahí *(Da-sein)*, existencia. No es sólo que la existencia sea crucial para entender al hombre, sino que la existencia sustituye a la esencia: La esencia del ser ahí reside en su existencia *(Existenz)".*[4] Los entes no humanos tienen ser, esencia, pero al hombre le corresponde, no el *tener ser*, sino el *tener que ser*, no la esencia, sino la existencia. El hombre no tiene propiedades *(Eigenschaften)"* como las cosas, sino posibles modos de ser *(mögliche Weise zu sein)."* El qué *(Was-sein)"* del hombre (esencia) no consiste en un qué de contenido material, como mesa, silla, sino que consiste en el ser relativamente a *(Zu-sein)"* sus posibilidades, en el tener que hacerse eligiendo entre sus posibilidades (existencia).[5]

De esta forma, Heidegger elimina la esencia del hombre a favor de una existencia que fácilmente se convierte en un mero acontecer del ser; un acontecer no subjetivo, no humano. Pues bien, frente a esta tesis heideggeriana, creo que hay que afirmar que el hombre posee una esencia

---

[4] *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, 9, p. 42. Trad. cast. *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid, 1971. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura *SZ.* He de advertir que en este trabajo he modificado todas las traducciones siempre que lo he considerado conveniente. El texto citado continúa así: Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no son, por ende, peculiaridades ante los ojos de un ente ante los ojos de tal o

[5] El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce simpre de alguna manera el ser ahí, lo llamamos *existencia* (Existenz). Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un qué de contenido material, sino que su esencia reside en que tiene que ser en cada caso su ser como ser suyo *(es je sein Sein al seiniges zu sein hat)*, se ha elegido para designar este ente el término ser ahí, que es un término que expresa puramente el ser. El ser ahí se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo , *SZ*, 4, p. 12. La esencia de este ente está en su ser relativamente a *(in seinem Zu-Sein)", SZ*, 9, p. 42

y, además, una esencia estrictamente individual que no se agota en la mera existencia. El problema es que la ontología que nos permita hablar de una esencia que incorpore la existencia está aún por hacer. En mi opinión, el reto fundamental al que se enfrenta la filosofía en el siglo XXI es construir una teoría de la persona que asuma la tesis heideggeriana, pero superando al mismo tiempo el existencialismo. sta es la cuestión. Se trata de no renunciar a la esencia, pues el siglo recién finalizado ya nos ha ofrecido una muestra más que suficiente de teorías que eliminan la esencia y con ella a la persona: postmodernismos, estructuralismos, desconstruccionismos y existencialismos.

Para mostrar la gravedad del problema que tenemos entre manos empiezo por referirme a un gran fenomenólogo como es Max Scheler, pues creo que Scheler tiene el mérito de haber criticado *avant la lettre* la tesis existencialista, mediante su radical oposición a la libertad de indiferencia .

Scheler ha mostrado que una libertad auténtica, que no sea de indiferencia, ha de estar abierta al ámbito de los valores. El hombre no decide de modo azaroso, arbitrario, sino orientado por valores: valores estéticos, religiosos, vitales o incluso los valores de lo meramente agradable-sensible Como desde la fenomenología nos interesan los valores, pero *en su modo de donación*, hemos de preguntar por la estructura subjetiva que proporciona la apertura a dicho ámbito de valores. Pues bien, esta apertura es lo que Scheler denomina *"ordo amoris"* normativo (individual). El *ordo amoris* normativo es una apertura afectiva al ámbito de los valores, y una apertura individual, de forma que cada hombre tiene su peculiar *ordo amoris*, su singular modo de acceder al reino de los valores: el artista verá sobre todo valores estéticos, el filósofo quedará sobrecogido por el valor de la verdad Y este peculiar *ordo amoris* que tiene cada persona constituye justamente la esencia humana individual que marca a cada hombre una *vocación*, un destino individual e intransferible que da cuerpo a la libertad.[6]

[6] Sobre el *ordo amoris* normativo y su diferencia con el descriptivo trato en "*Ordo amoris* y esencia de la persona (próxima publicación).

La libertad sin esencia, sin *ordo amoris* es libertad de indiferencia , es un simple acontecer del ser, un puro azar, que, por tanto, no es libertad, sino una mera nada. Por ello creo que la filosofía de Heidegger y casi toda la filosofía actual que se nutre, aún sin saberlo, del manantial heideggeriano es, en el fondo, un nihilismo (que el primer Heidegger encubre parcialmente mediante una bien construida ambigüedad).[7] Pero defender una libertad que no sea finalmente nihilista nos plantea un problema ontológico de primera magnitud, pues necesitamos una nueva ontología capaz de hablar de la libertad, del dinamismo del hacerse, sin por ello perder la esencia humana.

## 2. Ontología de la persona

Lo que me gustaría mostrar aquí es que la fenomenología tiene la fuerza suficiente para enfrentarse con el difícil problema ontológico que tenemos entre manos. Para ello hemos de volver a las raíces de la fenomenología, pues creo que lo que debemos utilizar es la teoría de todos y partes que desarrolló el fundador de la fenomenología en la tercera investigación lógica. En mi opinión, esto es lo que hace precisamente un filósofo español que ha de ser contado en la lista de los fenomenólogos: Xavier Zubiri. Mi hipótesis interpretativa es que la nueva ontología elaborada por Zubiri en *Sobre la esencia* es justamente una teoría de todos y partes del tipo de la propuesta por Edmund Husserl.[8] Merece la pena que nos detengamos a estudiar las tesis de Zubiri, pues se trata de uno de los pensadores que mejor ha detectado el exceso heideggeriano de eliminar la esencia para transformarla en existencia. Además, ha intentado construir una alternativa suficiente al exis-

[7] Hannah Arendt no duda en hablar del nihilismo heideggeriano (CF. Qué es la filosofía de la existencia? , en Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Caparrós, Madrid, 2005, pp. 203-231). Por mi parte, intentaré justificar esta tesis en un próximo trabajo que muestre como en la ontología heideggeriana el estado de resuelto no es realmente una opción existencial, pues el enfrentamiento con la nada del mundo y con nuestra propia nada sólo puede vivirse momentáneamente en la angustia y ha de lanzarnos necesariamente de nuevo a la existencia impropia de la cotidianidad.

[8] Justifico con detalle esta tesis en: Teoría de todos y partes: Husserl y Zubiri , *Signos filosóficos*, en prensa.

tencialismo, pero de modo sorprendente su propuesta apenas ha sido tomada en consideración por autores posteriores.

Zubiri habla del dinamismo de la vida humana, mas sin perder la esencia. Afirma, frente a todos los existencialismos, que el hombre sólo puede hacer su propia vida libremente, sólo puede ser existencia, porque no es sólo existencia, sino también esencia. El hombre posee una esencia en sentido fuerte, que no puede agotarse en el hacerse como tal: el hacerse sólo es posible si hay algo que permita el hacerse (y es obvio que este algo no puede ser a su vez un hacerse). El hombre no es un mero proceso, un acontecer, sino una esencia que se hace a sí misma. Una esencia abierta , que se distingue de los demás entes que son esencias cerradas . El hombre está abierto a la realidad, en concreto, a su propia realidad y por ello se comporta operativamente respecto a ella, es decir, actúa libremente.[9]

Lo que demuestra Zubiri es que el que la esencia del hombre dé cabida a la libertad no impide, sino más bien exige que la esencia sea previa a la existencia. La importancia del hacerse obliga a afirmar la esencia, porque es la esencia precisamente la que incluye el tener que hacerse. Como sostiene Zubiri con toda claridad: No hay prioridad de la existencia sobre la esencia, sino que se trata de una esencia que `de suyo' se comporta operativamente respecto a su propia realidad, porque, y sólo porque, es una esencia transcendentalmente abierta. Una cosa es estar abierto a su propia realidad; otra muy distinta que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir. Esto último es metafísicamente imposible .[10]

En definitiva, Zubiri entiende al hombre como un hacerse continuo en el que, sin embargo, no se pierde la esencia, la identidad. Para expresar esta idea, Zubiri logra dar con una fórmula brillante: el hombre es siempre el mismo , pero no es siempre lo mismo . El hombre es proceso y, por

[9] Su apertura, en primer lugar intelectiva, le hace abierto también en el sentido que aquí más nos interesa, que es el de abrirse a sus posibilidades futuras (abierto porque no está hecho, sino que ha de hacerse).

[10] *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 506. A partir de ahora me referiré

tanto, es distinto en cada fase del decurso vital: no es siempre lo mismo. Así recogemos el carácter dinámico de la vida. Mas, a pesar de los cambios propios de cada etapa genética, afirmamos que el hombre es siempre el mismo y con ello ponemos el acento en la identidad.

La fórmula de ser el mismo sin ser lo mismo la aplica Zubiri a los seres vivos en general. Frente a la mera estabilidad de los entes inanimados, los seres vivos se caracterizan por la mismidad . Las cosas son estables, son siempre lo mismo. Un ser vivo, sin embargo, no es siempre lo mismo, no posee identidad como estabilidad, pero es siempre el mismo: posee identidad como mismidad. Zubiri muestra, además, en un análisis brillante, que las cosas mantienen su identidad (entendida como estabilidad) *a pesar* del cambio, mientras que los seres vivos conservan la identidad (definida ya como mismidad) justamente *gracias* al cambio. Un ente material es siempre lo mismo a pesar de las acciones del medio sobre él: la piedra es la misma a pesar del fuerte golpe que acaba de sufrir. Por el contrario, el ser vivo es el mismo, no a pesar de, sino gracias a sus acciones en el medio, por ejemplo, gracias a sus constantes funciones metabólicas[11].

En la persona, el dato de ser el mismo sin ser lo mismo queda recogido mediante la distinción terminológica entre la personalidad y la personeidad . A lo largo de la vida varía la personalidad del individuo, pero esta variación sólo es posible porque hay algo que ha permanecido. Para referirse a esto que permanece, Zubiri introduce un neologismo y habla de personeidad . Aunque la personalidad cambie, la personeidad no se modifica.

Pasemos ya al ámbito ontológico que nos permite hacer todas estas afirmaciones. En él creo que hemos de hablar de esencias procesuales o dinámicas [12] (que serían aquellas que, al no estar hechas de antemano, incluyen necesariamente el hacerse) y para explicarlas hemos de recurrir a la teoría propuesta por Zubiri en *Sobre la esencia.* En esta obra Zubiri desarrolla una teoría de todos y partes, pues defiende una teoría de la sustantividad

---

a esta obra con la abreviatura *SE.*

[11] Cf. Estructura dinámica de la realidad, p. 185 y p. 200.

[12] Zubiri se refiere al hombre como esencia abierta y, por mi parte, introduzco el término más amplio de esencia procesual o dinámica , aplicable también a los seres vivos.

frente a la clásica teoría de la sustancia y una sustantividad es justamente un todo.

En efecto, Zubiri sostiene que una sustantividad es un sistema clausurado y total de notas constitucionales[13] (cuya razón formal es la suficiencia constitucional). El sistema se califica de total justamente porque las notas que lo estructuran están reguladas por una unidad interna (previa) que es la propia de los todos, frente a los meros agregados. Y la independencia del todo, su carácter de todo final, queda recogido en la noción de clausura. Lo peculiar de la sustantividad frente a la sustancia clásica consiste entonces precisamente en ser un todo que posee partes las notas del sistema . Por tanto, para Zubiri la estructura básica de la realidad no es la de sustancias que soportan accidentes, sino la de sustantividades compuestas por partes. Así el esquema sustancia-accidente deja paso al de sustantividad-elemento insustantivo (todo-parte).

Pero si queremos pensar a fondo sobre la noción de parte, que es esencial en la teoría de la sustantividad, hemos de acudir, sin duda, a Husserl. Como es sabido, en la tercera de sus investigaciones lógicas, desarrolla Husserl una ontología formal en la que muestra la necesidad de distinguir dos tipos de partes: las no independientes (también denominadas partes abstractas o momentos) y las independientes (llamadas también partes concretas o pedazos)[14] . Las partes no independientes son las que no pueden existir fuera del todo y las independientes las que sí pueden existir fuera del todo. Las partes en el sentido habitual del término son las independientes, pues son las que despedazan el todo, las que lo rompen en pedazos. No puedo quebrar un campo visual en color y extensión éstas son partes dependientes , pero sí puedo desmembrar el cuerpo de un animal y obtener su corazón, su cabeza . éstas son partes independientes .

Pues bien, la definición de sustantividad propuesta por Zubiri corresponde a la de un todo formado principalmente por partes independientes,

[13] En *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 46, Zubiri define la sustantividad como sistema de notas constitutivas, en lugar de constitucionales.

[14] Sobre la teoría husserliana de todos y partes, el mejor estudio en castellano es el de Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*, Ed. Universidad

por las partes en sentido habitual. Aunque habría que sostener que la sustanividad tiene también partes dependientes. En realidad el no distinguir explícitamente ambos tipos de partes crea dificultades profundas en algunos puntos de la teoría zubiriana. Pero en esto no puedo entrar aquí.

Veamos ya cómo la teoría de todos y partes hace posible entender el dinamismo humano. En el esquema clásico, la esencia se asocia con la sustancia y lo variable es accidental . Por el contrario, en el nuevo esquema, la sustancia invariable se sustituye por la sustantividad , que es un todo formado por partes invariables y variables, de modo que la articulación de dichas partes va a permitir explicar el dinamismo.

En efecto, Zubiri distingue tres tipos de partes o notas en la sustantividad. En primer lugar, tenemos las notas adventicias , que corresponden a los clásicos accidentes . En segundo lugar, están las notas constitutivas , que serían las notas esenciales en el sentido estricto de la tradición. Pero Zubiri introduce un tercer tipo de notas que creo que son las realmente interesantes: se trata de las notas constitucionales . Si no me equivoco, el mejor instrumental teórico del que disponemos en la actualidad para explicar el dinamismo de la esencia humana es justamente la distinción constitutivo-constitucional propuesta por Zubiri. Pero esta distinción debe ser pensada más a fondo de lo que se atreve a hacerlo el mismo Zubiri.

Mi propuesta es tomar en serio la afirmación de que lo constitucional no es accidental (adventicio), porque creo que esto sólo puede significar, aunque Zubiri no llegue a sostenerlo explícitamente, que lo constitucional es esencial.[15] La esencialidad de lo constitucional tiene una importancia decisiva, porque es justamente lo que nos permite dar cuenta de las esencias procesuales. Efectivamente, las notas constitucionales son notas que varían al contrario que las constitutivas y de este modo incorporan los cambios de la libertad en la propia esencia. Las notas constitucionales son esenciales, si bien en un nuevo sentido distinto de la tradición, pues se trata de un nivel esencial (no meramente accidental), pero variable.[16]

---

Complutense de Madrid, Madrid, 1990.

[15] Y es esencial porque así lo determina la esencia constitutiva.

[16] En Josef Seifert encontramos quizás el intento actual más serio por mantener la sustancia

Con este utillaje ontológico podemos explicar la distinción antes señalada entre la personeidad y la personalidad. La personeidad es lo que soy de siempre, es la esencia en el sentido clásico, la esencia dada de antemano, lo *constitutivo.* Y la personalidad es lo que voy haciendo de mí a lo largo de mi proceso vital. Esto que voy haciendo de mí no es meramente accidental, sino que debemos entenderlo como esencial en un nuevo sentido: es la esencia que se hace, lo *constitucional.*[17]

Aquí no puedo justificar hasta el final estas afirmaciones, pues necesitaría mucho más tiempo del que dispongo.[18] Pero no quiero terminar mi exposición sin indicar en qué sentido la ontología zubiriana permite resolver el problema que ha dejado sobre el tapete el existencialismo de Heidegger.

## 3. M. Heidegger y el ser relativamente a la muerte

También el primer Heidegger parece creer que para explicar el hacerse propio del hombre lo más acertado es recurrir a una teoría de todos y partes del tipo de la propuesta por Husserl. Esto se hace patente cuando en *Ser y tiempo* introduce en primer plano el tema de la muerte. Aunque sus múltiples intérpretes no suelan indicarlo, el estudio heideggeriano de la muerte se

clásica (cf. *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2., korrigierte und erweiterte Auflage, 1989 y *Sein und Wesen*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996). Pero J. Seifert también propone incluir el cambio en la sustancia *(Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion.* pp. 115-116, *Sein und Wesen* p. 159 ss) y sostiene que no toda relación de inherencia es accidental *(Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, p. 114): las notas inherentes no accidentales son las que aquí denominamos constitucionales. Sin embargo, creo que lo decisivo es que aceptar esto supone romper el esquema clásico de sustancia-accidente y exige, por tanto, elaborar una nueva teoría ontológica.

[17] Así vamos más allá de Zubiri, pues en las cuatro últimas páginas de *Sobre la esencia*, Zubiri considera lo adquirido por libertad como adventicio (no como constitucional).

[18] En otro trabajo mostraré con detalle qué tipo de fundamentación y de necesidad liga las notas constitucionales con las constitutivas. Zubiri habla de necesidad lógica y necesidad natural ; pero, además, habrá de introducirse explícitamente el tema de la libertad que exige un tipo distinto de fundamentación.

puede entender como el esbozo de una teoría de todos y partes capaz de dar cuenta del todo humano.

En efecto, es al plantear el problema de la *totalidad* del ser ahí cuando surge el fenómeno de la muerte, que muestra que el ser ahí es un todo muy peculiar. En este punto Heidegger remite[19] explícitamente en una nota a la teoría de Husserl sobre todos y partes de la tercera investigación lógica. Y podemos decir, por tanto, que lo que intentaría mostrar Heidegger es que esta teoría husserliana al ser aplicada al todo humano cobra un sesgo sorprendente. El hombre es un todo muy peculiar, pues al ser un todo que se hace, en él hemos de incluir lo que Heidegger denomina el todavía-no *(Noch-nicht)*, hemos de incluir las partes futuras, las múltiples posibilidades y, por tanto, la muerte como la posibilidad última (la posibilidad más propia ). Veamos cómo describe Heidegger el todo humano abierto a la muerte, porque se trata de una pieza maestra de la descripción fenomenológica.

En los entes distintos del hombre podemos utilizar una teoría de todos y partes que responde al esquema clásico más habitual. La cosa[20] está formada por tales y cuales partes. Si posee todas sus partes está completa; mas puede carecer de alguna de ellas y entonces decimos que esa parte le falta. Esta noción de falta *(Ausstand[21])"* es decisiva para entender los todos clásicos incompletos. El ejemplo elegido por Heidegger es el de una deuda. Supongamos que al ir a sacar dinero del cajero automático compruebo que estoy en números rojos: debo 100 euros. Entonces los 100 euros faltan en mi cuenta. Pero los puedo ir ingresando paulatinamente. Cuando ingreso 30 euros faltan sólo 70 y si logro ingresar los últimos 70 euros ya no falta nada; la deuda está saldada, el descubierto de la cuenta ha podido finalmente cubrirse. En este caso, lo que no-es (o mejor, el todavía-no) tiene el sentido negativo de faltar : a la cuenta le faltan 100 euros, como a un perro le puede faltar una pata o a un libro una de sus hojas.

---

[19] *SZ.*, 48, p. 244.

[20] Como es sabido, Heidegger no habla en este punto de cosas ser ante los ojos *(Vorhandenheit)"* –, sino de ser a mano *(Zuhandenheit)".*

[21] *SZ.*, 48.

Por el contrario, lo peculiar del ser ahí, del hombre, es que el todavía-no no es lo que le falta al todo para estar completo, sino que el todavía-no pertenece al todo, le pertenece *en tanto que* todavía-no. El todo no tiene sólo las partes actuales, sino también las posibles. Esto es lo peculiar del hacerse, de la existencia. El todo es ya su no-ser, su todavía-no. En el hombre, el no-ser no tiene un sentido negativo, no es lo que falta, sino que está incorporado al propio hombre. Como dice Heidegger de modo magistral, el ser ahí es en cada caso ya su todavía-no.[22]

Esta fuerte tesis que nos obliga a modificar la noción clásica de todo es justificada por Heidegger de modo brillante a través del análisis de la muerte. *El ser ahí no es un todo en sentido clásico, al que le falten sus partes futuras, precisamente porque la incorporación de todas sus partes no es otra cosa que la muerte.* La totalidad del hombre no se puede lograr entonces nunca con un esquema clásico. Y lo interesante es que lo que falla en este punto no es el hombre, no sucede que el hombre sea un ente defectuoso incapaz de alcanzar su totalidad, sino que lo que falla es el mismísimo esquema clásico de todos y partes. Hay que modificar entonces dicho esquema en el sentido ya indicado: en el hombre el no-ser está incorporado en tanto que no-ser, la muerte está incorporada como posibilidad. sta es la tesis del ser relativamente a la muerte *(Sein zum Tode)".* Ella nos permite afirmar que en cualquier momento el hombre está completo, es un todo, porque sus partes futuras le pertenecen en tanto que todavía-no. La muerte pertenece al hombre, no cuando se produce (pues entonces ya no hay ser ahí), sino en tanto que se puede producir: Morir *(Sterben)'* será el término para el *modo de ser* en que el ser ahí *es relativamente a* su muerte *(zu* seinem Tode *ist)".*[23]

Así se soluciona la paradoja de Epicuro. Es sabido que para tranquilizar acerca de la muerte este autor decía que mientras nosotros somos, la muerte no es y cuando la muerte es, nosotros no somos. Se trata de un razonamien-

---

[22] Análogamente, *es* también el ser ahí, mientras es, *en cada caso ya su todavía no'" (SZ.,* 48, p. 244). El ser ahí *es* en cada caso su posibilidad *(SZ.,* 9, p. 42).

[23] *SZ,* 49, p. 247

to en apariencia correcto, pero lo cierto es que no logra tranquilizarnos. Y la razón reside en que el hombre es un ser relativamente a la muerte. En efecto, en la fórmula de Epicuro la muerte es la muerte como acontecimiento intramundano. Es la muerte que pertenece a lo que Heidegger denomina el ámbito de la impropiedad *(Uneigentlichkeit)";* en realidad es la muerte de los otros: cuando Juan es, la muerte no es y cuando la muerte es, Juan ya no es. O dicho de modo más preciso, es la muerte del se *(man)".* Se muere alguien, incluso todos se tienen que morir , pero no me muero yo, y así se produce la tranquilización respecto a la muerte.

Frente a esto, Heidegger muestra que en el ámbito de la propiedad *(Eigentlichkeit)"* la muerte no es un acontecimiento intramundano, sino que es una posibilidad del hombre y por ello se incorpora al ser de éste. La muerte es como posibilidad y, por consiguiente, es justamente cuando nosotros somos y en tanto que nosotros somos. La muerte es ya ahora como posibilidad, como todavía-no (sólo la muerte como acontecimiento óntico se produce cuando nosotros ya no somos).

En resumen, lo que muestra Heidegger es que en las esencias distintas del hombre el todavía-no debe entenderse como falta. Al añadir lo que falta la esencia se completa. Por el contrario, al añadir al hombre todo lo que falta, no se completa la esencia, pues, más bien, lo que sucede es que desaparece el todavía-no y con él desaparece el hombre: esto es la muerte.

## 4. Conclusión

Es claro que a Heidegger le cabe el mérito de sacar a la luz el tema del hacerse propio del ser humano. Pero su teoría en principio muy brillante y sugerente no llega a solucionar el problema del hombre, porque elimina la esencia. El error básico de la teoría heideggeriana, que detecta muy bien Zubiri, es transformar toda la esencia en existencia. Cualquier intento de prescindir de la esencia ha de conducir al fracaso, porque supone entender al hombre sólo como todavía-no, es decir, como mero no-ser. Frente a este nihilismo heideggeriano, lo que he defendido, utilizando la ontología de Zubiri, es que en el hombre tiene que haber parte de ser, tiene que haber una esencia, que permita incorporar el no-ser también como esencial.

Sólo cuando contamos con la esencia, la brillante descripción existencialista cobra todo su valor. Lo peculiar del hombre es que su esencia no está ya de antemano totalmente configurada. El hombre posee una esencia constitutiva, que es una esencia abierta, abierta al poder ser, al todavía-no. Debido a la apertura, a la esencia inicial constitutiva se añaden otras notas, las constitucionales, que, aun siendo esenciales, son variables (por haber sido incorporadas, por no estar dadas de antemano). Así, la esencia constitutiva, que es la esencia en sentido clásico, incorpora el cambio, dando lugar a una esencia constitucional esencia en el nuevo sentido aquí propuesto .

Las descripciones heideggerianas muestran que en el hombre la apertura resulta esencial, porque cuando el todo humano logra incorporar realmente todas sus partes, cuando todo el todavía-no, el futuro, se convierte en un ya-sí, en pasado, entonces la esencia se cierra y esto no es otra cosa que la muerte.[24] Pero frente a la primacía del futuro que se postula en el existencialismo, lo que he intentado justificar aquí es que hemos de recuperar el valor irrenunciable de la esencia y, por tanto, del pasado.[25] El futuro es importante. Pero para que la persona pueda hacerse en el futuro es necesario que sea algo ya desde siempre: esto constituye lo que podemos denominar el *pasado absoluto* de la esencia constitutiva, de una esencia que es siempre ya pasado. Además, si la vida humana no ha de ser una multiplicidad de aconteceres inconexos, hay que contar no sólo con el futuro, sino con los futuros ya acontecidos, ya pasados, pues lo que lo que el individuo ha hecho ya de sí en sus futuros anteriores no puede desaparecer, sino que ha de irse añadiendo a la esencia. Así tenemos un pasado incorporado en el presente, que constituye el nivel constitucional de la esencia.

En una palabra, con la nueva ontología que he esbozado aquí, entendemos a la persona como una esencia dinámica. Frente al existencialismo, la persona no es un mero acontecer del ser, no es una pura nada abocada a la

[24] En el ámbito intramundano, habría que añadir, pues en principio la muerte es un cierre total sólo cuando nos limitamos a dicho ámbito (al que Heidegger circunscribe explícitamente sus análisis). El problema de fondo es si la ontología heideggeriana permite ir más allá de lo intramundano.

[25] Y también del presente, pues lo que olvida el existencialismo es que el futuro se abre necesariamente en el ahora, en un presente capaz de incorporar el pasado.

muerte, sino una esencia que puede estar dotada, como quería Scheler, de un *ordo amoris* individual.[26] Gracias a su peculiar *ordo amoris* la persona queda abierta a un ámbito individual de valores, que marca metas intransferibles a su hacerse en libertad.

## ABSTRACT

Esta ponencia ofrece el esbozo de una posible ontología fenomenológica de la persona . El punto de partida es la aceptación del reto existencialista que exige contar con el carácter procesual o dinámico de la vida humana. Pero lo que se defiende, frente al existencialismo heideggeriano, es que la importancia del hacerse, de la existencia no debe llevar a negar la esencia. Para poder hablar de una esencia humana que se hace en parte a sí misma, se utiliza la teoría de la sustantividad propuesta por el filósofo español Xavier Zubiri, que, a su vez, se interpreta como una teoría de todos y partes del tipo de la desarrollada por el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl.

[26] La angustia ante la muerte deja paso al amor que nos abre a un ámbito individual de valores (cf. Scheler, *Späte Schriften*, *Gesammelte Werke*, Band 9, zweite, durchgesehene Auflage, Bouvier Verlag, Bonn, 1995, pp. 254-340, donde encontramos la crítica que hizo Scheler a *Ser y Tiempo* – libro publicado un año antes de su muerte ). Además, como las metas marcadas por valores son supramundanas permiten entender la tesis de que la muerte no constituya la última posibilidad.

# SIN OBJETO

## Epoj , Vanguardia y Fenomenología

**C sar Moreno**
Universidade de Sevilla

### 1. T bula rasa (o H gase la oscuridad)

Camaradas, alzáos, escapad a la tiranía de las cosas [1]

A pesar de su aparente serenidad, sin duda *Cuadrado negro sobre fondo blanco* (1915) (figura 1) y *Cuadrado blanco sobre fondo blanco* (1918) (figura 2), de Kassimir Malevich, son de los más inquietantes cuadros no únicamente de los movimientos de vanguardia del primer tercio del siglo XX, sino probablemente de todo el siglo pasado.[2] *Cuadrado negro sobre fondo blanco* detenta el privilegio (decisivo para la vanguardia en cuanto vanguardia) de representar una *novedad* en el ejercicio de la abstracción que llamaremos radical o minimalista, en tanto supone un ejercicio extremo de epojé o puesta entre paréntesis del mundo así llamado objetivo , que había ocupado no sólo el modelo del realismo mimético de arte occidental, sino que se había mantenido aún, aunque sin duda trastornado, en los restos de figuración del impresionismo, el expresionismo, el cubismo e incluso, aunque imaginariamente muy metamorfoseado, en el surrealismo. Por su parte, y aunque con alguna incidencia más dinámica, *Cuadrado blanco sobre fondo*

---

[1] Cit. por Néret, G., *Kasimir Malevich y el suprematismo,* Taschen, Köln, 2003, p. 7.

[2] Se encontrará un laudatorio y muy minucioso estudio del cuadro de Malevich en Wajcman, G., *El objeto del siglo* [1998], Amorrortu, Buenos Aires, 1998. Las sugerencias de Wajcman son demasiado prolijas como para que pudieran ser aquí objeto del minucioso comentario que se merecen por su lucidez. En cualquier caso, es un texto completamente recomendable para quien desee profundizar en el pensamiento en torno al *Cuadrado negro.*

*blanco* supondría una vuelta de tuerca de aquella epojé. La diferencia entre las obras de 1915 y 1918 estriba en que en la primera el cuadrado negro (nocturno) hace contraste con el fondo blanco, trabajando omnilateralmente con la discontinuidad negro blanco, mientras que en el cuadrado blanco apenas si se produce ese contraste, desenvolviéndose en la continuidad de una claridad lechosa, blanquecina (matutina). Por otra parte, si bien el cuadrado negro ocupa casi todo el lienzo, en su parte central, dejando al fondo blanco pequeños márgenes a los cuatro lados, en el caso del cuadrado blanco se constata respecto a aquel hieratismo (de una aplastante armonía o cuadratura) que el cuadrado se ha desplazado como pretendiendo escapar del centro —o del Lienzo. Sin embargo, en *Cuadrado negro sobre fondo blanco* se da un sobrecogedor estatismo del Cuadrado. A diferencia de otros muchos trabajos de Malevich, aquí no hay dinamismo alguno: con toda seguridad no rodará este Cuadrado, que ocupa el centro del Lienzo, en hierático equilibrio. Ni el más mínimo desplazamiento. Como si no pudiera encontrarse en él, en su forma en el lienzo, ni inquietud, ni aspiración ni deseo —salvo la posición que ocupa, su forma cuadrada y su color —negro. Su milagro es que es profundo a pesar de ser plano. En el fondo —nunca mejor dicho— lo que importa de esta Forma es su despedida total o hasta nunca de la velocidad futurista y de la tortura descomposición rodeo cubista que supone: aparte de hierático, el Cuadrado carece de perspectivas, sólo posee la magia de su Negrura en cuadrilátero, de su eclipse o encubrimiento cuadrangular. Malevich se atrevió, de este modo, a dar un paso radical en el sentido de lo que él denominaba *gegenstandlose Welt* [ mundo sin objeto o inobjetivo , según las traducciones], en el que ya no se trataba simplemente de abstracciones . En efecto, el cuadrado negro no es una abstracción más, sino una abstracción radical, y no sólo como fruto de una muy buscada *despedida de los objetos*, sino también como desconexión del propio pluralismo, la diversidad y la diversión de las distancias, diferencias y referencias que pudiesen provocar y exigir que en el acto perceptivo debieran aparecer objetos, producirse movimiento, activarse intenciones de atención particular y minuciosa, operaciones de búsqueda, interrogaciones con vistas a la localización de identidades ( qué es esto, qué es aquello?,

etc.). La opción o lo que podríamos llamar el efecto Cuadrado-negro pertenecen al imaginario de la Noche —sobre todo de la Noche de Juan de la Cruz— y el Desierto.[3] Así, decía Malevich que cuando en el año 1913, en un desesperado intento de liberar al arte de la rémora de la objetividad me refugié en la forma cuadrada y expuse una tela que no tenía otra cosa que un cuadrado negro sobre fondo blanco, los críticos, y con ellos el público, dijeron: Todo lo que amamos ha desaparecido. Estamos en un desierto Ante nosotros no hay otra cosa que un cuadrado negro sobre un fondo blanco! [4]

## 2. Instinto y abstracción (protogeometría).

En realidad, todo estuvo preparado muy tempranamente en el siglo XX. El desafío de la abstracción había encontrado en 1908, en el estudio de Wilhelm Worringer sobre *Abstracción y proyección*,[5] una justificación como resultado (la abstracción) de una pulsión primitiva, y en *De lo espiritual en el arte* (1910), de Wassily Kandinsky, su primera declaración específicamente artística. También el futurismo de los Severini, Carr , Balla y Boccioni, y el orfismo de Robert y Sonia Delaunay habían practicado profusamente la abstracción. Pero quizás Worringer tenía en mientes otra abstracción — justamente más en la opción de Malevich. Worringer sitúa junto a la *Einfüh-*

---

[3] Cruz, Juan de la, Coplas del alma que pena por ver a Dios 6, en el vol. *Poesía y prosas*, Alianza Ed. (Bolsillo, 912), Madrid, 1982, pp. 69-70. En una noche oscura, con ansias, en amores inflamada, oh dichosa ventura!, salí sin ser notada estando ya mi casa sosegada. A oscuras y segura, por la secreta escala, disfrazada, oh dichosa ventura!, a oscuras y en celada, estando ya mi casa sosegada. En la noche dichosa, en secreto, que nadie me veía, ni yo miraba cosa, sin otra luz y guía sino la que en el corazón ardía. Aquésta me guiaba más cierto que la luz de mediodía, adonde me esperaba quien yo bien me sabía, en parte donde nadie parecía. Oh noche que guiaste! oh noche amable más que el alborada! oh noche que juntaste Amado con amada, amada en el Amado transformada! .

[4] Malevich, K., Suprematismo , incluido en *Die gegenstandlose Welt* (1927), recogido en *Teorías del arte contemporáneo. Fuentes artísticas y opiniones críticas* (H. B. Chipp), Akal, Madrid, 1995, p. 367.

[5] Incluido en Worringer, W., *Abstracción y naturaleza* [1908], (trad. Mariana Frenk), FCE (Breviarios, 80), México, 1975, pp. 17-39.

*Iung*[6] la tendencia a la abstracción como dos claves para comprender el origen del arte. A su juicio, si la geometría triunfó fue porque respondía a una pulsión profunda muy lejana, en sus orígenes, de cualquier afán de cálculo o medida, y derivadamente porque conectaba la pulsión abstractiva con lo que Worringer llama agorafobia , un término quizás incorrecto para designar el rechazo, por parte del sujeto, del devenir, el caos del mundo, las formas y los espacios.[7] De ser así, ello significaría que si la abstracción geométrica triunfó no se debió ante todo y primeramente a un racionalismo que se dejara complacer por la exactitud matemática y el modelo de cosmos noético inteligible que podría brindar la geometría (de Platón a Spinoza y más allá), sino a la *fascinación perceptiva* que las figuras ejercieron originalmente por instinto, pulsión o necesidad elemental [8] sobre la sensibilidad y el pensamiento. En qué habría

---

[6] Proyección afectiva , en la traducción del texto de Worringer que manejamos.

[7] Mientras que el afán de proyección sentimental está condicionado por una venturosa y confiada comunicación panteísta entre el hombre y los fenómenos del mundo circundante, el afán de abstracción es consecuencia de una intensa inquietud del hombre ante esos fenómenos y corresponde, en la esfera religiosa, a un sesgo acusadamente trascendental de todas las representacioens. Quisiéramos darle a esta actitud el nombre de inmensa agorafobia espiritual (ibíd., p. 30).

[8] Para Worringer, sería desconocer las condiciones psicológicas de las cuales nació la forma artística si dijéramos que lo que al hombre le había hecho aspirar a la regularidad geométrica era el ansia de sujeción a la ley, pues esto supondría una compenetración intelectual-espiritual de la forma geométrica y la haría aparecer como producto de la reflexión y del cálculo. Más bien estamos autorizados a suponer que aquí se trata de una creación puramente instintiva; que el afán de abstracción se forjó esta forma de acuerdo con una necesidad elemental, sin intervención del intelecto. Debido precisamente a que todavía el intelecto no había debilitado el instinto, la predisposición —existente ya en la célula germinal— a la sujeción a ley podía encontrar la expresión abstracta para ella. Las formas abstractas, sujetas a ley, son, pues, las únicas y supremas en que el hombre puede descansar ante el inmenso caos del panorama universal (ibíd., p. 33). Y sigue, un poco más adelante: Establecemos, pues, la proposición siguiente: la simple línea y su desarrollo de acuerdo con la sujeción a una ley puramente geométrica, debía ofrecer la mayor posibilidad de dicha al hombre confundido por la caprichosidad y confusión de los fenómenos. Pues en ella está eliminado hasta el último residuo de un nexo vital y una dependencia de la vida; con ella está alcanzada la forma absoluta, suprema, la abstracción pura. Es de notar el uso, por parte de Worringer, del adjetivo suprema que quizás pudo sugerir a Malevich el nombre de su aporta-

consistido, entonces, el logro del Cuadrado, o del Cuadrángulo, de Malevich, y sus vástagos suprematistas? Con toda probabilidad no se trataba sólo de una emblemática figura geométrica, sino del Negro. Cuadrado y Negro. Semejante combinación debía no sólo ofrecer aplomo, confianza o serenidad sino también liberar por el Borrado, la Anulación y el Desasimiento. En este *Cuadrado Negro* la vanguardia ya no es la de la velocidad, la acumulación, la simultaneidad, el ruido, lo informe, el caos o la relacionalidad delirante (o poética), sino sencillamente la vanguardia del Cero . Un Cero como una ventana o, si se me permite decirlo así, como un espacióculo abierto a una inmensidad íntima (en conocida expresión de Gaston Bachelard), conmovedora de y para una subjetividad casi desconocida, a partir de ahora correlacionada con el No-Objeto. En nombre de las duras exigencias de la necesidad interior (Kandinsky) había madurado la insatisfacción, al menos en Malevich, ante la aventura cubofuturista, torturante y vertiginosa,[9] de la que son magníficos ejemplos, en el propio Malevich, sus obras El afilador y Vaca y violín (ambas de 1912-1913) (figuras 3 y 4) o Un inglés en Moscú (1914). Había llegado el momento —histórico e intrapictórico— de conquistar una nueva serenidad. El Ojo ya había visto demasiada acumulación de cosas [10] y, sin embargo, aún no lo decisivo, lo imprescindible, el reducto último de la Pintura y de la Imagen en su grado cero . Demasiado

ción de vanguardia.

[9] Worringer cita a Hildebrand *(El problema de la forma,* 1893 —hay ed. castellana en Visor, La balsa de la Medusa, a cargo de Francisca Pérez Carreño), en un texto que resulta sumamente esclarecedor. El texto de Hildebrand dice: Pues la tarea de la plástica no es dejar seguir al espectador con ese malestar que le causa su visión inconclusa frente a lo tridimensional o cúbico de la impresión natural y que le obliga a hacer un gran esfuerzo por formarse él mismo una clara representación visual; su tarea consiste más bien en proporcionarle esta representación visual y con esto quitar a lo cúbico lo torturarte. Mientras una figura plástica impresiona en primer lugar como un algo cúbico, está todavía en la etapa inicial de su creación artística; sólo cuando a pesar de ser cúbica da la impresión de un algo plano, ha logrado una forma artística (Worringer, W., *op. cit.,* pp. 36-37). Por cierto, en Die gegenstandlose Welt Malevich parece asumir por completo la doctrina de Worringer, cuando deduce una columan antigua del sentimiento que provoca en el que la contempla (independientemente de su utilidad práctica) o un avión del anhelo de velocidad (Malevich. K., Suprematismo , art. cit., p. 369.

vértigo y descomposición de formas: perritos que parecían ciempiés (en el famoso cuadro de Giacomo Balla, de 1912 figura 5), o Torres Eiffels que se derrumbaban y aros multicolores (en Robert Delaunay, en cuadros que datan respectivamente, de 1910 y 1913) Hacía falta el Cuadrado Negro. Nada Más. Los repertorios de imágenes que le acompañan son insignificantes a su lado, junto a su imponente Presencia. Su estela llega hasta el expresionismo abstracto norteamericano de postguerra, especialmente a partir de 1950, con los obsesivos *colour fields* de Mark Rothko (figura 6) (por ejemplo, su núm. 8 , de 1964, casi completamente negro) y las abstracciones radicales de Rauschenberg y, más tarde, Ad Reinhardt. Pero fue entre 1913 y 1915 cuando tuvo lugar la regresión al CERO, la urgencia —en Malevich— de retornar o afianzarse en lo Mínimo o el fundamento. Había nacido la abstracción minimalista. Si el lema había sido y era aún: *despedida-del- "mundo objetivo "*, y si la exigencia aún era, de veras, la de *aprender-a-ver*, ya no bastaba acosar sin más lo real, los objetos y percepciones, sino que se debía dar implacablemente, sin miramientos ni piedad, el jaque mate a esa cruda realidad de los hechos cotidianos del mundo utilitario, consumar el apocalipsis de las cosas que pudiesen distraer de la aventura mística de la interioridad Si se trataba de eso, por más loco que pudiera parecer, había-que-pintar-un-cuadrado-negro; era necesario simular el No-Ver en un lienzo de 79 x 79 cms. para rescatar el momento primigenio del emerger (o aparecer) de lo nfimo.

## 3. Cuadrado, Negro

Si hubiese sido Blanco, habría quedado desactivada la potencia crítica, al suscitar casi natural o espontáneamente el proyecto de pintarlo, garabatearlo, emborronarlo (pasión, como se sabe, del *grafiti* urbano contemporáneo) Sin embargo, el reto consistía en *borrar*, desquitarse (al menos estratégica y experimentalmente) de los Objetos, oponerse no ya sólo al caos, sino a la saturación de las imágenes lanzadas, en proceso paralelo a su creciente autonomización, a una profusión vertiginosa y a una desquiciante

[10] Malevich, K., *ibíd.*, p. 368

tortura. El gesto de Malevich es el del desprendimiento no sólo de los objetos cotidianos, usualmente tan a resguardo en nuestras representaciones, sino también de las distancias, las diferencias, el devenir Si el espacio del Arte debía seguir siendo el de la libertad —una libertad a salvo, refugiada al menos en lo experimental— aún era necesario encontrar la Imagen iconoclasta, la Imagen de la No-Imagen, el Objeto del No-Objeto. Eso es el Cuadrado Negro de Kassimir Malevich: reducción de la complejidad y abigarramiento de la totalidad diversa a un Casi-nada- o Nada-que-ver. Y llegó, ese Cuadrado, casi sin aviso previo (a diferencia de los procesos muy progresivos hacia la abstracción en Kandinsy o Mondrian), estimulado Malevich tan sólo por uno de los decorados de la ópera *Victoria sobre el sol* (1913), de los que él mismo se encargó (figura 7).

Era necesario el Negro. No estaba decidido que la abstracción debiese conducir necesariamente a una concentración y a una suerte de khenosis, vaciamiento o desprendimiento liberadores. La abstracción no se contradecía con el abigaramiento y esa especie de distracción a la que podríamos llamar, si aceptamos un término de Jean-Luc Marion, *"saturada"*[11] (figura 8) muy propia de, por ejemplo, Kandinsky, en la que la mirada puede llegar a perderse entre líneas, figuras, colores Por su parte, la *abstracción minimalista* que Malevich funda se acerca al grado cero de donación representacional , requiriendo el esfuerzo de una insólita soledad: justamente una voluntad o un *pathos* de desasimiento de todo lo que pudiese distraer Pero distraer de qué? De la interioridad de la subjetividad, o, en el caso de Malevich, de la inmanencia de una sensación de la que, sin embargo, podrían esperarse importantes beneficios místicos . Es como si Malevich hubiese alcanzado con éxito lo que Descartes no pudo conseguir en su loco ejercicio de epojé de la presencia de las cosas al cogito. Se diría que el cuadrado no guarda memoria. O quizás sí, y no sólo memoria, sino el proyecto *in nuce* de toda Imagen por venir, y en lugar de ser Negro por encontrarse Vacío lo es, al contrario, por encontrarse lleno. Entonces, lejos de ser la imagen de la desolación y el desierto, el Cuadrado Negro sería plétora.

---

11 Cfr. Marion, J. -L., *Étant donné. Essai d´une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1997. El ejemplo que aduce Marion es el del cubismo (p. 283).

## 4. Cogito Effacer, to Erase

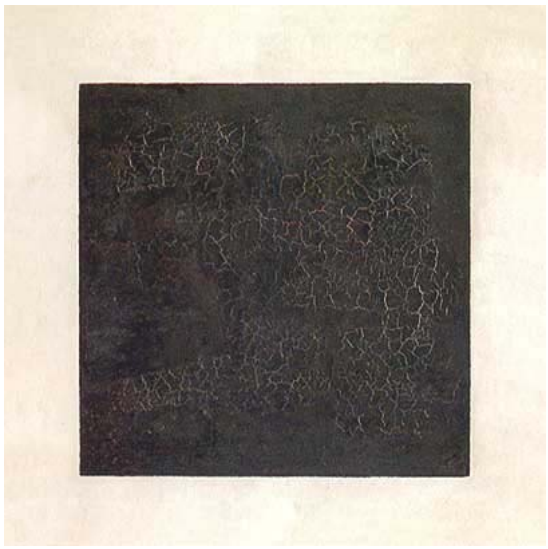
La lección era ya, en cierto modo, cartesiana. Lo que estaría en juego sería, en suma, la (vieja) idea de que el Fundamento se erige sobre una devastación previa (casi siempre, o siempre, del Mundo). Lo que pretendía alcanzar Descartes era la inmanencia reflexiva, pura, del *Cogito/Sum:* un cogito iniciáticamente reducido a sí o plenamente solitario, autosuficiente en su pensamiento de sí. Y no pudo pensar hacerlo de otro modo que en un ejercicio de *efacement* o de *borrado.* El relato especulativo de *Meditaciones metafísicas* nos dice que comoquiera que no pudo acometer ese *efacement*, pretendió vengarse de la impertinencia, de la terquedad de las cosas (perceptos) elevando la hipótesis de su falsedad (reputándolos falsos, pues) y dando lugar, así, a un cogito psicologistamente inmanentizado, recluido en sus propias cogitaciones, impregnadas al principio, claro está, de falsedad. La venganza contra los Objetos que distraen del ser consigo del cogito en dirección a la supremacía del *Sum*, *reputándolos falsos*, demuestra que para Descartes no se trataba del *aparecer en cuanto tal* o que al menos no había llegado a comprender su *cuestión*, sino que era objeto principal de su interés la *corrección* de dicho aparecer, lo que justifica la marginación cartesiana, de entrada, de los mundo onírico y de la locura. Recordemos cuando dice Descartes:

> Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos *(je détournerai tous mes sens);* hasta borraré *(j´efacerai)*[12] de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible *(parce que à peine cela se peut-il faire)*, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio .[13]

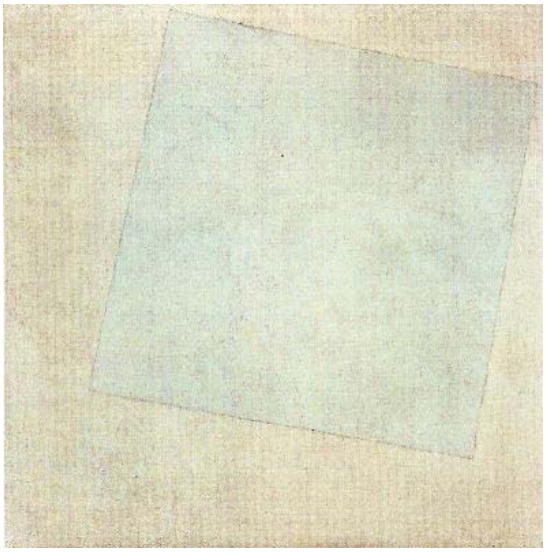
Más honesto para con las cosas, en lugar de devaluarlas Malevich piensa su supresión. Si el gesto cartesiano es resentido, el de Malevich es de una suerte de tajante nihilismo. Pero no podría pasar, tal vez, de ser, como he

[12] *Efacer:* borrar, tachar, rayar, hacer olvidar, oscurecer, eclipsar, apartarse, echarse a un lado

[13] Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (tr. y notas de V. Peña), Alfaguara, Madrid, 1977, p. 31.



Kasimir Malevich
*Cuadrado negro sobre fondo blanco* (1915)
(Figura 1)



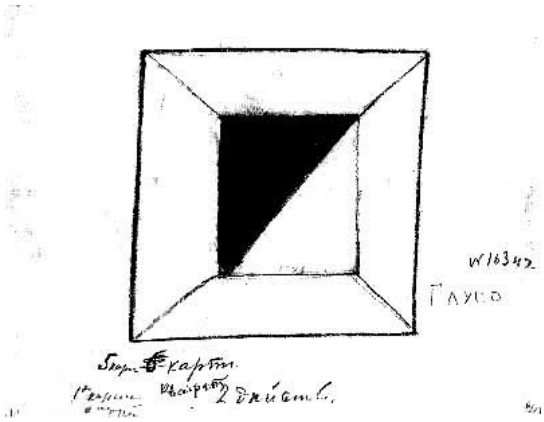
K. Malevich
*Cuadrado blanco sobre fondo blanco* (1918)
(Figura 2)

Kassimir Malevich
*El afilador* (1912-1913)
(Figura 3)

K. Malevich
*Vaca y violín* (1912-1913)
(Figura 4)

Giacomo Balla
*Dinamismo de un perro con collar* (1912)
(Figura 5)

Mark Rothko
*Sin título* (1969)
(Figura 6)



K. Malevich
Para el decorado de *Victoria sobre el sol* (1913)
(Figura 7)

K. Kandisky
*Composicón* (1911)
(Figura 8)

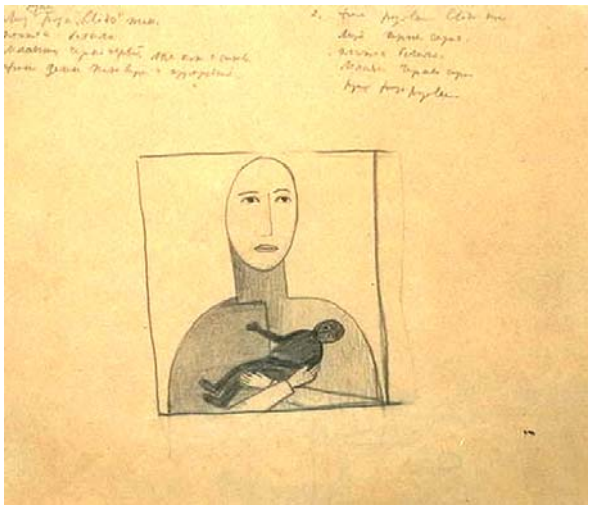
Luis Buñuel y Salvador Dalí
*Un chien andalou* (1928)
(Figura 8a)

A. Giacometti
*El objeto invisible* (1934-1935)
(Figura 9)

Paul Nougé
*El nacimiento del objate* (1929-1930)
(Figura 10)

K. Malevich
*Autorretrato* (1933)
(Figura 12)

K. Malevich
*Trabajadora* (1933)
(Figura 13)



K. Malevich
*Maternidad* (1930)
(Figura 14)

dicho antes, una estrategia en el ámbito del Como si o un atrevido experimento —que no por irrealizable, es cierto, daría menos que pensar. No era por reputar falsas las cosas de los sentidos por lo que podríamos asentir en cierto modo a Descartes, sino por la honestidad de afirmar la imborrabilidad de las cosas o —lo que sería lo mismo —por afirmar su perpetuo retorno (en la memoria, al cabo de los ojos, en el extremo de la imaginación o al cabo, en suma, de un cogito). Y sin embargo, lo que Malevich tenía a su disposición era la figuración visual de la supresión de las cosas y las imágenes, aunque hubiese de recurrir a la única imagen superviviente de la devastación, que sería justamente la última Imagen o el Cuadrado Negro. Imagen Pura, sin objeto, después del Mundo. O anterior al Mundo, a la espera de la imposición de la Luz, o de la Mirada, o de una aparición, o de un fantasma, o tan sólo de un Punto.

El intento y el exceso de Descartes redundó en un cogito psicologizado. Por su parte, el intento y el exceso de Malevich redundó en un gesto hiperbólico de —llamémoslo así— *"asistencia" a la intuición*,[14] pero sin futuro. Por eso, la interpretación del Negro quedaba sometida a una dramática coyuntura, pues podría suponer el emblema del fin de la Imagen y de la Pintura, o bien el de su nuevo comienzo, y tendría futuro, entonces, en lo que el Cuadrado sería capaz de abrir: un futuro para la Imagen, librada de lo real , o abierta en otro sentido y en una nueva profundidad.

Si lo que podría vincular a Kandinsky con Descartes es la voluntad de radicalidad en el sentido de una autentificación de la experiencia, de modo que la evidencia cartesiana contra la duda se convertiría, en Kandinsky, en la necesidad interior contra la inautenticidad de la experiencia artística, lo que vincula a Malevich con el fundador de la filosofía moderna es la voluntad de arrasar para acercarse al fundamento: el cogito sum en Descartes, y el punto 0 1 de la Imagen, en Malevich. El cuadrado de Malevich supone el primer ejercicio radical de vaciamiento, desasimiento, *khenosis*, en suma,

[14] Me refiero, concretamente, a la asistencia en el sentido de ayuda o complemento. Allí donde la intuición inmediata no accede, el artista, el filósofo, etc., podrían brindar medios de asistencia , ayuda o complemento con vistas a experienciar lo que el pensamiento busca en la intuición.

de la representación objetiva, en el sentido de la deuda contraida tradicionalmente por la mímesis con un mundo de cosas (paisajes, personajes, utensilios, etc., etc.), pero también incluso con el vaivén de las formas Hay que vaciar por completo para limpiar a fondo , airear el espacio, allanar el camino y, en fin, en el terreno intrapictórico, para comprender la autonomía del Plano-Forma-Color *sin mundo* como reducto fundamental y mínimo del arte.

**1915. NEGRO:**

Negro extático, de la Noche (mística), más cierta —en Juan de la Cruz— que la luz de mediodía .[15]

Negro de la Noche del Universo, anunciada en aquella insinuación de telescopio a punto de abrirse que servía de fondo de decorado en Victoria sobre el sol (figura 7).

Negro —también— intrauterino.

Negro de la indeterminación del Hay: [16] *Il y a*, *Es gibt*, antes de que aparezca esto o lo otro. Negro de presagio, o de premonición. Negro de Horizonte.

Negro —o Penumbras— de Descenso-de-Telón para que, ahora sí, más que antes, comience la Representación , más sabia, más libre. Negro de tránsito, o de transición.

**1918. BLANCO:**

De Lienzo, o de Papel-en-blanco.

O de Pared o de Pantalla. [17]

---

[15] 15 Vid. nota 3.

[16] Me refiero, claramente, a Emmanuel Lévinas. A expensas de no poder entretenernos en ello, cfr. Lévinas, E., *De l´existence à l´existant*, Vrin, Paris, 1978, pp. 93 y ss. *(Existence sans existant).* Las aproximaciones descriptivas levinasianas son extremadamente interesantes, con la salvedad de que, respecto a esa oscuridad a la que Lévinas se refiere, quizás Malevich la viviese en un sentido más liberador y místico, próximo a la noche de Juan de la Cruz (vid. nota 3).

[17] En todo caso, sobre la significación de los diferentes cuadrados negro, blanco o rojo, y la relevancia del blanco y del negro, cfr el texto El suprematismo de K. malevich (1920, cit. en cit. en AA.VV. (A. González García, F. Calvo Serraller y S. Marchán Fiz, eds.), *Escritos de arte de vanguardia*, Istmo, Madrid, 1999, pp. 295-299.

Y sería necesario, imprescindible, no caer en la tentación de aquello mismo contra lo que el Cuadrado Negro combate, es decir, no caer en la tentación de absorber objetivamente el Cuadrado como objeto. Al Cuadrado se lo ha de experienciar interiormente, penetrando en él, trasladándose a su adentro para vencer la resistencia aún objetiva de su presencia de lienzo y poder acceder al *Entre* de lo que Bachelard llamaría su —o nuestra— *inmensidad íntima*, fuera de su perímetro.[18] Rothko aprendió la lección y trabajó sistemáticamente con lienzos de enorme tamaño, más a escala humana,[19] para que el que contemplase uno de sus *colour fields* difuminados, espectrales, etéreos, pudiese penetrar mejor en su profundidad

[18] Cfr. Bachelard, G., *La poética del espacio* [1957], FCE (Breviarios, 183), Buenos Aires, 1991, p. 221: Si pudiéramos analizar las impresiones de inmensidad, las imágenes de la inmensidad o lo que la inmensidad trae a una imagen, entraríamos pronto en una región de la fenomenología más pura —una fenomenología sin fenómenos o, hablando menos paradójicamente, una fenomenología que no tiene que esperar que los fenómenos de la imaginación se constituyan y estabilicen en imágenes acabadas para conocer el flujo de producción de las imágenes. Dicho de otro modo, como lo inmenso no es objeto, una fenomenología de lo inmenso nos devolvería sin circuito a nuestra conciencia imaginante. En el análisis de las imágenes de inmensidad realizaríamos en nosotros el ser puro de la imaginación pura. Aparecería entonces claramente que las obras de arte son los *subproductos de* este existencialismo del ser imaginante. En esta vía del ensueño de inmensidad, el verdadero *producto* es la conciencia de engrandecimiento. Nos sentimos promovidos a la divinidad del ser admirante. Desde entonces, en esta meditación, no estamos lanzados en el mundo puesto que abrimos en cierto modo el mundo al rebasar el mundo visto tal como es, tal como era antes de que soñáramos. Incluso si tenemos conciencia de nuestro ser raquítico —-por la acción misma de una dialéctica brutal— tomamos conciencia de la grandeza. Nos vemos entonces devueltos a una actividad natural de nuestro ser inmensificante. La inmensidad está en nosotros. Está adherida a una especie de expansión de ser que la vida reprime, que la prudencia detiene, pero que continúa en la soledad. En cuanto estamos inmóviles, estamos en otra parte; soñamos en un mundo inmenso. La inmensidad es el movi-miento del hombre inmóvil .

[19] Hess, B., *Expresionismo abstracto*, Taschen, Köln Madrid, 2005, Cfr. p. 72.Se puede encontrar una magnífica descripción de un lienzo de Rothko en el cap. 13 de Sandler, I., *El triunfo de la pintura norteamericana. Historia del expresionismo abstracto*, Alianza Editorial (Alianza Forma 136), Madrid, 1996, pp. 197-204 (especialmente pp. 202-203).

## 5. Sin-objeto y sensación

Bien visto, nada de extraño tiene que el Sin-Objeto de la abstracción minimalista de Malevich debiera encontrar su apoyo en el *suprematismo de la sensación pura.* Es como si ya no se buscara salir, fuera, sino demorarse en ese existir que se aviene al No-Objeto. Para Malevich lo decisivo de la pintura no es lo representado —nunca lo habría sido , sino la fuerza y necesidad interiores de eso representado y, sin duda, el efecto provocado. El significado del suprematismo se refiere fundamentalmente al sentimiento puro que resta (diríamos que diferencialmente ) tras el abandono de los fenómenos visuales del mundo objetivo , que carecen de sentido. Para el autor de *Un mundo sin objeto*,

> Una representación objetiva, puesto que tiene la objetividad como fin, es algo que no tiene nada que ver con el arte y, sin embargo, el uso de las formas objetivas en una obra no excluye la posibilidad de que tenga un alto valor artístico.
>
> Por lo tanto, para el suprematista, el apropiado medio de representación es siempre aquel que ofrece la más completa expresión del sentimiento como tal, y que ignora el aspecto familiar de los objetos.
>
> La objetividad en sí misma no tiene para él sentido alguno; los conceptos de la mente consciente carecen de valor.
>
> El sentimiento es el factor determinante , y así, el arte llega a la representación no objetiva, al suprematismo.
>
> Llega a un desierto en el cual nada puede percibirse excepto el sentimiento.
>
> Todo lo que determina la estructura ideal-objetiva de la vida y del arte —ideas, conceptos, imágenes —lo aparta de sí el artista para atender al sentimiento puro[20]

Y un poco después, este texto decisivo:

> El ascenso a las cimas del arte no objetivo es arduo y penoso Pero, sin embargo, gratificante. Lo conocido queda cada vez más atrás Los contornos del mundo objetivo se van difuminando progresivamente, paso a paso, hasta que por último el mundo mismo [ ] se pierde de vista.
>
> No más semejanzas con la realidad , no más imágenes idealistas: sólo un desierto!
>
> Pero este desierto está habitado por el espíritu de la sensación no objetiva, que lo llena todo.

[20] Malevich, K., Suprematismo , art. cit. p. 367.

> Incluso yo mismo llegué a sentir una especie de timidez que bordeaba el temor cuando abandoné el mundo de la voluntad y de la idea en el que había vivido y trabajado, la realidad en que había creído.
>
> Pero un dichoso sentimiento de la no-objetividad liberadora me acercó más al desierto, donde nada es real excepto el sentimiento. Y éste llegó así a ser la sustancia de mi vida.
>
> No se trataba del cuadrado vacío que había expuesto, sino del sentimiento de la no-objetividad.
>
> Comprendí que la cosa y el concepto habían sido sustituidos por el sentimiento, y comprendí la falsedad del mundo de la voluntad y de la idea. [21]

También en otro texto titulado Inobjetividad y suprematismo, de 1922-1923, insiste Malevich en estos pormenores, reivindicando muy enfáticamente que el suprematismo significa la Nada liberada, y dice:

> Suprematismo como mundo inobjetivo o la nada liberada. En este punto partí de la idea de que todo allí era como la nada, hasta que el hombre se puso a conocer el mundo con todas las concepciones y experimentos. Con ello creó una vida bajo la pregunta permanente por el qué. El suprematismo libera al hombre de esta cuestión [ ] El suprematismo no sirve a nada ni a nadie, ya que se encuentra en la igualdad inobjetiva o en el peso-cero. Es la nada a la pregunta de la generalidad por el qué [22]

Quizás podría decirse que la experiencia que buscaba Malevich era casi sin órganos, incapaz de desterritorializar, volcada en la búsqueda de una suerte de retención *cabe-la-sensación*, sin la premura ni la ansiedad de la exterioridad, concentrada en alcanzar una hipersensibilidad de estar a la espera: allí donde como en el *Cuadrado negro* nada hay(-que-ver), la única posibilidad de salvación es la sensación como reflexión y la expectativa de Algo, por mínimo que sea: bastaría el más leve indicio, huella, luz, tal vez un punto, una pequeña línea, un matiz para que se produjese la apertura.

Cuando leía a Malevich me preguntaba con frecuencia si habría de extrañarnos que muchos años después apareciese en Michel Henry ese vínculo, tan singular, entre la crítica al éxtasis objetivo de la intencionalidad volcada sobre objetos (tal como Henry concibe que Husserl interpreta la inten-

---

[21] *Ibíd.*, p. 368.

[22] Malevich, K., Inobjetividad y suprematismo, cit. en AA.VV., *Escritos de arte de vanguardia, op. cit.*, p. 331.

cionalidad de la conciencia), y la reivindicación de la Sensación y la Vida. En efecto, podría resultar muy relevante el recíproco esclarecimiento que se brindarían Michel Henry y no tanto Kandinsky, como piensa el propio Henry, sino, mucho más y mejor, Kassimir Malevich. Si bien asiste a Henry toda la razón al asignar a Kandinsky el descubrimiento de la *innere Notwendigkeit*,[23] considero que la abstracción minimalista de Malevich da cuenta del suprematismo de la sensación en Henry mejor de lo que lo haría la *abstracción saturada* en Kandinsky. Por su parte, Henry nos ayuda a comprender la quererencia de la abstracción por la necesidad (interior) y por la inequívoca supremacía de la sensación (Malevich Rothko). Independientemente de que Henry conociese con suficiente detalle el vínculo en Malevich entre abstracción geométrica (o protogeométrica) y supremacía (suprematismo) de la sensación, quizás el fenomenólogo francés encontró que en la pasión colorista kandinskiana se apreciaba mejor el ser original de la impresión que en las formas de Malevich. Pero lo que decía Henry de la abstracción kandinskiana se confirma mucho más ante el *Cuadrado negro* de Malevich, a saber, que la abstracción implica [ ] una puesta fuera de juego global del mundo, que no nos deja por ello en presencia de una nada, sino de lo que somos en nuestro más profundo ser .[24]

Henry cita un fragmento de la *conferencia de Colonia* en el que recuerda Kandinsky

> el gozo absoluto y el entusiasmo que me causaba el color. A menudo, una mancha de un azul límpido y de una poderosa resonancia percibida en la sombra de una espesura me dominaba tan intensamente que pintaba un paisaje entero para plasmar esta mancha. Evidentemente, el estudio tomaba mal sesgo, y yo me esforzaba por buscar motivos la totalidad de cuyos componentes actuasen con una misma intensidad en mi espíritu.[25]

---

[23] Este aspecto lo desarrollamos en El hervidero interior , Sileno (Madrid) 10 (2001), pp. 13-28.

[24] Henry, M., Kandinsky y la significación de la obra de arte [1987], en *Fenomenología de la vida,* Columna, Barcelona, 1991, p. 125.

[25] Kandinsky, W., Conferencia de Colonia [1914], en *La gramática de la creación/El futuro de la pintura,* Paidós, Barcelona, 1996, p. 52 (cit. por Henry, M., cit., pp. 130-131).

Para Henry,

> La finalidad del arte no es expresar un estado subjetivo, entendido como un estado de hecho o como una situación; es en ese sentido que Kandinsky pudo decir: No pinto estados de ánimo . El arte pinta la vida, vale decir, una potencia de crecimiento, pues la vida en cuanto subjetividad, es decir, en tanto un hacer la experiencia de sí, es justamente el poder de arribar a sí, y de este modo acrecentarse de sí en cada instante. Por esta razón, es que cada ojo quiere ver aún más de lo que ve, y cada fuerza de llenarse de sí, volverse aún más eficaz y más fuerte. El arte es la tentativa siempre reemprendida de llevar los poderes de la vida a su más alto grado de intensidad y, así, de placer; el arte es la respuesta que la vida da a su esencia más íntima y al querer que la habita, a su deseo de superación.[26]

Acaso, entonces, no podríamos encontrar un íntimo vínculo entre el Sin-Objeto de Malevich, con su suprematismo de la sensación, y la afirmación en Henry de la *invisibilidad* de la (archi-inteligibilidad de la) Vida, irreductible al ser-en-el-mundo? [27]

Ajustémoslo, pues, en términos de Henry: la vía mística, abierta por Malevich, de aproximación a la Vida en la hondura del no-éxtasis hacia la exterioridad del Mundo, iba a colapsarse en breve, y en muchos frentes: desde la avalancha del caos de lo real que suscitaba admiración en los dadaístas, y la fascinación surreal por los objetos, hasta, sobre todo, en un cambio de tercio impresionante, la aniquilación a que, en torno a 1932 1937, los totalitarismos comunista-soviético y nacionalsocialista sometieron —lo diré con el rótulo alemán— el *entartete Kunst* (arte degenerado, deformado). Sin embargo, antes de dicha aniquilación (exilio global de la vanguardia), restaban tendencias donde la brutalidad de la vida, el deseo y el misterio aún iba a encontrar una expresión suficiente. Y seguiría en ellas expresándose la vida, aun sin aquella mística de la Sensación pura, en el Exceso y el Misterio.

## 6. Sobre el retorno hiperreal y surreal del Objeto

[26] Henry, M., art. cit., p. 133

[27] Cfr., especialmente, Henry, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne* [2000], Sígueme Salamanca, 2001, 15 (pp. 113 y ss.).

Aunque no respondiese directa o inmediatamente al desafío del Cuadrado Negro , es más, incluso en abierto (pero también dialéctico) enfrentamiento con su radical minimalismo, podría plantearse como hipótesis que los tres grandes movimientos de la postguerra europea que no siguen la línea de la abstracción (no nos referimos, pues, al *neoplasticismo* de Mondrian[28] y Van Doesburg, que sí la siguen) responden *a sensu contrario*, sin escatimar radicalismo en ningún caso, a ese *Vacuum*, o a esa Plétora de Malevich. En fin, se trata de lo que, a partir de ese Cuadrado Negro, estaba por venir:

a) la prosecución del expresionismo en el hiperrealismo (respecto al tema) de la *Nueva objetividad (Neue Sachlichkeit)*, representada eminentemente por Grosz y Dix (también Beckmann y otros), que se opone con una extraordinaria fiereza a los desarrollos burgueses y metafísicos de la pintura.[29] Para Dix

[28] Consideremos, por un momento, su *New York City*, de 1942, para calibrar el radicalismo y provocación de su estilo .

[29] Es un error creer, cuando uno pinta peonzas, cubos o caos mentales profundos, que se es revolucionario, tal vez en oposición a Makart. Contemplad a Makart! Es un pintor de la burguesía, pinta sus anhelos, sus contenidos y su historia, vosotros?, qué sois sino alabarderos plañideros de la burguesía? Vuestras ideas snobistas, vuestros pensamientos particulares, a quién los relacionáis? Trabajáis algo para el proletariado que será el portador de la cultura del futuro? Os esforzáis por vivenciar y comprender las ideas del mundo del proletariado y de enfrentaros a los explotadores y sus apoyos'? Cuántas cosas podríais hacer aún! Preguntaros si ya no es tiempo de abandonar vuestras decoraciones nacaradas. Pretendéis ser intemporales y estar por encima de los partidos, vosotros, guardianes de la torre de marfil , pretendéis crear para los hombres. Dónde está el hombre? Qué es vuestra indiferencia creadora y vuestra chochería abstracta de la intemporalidad más que una especulación ridícula e inútil sobre la eternidad? *Vuestros pinceles y plumas, que deberían ser armas, son huecas cañas de paja.* [ ] Yo aspiro a ser comprensible a *todo* hombre; renuncio a la profundidad exigida actualmente, a la que no se puede llegar sin una verdadera escafandra, repleta de farsas cabalísticas y de metafísica intelectual (Grosz, G., *En vez de una biografía* [1925], aparecido en *Katalog der Ausstellung*, Kunsthandlung Würthner, Wien y Flechtheim, incluido en *Die Kunst ist in Gefahr*, Malik, Berlin, 1925, cit. en AA.VV., *Escritos de arte de vanguardia*, cit. supra, Madrid, 1999, pp. 132-133. Cfr., sin embargo, por ejemplo, de 1920, su cuadro Sin título , que presenta a un hombre maniquí en una ciudad desértica, industrial y geométrica. El motivo no es nada hiperrealista, pero no por ello es menor su potencia críti-

> el objeto sigue siendo lo primario y la forma es configurada por el objeto. Por este motivo, siempre ha sido para mí de mayor relevancia la cuestión de si me acerco lo más posible a la cosa que veo, pues para mí el *qué* es más importante que el *cómo.* El *cómo* se desarrolla a partir del *qué.*[30]

Y, sin embargo, no se trataba ni se trata nunca sólo de la cosa que veo , sino también de *cómo la veo* —y los representantes de la *Neue Sachlichkeit* solían verla hiperreal, despiadada, brutal.

b) el *dadaísmo.* El Cuadrado Negro es tanto desenlace, epílogo, como apertura, diafragma de una enorme eclosión de fenomenalidad que encontrará su refrendo plástico en un grupo de experiencias cuya novedad estriba, más que en la experiencia misma, en el sistematismo de su práctica: pienso, sobre todo, en

1) el Poema dadá (1920), vinculado, sin duda, con su antecedente: el lenguaje alógico o transmental *zaum* (futurismo ruso, Kruchenykh, 1913)

---

ca (por lo demás, inequívoca). También resulta interesante el testimonio crítico de Nokolai Tarabukin en su texto *Del caballete a la máquina,* de 1922, cuando sostiene que si la conciencia artística de nuestros días no se satisface ni con el naturalismo, con sus anécdotas y sus colores, ni con el impresionismo y sus tentativas para crear mediante el color la ilusión de atmósfera terrestre, de la sombra y de la luz, ni con el futurismo y su voluntad estéril, *contradicho in adjecto,* de conseguir en un lienzo estático la representación cinética de las formas dinámicas de la vida, nos parece que tampoco puede satisfacerse con los suprematistas y su absurdo *Cuadrado negro sobre fondo blanco,* con los facturistas no-objetivos y sus sempiternas experiencias de laboratorio sobre la superficie del lienzo, con los constructivistas que imitan ingenuamente las construcciones técnicas sin conferirles la finalidad utilitaria que es su razón de ser y finalmente con todos aquellos que trabajan a partir de materiales por el material y crean las formas sin objeto de un arte separado de la vida. En sus creaciones más izquierdistas , el arte actual se ha encerrado en un callejón sin salida. Al trabajar sobre la forma pura y sólo sobre ella, el artista ha acabado por privar de sentido a su actividad creadora, porque jamás nos satisfacemos con la forma desnuda y vacía, ocupados como estamos siempre por buscar un contenido. El cuadro del artista del pasado encontraba su sentido en el efecto estético esperado por su autor. La construcción de un maestro contemporáneo ha perdido este último sentido, porque la estética ha sido conscientemente desterrada desde el día en el que se dio el primer paso en la dirección de un arte nuevo (cit. en *íbid.,* pp. 318-319).

[30] Dix, O., El objeto es lo primario [1927], en *Berliner Nachtausgabe* (3-XII-1927), p. 377 (cit. en *Escritos de arte de vanguardia,* cit. supra, pp. 134-13 5).

y con la escritura automática (surrealismo) (1920: *Les champs magnetiques);* aunque dadá potencie el absurdo, éste había ya aparecido antes de la guerra del 14. Quién se lo enseñaría al Malevich de, por ejemplo, *Vaca y violín?* Pero la imagen pura debía estar libre del Absurdo, y ello sólo podría suceder si previamente no hubiese un mundo cuerdo que destrozar, sino Nada: tan sólo un Cuadrado Negro.

2) la *orgía Merz* o la *Merzbau*, de Kurt Schwitters (a partitr de 1923), desaforada, loca acumulación, típicamente dadaísta, de Objetos de todo tipo. El antecedente de estas prácticas se localiza en 1913, en el *ready-made* de Duchamp, y en la inmensa *des-axiologización* a que se vincula el futurismo.[31]

3) El *collage*, que acredita la relacionalidad y la *composición de heterogeneidades extremas* tanto como recurso crítico como en tanto recurso poético (metafórico);

De la *Verdad brutal*, a ras de suelo y sin trascendencia, de la *Nueva objetividad* a la *Verdad-Avalancha* del dadaísmo. Es la experiencia del todo se nos viene encima o del aplastamiento por exceso, desmesura y caos. Se trata, sin duda, del *post-festum* del futurismo. Atrás quedó el forzudo futurista, que ya no aguanta el peso y la opresión de lo real, el caos cotidiano, el sinsentido (y la injusticia). Y, sin embargo, aun ríe con desesperación. De la Verdad-Futuro del futurista queda sólo, ahora, una Verdad-Caos. Pero no se trata sólo de una verdad negra . El año crucial es 1913: tras lentos y esforzados preparativos será el año, si hubiera de señalarse alguno, de la *Inclusión absoluta.* Un año, sin duda, de graves presentimientos. En otros trabajos he insistido en la relevancia del *principio de todos los principios* de la fenomenología husserliana ( 24 de *Ideas I)* como *apertura inclusiva de todo-lo-que-se-da en tanto se da.* Ese mismo poder de inclusión, vinculado a la *necesidad interior*, había sido afirmado por Kandinsky hacia 1910,[32] y

[31] Cfr. nuestros trabajos El futuro como propaganda. Sociedad post-tradicional, neofuturismo y axiología , en *Cuadernos de razón técnica*, 5 (2002), pp. 113-137, y Vértigo de la posibilidad, complejidad y axiología , en Escritos de Filosofía (Buenos Aires) 44 (2004), pp. 139-162.

[32] Tal es el asunto principal de Moreno, C., El hervidero interior , art. cit.

en 1913 los *ready-made* de Duchamp destruyen el canon, o el corsé de la etiqueta Arte . Luego, a Malevich le corresponderá el apagón : hágase la oscuridad Eso sí, luego podrá aparecer un portabotellas, o unas botas de campesino, o el Titanic (14 de abril de 1914), o tal vez una rosa, o un *Cadeau* (Man Ray), pero también una campesina rusa, o quién sabe si aquellas escenas de los dibujos de Grosz y Dix. El Cuadrado negro no-deja-ver-nada para, en el fondo, poder dejar-paso a Todo. Salvando las distancias (necesarias), ese Cuadrado Negro es como la angustia, que aproxima la Nada al Todo y el Todo a la Nada. Y se habrá tenido, entretanto, que sostener su presencia, mantenerse ante su Negrura.

c) *el surrealismo*, Respecto a la presencia de los Objetos,[33] no se trataría de amontonarlos (Totalidad-Informe dadá) ni de suprimirlos (Nada, Cuadrado negro suprematista), sino de ganar una nueva, insólita o extraña singularidad de los Objetos. Fascinado por las posibilidades ontológico-metaforizantes del Collage (al que acabo de referirme en b3) y por otras de inmensa concentración ( pasional casi) en torno a *Objetos de funcionamiento simbólico* casi todos (en feliz expresión de Salvador Dalí)[34], el surrealismo buscará y creará objetos por doquier. Y, sin embargo, lo que conecta el Vacuum o la Plétora de Malevich con el Objeto surreal no es nada relativo a ese funcionamiento simbólico del Objeto, del que he dicho, en otra ocasión, que es un objeto en rebeldía . Lo que conecta aquel Vacuum o Plétora con el Objeto surreal es la invisibilidad de éste y el misterio y la inquietud que provoca, que potencia no ya la sensación pura (suprematista) ni el aturdimiento (Todo dadá), sino el paso decidido a lo Imaginario, movido por la Ausencia. En esta Ausencia, más concreta, del Objeto surreal, ante todo Objeto Invisible, se ha convertido el Negro de Malevich.

Me represento, entonces, tres escenas o escenarios posibles:

---

[33] Magnífica la recopilación de imágenes y el texto de la exposición sobre *El objeto surrealista* (IVAM, Centre Julio Gonzalez, 16 de Octubre de 1997-4 de Enero de 1998), con texto a cargo de Emmanuel Guigon, IVAM, Valencia, 1997.

[34] Cfr. Dalí, S., *¿Por qué se ataca ala Gioconda?* Siruela, Madrid, 1994, en especial los textos Objetos surrealistas (pp. 123-126), Objetos psicoatmosféricos-anamórficos (pp. 139-143) y Honor al objeto ! (pp.196-199).

*Escena I.* Luis Buñuel Salvador Dalí, *Un chien andalou*, 1928. Un ojo es rasgado (figura 8). Coincidiendo, en delirante desplazamiento, con una línea de nube cortando la Luna, una navaja de afeitar portada por un joven Buñuel en éxtasis lunático rasga, corta un Ojo. Que se haga espacio en la Imagen, pues, a un mundo sinsentido y enigmático. *Hay que cerrar los ojos* —por lo menos una vez en la vida— en seguimiento, aunque en otro sentido, de aquella epojé cartesiana recordada por Husserl al comienzo de sus *Cartesianische Meditationen.* Acaso no hizo eso Malevich? O quizás mantuvo muy bien abiertos los ojos con la intención de ver incluso eso: no la no-Imagen, sino el Sin-Objeto, para rescatar un Pre-Mundo: Cogito, apertura trascendental (Husserl), Physis Ser Tiempo (Heidegger)? No es verdad que el Pre-Mundo también podría aparecer como *Sur-realité?* En efecto, en 1915 estaba por llegar —aunque es cierto que había sido descubierta mucho antes— una de las modalidades del Objeto más extraordinarias inventadas después del Objeto-*Cosa*, el Objeto-*Util* y el Objeto *científico:* el Objeto surreal, al cabo del Deseo, curtido en la Falta o la Ausencia.

*Escena II.* Alberto Giacometti, *L´Objet invisible* (1934-1935) (figura 9). Una figura con reminiscencias en la escultura africana deja un hueco entre sus manos para algo que no vemos, que está ausente. La trampa consiste en denunciar, o mejor, en proclamar que allí, entre esas manos, hay espacio para un Objeto desconocido, invisible, pero Objeto. Es el momento de Imaginar.

*Escena III.* En *El nacimiento del objeto* (1929-1930) (figura 10), Paul Nougé situó el nacimiento del Objeto no sólo en el entrecruzamiento de miradas (intersubjetividad), sino sobre todo en esa especie de avidez en el afán-de-ver que muestran los personajes de la foto. Al nacimiento del Objeto no le sería necesario ante todo una intersubjetividad (a la que sin duda requiere), sino primeramente un interés, un acercamiento casi pulsional, incompatible con la indiferencia de la(s) Mirada(s). Qué importa que ese Objeto *in statu nascendi* no se vea (por el momento). Si hay esa pasión por el Objeto, éste está ya ahí, como lo está en la proclamación, allí, en el hueco de las manos, del Objeto invisible.

Aparecerá, pues, *Algo* al fondo? Podemos, *debemos* esperarlo? O habría que enfrentarse radicalmente no con el Negro, sino con nuestra propia tendencia, o nuestro instinto-de-Objeto(s)? No es contra nosotros mismos contra lo que Malevich nos fuerza, o nos invita, a combatir? Es casi como si la contemplación de lo Monocromo fuese una ayuda para resistir a la tentación de huir, una vez más, inexorablemente, hacia los Objetos, cediendo a nuestra congénita ansiedad-de-Mundo(s). En dirección a Rothko, desde la descomposición cubista de los objetos pasando por Kandinsky y especialmente por este Cuadrado Negro de Malevich, la pintura se aproxima a la existencia. Ni siquiera al espíritu que, como sabemos, se nutre de bellas formas, otras vidas (compartidas o narradas), palabras, sabores sino a la existencia nuda o a la vida más acá de un proyecto de Mundo. Para devolver a sí misma a la existencia, o a la Vida, hay que practicar esa *khenosis* ascética ante el Cuadrado Negro. La música se encontraba, sin duda, en ese camino hacia la Inobjetividad y, a su través, hacia la Existencia. Pero se dejaba confundir demasiado —también ella— con los estados de ánimo. La aventura de Malevich fue —lo estimo así— mucho más difícil, al escoger como compañera de viajes del éxtasis existencial (y místico, en su caso) a la Geometría. Pero en música iba a ocurrir algo similar. Aparte de la máquina de ruidos de Russolo, hacia 1909 aparecen las atonalidades de Arnold Schönberg y luego, en 1913, el escándalo de *La consagración de la primavera* de Stravinsky. Habrá que esperar hasta llegar a 1952. Un episodio de la amistad entre John Cage y Robert Rauschenberg resulta extremadamente esclarecedor. La pieza *4,33,* de John Cage, data de 1952. *Nada-que-escuchar:* 4,33 minutos de silencio. De un año antes son las *White Paintings* de Robert Rauschenberg: *Nada-que-ver,* Blanco. Un Cuadro en Blanco. Ni siquiera márgenes, ni dinamismo alguno. *Nada, Blanco.* Podría llegarse más lejos? Si en Pintura para acceder a la Imagen pura hacía falta el Sin-Objeto, para acceder, en Música, al Sonido hacia falta la No-melodía. No se trataba del No-Ver ni del No-Escuchar, sino de que no quedasen ocultas la Imagen y el Sonido por los objetos y las melodías. Y entonces Imagen y Sonido, así comprendidos, desde esas epojés, nos acercarían a la comprensión de la existencia, o la Vida. Un año después de aquella pie-

za de John Cage, en 1953, Robert Rauschenberg pidió un dibujo a tinta a Willem de Kooning y lo borró, creando algo nuevo en el acto de borrar. Y se mostró, finalmente, el Proceso.

Una de las lecciones fenomenológicas de estas experiencias es su relevancia y, al mismo tiempo, su excepcionalidad. Demuestran que el único destino de la conciencia no es el Objeto, pero también, de inmediato, que nuestra situación fenomenológica y existencial es la de una vida-que-experiencia-mundo (en expresión husserliana: *welterfahrendes Leben)*, y que la alteridad de mundo y de objeto, el estímulo, el reto y la resistencia que brindan son imprescindibles a la mirada, a la escucha, al tacto Si el límite de la Inobjetividad está en la Continuidad (para representarlo se recurre a lo Monocromo), tendría razón, sin duda, Maurice Blanchot al insistir en que el Fondo del Ser revela esa Continuidad pero que el hombre, con su malestar ante la continuidad, y comoquiera que también él forma parte del fondo del ser, revelaría —el hombre— que al fondo del Ser pertenece tanto la Continuidad como la Discontinuidad[35] o —digámoslo así, en el presente contexto de este ensayo— el Plural originario de la conciencia y su otro, y el Plural de los Objetos. Pero, no es cierto que la relevancia, el despuntar del Objeto se enfatiza desde la ausencia —parcial o casi-total? Las ausencias parciales o restrictas hacen buscar este o aquel objeto, que se deja anunciar o insinuar en ahuecamientos y huellas mientras que la ausencia global —por lo demás, irrepresentable —apela al Objeto en general, ni siquiera como Objeto, sino como Ente, Acontecimiento, Cosa. Pero siempre *vinculado:* una ausencia-vinculada: al Ojo, a las Manos No se trata de que el Órgano —ojos, manos — perfile adivinatoriamente el Objeto o su identidad. Lo decisivo es la apelación a las manos, a la mirada o, en el fondo, al espectador, o al Testigo del Aparecer. Lo relevante de *El objeto invisible* y *Nacimiento del Objeto* es la intensidad de la Ausencia al cabo de unas acogedoras manos o unas miradas ávidas, ya intersubjetivamente vinculadas no por la identidad de este o aquel objeto, decíamos, sino por la expectativa (naciente) del Objeto. Lo que enseñan es esa pasión-de-Objeto, instinto, pulsión-de-Objeto. Qué importaría si no lo pudiera ver o estuviese

[35] Cfr. Blanchot, M., El pensamiento y la exigencia de discontinuidad , en *El diálogo incon-*

por-ver, si, sin embargo, se lo pudiera pre-sentir. Se trata de la curiosidad , de la concupiscencia del ver , que es índice, ante todo, de una verdad radical de la conciencia. Y acaso no reta a esa concupiscencia el Cuadrado Negro? Cuando, en un documental de la BBC dirigido por David Thompson (2000) dedicado a Rothko explicaba Sean Scully cómo un joven se detuvo ante un cuadro de Rothko y se quedó mirándolo con detenimiento, como si estuviese buscando allí algo o tal vez porque se le hubiese caído allí dentro, en el lienzo, su abrigo y trataba de rescatarlo, decía Scully que ése no era el modo de mirar un cuadro de Rothko, añadiendo que

> No hay que concentrarse, ya que no se trata de hacer una suma. No hay ninguna respuesta ahí dentro, es una experiencia. Es algo que debería enriquecer nuestras vidas, en la medida en que cuanto más nos acercamos a los cuadros más fortalecemos nuestra relación con ellos

Scully no supo comprender aquella pulsión. No debió reducirla a anécdota, para despreciarla, sino que debió intentar comprender que toda la abstracción se alimenta de ser crítica e inquietante para con, justamente, la voluntad-de-Objeto. Esto también forma parte, sin duda, de esa experiencia que Scully reclamaba, a no ser que quisiéramos sumirnos en el olvido del desafío que, en sus primeros pasos, supuso la abstracción para la mirada en actitud natural en la vida-que-experiencia-mundo.

## 7. Epílogo (contra epitafio)

Y ya para finalizar. Después del extremo minimalismo del Cuadrado Negro, Malevich volvió a la senda de una *sui generis* figuración . Pintó campesinos ataviados al modo suprematista y, muchos de ellos, como maniquíes sin rostro. Explorar el porqué de ello nos llevaría muy lejos y no es, en absoluto, nuestro propósito aquí desentrañarlo. Al final de su vida, en el horizonte opresivo de la cultura oficial del realismo socialista (en especial desde abril de 1932), Malevich pintó también retratos muy realistas. La Vanguardia se tornaba, de pronto, Resistencia. Concretamente, dos años antes de su muerte y de que en la cabecera de su lecho fúnebre fuese expuesto su *Cuadrado negro*, en 1933, volvió a Malevich la Ausencia que

*cluso*, Monte Avila, Caracas, pp. 27-37.

nunca le había abandonado, aunque fuese bajo la figura inquietante de los Sin-rostro. Se trataba de dos ausencias tan disimuladas como, a mi juicio, significativas, sobre las que apenas era necesario atraer la atención como poco después habrá de hacer Giacometti con su Objeto invisible , al que antes nos referimos. No, no era necesario nombrar nada. Eran, esas ausencias, como mensajes ocultos ahuecados en las manos serenas del propio Malevich, en su autorretrato, y de una campesina. En la mano derecha de Malevich (figura 12), por la forma que adopta, se insinúa la esquina inferior de un Cuadrado. Por su parte, entre sus manos y brazos, la trabajadora (figura 13) parecía acoger un niño muy pequeño, casi recién nacido. Tres años antes, en 1930, Malevich había pintado a lápiz una maternidad de rostro triste, que llevaba en sus manos brazos un niño pequeño —negro. Quizás, después de todo, se estuviera insinuando en todo ello que la descendencia de Malevich habría de ser un Cuadrado Negro, o un Niño negro, casi, quizás, como aquel Niño de las transformaciones del *Zaratustra* de Nietzsche, abierto a ese Tiempo Venidero del que nosotros, aquí y ahora, convocados por aquel Cuadrado podríamos, quién sabe, formar parte.

# LESTER EMBREE, *Fenomenología continuada. Contribución al análisis reflexivo de la cultura.*

**Morelia-M xico, Jitanj fora, 2007, 317 pp.**

**M Luz Pintos Pe aranda**

Parece obligado iniciar la presentación de este libro con una triple referencia: al autor, al título y al contenido. En este caso, autor, título y contenido forman una unidad tal que sería imposible referirse a una de las partes sin hacer mención de las otras dos.

El autor, el estadounidense Lester Embree, es un conocido fenomenólogo a nivel mundial. Fue él el líder del equipo que elaboró la *Encyclopedia of Phenomenology* (Kluwer, 1997), quien presidió hasta hace muy poco —durante estos últimos y activos veinte años— el *Center for Advanced Research in Phenomenology* (CARP) y él es el inspirador, fundador y principal lider de la *Organization of Phenomenological Organizations* (OPO), red que interconecta a todas las más 160 sociedades de fenomenología repartidas por todos los continentes y hoy con más vida que nunca. Su idea de aprovechar la oportunidad que nos brinda Internet para estar todas estas sociedades interconectadas ha cuajado en un gran número de iniciativas y actividades. Una de ellas es la puesta en marcha de un boletín (*Newsletter of Phenomenology*: http: www.phenomenology.ro newsletter newsletter all.htm) que recoge y difunde semanalmente todas las noticias relativas al movimiento fenomenológico en todo el planeta.

El título requiere una explicación. Como él indica en su anterior libro (*Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica. Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, Morelia, México: Jitanjáfora, 2003), es un error creer que uno practica fenomenología bien dedicándose exclusivamente a tareas eruditas y

filológicas como la de edición de fuentes, interpretación, comentario y traducción de textos de Husserl y de sus discípulos o bien tomando posición personal y argumentando con respecto a ciertas tesis aparecidas en las fuentes y estudios de la fenomenología. Esto es un error porque la práctica de la fenomenología únicamente puede consistir en adoptar la misma actitud y método de Husserl, y esto supone analizar y describir nuestra experiencia intencional, es decir, nuestro encuentro con todo lo que constituye nuestro mundo. Sólo haciendo así podemos *continuar* la tarea fenomenológica de Husserl y, de este modo, practicar *fenomenología continuada*. Y hacer esto es lo que Lester Embree se propone en el libro que aquí comentamos.

El contenido de este libro responde, pues, a la asunción por el autor del método husserliano que, en este caso, él aplica aquí a diversas dimensiones del mundo en el que los humanos desenvolvemos nuestro vivir diario; un mundo que ante todo es un mundo sociocultural, nuestro mundo de la vida sociocultural humano. Y de ahí el subtítulo del libro. En efecto, Embree dirige fenomenológicamente el análisis reflexivo a varias de las dimensiones de la cultura, lo cual, como él mismo anticipa en su aclarador Prefacio , puede ayudar a identificar prejuicios de fondo y a examinarlos.

Algunos lectores podrían no estar seguros de que esto tenga algo que ver con la idea estereotipada que probablemente ellos tienen de la fenomenología husserliana. Para desfundamentar esa idea quizás sea útil —ésta es mi opinión— recordar que, para Husserl, en las ciencias humanas debemos llevar nuestra reflexión al sujeto como existente histórico concreto, es decir, al sujeto con su vida personal dentro de un mundo cultural concreto, el cual es un mundo de radical convivencia. Contrariamente a la actitud objetivista de la filosofía y de las demás ciencias de su momento, la cual era reduccionista y abstracta, la actitud personalista , la husserliana, invita a ir a los hombres y mujeres en cuanto *personas*. E, ir a ellos en cuanto personas, supone describir qué constituye su vida como personas. Y, dado que una de las características esenciales de toda persona humana es que necesariamente su existencia se origina y se desenvuelve en un mundo sociocultural

concreto (*Lebenswelt*), es, pues, necesario para Husserl, conforme a su actitud fenomenológica, preguntarse por la estructura esencial de todo mundo cultural concreto. Uno de los rasgos que según él pertenecen intrínsecamente a todo mundo cultural es el ser éste un mundo de *prejuicios*; prejuicios en el seno de los que inevitablemente inician y desarrollan sus vidas particulares cada uno y todos los humanos a medida que van naciendo, y con independencia de la cultura concreta en la que nazcan. El poder y la eficacia de los prejuicios consisten en que, desde el principio de sus vidas, los nuevos sujetos los tomarán como naturales siendo como son únicamente culturales —esto es lo que en fenomenología se denomina técnicamente actitud natural ingenua . La ingenuidad natural con la que inicia su vida cada nuevo sujeto le posibilitará —e, irremediablemente, le llevará a— hacer suyos los prejuicios de su cultura. De este modo, estos prejuicios concretos determinarán en buena medida su modo de interpretar todo lo que le rodea, su modo de reaccionar emotivamente ante ella y su modo de actuar o de querer actuar, como tantas veces recuerda Embree a lo largo de éste y de muchos de sus ensayos.

Pues bien, una de las grandezas del método fenomenológico de descripción de la estructura esencial de toda vida personal y de la de todo mundo cultural concreto es que Husserl aplica este método a la cultura occidental del momento de entre siglos en el que a él le tocó vivir; un momento de crisis del saber y de crisis histórico-cultural. La consecuencia que Husserl extrae de su descripción es que la cultura occidental está empapada —según sus propias palabras— del más nefasto de los prejuicios; si bien, al tratarse de un prejuicio, se nos pasa desapercibido como tal desde el primer momento de nuestras existencias ya que es natural acostumbrarnos a él, como al resto de los aspectos de la cultura propia, y adoptarlo como la forma de interpretar, valorar y actuar más normal. Este prejuicio es el del objetivismo . No sólo se rigen por él todas las ciencias de ese momento sino que poco a poco, y hasta nuestra actualidad, ha ido conformando la atmósfera desde la que los occidentales enfocamos nuestro vivir tanto individual y como social.

Todo esto significa, por tanto, que no sólo forma parte inherente a la actitud fenomenológica descubrir y describir los prejuicios culturales —generalmente no verbalizados— que rodean nuestras vidas, sino que, siguiendo el propio ejemplo de Husserl, todo fenomenólogo debiera iniciar su análisis reflexivo por este mismo descubrimiento y descripción, es decir, por volver los ojos hacia su entorno sociocultural para describirlo en su esencia y no limitándose, así, a la filología de textos o a la argumentación erudita que denuncia Embree. Y una muestra de este proceder es la que él mismo nos presenta en este libro que aquí reseñamos y que, como he querido hacer ver *in supra*, entronca totalmente con el espíritu y actuación del mismo Husserl.

Mientras que Husserl se centró principalmente en el prejuicio del objetivismo porque, a sus ojos, resultaba el causante de la crisis del mal rumbo científico e histórico de Occidente y porque, por eso mismo, era el prejuicio que él destacaba por encima de todos los demás, en este libro Embree se centra en otros prejuicios culturales que tanto nos preocupan hoy en día. En los primeros cinco capítulos del libro, al hacer una descripción de diferentes dimensiones de toda vida humana desarrollada en un mundo sociocultural, Embree va identificando y desenmascarando como tal, entre otros, prejuicios tales como el del racismo y el del clasismo, y aportando un enriquecedor análisis sobre diferencias e interrelaciones de individuos y de grupos por su pertenencia a una u otra generación, a un grupo étnico, a un estatus social, a un género y a una cultura determinada (en concreto, este último análisis versa sobre el contacto entre la cultura estadounidense y la japonesa): Capítulo 1, Diferencias generacionales ; Capítulo 2, La etnofobia norteamericana ; Capítulo 3, Las actitudes de clase ; Capítulo 4, Dialectología del género ; Capítulo 5, Ficciones de cortesía . Mención aparte merece el Capítulo 6, La buena salud de los ecosistemas . En él, el autor quiere mostrarnos cómo la reflexión analítica sobre nuestros encuentros (*encounters*) con todo lo que nos rodea en nuestra vida cotidiana —por ejemplo, sobre el encuentro con otra especie no humana como es la de los vegetales que tenemos en nuestro jardín; éste es el caso en el que él se basa—, puede posibilitar actuaciones concretas a nivel individual —por

ejemplo, sobre cómo debemos actuar para promover la buena salud de un ecosistema . Se trata de un ejemplo de modelo de análisis de aplicación práctica. Y se trata, a la vez, en éste y en los anteriores cinco capítulos, de explorar fenomenológicamente dimensiones poco exploradas del mundo de la vida para mostrar que con la fenomenología puede uno aproximarse a semejantes asuntos desde el punto de vista reflexivo-analítico (estableciendo identificaciones y diferenciaciones) *pero para no limitarse a él sino para acceder a una valoración de las creencias, emociones valoradoras y acciones que previamente han sido localizadas como tal formando parte de una cultura a través de esas dimensiones elegidas para explorar.*

De los tres siguientes capítulos indica el propio Embree que profundizan en lo que la cultura es y en cómo puede ser investigada fenomenológicamente . A diferencia de los capítulos anteriores, Embree sigue moviéndose aquí en una fenomenología de la cultura pero sin centrarse en ninguna dimensión concreta del mundo de la vida. Aquí se centrará en lo qué es la cultura en sí (Capítulo 7, La constitución de la cultura básica ), en lo qué es la esencia de toda disciplina cultural (Capítulo 8, Reflexión sobre las disciplinas culturales ) y en cómo el modo de proceder de un fenomenólogo como Aron Gurwitsch —uno de sus maestros directos— puede servir de modelo de reflexión sobre la cultura (Capítulo 9, Un modelo gurwitscheano para explicar la cultura, o cómo usar un *atlatl* ).

En efecto, en el Capítulo 7, analiza el hecho de que los humanos continuamente nos estamos encontrando (*encounter*) con otros humanos, y que estos encuentros suponen que en ellos entra en juego la pertenencia de cada sujeto a un grupo étnico, a un grupo cultural, a una generación, a un género, a una lengua, a una clase y estatus social, etc. Esta múltiple pertenencia e identidades conlleva objetos culturales *básicos*, tales como creencias" (*believing*), valoraciones —emotivas— (*valuing*), y un querer" actuar (*willing*), con sus actuaciones activas y con la experiencia (*experiencing*) concreta pasiva que cada sujeto arrastra consigo. El mensaje de Embree en este Capítulo es que, tanto las similitudes y diferencias entre unos y otros sujetos en cada encuentro como este conjunto de experiencia, creencias, valoraciones y actuaciones, todo ello se presta perfectamente al aná-

lisis y a la descripción noético-noemática, no sólo en relación a cómo los objetos se constituyen hoy en día culturalmente, sino también a cómo alguna vez se constituyeron activamente y después pasaron a ser secundariamente pasivos y a cómo pueden ser, finalmente, reactivados y examinados .

El Capítulo 8 es todo él una teoría de lo que Embree denomina disciplinas culturales o socioculturales. Este capítulo supone una aportación analítica muy embreeana sobre (a) qué es una disciplina , (b) sobre cuándo procede catalogar una disciplina como cultural , (c) sobre qué clases de disciplinas culturales existen y (d) sobre cuándo es fenomenológica la reflexión filosófica. Embree va aquí entresacando toda una serie de distinciones analítico-conceptuales y va valorando su pertinencia o no pertinencia a la hora de estar refiriéndonos a disciplinas culturales teóricas, prácticas y axióticas. Y, a la vez, todo ello va encaminado a aportar una definición para la disciplina de la filosofía fenomenológica . Dado que considero este capítulo nuclear en el pensamiento del autor, me detendré en él algo más, pero sólo después de hacer mención del capítulo y apéndice del libro a los que todavía no me he referido.

En el Capítulo 9, Embree se sitúa en la manera gurwitscheana de dar cuenta de la vida específicamente práctica y genérica cultural y, con el fin de continuar este enfoque, acude a un ejemplo imaginado: un estudiante de arqueología encuentra un *atlatl.* La grandeza de tal descubrimiento es que este objeto cultural —el autor cree que es preferible decir objeto cultural a objeto funcional — le permite al estudiante entrar en contacto con otro mundo cultural distinto del suyo propio aunque con posibilidad de conexión con él. A partir del imaginado descubrimiento de este antiguo artefacto, el autor, ayudándose de un análisis fenomenológico — noemático-noético —, pasa a describir, en primer lugar, qué son los encuentros culturales, los objetos culturales, la vida cultural y los mundos culturales; en una palabra, analiza y describe qué es la cultura apuntando a la idea de que el mundo cultural siempre se encuentra en el fondo de nuestro mundo perceptivo.

Finalmente, el autor aborda una explicación etiológica de la cultura usando datos científicos naturales.

Embree ha puesto como Apéndice un texto que no es de su autoría sino de la de Dorion Cairns: La filosofía como aspiración a la *sophia* universal en sentido integral . Esto no es habitual y, en principio, resulta extraño ver finalizar el libro con un texto de otro autor. Sin embargo, al leerlo a continuación, y como continuación, de los capítulos que forman el cuerpo del libro, es imposible no darse cuenta de que este texto en ningún caso está ahí a modo de relleno, ni es uno más entre los muchos otros textos de Cairns. Es evidente que este texto de su querido profesor en la *New School* ha sido seleccionado por Lester Embree por ser para él un texto emblemático que ha ido haciendo suyo de tal modo que forma parte de su propio enfoque. Al captar esto, inmediatamente se comprende su acierto al aportarlo como broche final. El texto, que es bellísimo en sí, contiene el núcleo de inspiración del autor en todos los capítulos de este libro. La filosofía para Cairns una aspiración por acercarse a la *sophia*. Esto significa que la *sophia* actúa como *idea guía* de la racionalización que es la filosofía. Pero la *sophia* no sólo es racionalización porque, en cuanto aspiración a aproximarse racionalmente a la *sophia*, la filosofía es también volitiva, es un querer aproximarse a ella. Ahora bien, la filosofía, como aspiración por acercarse a la *sophia*, se inicia [como tal aspiración] en la vida de una persona después [y sólo después] de que ésta tiene ya un conjunto de posturas , de posturas pre-filosóficas *dóxicas*, *emocionales* y *volitivas* (lo que, en la terminología embreeana aparece como *believing*, *valuing*, *willing*). Pues bien, la aspiración filosófica apunta a una renovación de todas estas posturas cuando ellas no alcanzan —dice Cairns— la *sophia*. La meta es, pues, un fin práctico: la auto-renovación; y a él se subordinan las actividades cognoscitivo-reflexivas y las valorativas. Para ello, el filósofo debe antes, reflexivamente, buscar, analizar y evaluar esas posturas pre-filosóficas de las que parte (a modo de prejuicios, dirá Embree) para, después, intentar mejorarlas; o, dicho de otro modo, debe volcar su reflexión en ese estrato pre-conceptual que son las actitudes dóxicas, en medio de las que vive —y en sus correspondientes objetos— tratando de descubrir su esencia para rectificarlas en

aras de una mayor aproximación al ideal de *sophia* al que aspira como filósofo.

El punto de partida del que parte Embree a modo de constatación en el Capítulo 8 —al que ahora regresamos—, es que existen muchos más oficios que disciplinas y muchas más prácticas aficionadas que disciplinarias . De entre estas últimas, él se centra aquí en las que llama disciplinas culturales como una propuesta de fórmula más apropiada que las usadas habitualmente. La definición que da él de las disciplinas culturales está en correspondencia directa con el tipo de prácticas que van ligadas a ellas. Son disciplinas que están constituidas por prácticas que requieren un aprendizaje —de formación avanzada —, que se ocupan de asuntos culturales, que conllevan la posibilidad de ser ejercidas o de modo práctico o de modo reflexivo-cognoscitivo, y que los que se dedican a ellas suelen tener conciencia de profesionales de su disciplina en la que ejercen como tales.

Embree argumenta su propuesta de denominarlas disciplinas culturales como fórmula más adecuada que ciencias humanas o del espíritu , por ejemplo —lo que equivale a la traducción de *Geisteswissenschaften*. Su argumentación de tal propuesta va en dos direcciones:

1) En primer lugar, expresiones como, por ejemplo, ciencias humanas son para él demasiado estrechas. Y da razones. Unas razones que yo —creo que como europea típica— no comparto del todo. En mi opinión, su argumentación tiene como base un significado de estas ciencias que no coincide exactamente con el manejado actualmente en Europa. Para Embree, las ciencias humanas son las que tematizan aspectos de la vida humana . Siendo esto cierto, sin embargo, en Europa, no es suficiente como definición de ellas. Los europeos no las distinguimos exclusivamente por su materia o tema de estudio ( aspectos de la vida humana ) sino por su metodología, la cual — cómo no!— está en correspondencia con la materia sobre la que se aplicará tal metodología. De hecho, la vivísima polémica surgida en Europa en la segunda mitad del siglo XIX sobre la cuestión de si ciertos saberes son o no son ciencias giraba en torno a si, por su metodología propia, podrían ellas ofrecer una explicación de su materia de estudio o a si serían incapa-

ces de conseguirla. Se entendía por explicación —y seguimos entendiendo esto así, lamentablemente— aquélla que es fruto, y que va avalada por, una metodología empírica . Metodología empírica significa observación y experimentación con uso de cálculo matemático . Por tanto, el afán positivista deja fuera de la clasificación de ciencia a aquellos saberes en los que no tiene cabida esta metodología —saberes que se quedan en una mera interpretación comprensiva, de escaso valor, ya que no tienen la metodología adecuada para dar una explicación verificada, esto es, científica . Las ciencias humanas se dedican a aquellos aspectos de la realidad humana que están fuera del ámbito de interés y de aplicación de la metodología de las ciencias exactas y de la naturaleza. El caso de España representa muy bien este modo de pensar. Por ejemplo, mientras que antes las Facultades de Filosofía formaban una unidad con Psicología y con Pedagogía, éstas se han ido desgajando de su cuna filosófica a medida que el método interpretativo no les era suficiente y e iban haciendo, cada vez más uso de metodología empírica.

En la actualidad, en Europa, de las antes llamadas *Geisteswissenschaften* se han derivado dos tipos de ciencias y con ellas operamos con normalidad en nuestros organigramas académicos: las ciencias humanas (como la Filosofía, la Filología, la Teoría del Arte) y las ciencias sociales (la Geografía, la Sociología, Psicología, Pedagogía, Antropología social o cultural, etc.). Ambos tipos de ciencias por supuesto que tematizan aspectos de la vida humana . Pero mientras que las del primer grupo no utilizan aparato empírico —o, por lo menos, no más que esporádicamente o sólo en determinados enfoques; por ejemplo, éste sería el caso de la Historia económica —, las del segundo grupo sí lo utilizan con carácter sistemático y, en ellas, se da el caso contrario a las anteriores, puesto que es una excepción el no utilizar este método. Por ejemplo, las ciencias de este segundo grupo hacen investigación empírica, recuento matemático de datos y elaboran estadísticas.

2) En segundo lugar, partiendo de que cultura es siempre un comportamiento aprendido, Embree propone cultural para sustituir humana y disciplina para sustituir a ciencia . Argumenta que la ventaja de su pro-

puesta — disciplina cultural — es que en ella se pueden incluir los mundos de los animales no humanos poseedores de cultura —es decir, de lo que muy acertadamente califica de cultura básica , no alta cultura . En mi opinión, la denominación disciplina cultural , al abarcar tanto las dimensiones de la cultura humana como de la no humana, es tan genérica que irremediablemente después tendría que bifurcarse en dos subdisciplinas: la cultural humana y la cultural no humana . Pero hay que reconocer que la ventaja de esto, como él dice, es que al englobar bajo el concepto disciplina cultural el estudio de toda cultura básica estaríamos así reconociendo que la cultura no es una característica exclusiva de los humanos aunque en los humanos alcance un nivel de complejidad más elevado. Y esto es muy importante, porque el lenguaje que utilizamos, crea y sostiene una determinada actitud , como dice Embree, y la aspiración a cambiar la actitud conlleva un cambio en nuestras creencias, un cambio en nuestras valoraciones emotivas y un cambio en nuestra voluntad para actuar en un sentido u otro. Por tanto, la nueva fórmula de disciplinas culturales ya supondría un inicio de cambio de nuestras creencias hacia los no humanos; cambio que arrastraría consigo un cambio en nuestras valoraciones y que sin duda favorecería un cambio en nuestras actuaciones para con ellos.

Este capítulo ofrece, además, otras dos aportaciones. La primera de ellas es una interesante clasificación de las disciplinas culturales en tres grupos: a) *disciplinas culturales teóricas* , que son aquellas en las que predomina el componente cognoscitivo o teórico y que, por tanto, podemos denominarlas ciencias culturales : por ejemplo, la Psicología, la Historia, la Economía, la Etnología, la Geografía, la Lingüística, la Sociología y la Ciencia política; b) *disciplinas culturales prácticas* , que son aquellas en las que predomina el componente práxico: Pedagogía, Medicina, Enfermería, Derecho, Psiquiatría o Trabajo social; c) *disciplinas axióticas* , que son aquellas que no culminan ni en la cognición ni en la acción sino más bien en la valoración y en los valores y que combinan prácticas culturales que están vinculadas a temas culturales: Bellas artes, Arquitectura, Teoría literaria, Teoría pictórica, escultórica y musical, entre otras. Un ejemplo puede ser aquí muy útil para comprender este tercer grupo de disciplinas, de más difícil

captación: el arquitecto paisajista, encargado de lograr un paisaje bonito, para lograrlo ha de combinar conocimientos teóricos, valoraciones y planificación.

Todo el desarrollo de este capítulo culmina en otra aportación; en este caso, referida a la cuestión de la posibilidad de una reflexión fenomenológica sobre las disciplinas culturales y sobre la especificidad de esta reflexión. La tesis de Embree es que para que un estudio sea fenomenológico se deben cumplir estos dos requisitos básicos: que sea descriptivo y reflexivo . Por reflexivo entiende él aquel estudio que no está dirigido simplemente a los objetos (como ahí dados con independencia de los sujetos) sino a los objetos-tal-como-ellos-son-encontrados (por los sujetos) y, correlativamente, al encuentro con ellos como tal, es decir, a las vivencias (*Erlebnisse*). Ahora bien, hay estudios de esta índole descriptivo-reflexiva que siendo fenomenológicos —señala— no son, empero, filosóficos . De hecho, se hace fenomenología desde la psiquiatría, desde la psicología, desde la enfermería, desde la sociología, desde la arquitectura, etc. El autor propone que un estudio fenomenológico tiene carácter filosófico cuando no se limita a buscar el conocimiento en una región específica sino que busca la justificación definitiva y general . Y, una vez aclarado esto, intenta responder a la pregunta de en qué consiste una filosofía fenomenológica de las disciplinas culturales: la filosofía fenomenológica de las disciplinas culturales no sólo busca saber sobre ellas para tener más conocimientos acerca de nuestro mundo y de los diversos modos posibles de relacionarnos con el mundo, sino que también pasa a una valoración de estos modos posibles de relacionarnos con el mundo que captamos a través de ellas gracias a las informaciones que ellas nos facilitan en muchos casos. Con lo cual tenemos que la filosofía fenomenológica reflexiona sobre cómo es el mundo con el que nos relacionamos a la vez que reflexiona *valorativamente* sobre las distintas formas de relacionarnos con el mundo. Desde este punto de vista —muy apoyado en Dorion Cairns—, la filosofía fenomenológica, al culminar en esta acción valoradora, no es para Embree una disciplina cultural más, sino también la fundamental disciplina cultural específicamente práctica, toda

vez que culmina en la acción . Descripción-reflexión-valoración-acción. Claves éstas para entender la esencia de la filosofía fenomenológica.

Por último, he dejado para el final lo que es el comienzo del libro de Embree: la Introducción . En ella, el autor traza por anticipado el marco sobre el que va a discurrir el desarrollo de todos los capítulos que van a seguir. Este marco es la quinta etapa de la fenomenología, concepto que él nos sugiere desde su sabia perspectiva acerca de la historia de esta tradición fundada por Husserl. El interés por analizar las dimensiones del mundo socio-cultural al que en la actualidad estamos asistiendo es para él una señal para creer que ya ha empezado esta nueva etapa en la tradición fenomenológica: la etapa de la fenomenología cultural. Y, como él indica, en esta línea se enmarca su libro y el propósito que orienta todas sus páginas: contribuir a la formación de esta quinta etapa .

A mi juicio, este propósito embreeano está más que logrado, y el libro, además, tiene el mérito de que puede ser leído en otras dos claves. Por un lado, en él asistimos a un magnífico ejemplo de análisis fenomenológico muy al estilo estadounidense —en cuanto a esto, los europeos tenemos mucho que aprender de esa actitud investigadora estadounidense en filosofía fenomenológica ya que esa actitud ha surtido a su filosofía, de forma pionera, de muchos campos de investigación rabiosamente actuales; campos de ámbito social como el feminismo, el ecologismo o el multiculturalismo, entre otros. Y, por otro lado, el libro puede ser también muy enriquecedor para lectores que estén fuera de un interés por la fenomenología ya que el análisis reflexivo de los aspectos culturales llevado a cabo por Lester Embree es aprovechable por sí mismo para obtener un mejor conocimiento de cómo funciona la cultura humana y, también, de cómo funciona la cultura en las sociedades concretas que Embree toma como referencia para realizar su reflexión.

# FILOSOF A, CONOCIMIENTO Y LENGUAJE EN WILHELM VON HUMBOLDT, ÁNGEL AMOR RUIBAL Y ANTONIO DOM NGUEZ REY[*],

**Manuel Jim nez Redondo**

1. Estoy muy agradecido por la invitación a este acto de presentación del último libro del profesor de la UNED y viejo compañero mío, Antonio Domínguez Rey, *Ciencia, conocimiento y lenguaje. Ángel Amor Ruibal (1869-1930*), y ha sido realmente un placer leer este libro.

Como indica el título, este nuevo libro de Antonio Domínguez Rey versa sobre la obra lingüística de Amor Ruibal, es decir, sobre los dos tomos de *Filología comparada* de Amor Ruibal, publicados en 1904 y en 1905 y sobre la larga introducción de ciento treinta y siete páginas que Amor Ruibal escribió a su traducción de *Principios generales de lingüística indoeuropea* de P. Regnaud, publicada en 1900 (un texto de 52 páginas frente a las 137 de la introducción). Esto es casi toda la obra lingüística de Amor Ruibal, pues todo lo demás que conocemos de él sobre asuntos de lenguaje, o bien son cosas menores, o bien puede que fuesen cosas importantes, pero están perdidas; por ejemplo la gramática aramea con la que ganó un premio en Leipzig, cuando tenía unos veinte años de edad. Cuando Amor Ruibal escribe su introducción al libro de Regnaud, tiene poco más de treinta años de edad y cuando escribe su *Filología comparada* anda por los treinta y cinco. En esa época se cierra, por lo que parece, su obra filológica. A los cuarenta y cincuenta años de edad, Amor Ruibal se dedica más bien a lo que es su

[*] Texto leído en el Ateneo de Madrid el 10 de abril de 2008 con motivo de la presentación del libro de Antonio Domínguez Rey, *Ciencia, conocimiento y lenguaje. Ángel Amor Rubial (1869-1930)*, Spiralia Ensayo UNED, Madrid, 2007.

obra de filosofía y teología *Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, que él no llegó a publicar completa: muere en 1930 a consecuencia de un accidente de tráfico, alguien le atropelló en Santiago de Compostela.

La existencia de este lingüista y pensador y teólogo gallego, no demasiado larga, transcurre toda ella antes de la Segunda República y de la Guerra Civil, que para mi generación han sido los grandes acontecimientos en la historia de España del siglo XX, no vividos por nosotros, pero determinantes a la hora de darnos razón de lo que han sido nuestras vidas en general y sobre todo, y en particular, nuestras trayectorias académicas, si se me permite esta expresión. Por otro lado, Amor Ruibal tampoco parece interferirse mucho en lo que sin duda han sido para nosotros otros referentes muy básicos, como son las generaciones literarias de fines del siglo XIX y del primer tercio del siglo XX, o las generaciones de científicos, historiadores, lingüistas y filósofos de los años 20. He tenido la impresión de que Amor Ruibal fue un personaje solitario en este sentido, aunque me parece que se puede decir que él mismo logra crearse en Santiago de Compostela un entorno de interesados en su obra. Pero tengo también la impresión de que ese entorno, si no se extingue con él (pues los discípulos siguieron publicando sus escritos inéditos y siguen mencionándolo), sí que en muy buena parte se desdibuja al desaparecer él. En lo que se refiere a su obra filosófica y teológica, puede que ese aislamiento viniese determinado por su condición de clérigo; también Zubiri era un clérigo, y creo que quizá eso explique que Zubiri lo conociera y desde luego lo leyera.

Quizá sea más difícil de explicar el aislamiento de la investigación lingüística española, o madrileña, o barcelonesa, en alguien como Amor Ruibal, tan capaz de introducirse él solo desde muy joven en los círculos de los lingüistas europeos. Quizá esto se explique porque en España todo lo determinado por Menéndez Pelayo y después por Menéndez Pidal, y también todo lo que se hace en Barcelona, se mueve en un ámbito de lenguas y responde a unos intereses de investigación que no es propiamente ni el campo en que se mueve Amor Ruibal ni son los intereses de investigación a los que la obra de Amor Ruibal responde.  l está más cerca de lo que representa el Instituto Bíblico de Roma, o los institutos europeos de lenguas orientales,

que de lo que representan la escuela de Madrid o las escuelas de Madrid, o los lingüistas de Barcelona. Sus referentes son siempre el egipcio, el copto, el sánscrito, el persa, el griego y el latín, el hebreo, el arameo y el árabe, mientras que los representantes de las escuelas de Madrid y Barcelona se mueven más bien en el terreno de lo hispano-latino o de lo hispano-árabe. Pero creo que no es solamente eso. Se trata también de que, en conjunto, su trabajo se orienta directamente por Humboldt, cosa que no ocurre en el grueso de la lingüística española de ese momento.

En el mes de noviembre de 2007, en Rianxo, en unas jornadas sobre filosofía, hermenéutica y traducción, hicimos una presentación de este libro de Antonio Domínguez Rey, pero sucedió que la publicación se retrasó un poco, y hubimos de hacer la presentación programada del libro sin el libro y sin haberlo leído. De modo que voy a empezar repitiendo lo que dije en Rianxo, porque creo que sigue viniendo a cuento, y después lo completaré con las conclusiones que he sacado de la lectura del libro.

2. Yo, desde hace ya muchos años —decía yo en Rianxo—, desde hace más de treinta y tantos años, tengo los tomos VII, VIII, IX y X de los *Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, que son de una edición de 1934, una fecha bien significativa en nuestra historia, la historia de la fractura de la convivencia civil a la que seguiría la Guerra Civil de 1936, que con toda la actual discusión sobre la ley de la memoria histórica, sigue en danza en la memoria colectiva. No he podido leer por el momento el libro de Antonio Domínguez.

Creo que Antonio me ha invitado a participar en esta mesa —en la de Rianxo de entonces, y en la de aquí, en Madrid, ahora— porque sabe que desde hace más de treinta y cinco años no me es desconocida la obra de Amor Ruibal, pues esos libros me los regaló él. Yo leí estos tomos de Amor Ruibal, y unos textos que se habían publicado en la Biblioteca Hispánica de Filosofía, al mismo tiempo que *Sobre la esencia* de Zubiri, y di por sentado —además de que esto se decía— que la influencia de Amor Ruibal sobre Zubiri había sido grande, o por lo menos di por sentado que pertenecían a un mismo contexto.

Yo, como muchos otros de mi generación, nos educamos en la escolástica, y durante mi época de estudiante deserté rotundamente de la escolástica, me dediqué a estudiar por mi cuenta otras cosas, y a meterme en otros muchos sitios. En casa de Antonio Domínguez Rey estudiamos el libro de Manuel Sacristán *Introducción a la lógica y al análisis formal* y también el libro *Introducción a la lógica moderna* de David García Bacca*;* despúes yo estudié a fondo, mientras hacía el servicio militar, el libro de Hilbert y Ackerman *Elementos de lógica teórica* completo.

Yo había aprendido alemán con unos familiares míos emigrantes en Alemania y recuerdo que, mientras yo leía estas cosas de Amor Ruibal y de Zubiri con el profesor Carlos Baciero, me introducía en Kant y en Leibniz, casi memorizaba en el Metro de Madrid el *Tractatus* de Wittgenstein, asistía en el Instituto Fe y Secularidad a los famosos seminarios del profesor Álvarez Bolado sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y asistía también sin perderme uno a los cursos de Zubiri en la Sociedad de Estudios y Publicaciones; hubo algún solapamiento con los cursos de Álvarez Bolado y recuerdo que a éste no le gustaba mucho que dejásemos de asistir por ir a escuchar a Zubiri.

Zubiri ha sido uno de los hombres que a mí más me han abrumado. Me hubiera gustado saber tanto y tan bien como él. Por eso, mientras estudiaba filosofía, me puse a hacer además ciencias, y estudié física teórica. Ahí conocí el mundo de Alberto Dou, Abellanas, etc., es decir, de los matemáticos y físicos de Madrid. Y ya cuando se me acabó el tiempo, me fui a la mili. Era cuando mataron a Carrero Blanco. Al acabar el servicio militar, uno de los profesores de Madrid que me había visto con el libro de Kant en la mano y con libros de Leibniz, también con la *Filosofía del Derecho* de Hegel, me dijo que si quería irme con él de ayudante. Me consiguió una beca para estudiar lo que se llevaba, no propiamente el marxismo, porque yo había llegado a la conclusión de que todo eso de la Europa del Este era franquismo ( Fascismo y comunismo son la misma cosa , leí después en *Minima Moralia* de Adorno), pero sí teoría crítica de la sociedad , heredera de Marx y de Weber, y pensamiento socialdemócrata y radical-demócrata alemán. Fue cuando acabé estudiando con Habermas y convirtiéndome en traductor de

sus obras. Estando con mis familiares en Alemania, me compré, aparte de otros libros, *Ser y tiempo* de Heidegger, e hice el primer intento de leerlo, y lo leí. *Ser y tiempo*, la *Crítica de la razón pura* y el *Tractatus* fueron los primeros libros de filosofía que leí en alemán. De *Ser y tiempo* entendí muy poco, pero entendí algo.  stos son algunos de los ingredientes, si no recuerdo mal, de mi formación como profesional de la filosofía.

Con la escolástica rompí, desde luego. Y pese a la admiración de fondo hacia Zubiri, yo creo que rompí también con Zubiri, aunque no creo que pueda hablarse así; más bien sucedió que yo, de Zubiri, me olvidé; también de Heidegger y, por supuesto, de Amor Ruibal. Me olvidé de Amor Ruibal pese a que había hecho un trabajo sobre él con Carlos Baciero, es decir, que esos tomos de *Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* llegué a sabérmelos bastante bien. Y sé que fueron unos textos que me gustaron.

En el contexto de los temas de Habermas, es decir, en el contexto del pensamiento político centroeuropeo, volví a dar en los años 80 con Heidegger. Volví a dar sobre todo con los temas de la segunda parte de *Ser y tiempo*, relacionados con el concepto de libertad, de la existencia como consistiendo en un más-allá de sí misma, como consistiendo esencialmente en la posibilidad de también no ser, como referida a su no-ser, referencia de donde dimanan la libertad y la mismidad. Me puse a traducir *Ser y tiempo*, que lo tengo traducido, y a través de Heidegger retorné más intensamente a Hegel, cuya *Filosofía del derecho* había y ha estado siempre presente en mi docencia y en mi trabajo. Y al ocuparme de Heidegger se me hizo obvio lo evidente, a saber: que en el contexto de Husserl, con la disección a la que Husserl había sometido la idea moderna de sujeto, empezaban a vislumbrarse temas olvidados en parte desde Grecia, y a los que en cierto modo también Hegel respondía.

Conforme a lo que expone Husserl en la famosa conferencia que pronunció en Viena en 1934, Descartes y el empirismo aparecían como un vuelco del elemento griego de la cultura occidental, vuelco que en su propio desenvolvimiento, aparte de haber concluido en un hundirse en el propio abismo en que ese vuelco consistía, constituía intelectualmente, él de por

sí, una invitación a repensarse desde los propios orígenes griegos. Esto era Heidegger, por más que Heidegger se hubiera hundido él mismo en el hoyo.

Y ahí volví yo a encontrarme con este personaje que era Zubiri. Porque cuando Heidegger está haciendo esto, o está al menos planteando las cosas así, aparece por Friburgo un sorprendente profesorcito de Madrid, pálido y minúsculo —dicen que un poco engreído— y que venía de Lovaina de estudiar escolástica, pero que acabó haciendo la tesis doctoral sobre Husserl —que lo había metido en la universidad Ortega y Gasset— en la que se da cuenta de que, si de lo que se trata es de volver a repasar Grecia y la tradición desde la problemática abierta por Husserl, él está mucho más preparado para ello que el propio Heidegger, o al menos no peor preparado que Heidegger.

Zubiri es inicialmente un clérigo, que conoce a fondo la filosofía griega en griego, la latina y la moderna, y que al contacto con Husserl, al contacto con el centro mismo del pensamiento contemporáneo, o con uno de los principales centros del pensamiento contemporáneo, sabe entender perfectamente y se da cuenta de que tiene un bagaje que no es que tenga que rentabilizar, porque la expresión rentabilizar no me gusta, sino que tiene un bagaje que desde Husserl se ve en su justa importancia. Y además sabe mucha más ciencia moderna que Heidegger, aunque éste, que estudió filosofía y ciencias físicas, y que se hacía explicar los nuevos descubrimientos en ciencias físicas por Carl-Friedrich von Weizsäcker, un discípulo de W. Heisenberg y premio Nobel de Física, sabía mucha más física que casi todos sus críticos cientificistas hispanos y europeos. Zubiri tenía un bagaje que nosotros, que no teníamos ni idea de Husserl, ni de ese bagaje propiamente dicho, ni tampoco de Heidegger de verdad —repetíamos los temas de la *Carta sobre el Humanismo* en plan un tanto necio, cosa de la que yo salí también corriendo—, no supimos recibir de quienes en aquel momento estaban ofreciéndonoslo. Y ahí quedo ese bagaje en el aire, o se perdió. Creo que en buena parte por desgracia se perdió, como también se perdió el latín, el griego o el hebreo, pérdidas que hemos considerado —o al menos ya la generación posterior a la nuestra ha considerado— una obviedad, hasta

que vamos a Francia y nos encontramos con las correspondientes espléndidas escuelas normales superiores.

La deserción de la escolástica fue una ruptura de tradición, pero resulta que identificamos a esta gente (quiero decir, a Amor Ruibal y a Zubiri) con la escolástica, con aquello de lo que huíamos. Y así, nos quedamos sin profesores que nos enseñasen pensamiento contemporáneo y que nos den el bagaje que ellos poseían en abundancia y que empezaba a ser necesario para entender el pensamiento moderno, para entender el pensamiento moderno en relación con la ciencia moderna y para entender el pensamiento moderno desde el antiguo. En buena parte, la introducción al pensamiento contemporáneo hubimos de emprenderla casi solos o ayudados por unos pocos miembros de la generación anterior —por el profesor Manuel Garrido, por ejemplo— y casi solos hubimos de aprender a transitar por la filosofía analítica del lenguaje, la teoría crítica, la hermenéutica y el pensamiento francés, pero ignorando mucho de lo que teníamos al lado, casi al alcance de la mano, que, siendo de lo mejor de nosotros, se nos había convertido en extraño.

Desde el año 2000 en adelante organizamos un seminario en Valencia con la intención de leer la obra de Zubiri; era una vergüenza no conocer aquello, y por lo menos la hemos leído entera. Es ahí donde casi era natural que me reapareciera el nombre de Amor Ruibal.

No conozco —hablo del acto de Rianxo— el libro que estamos presentando, Antonio Domínguez no me lo ha enviado. Y las nuevas obras completas las he adquirido este año. Y los dos tomos con los *Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, editados por Saturnino Casas en los años 70, pertenecen a aquello que sólo un poco después, en el 74, año en que yo me fui a Alemania con una beca, dejó de interesarme. Por tanto, lo que voy a decir quizá sea sólo una tontería. Amor Ruibal pasa del griego a interesarse por la lingüística indoeuropea en general; y del hebreo a interesarse por las lenguas orientales en general, es decir, al campo de la filología comparada en general. Zubiri creo que lo sigue en eso, si es que lo conoció. Y desde la escolástica y con ese impresionante trasfondo de conocimiento filológico, Amor Ruibal practica un desmontaje completo de la escolástica y de

la filosofía moderna en el sentido de que en ese desmontaje empieza ya a resonar lo que en medios husserlianos era el retorno a Grecia y a la tradición desde la problemática suscitada por Husserl.

Pues bien, a mí se me impone cada vez más un paralelismo entre esta figura y la figura de Franz Brentano (1838-1917), cura católico también, sin el cual, desde luego en el contexto de Husserl, no hubiera sido posible Heidegger. Ahora bien, entre Brentano y Amor Ruibal hay una diferencia de treinta y un años, toda una generación. El peso de la lingüística se ha vuelto más determinante, y me parece que es ya la generación de Amor Ruibal y gente como Amor Ruibal, la que estaba ofreciendo aquello que la generación de Heidegger y Zubiri salen a buscar. Nosotros de esto ni nos enteramos, para nuestra desgracia. Al menos tenemos el consuelo de enterarnos de todo esto cuarenta años después de cuando debimos enterarnos. Pero claro, vivimos donde vivimos.

3. Esto decía yo en Rianxo en noviembre de 2007, pero ahora sí he leído a fondo el libro de Antonio Domínguez Rey.

El libro está escrito por un poeta, por un lingüista y por un filósofo, y también por un gallego, pero no en gallego. Esto me parece que no es problema para Antonio Domínguez. Por tanto, dejémoslo estar.

Además, este libro de Antonio Domínguez Rey es sobre Ángel Amor Ruibal lingüista y Ángel Amor Ruibal filósofo, pero Amor Ruibal es aquí un pretexto. Yo creo que, si de este libro se borraran todas las referencias a Amor Ruibal, el libro seguiría siendo íntegramente el mismo o por lo menos casi el mismo.

Digo que Antonio Domínguez Rey es un lingüista, un filósofo y un poeta. Es un lingüista, que, por lo que he podido ver, ha entrado perfectamente bien en Humboldt y desde Humboldt interpreta las dos tradiciones de teoría lingüística dominantes en el siglo XX, en todo caso en la segunda mitad del siglo XX: el estructuralismo proveniente de Seaussure y la lingüística generativa de Chomsky. Y desde Humboldt interpreta también todo lo que viene de ellas y todo lo que se ha desarrollado en torno a ellas, pues no hace falta ponderar la decisiva influencia que el estructuralismo lingüístico ha tenido

en la antropología y en la psicología y, a través de la antropología y la psicología, en la filosofía.

Este libro, después de las introducciones, empieza propiamente con una enigmática cita de un escrito de Humboldt de 1820: *En esto* está, pues, la clave de bóveda de la lingüística, su punto de unión con la ciencia y el arte ; a este en esto se lo circunscribe y se le da nombre en varias ocasiones a lo largo del libro, e incluso el libro se cierra con una parte final que consiste en una magnífica evocación de la idea de Ortega de el predicado a la búsqueda de un sujeto . Yo creo que a Antonio Domínguez Rey este en esto , este *pro*, este espacio pronominal, antes de dar nombre a aquello a lo que el en esto se refiere, casi se le ha convertido en programa, como veremos. Lee a Humboldt desde las corrientes de teoría lingüística contemporánea y a éstas desde Humboldt, y, al hacerlo, muestra cómo éstas vienen de Humboldt y de todo lo que representa Humboldt; y cómo su lugar propiamente dicho, su lugar de verdad, está allí donde humboldtianamente se unen lingüística, filosofía y arte. Esto convierte el libro de Domínguez Rey en un libro de una deslumbrante originalidad, en el triple sentido de tener siempre presentes los orígenes de la lingüística, de tener siempre reflexivamente presentes el lugar al que ésta pertenece y lo que ésta debe ser, y en el sentido de que es difícil encontrar en el panorama de la investigación lingüística actual en España libros de este conocimiento histórico y de este calado conceptual.

Pero Domínguez Rey, aparte de lingüista es también un filósofo, y el calado conceptual de su trabajo en lingüística se debe también a eso. En filosofía contemporánea se han vuelto esenciales tres grupos de referentes. Primero, el que representan Hamann, Herder y Humboldt. Segundo, el que representan las corrientes resultantes del vuelco que se produce en lógica y en fundamentos de la matemática desde fines del siglo XIX, a las que pertenecen nombres como los de Frege, Russell, Wittgenstein y Quine. Y tercero, todo lo proveniente del *Curso de lingüística estructural* de Seaussure. Estos tres grupos de referentes tienen que ver con que en la filosofía moderna y contemporánea, paulatinamente, los conceptos de la filosofía de la conciencia o de la filosofía del sujeto , los de Descartes, el racionalismo y

el empirismo europeos, que habían sustituido a los conceptos básicos de la tradición ontológica, han ido quedando sustituidos a su vez por conceptos concernientes al lenguaje.

Pero Antonio Domínguez Rey no se deja obnubilar por ese tipo de clasificaciones sumarias, conforme a las que la filosofía, en su historia, primero habría sido metafísica, después teoría del conocimiento y filosofía de la conciencia y, finalmente, tanto la metafísica como la teoría del conocimiento habrían quedado disueltas en filosofía del lenguaje, de modo que lo que la tradición quiso realizar como metafísica y lo que Descartes, el racionalismo francés y el empirismo inglés transformaron en filosofía del conocimiento y del sujeto, vendría a cumplirse en la filosofía del lenguaje. Precisamente, Domínguez Rey recurre a uno de los grandes de la filosofía del sujeto, a Edmund Husserl, y desde dentro de él, sin moverse de él, y, por así decir, viendo salir de él a Humboldt, y muestra cómo la filosofía del sujeto es filosofía del lenguaje y la filosofía del lenguaje es filosofía del sujeto en la expresión más rica y rigurosa que la filosofía del sujeto ha tenido en el siglo XX. La filosofía, desde Heráclito a Wittgenstein, pasando por Leibniz, Kant y Hegel, ha sido siempre ciencia de la lógica, ciencia del *logos*; y uno de los méritos de este libro es ponerlo brillantemente a la vista, y lo hace recurriendo a los mismos referentes lógicos y lingüísticos a los que recurre el pensamiento contemporáneo a la hora de dar razón de sí mismo. Este libro, pues, aparte de ser un brillante libro de lingüística, es un gran libro de filosofía del lenguaje, por el que hay que felicitarse.

Y por último, Domínguez Rey es un poeta. La existencia humana es la clase de ente que se caracteriza por venirle abierto el mundo, y el arte —dice Heidegger— tiene la función de abrir la apertura, de hacer ver la apertura, de quedarse a sí misma a la vista la existencia humana en ese su carácter de venirle abierto mundo. El arte es el verse a sí misma esa apertura. De esta apertura nace la palabra, y la gran poesía o la mejor poesía tiene que ver con esta apertura de la apertura, con el mostrarse a sí misma la palabra como estando en el centro del venirnos abierto mundo. ste es el en esto que decía Humboldt, en que se unen la lingüística, la filosofía y el arte; es, por tanto, al final donde Domínguez Rey disipa el enigma del en

esto de la cita de Humboldt con la que se inicia el libro. La gran poesía o la buena poesía, como arte de la palabra, es el lugar, es la palabra, en que la palabra se pone a la vista a sí misma en ese su carácter de estar en el centro del venir abierto mundo a la existencia humana. Y ese lugar tiene que ser un punto en el que se unen, desde luego sin confundirse, pero en el que se unen el decir poético, los conceptos de la lingüística, al menos los más básicos, y los conceptos de la filosofía. Antonio Domínguez Rey, en este libro, es un lingüista y un filósofo que se mantiene constantemente en la cercanía de ese punto, también humboldtianamente. El lenguaje poético no es entonces para el lingüista Domínguez Rey lo aberrante y anómalo respecto del lenguaje ordinario; el lenguaje poético es lo originario que subyace a toda otra forma de lenguaje. Esta tesis subyace y resuena en buena parte de lo que Antonio Domínguez Rey dice.

De modo que este libro no es sólo, como he dicho, un original y aun deslumbrante estudio de lingüística, y un excelente tratado de filosofía del lenguaje, sino también una preciosidad, en el sentido de esa cercanía al gran arte, al gran arte de la palabra, que se respira siempre que uno entra en Humboldt.

Por último, he dicho que la referencia a Amor Ruibal sólo le sirve a este libro de pretexto para ser el buen libro que es, y he dicho también que el libro podría ser casi por completo lo que es, sin referencia a Amor Ruibal. La obra del gallego Amor Ruibal es para el gallego Antonio Domínguez Rey un pretexto, ciertamente; pero es un muy señalado pretexto. He dicho antes que a mí Amor Ruibal me sonó siempre a Brentano, si no fuese porque Amor Ruibal es de una generación siguiente que ya está dando lo que, por ejemplo, Heidegger y otros habían salido a buscar. Y esto explica la clase de pretexto y de ocasión que para Domínguez Rey es Amor Ruibal. También Amor Ruibal parte, *primero*, en definitiva de Humboldt; *segundo*, lo hace en dirección hacia el estructuralismo y el generativismo lingüísticos anticipándolos —o paralelamente a ellos— en importantes aspectos, pero entendiendo ello siempre desde Humboldt o desde lo que Humboldt representa; *tercero*, el lingüista Amor Ruibal, desde el espíritu de Humboldt, se ve llevado a una ineludible deconstrucción de la tradición ontológica y de la filosofía del

sujeto, o de la filosofía del sujeto y la tradición escolástica en la que había crecido, dando con muchos temas de Zubiri, por tanto de Husserl y, en todo caso, de Heidegger; y *cuarto*, Amor Ruibal típicamente hace esto manteniendo siempre la proximidad al texto bíblico entendido en el contexto de la mística y de la gran poesía oriental, es decir, lo hace manteniendo la proximidad a la palabra que busca abrir esa apertura o que se refiere a esa apertura en cuyo centro está la palabra; en Amor Ruibal se ve siempre esta proximidad a la palabra poética, típica, quizá, de los orientalistas. Pues bien, yo creo que Domínguez Rey ha visto que lo que de todos modos él quería hacer o le iba por la cabeza hacer, en la obra de Amor Ruibal se demostraba que podía hacerse y que la obra de Amor Ruibal era una anticipación de ello y un desafío a hacerlo precisamente de la mano de ella. Y es lo que ha hecho en este precioso libro.

**URBANO FERRER, *Welt und Praxis. Schritte zu einer phänomenologischen Handlungstheorie*,**
**K nigshausen Neumann, W rzburg, 2005, 188 pp.**

(Autopresentación)

**Urbano Ferrer**

Entre los diversos tratamientos contemporáneos sobre la acción (kantiano, analítico, sistémico ) el presente libro de Urbano Ferrer adopta el fenomenológico, que está en el origen de desarrollos posteriores; y en un orden sistemático elige los conceptos de mundo, socialidad de la acción y razón práctica para el estudio de las implicaciones de la praxis.

En toda la obra de Husserl el mundo está presente de un modo atemático, como el horizonte implícito y común a los horizontes interno y externo de los objetos percibidos. Más aún: el mundo permanece como un hecho trascendental, toda vez que la conciencia trascendentalmente reducida es intencionalmente inseparable de él. En este sentido, la temporalidad de la conciencia se expande y contrae a la vez que la espacialidad del mundo. Ahora bien, de Husserl parten dos direcciones divergentes más cercanas al ámbito de la praxis, representadas respectivamente por Merleau-Ponty y Heidegger. La primera pone en relación la mundaneidad en el conocimiento y en la acción con la corporeidad humana, considerando al mundo como el espesor anónimo, preconsciente de la conciencia subjetiva para acabar siendo enfocado desde el modelo visual, según el cual me veo en lo que veo , modelo que acaba al fin con todo resto de subjetividad. La segunda recupera, en forma de exégesis existenciaria, la aparición del mundo para un sujeto, pero ya no es tomando como eje la percepción, sino como conjunto de remitencias que enlazan los entes-a-la-mano (Zuhandene) bajo el

supuesto de la Sorge del Dasein y como marco de posibilidades para el proyecto en que aquél se despliega.

Sin embargo, en ambas direcciones queda rebajada la trascendencia del mundo, en un caso por relativizarla a una dialéctica reversible entre sujeto y mundo y, en el otro, por situarla en el plano horizontal de los éxtasis temporales de la existencia, que no alcanzan a rebasar el punto de partida de la derelicción mundana originaria. De aquí que concluya este primer recorrido histórico-sistemático con el examen de la vinculación que establece Jaspers entre mundo y trascendencia. Según ello, la existencia se aprehende a sí misma como un don inobjetivable, cuyo envolvente es la Trascendencia, mas también se capta como un aparecer situado, que tiene al mundo por envolvente irrenunciable. Pero, a su vez, el mundo es fondo oscuro, siempre perspectivístico y penúltimo, cuya dilucidación no puede por menos de remitir a la Trascendencia, no limitada en sí misma. En otros términos: la trascendencia del mundo lo es para sus apareceres, pero la implicitud de éste, carente de toda interioridad, le impide tener en sí misma la verdad de la trascendencia existencial.

El segundo acercamiento a la praxis se emprende desde el análisis fenomenológico de la acción social llevado a cabo por A. Schütz. La acción social responde a una tipificación que va más allá de su curso originario y trae consigo diversas mediaciones. De lo cual resultan el poder social activo, la estabilidad —frente a la fragilidad de los asuntos humanos abandonados a sí mismos— y la publicidad que caracteriza al aparecer en común (son características anónimas de la acción que se apoyan en los proyectos singulares de sus agentes). Esta anonimia de la acción social se amplifica con el tránsito a la acción histórica: el poder social es incrementado históricamente en forma de progreso como  hacer un poder , la estabilidad se convierte en fijación desde la perspectiva histórica y los apareceres públicos llegan a ser comunidades y pueblos, sujetos del acontecer histórico.

Pero la sucesión histórica no responde a ninguna ley general, sino que se debe a la concurrencia de los efectos divergentes de las acciones, en lo cual muestra la historia su particular contingencia. La noción primera de mundo se enriquece al tomar en cuenta los anteriores aspectos sociales e

históricos. La contingencia de lo histórico remite de la acción al agente singular que se la atribuye a sí mismo, encontrando así —la acción— su unidad ética en el sujeto que se la apropia y evitando de este modo la dispersión a que conduce la exclusividad de las perspectivas social e histórica. Como esta unidad ética procede de la intencionalidad moral (intendieren), se examina a continuación la noción de cumplimiento (Erfüllung) en la acción moral, partiendo del estudio de Hildebrand *Die Idee der sittlichen Handlung*, que fue su Disertación doctoral dirigida por Husserl.

Con esto se prepara la tercera parte, dedicada a los actos voluntarios que confluyen en la acción. Se los analiza guiándose por la clasificación clásica de los actos de la voluntad en Tomás de Aquino, pero a la vez tratando de evitar toda disección mecánica en su seriación. Dos factores que ayudan en esta tarea son adjudicar a la sindéresis como hábito innato que expone la verdad de la voluntad un papel más relevante que el que se le suele conceder, y, por otro lado, no ver en la intentio un simple inicio de la acción, sino lo que se cumple progresivamente hasta llegar a la autorrealización del agente en la realización de la acción. Termina esta parte con unas consideraciones sobre la racionalidad de la acción política, indagando cómo se muestran en ella las características de la razón práctica y discutiendo la aplicación de otras racionalidades (técnica, sistémica y discursivo-dialógica) al quehacer político.

La obra se basa en una serie de artículos y colaboraciones que el autor había publicado previamente en español, agrupados por su afinidad temática. A la vez incluye parte de los Seminarios que ha dictado en la Universidad de Dresde en los últimos cursos. De todo ello resulta una contribución de conjunto que recoge las sugerencias de la Fenomenología en el campo de la acción y revitaliza el pensamiento clásico, tomando especialmente en cuenta su actualización por Leonardo Polo. Presenta igualmente al lector de lengua alemana los aportes de Zubiri en relación con la acción constitutiva del viviente.

# NOVEDADES EN LAS *OBRAS COMPLETAS* DE JOS GAOS

**Antonio Zirión Quijano**

Quienes se interesen por la recepción y la asimilación de la fenomenología en Hispanoamérica, o por el pensamiento de uno de los más fieles y a la vez más extremosa y agudamente originales de los seguidores de Ortega y Gasset, o simplemente por la suerte que corrió la filosofía española en el exilio o el trastierro americano (y concretamente mexicano), compartirán nuestra satisfacción por la publicación muy reciente de un nuevo tomo de las *Obras completas* de José Gaos, el XI, así como por la muy cercana de otro más, el XV.

El tomo XI, que apareció mediando el año que corre aunque lleva como fecha oficial la de 2007, reproduce en el título el nombre de las obras principales que en él se incluyen: *Filosofía contemporánea*. *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo*. La primera, el libro *Filosofía contemporánea,* fue resultado del curso que Gaos impartió en Caracas, de noviembre de 1960 a febrero de 1961, dentro de la cátedra de Historia de la Filosofía Contemporánea del doctor Ernesto Mayz Vallenilla en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, y fue publicado por la misma Universidad al año siguiente, en 1962. El curso consistió en un recorrido muy personal por la etapa contemporánea de la historia de la filosofía, que para Gaos se inicia con las reacciones contra el pensamiento de Hegel, el último gran clásico de la filosofía. Ante la imposibilidad de seguir filosofando por el mismo cauce de la que era la actualización más perfectamente posible de *la* filosofía, no cabían, según la reflexión histórica de Gaos, más que tres vías: la de la reacción, la de la restauración (en reacción contra aquella reacción), y la de la reflexión sobre la suerte misma de la filosofía . Hasta nuestros días (o hasta los días de Gaos), toda

filosofía se inscribiría en alguna de estas tres vertientes. Pero de ellas, la tercera es la única que podía y puede encontrarse verdaderamente a la altura de los tiempos . Son por ello los peculiares entreveros de los motivos de esta tercera vertiente en las filosofías o corrientes desarrolladas por las otras dos primeras vías, lo que más atractivo le resulta al historiador de la filosofía contemporánea que fue Gaos. El lector se encuentra, en efecto, ante la vinculación entre la labor histórico-filosófica de Gaos con su central tarea —su misión, casi podría decirse— como filósofo de la filosofía. La consideración histórica que hace Gaos de la filosofía contemporánea quiere hacer ver por encima de todo el imperio de la esencial tarea de la filosofía de reflexionar sobre sí misma.

Gaos aborda desde este punto de vista las filosofías contemporáneas que expone: desde las más próximas a Hegel que forman el grueso de las tres grandes reacciones contra él (la voluntarista de Schopenhauer y Nietzsche, la existencialista de Schelling y Kierkegaard y la materialista de Feurbach y Marx), hasta las filosofías vigentes que recorre muy rápidamente —en incierta conformidad con su carácter colectivo — en su último capítulo (el neopositivismo, el materialismo dialéctico, la neoescolástica o el neotomismo), pasando por el positivismo de Comte, la restauración bergsoniana de la metafísica, el neokantismo y la fenomenología, el existencialismo y el pragmatismo.

Es interesante comprobar que, en términos muy generales, Gaos se apega en su recorrido histórico a los principios de la enseñanza de la filosofía (y sobre todo la universitaria) que siempre defendió y que no han dejado de ejercer su influjo en las ideas que han conformado desde aquellos años el plan de estudios de la carrera de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Enunciados en la forma más sucinta, estos principios son: la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía debe basarse principalísimamente en la historia de la filosofía, y la historia de la filosofía debe basarse principalísimamente en el estudio de las grandes obras de los grandes filósofos. Ellos, y sobre todo el segundo, le dan a esta obra, que surgió, no hay que olvidarlo, de un curso realmente impartido, el carácter, que a Gaos

le pareció original e interesante, de una antología comentada de la filosofía contemporánea.

En virtud del sesgo particularmente gaosiano tanto de la selección de los autores y las obras como de las exposiciones e interpretaciones, esta antología comentada sirve de igual manera, si no de mejor, para conocer la filosofía personal del comentarista que para conocer las filosofías o las obras comentadas —resultado perfectamente acorde con la tesis también gaosiana de la subjetividad de la historia de la filosofía, conjugación de la subjetividad de la ciencia histórica y la subjetividad de la filosofía. Justamente, y a decir del mismo Gaos, el nombre del curso (*Filosofía contemporánea*) no lleva el artículo *La* porque no se ocupa de *toda* la filosofía contemporánea, sino sólo de lo más creador y aportativo de la misma bajo los puntos de vista de quien va a darlo. Y el punto de vista principal fue enunciado por Gaos desde la lección introductoria del curso al referirse a la filosofía de la filosofía como el cabo eminente de la filosofía contemporánea para quien va a dar este curso.

Gaos escribió el otro libro que se publica en este tomo, *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo (La filosofía del profesor Northrop)*, en parte por corresponder al interés y la simpatía que había mostrado el filósofo estadounidense F. S. C. Northrop por México, pero sobre todo para efectuar el examen, la meditación y la toma de posición que a u juicio requería imperiosamente una obra que pretende encarar y dar solución a los conflictos (culturales, ideológicos, políticos, bélicos) en que está atrapada en nuestros días la existencia toda hasta de los humanos más humildes, y que además representa el más alto y noble punto de vista norteamericano sobre ellos. Gaos se refiere al libro de Northrop *The Meeting of East and West, An Inquiry Concerning World Understanding*, que estaba empezando a tener su traducción española: *El Encuentro de Oriente y Occidente. Estudio sobre las posibilidades de un entendimiento mundial* (traducción de M. Pumarega, México, 1948). De hecho, la exposición del realismo cientificista y el universalismo ético-político de Northrop le ofrece a Gaos una excelente ocasión para elaborar una penetrante crítica y desarrollar aspectos centrales de su propio pensamiento social y político, que son en cier-

to modo corolarios de las tesis medulares de su personalista filosofía de la filosofía. De éstos, el más importante es sin duda la definición del liberalismo a la que llega, entendido éste como condición de posibilidad de una ética política o de las relaciones interculturales, y propuesto, naturalmente, como alternativa a la propuesta de Northrop de una teoría normativa de validez universal: dicho liberalismo es, como mínimo, el respeto a la voluntad ajena —y propia, en indeclinable mutualidad ; como máximo, el fomento de la personalidad toda ajena y propia, en no menos indeclinable reciprocidad: la voluntad de cooperar por la persuasión a la pluralidad y riqueza de la realidad humana, sin más límite que el representado por la identificación en este ideal .

Entre las Páginas adicionales que se publican en este tomo, todas ellas escritos breves de temática cercana a la del libro principal, merecen especial mención las dos versiones de un ensayo inacabado sobre *La acción* de Maurice Blondel ( La primera *Acción* de Blondel y Blondel y el existencialismo ), en que Gaos intentaba poner a esta obra en parangón con la filosofía de Heidegger o con el existencialismo en general.

En el tomo XV, que está ya en prensa y que con toda seguridad puede esperarse que aparezca en los primeros meses de 2009, se reeditan dos importantes compilaciones de textos misceláneos publicadas por Gaos mismo en la Universidad Veracruzana, y se intenta la edición de los fragmentos existentes de un tercer libro en el que Gaos trabajaba pero que no pudo terminar. Las dos compilaciones, en las que pueden sin duda encontrarse algunos de los escritos más representativos de su pensamiento, son *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, de 1959, y *De antropología e historiografía*, de 1967. El libro inconcluso, de cuyo índice actual sólo habían sido publicados algunos textos, es *El siglo del esplendor en México. Estudios de historia de las ideas en México desde fines del siglo XVII hasta principios del XIX*.

Por su temática central —filosofía de la filosofía y antropología filosófica, o bien antropología filosófica *qua* filosofía de la filosofía—, los dos primeros libros preludian los dos más sistemáticos cursos-libros con que Gaos culminó y redondeó su pensamiento: *De la filosofía. Curso de 1960* (1962) y *Del*

*hombre. Curso de 1965* (1970). El historicismo, el personalismo, la teoría de la pluralidad de la verdad y de la realidad, la teoría de la gradación de la subjetividad de las ciencias conforme al grado de abstracción posible respecto del individuo que las cultiva, alcanzan en algunos de estos textos una expresión filosóficamente muy penetrante y literariamente muy eficaz. En el texto que cierra el segundo libro, Notas sobre la historiografía —el único del libro, por cierto, que versa sobre esta disciplina—, Gaos concentra magistralmente su pensamiento filosófico sobre la ciencia de la historia. A juicio de Álvaro Matute, quien redactó el prólogo del volumen, éste resumen de un curso es uno de los trabajos más importantes del género publicados en México en el siglo XX y uno de los más relevantes escritos en lengua española .

*El siglo del esplendor en México* fue un ambicioso proyecto que pretendía desarrollar una serie de estudios sobre los pensadores que hicieron del siglo XVIII mexicano un siglo de esplendor: Sor Juan Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora, Juan José de Eguiara y Eguren, Juan Benito Díaz de Gamarra... Gaos reuniría en él los pocos textos que había publicado sobre ellos con nuevos ensayos de los cuales sólo pudo adelantar considerablemente el dedicado a Carlos de Sigüenza y Góngora. Este proyecto, aun en la forma inacabada y fragmentaria en que se presenta en este tomo, es un nuevo testimonio, si acaso hiciera falta, del pleno arraigo —intelectual y cordial— que José Gaos llegó a tener en suelo mexicano.

# JEAN-LUC MARION, *Siendo dado.*

## *Ensayo para una fenomenología de la donación,*

**Editorial Síntesis, col. Perspectivas**

**Madrid, 2008, 514 pp.**

**(Presentación del traductor)**

**Javier Bassas Vila**

Todo pensamiento que pretenda aportar algo a la filosofía (un concepto, otra perspectiva, un nuevo estilo de escritura) tiene que habérselas de entrada con los conceptos, las perspectivas y los modos de escritura que le preceden. Ya no cabe la menor duda de ello: la lectura de los textos que nos preceden alumbra los textos que nos esperan. Tampoco cabe la menor duda de que el trabajo de Jean-Luc Marion está, ya desde sus célebres y contundentes estudios cartesianos en 1975, determinado precisamente por el estudio y la lectura minuciosa de la historia de la filosofía. En el presente libro —publicado en francés en 1997 bajo el título *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* y cuya edición española cuenta con un lúcido prólogo del autor, un estudio de traducción y un glosario—, el diálogo con otros pensadores es el fundamento que permite proponer legítima y rigurosamente la donación como la noción principal de la fenomenología.

Dividido en cinco grandes secciones, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* tiene un objetivo muy claro: es posible pensar el fenómeno de otro modo que no sea a partir del objeto o del ente, para comprender entonces su manifestación más propia como un movimiento de donación? Si ello es posible, si se puede efectivamente concebir una reducción de lo que aparece a lo que se da y, por tanto, una reducción del fenómeno al fenómeno dado, tal posibilidad, tal reducción sólo pueden tener lugar a través de una renovación de los principios y de las nociones funda-

mentales que han orquestado el pensamiento fenomenológico desde Husserl hasta nuestros días. En lo que sigue, intentaremos presentar muy brevemente el contenido de *Siendo dado* a partir de las renovaciones más importantes que Marion nos propone.

Notamos de entrada que la vigilancia metodológica y la ausencia de presupuestos se llevan aquí a su máximo exponente para intentar abrir el camino hacia la manifestación propia del fenómeno: porque el conocimiento viene siempre de mí, la manifestación no va nunca de suyo. O, más bien, no va de suyo [*de soi*] que la manifestación pueda venir de sí [*de soi*], de ella misma, por ella misma, a partir de ella misma, en resumen, que *se* manifieste. La paradoja inicial y final de la fenomenología consiste precisamente en que toma la iniciativa para perderla (p. 41)[1]. Es fascinante observar cómo la evolución de la fenomenología, por alguna razón fundamental que tiene que ver con el devenir del pensamiento europeo —aunque ello no tiene que pensarse inmediatamente en términos ontológicos y destinales—, ha invertido sus objetivos: la búsqueda obsesiva del en sí (*an sich*) del fenómeno en Husserl se ha transformado, en Marion, en un intento por abrir el fenómeno a su manifestación propia, es decir, a partir de sí (*de soi*). Largo camino de un siglo fenomenológico que confirmaremos más adelante, del en sí al de sí del fenómeno: en... de..., sí, sí. Pero qué esconden tal sustitución de preposiciones —quizás el paso de una localización ( en ) a un movimiento ( de )? Y se trata en ambos casos del mismo sí —en sí, de sí?

Esta perspectiva fenomenológica implica la pérdida radical del origen del fenómeno, de un fundamento firme e indudable, por cuanto el fenómeno se manifiesta a partir de sí y no depende ya ni inmediata ni directamente de un sujeto (ni identificable ni divino, el donador se ha perdido para siempre en favor de la manifestación propia del fenómeno). Esto nos permite comprender mejor el primer principio de la fenomenología que Marion, con buen rigor y precaución, aborda en las primeras páginas de *Siendo dado*: debe encontrarse un principio fenomenológico que no imponga una condición

[1] Las páginas que indicamos corresponden a la numeración de la traducción española.

previa al fenómeno, sino que deje que el fenómeno se manifieste a partir de sí. Este primer principio es entonces un último principio, un tomar la iniciativa para perderla en favor del fenómeno, que Marion acaba formulando así: A tanta reducción, tanta donación (p.49). Demostrando la validez de este principio tanto conceptualmente como a partir de los textos husserlianos —sobre todo a partir de *La idea de la fenomenología* (1907)—, Marion estrecha así el vínculo entre la donación y la reducción, como operación metodológica fundamental de la fenomenología, y concluye que el fenómeno reducido no sería más que el fenómeno dado, es decir, que reducir el fenómeno consiste en quedarse, del fenómeno, estrictamente con lo que se da a la conciencia: nada aparece si no es dándose en y al *Yo* de la conciencia, pero sólo lo que puede darse absolutamente a la conciencia consigue nada menos que el apareciente en persona (p. 51). Dicho de otro modo: acaso el vínculo entre reducción y donación no es precisamente lo que se desprende de la correlación esencial que articula el doble sentido de la noción misma de fenómeno: lo apareciente (el objeto) el aparecer (lo dado a la conciencia)? O para decirlo más claramente: que en el aparecer del objeto en la conciencia pueda de algún modo tratarse también de lo apareciente , ello es una hipótesis fundamental de la fenomenología que Husserl sostiene a lo largo de su obra —véase p.59-62 y notas de *Siendo dado*— y que sólo es concebible a partir de la donación: La correlación entre aparecer y apareciente, la definición misma de fenómeno, reposa enteramente en la donación: sólo la donación puede investir los modos de aparecer de una dignidad fenomenológica suficiente como para que asuman el rol de apariciones de un apareciente, en definitiva, para que den el objeto apareciente (p. 60).

No podemos insistir más en ello. Apuntemos tan sólo una cuestión esencial al respecto: la fenomenología de la donación no podría sostener ese primer (último) principio si no procediera también a una depuración de la noción misma de donación . En efecto, si la donación tiene que ser pensada en estricta correlación con la reducción fenomenológica ( A tanta reducción, tanta donación ), es evidente que el significado mismo de donación tiene que articularse fenomenológica y no naturalmente. Marion lleva a cabo esta depuración fenomenológica de la donación a través, digámoslo

esquemáticamente, de cuatro puntos: el don, las determinaciones del fenómeno dado, los grados de donación y el sujeto que recibe el fenómeno en tanto que fenómeno dado (el adonado). Esos cuatro puntos constituyen respectivamente los libros II, III, IV y V de *Siendo dado*, es decir, más de cuatrocientas páginas muy claras en su contenido y al servicio no sólo de fenomenólogos: desarrollos de estilo cartesiano por sus esquematizaciones, precisión y claridad, así como una renovación importante del léxico metafísico, teológico y fenomenológico arman este libro de una consistencia (y originalidad) poco común en nuestros días. Retendremos algunos detalles de las cuestiones que nos parecen más importantes, y polémicas.

Volvamos a la idea de base en *Siendo dado*. Reducir el fenómeno a su manifestación propia (a partir de sí) implica pensarlo intrínseca, irrevocable y radicalmente en tanto que fenómeno dado y, por tanto, a partir de la donación. No se trata entonces de pensar que un fenómeno, o algo , aparecería y que, posteriormente, se nos daría. Pensar el fenómeno en tanto que fenómeno dado implica que su manifestación resulta, desde su misma raíz, un movimiento de donación y, por tanto, que: por una parte, en cuanto tal, sólo puede manifestar*se*, es decir, sólo puede manifestar el se de su manifestación-a-partir-de-sí como donación; por otra parte, que su manifestar*se* conlleva necesariamente una serie de determinaciones que lo conducen a la noción de acontecimiento. En lo que sigue, la explicación de estas determinaciones puede ayudarnos a comprender más detalladamente por qué la manifestación del fenómeno a partir de sí implica el origen perdido , la falta de fundamento , etc. —sintagmas que están asociados al fenómeno dado como acontecimiento y que son tan corrientes en nuestros días como faltos a menudo de contenido concreto. Las determinaciones que Marion propone del fenómeno dado son cuatro y nos ofrecen, en cada una de ellas, un contenido concreto y rigurosamente fenomenológico: la anamorfosis ( 13), el arribo ( 14), el hecho consumado ( 15) y el incidente ( 16).

La anamorfosis es una técnica pictórica que consiste en establecer un punto en el espacio a partir del cual el cuadro se manifestará al espectador de un modo particular —y sólo desde ese punto previamente establecido. Consideraremos aquí, simplemente, la reformulación que la anamorfosis

implica de la contingencia , en la medida en que con esta primera determinación del fenómeno dado se intenta repensar la posición del sujeto en relación con el fenómeno. Dicho en pocas palabras: si el fenómeno se da, aquél que lo recibe sólo puede recibirlo alineándose precisamente en la dirección que el fenómeno impone. El juego pictórico de la anamorfosis —como en algunos cuadros de Holbein el Joven, de Dalí o del *op'art*, entre muchos otros— figurativiza perfectamente el necesario alineamiento del sujeto a una perspectiva que viene impuesta desde fuera y anteriormente respecto a ese mismo sujeto. Por ello, el fenómeno que asciende a la manifestación mediante anamorfosis se da *de facto*, ya que siempre se nos impone como anterior a nuestra llegada, como un hecho consumado ya ahí. En tal caso, el aparecer no puede pues aparecer más que *de facto*, siguiendo lo que llamaremos, conforme a Husserl, una contingencia [véase *Ideas*, I, 2] Qué indica una tal contingencia? Antes de significar el simple contrario de lo necesario, lo contingente significa lo que me toca, lo que me alcanza y, así pues, lo que me acaece (p. 214). Marion reformula la contingencia, por una parte, a partir de la distinción entre acaecerme , advenirme e imponérseme y, por otra, a partir de una articulación entre el yo mí como figuras del sujeto. El fenómeno dado asciende entonces a la visibilidad desde lo invisto —noción que indica lo todavía-no-visible y que Marion analiza en el ámbito estético en *El cruce de lo visible*—, recorriendo así la distancia irreductible desde un allende para, si nos alineamos en su dirección, afectarnos (*contingit*).

El arribo, segunda determinación del fenómeno dado, desarrolla más detalladamente la reformulación de la contingencia, insistiendo en el carácter intrínseco y necesario de la contingencia de todo fenómeno dado. Para ello, Marion acude aquí a ciertas posiciones históricas tomadas de Tomás de Aquino ( la contingencia del mundo creado no contradice su eternidad ) y del mismo Husserl (puesto que la contingencia fenomenológica se integra con la donación en persona ). Subrayaremos simplemente un punto: el arribo indica que la llegada del fenómeno dado no es un accidente frente a lo que se supondría su sustancia o definición, sino que esta determinación temporal determina la definición misma del fenómeno de manera irreempla-

zable, ya que el mismo fenómeno dado en otro momento, a otros interlocutores y con otras interferencias, ya no resultaría el mismo fenómeno; lo dado sólo es él mismo en el momento de su advenimiento (p. 237). Para Marion, la singularidad temporal del fenómeno dado constituye paradójicamente su definición, y no un simple accidente contingente de la sustancia, mientras que, para Husserl, la investigación fenomenológica del fenómeno conduce al *eidos* del fenómeno, el cual se determina precisamente por su idealidad atemporal. Del en sí al de sí, de la idealidad atemporal a la singularidad temporal irreproductible en la manifestación del fenómeno: qué límites (o plasticidad) de contenido tiene entonces el método fenomenológico, si su fundador y uno de sus herederos más actuales pueden dirigirse a objetivos prácticamente opuestos (de la ciencia rigurosa husserliana al análisis de la donación en Marion) y llegar a demostrarlos con gran rigor?

Por lo que se refiere al hecho consumado y al incidente, tercera y cuarta determinación del fenómeno dado, Marion pone en juego la noción de facticidad y, de nuevo, insiste sobre el fenómeno dado como un accidente incidente sin sustancia previa a su advenimiento. Por una parte, respecto al hecho consumado, baste aquí con indicar que Marion cuestiona la tesis heideggeriana según la cual la facticidad sería privilegio del *Dasein*, intentando reformularla y extenderla a todos los fenómenos en tanto que fenómenos dados, es decir, fenómenos *ya* siempre *en* el mundo, como hechos. Por otra parte, Marion insiste en la necesaria inversión del privilegio de la sustancia en favor del accidente incidente, lo cual nos conduce progresivamente a una crítica de la previsión, de la provisión y, finalmente, de la causalidad como el primero de los axiomas o nociones comunes según Descartes ( 17, p. 273). Siguiendo la argumentación de Marion, nos resulta imposible negar que la inversión del privilegio de la causa en favor del efecto, además de una descripción de fenomenología estricta —pues es el efecto el que acaece, adviene, se impone, y no la causa (p. 276)—, es una operación metodológica que abre la interpretación de aquellos fenómenos que en muchos casos nos resultaba hasta ahora insuficiente y o extrafenomenológica. Pero antes de explicar con más detalle las interpretaciones estrictamente fenomenológicas que así se nos abren, insistamos en las de-

terminaciones del fenómeno dado subrayando cómo las inversiones propuestas se enmarcan para Marion en la historia de la filosofía: Invirtiendo la jerarquía entre la causa y el efecto, hasta el punto de reenviar una a la metafísica y el otro a la fenomenología, todavía no hemos llevado la paradoja hasta su extremo. Tal y como hemos redefinido la sustancia como el accidente del accidente ( 16), tenemos también que considerar la causa como el efecto del efecto del efecto comprendido a partir del acontecimiento (p. 277) Esta cita confirma claramente la pertinencia de nuestra primera frase: la inversión del privilegio de la sustancia en favor del accidente y de la causa en favor del efecto debe entenderse como una observación fenomenológica del acontecimiento *dentro* de la lectura de la historia de la filosofía o, más precisamente, como una reformulación fundada en la observación fenomenológica *dentro* de la distinción entre metafísica y fenomenología. Y aunque no se trata de salvar ingenuamente a Husserl de la etiqueta de metafísico que se le impuso, la fenomenología de la donación sí que es también, o sobre todo, ese intento por repensar la fenomenología en general como englobando a su vez la presencia metafísica a la que Derrida la habría limitado en *La voz y el fenómeno*. Como respuesta a tal limitación, se podría entonces contestar: sin sustancia previa, sin causa asignada, singular y a partir de sí, hay fenómeno, hay descripción posible, hay fenomenología.

Llegamos así, en nuestra breve presentación de *Siendo dado*, a una de las nociones que más impacto ha producido al resultar precisamente muy útil para describir mejor, y fenomenológicamente, ciertas manifestaciones históricamente excluidas o menos analizadas por el exceso de complicaciones que comportan. Partiendo de la articulación entre la mención de significación y la intuición de cumplimiento, tal y como queda propuesta por Husserl en las *Investigaciones lógicas* principalmente, Marion advierte que en esa articulación sólo se consideraron dos de los tres casos que son posibles: en efecto, Husserl analizó la relación de perfecta adecuación entre la significación y la intuición de cumplimiento, primer caso que constituye la evidencia; el segundo caso es el más corriente e implica una penuria de la intuición frente a la significación, la cual no queda entonces cumplida adecua-

damente. Puede darse, empero, un tercer caso: la intuición de cumplimiento rebasa y satura la significación. Este tercer caso es lo que Marion llama un fenómeno saturado (véase el libro IV, p. 296-393). Aquí, menos aún que en cualquier otro lugar, resulta imposible proponer una definición del fenómeno saturado, precisamente porque el fenómeno saturado escapa, por su demasía intuitiva, toda de-finición. Para describirlo, Marion recurre de nuevo a la historia de la filosofía: la saturación intuitiva del fenómeno saturado puede explicarse como una expansión de los límites de la fenomenicidad; la posibilidad y la fenomenicidad se articulan entonces en una nueva figura; tal nueva figura —el fenómeno saturado— rebasará los límites de aquello que se determinó en metafísica como posible , a saber, de entrada y según la elección de Marion, el postulado de Kant: Es posible lo que concuerda [*übereinkommt*, lo que va al encuentro] con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) (A 218 B265, véase p. 301 de *Siendo dado*). Tales condiciones formales se determinan a través del poder de conocer, lo cual conduce la descripción del fenómeno saturado a una confrontación con las categorías del entendimiento: la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad (p. 330). La claridad y la progresión paulatina de las argumentaciones en este punto son sorprendentes, teniendo en cuenta lo resbaladizo del terreno; una progresión argumentativa avalada por varios ejemplos históricos y, como es costumbre en Marion, por una gran cantidad de referencias en las notas a pie de página (observación del traductor, entre paréntesis: en este libro, hay más notas que páginas —hazaña de erudición).

Como resulta demasiado aventurado proponer un resumen exhaustivo de las cuestiones que la descripción del fenómeno saturado requiere, concluiremos nuestra presentación con dos simples apuntes. A través de la noción de saturación intuitiva, fenómenos tales como el acontecimiento histórico (saturación según la cantidad), el ídolo (saturación según la calidad que remite a obras de Marion anteriores, más estéticas como *El cruce de lo visible* o teológicas como *El ídolo y la distancia* o *Dios sin el ser*), la carne (saturación según la relación, véase *El fenómeno erótico*) o el rostro del Otro (saturación según la modalidad, como icono ético, estético o religioso) pue-

den recibir una descripción estrictamente fenomenológica en el marco estricto de la intencionalidad, la significación y la intuición de cumplimiento[2]. Resulta una gran apertura para la fenomenología poder abordar fenómenos —a veces tan comunes, siempre extraordinarios— que lindan con ámbitos como la estética, la ética o, muy particularmente en el caso de Marion, la teología. Y ello sin olvidar que la fenomenología, por muy plástico que sea su contenido, tiene sus límites metodológicos bien marcados: esto es fenomenología, aquello es estética o teología, y la combinación comedida y respetuosa de los límites de tales disciplinas es siempre fecunda para el pensamiento. *Siendo dado* es prueba de ello.

En definitiva, el alcance descriptivo e interpretativo de la noción de fenómeno saturado es inconmensurable para quien sepa utilizarla con el rigor que todo pensamiento requiere —en el ámbito filosófico, fenomenológico, lingüístico, estético, etc. Con esta nueva noción, anotémoslo para concluir a modo de ejemplo, se reconfigura nada menos que la polémica relación entre metafísica y fenomenología. En efecto, la noción de fenómeno saturado permite comprender la imposibilidad metafísica como una posibilidad fenomenológica: si el fenómeno saturado se fenomenaliza como una imposibilidad metafísica —puesto que invierte las cuatro categorías del entendimiento ya citadas que determinan la definición de posibilidad propuesta por Kant—, entonces la imposibilidad metafísica se está fenomenalizando y describiendo rigurosamente. Ello implica que metafísica y fenomenología establecen una nueva relación por cuanto ya no se excluyen simplemente, sino que ésta engloba a aquélla. O como decía Marion en las primeras páginas de *Siendo dado*: Habría que admitir que la fenomenología

[2] Me permito notar aquí el buen ritmo de traducciones en castellano que varias editoriales están manteniendo actualmente, a pesar de todo, y por muchos años. La obra de Jean-Luc Marion, entre muchas otras (Heidegger, Derrida, Nancy o M. Henry), se ha beneficiado especialmente de tales esfuerzos: *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós ed., 1992; *El ídolo y la distancia*, ed. Sígueme, 1997; *El cruce de lo visible*, Ellago ediciones, 2006; *El fenómeno erótico*, ed. Literales Cuenco de Plata, 2006; *Siendo dado*, ed. Síntesis, 2008; *Sobre la ontología gris de Descartes*, Escolar y Mayo ed., 2008; y *Dios sin el ser*, Ellago ediciones, 2009.

no rebasa tanto la metafísica, sino que abre la posibilidad de derecho de abandonarla a sí misma; la frontera entre metafísica y fenomenología se desplaza hacia el interior de la fenomenología —como su más alta posibilidad (p. 34). El fenómeno saturado es, en nuestra lectura, pieza clave de ese desplazamiento.

Acceder a las *res quae non videntur* o, más precisamente, a la fenomenalización del acontecimiento, su falta de fundamento y su fuerza; intentar describir lo que no se puede conocer perfectamente porque, viniendo de allende, singular y ya consumado, rechaza toda esencia reproductible; comprender cómo la imposibilidad (metafísica) tiene sus límites, se fenomenaliza y puede rebasarse: quién se atrevería a todo ello, si no fuera alguien responsable de cierto sentido profundo de la humanidad, el fenomenólogo, consagrado a un conocimiento riguroso e infinito, a saber, la fenomenología?

# *FILOSOFIA Y REALIDAD VIRTUAL, César Moreno, Rafael Lorenzo y Alicia de Mingo (Editores)*

**Instituto de Estudios Turolenses. Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza 2007, 487 pp.**

**Rafael Lorenzo Alquezar**

Estamos ante la publicación de las actas del VI Congreso internacional de Fenomenología celebrado en Albarracín (Teruel) del 10 al 13 de Septiembre de 2002, que tenía como título genérico *Filosofía y Realidad virtual.* El Congreso, organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, se realizó dentro de los Cursos de la Universidad de Verano de Teruel, en los locales de la fundación Santa María de Albarracín. La lejanía y dificultad de comunicación de esa ciudad de la sierra de Teruel, fue compensada por la hermosura y la paz que ofreció a los congresistas, que pudieron vivir de un modo diferente la convivencia de un congreso de filosofía, en un marco que invita a la reflexión sosegada, al diálogo y la conversación placentera.

El Instituto de Estudios turolenses y la Universidad de Zaragoza apoyaron dicho congreso y han financiado la publicación de este volumen, editado en la colección Humanidades de las Prensas Universitarias de Zaragoza.

El término realidad virtual que titulaba el congreso de Albarracín, y que convocó a los ponentes y comunicantes, da mucho de sí y, efectivamente, los abordajes son muy diversos, pero al mismo tiempo creo que se mantiene una básica unidad. La fenomenología en su diversidad aflora en las distintas aportaciones y creo que da a esta obra la unidad suficiente para que no sea una mera recopilación de artículos heterogéneos. De hecho el libro se podría haber titulado *Fenomenología y realidad virtual*, siendo más ajustado ese título al contenido, pero por diversos motivos hemos preferido el más comprensivo de *Filosofía y realidad virtual*.

El libro se abre con un sugerente prólogo de presentación de César Moreno, donde apunta los diversos problemas metodológicos que a la filosofía y a la fenomenología le sugiere el término realidad virtual y sobre todo la

invasión contemporánea de realidades virtuales que a veces suplantan, invaden, representan, pero también potencian, facilitan y autentifican nuestro mundo. Dice César que era necesario este congreso, y avisa que en sus ponencias no sólo se abordará la cuestión metodológica o epistemológica, sino que el problema, que es tan antiguo como el pensamiento y el arte humano, está presente desde las cuevas de Altamira a las imágenes de Internet, pasando por los gigantes de don Quijote y el ciberespacio o los ciborgs. De todo ello se habla en este libro.

Javier San Martín titula su ponencia  Apuntes para una fenomenología de un mundo nuevo , y efectivamente desde la fenomenología de Husserl, analizando el paso de la metodología a la ontología, y desde las aportaciones al concepto de virtualidad que hace Ortega y Gasset, sobre todo en *Meditaciones del Quijote* y en *Qué es filosofía*, aborda cuestiones como la informática, la inteligencia artificial y el mundo virtual de Internet.

En la ponencia de César Moreno se aborda una fenomenología de la virtualidad en su s diversos aspectos. Partiendo del error de Descartes, de que la conciencia perdiera su apertura a la trascendencia o hacia la alteridad , determina que una aspiración de la fenomenología ha sido mantener la percepción inmanente, con todos su derechos, y al mismo tiempo garantizar la posibilidad de la conciencia para salir fuera de sí, sin abandonarse a sí misma. Desde ese punto de vista la actitud virtual sería algo nuevo a considerar en fenomenología, a medio camino entre la actitud natural y la actitud fenomenológico-trascendental, y se podría cuasi definir como un dispositivo de reconocimiento que anuncia:  Esto es o no es un simulacro, y por lo tanto no decide si de verdad es un simulacro, sino que avisa o advierte de la necesidad de decidir al respecto .

La realidad virtual tendría desde siempre algunos lemas: disimular la simulación, esconder el artefacto, negar el simulacro, que el entorno de la realidad virtual se presente como hiperreal, alta definición, alta fidelidad, y que por lo tanto no sea importante la realidad, sino el efecto de su experiencia, de tal modo que el paso a lo real es cada vez más innecesario y superfluo. Acabar pues, con la distancia de la representación. Acabar de hecho con la realidad virtual para que fuera la única realidad.

Respecto a ello la actitud virtual plantearía una especie de extrañamiento crítico frente a la inmersión natural de la virtualidad. Tomando como ejemplo las consideraciones de Bertolt Brecht sobre el teatro, también César Moreno plantea una actitud virtual que enfríe, la necesaria e inevitable realidad virtual en la que vivimos, que le sustraiga la energía excesiva que le confiere esa nueva presentación de la actitud natural en la realidad virtual y por lo tanto que mantenga aún la diferencia entre ambas.

También merece una especial referencia la ponencia del profesor Jesús Conill, catedrático de la Universidad de Valencia, que realiza la labor de conexión de las cuestiones planteadas en el congreso con la filosofía española, a través de Unamuno, Ortega, y sobre todo del concepto de irrealidad que ocupa un lugar muy relevante en la obra de Zubiri. Muy relevante también, resulta el encuadre del tema que Jesús Conill hace en la introducción de su artículo, donde, entre otras cosas, habla desde su posición de especialista en ética aplicada, de la cuestión tan actual de la economía virtual, y nos dice que es una economía decisiva en el ámbito de la globalización. Simplemente apunta la potencia conceptual de riesgos y desajustes y su influencia en nuestra realidad.

Muy interesante también resulta la aportación de Denis Fisette, de la Universidad de Québec Montreal, La fenomenología frente al problema del déficit de la explicación de la conciencia , y lo es sobre todo porque muestra una línea bastante transitada entre los filósofos y psicólogos anglosajones, pero poco habitual entre nosotros: la cuestión del lugar de la fenomenología en la filosofía de la mente . Denis Fisette hace un recorrido por los orígenes de la psicología descriptiva partiendo de Brentano y estudiando el concepto en Husserl, para después, pasando por Frege, analizar el concepto de descripción psicológica en los filósofos de la mente más actuales en la tradición analítica, como Quine, Ascombe, Davidson, Daniel Dennett, John Searle, Thomas Nagel, etc. Todos ellos encuentran un problema en la explicación de la conciencia y lo enlazan con consideraciones fenomenológicas, a las que sin embargo no dan una importancia en sus obras.

El déficit de explicación de la conciencia (explanatroy gap) es algo con lo que han topado las explicaciones contemporáneas de la mente, de hecho

la mayor parte de las objeciones contra el funcionalismo y el materialismo abundan en la resistencia que parece ofrecer la conciencia a este tipo de explicaciones. Algunos de los filósofos de la mente actuales cuentan con la tradición fenomenológica en sus trabajos, como el programa de neurofenomenología de Varela que acentúa el aspecto metodológico de la fenomenología, y el método natural de Flanagan que propone una división del trabajo y una colaboración entre fenomenología, psicología cognitiva y neurociencias. Con ellos discute el autor desde una posición de fenomenología husserliana, criticando la posición representacionista, que subyace a alguno de ellos, la confusión entre lo fenoménico y lo fenomenológico y la naturalización de la fenomenología, pero apreciando aportaciones interesantes y sobre todo diseñando un campo de trabajo y de investigación de lo más sugerente para la fenomenología actual.

La ponencia de Daniel Innerarity, de la Universidad de Zaragoza, aborda el tema de la utopía como realidad virtual del mundo de la vida, encontrando dentro de lo invisible de nuestras organizaciones sociales también la dimensión utópica sobre cuya importancia e inevitabilidad reflexiona el autor. No se trata aquí de las utopías clásicas perfectas, cerradas y completas, sino de algo que marca el ángulo ciego de la política , la posibilidad de apertura de las sociedades abiertas, la promesa de futuros que lo sean realmente. Las cosas en las sociedades abiertas deben poder cambiar, pero el futuro no está ya escrito ni establecido. Las buenas sociedades deben ser imprevisibles, abiertas al disenso y al antagonismo, y en ese sentido las utopías como realidades virtuales señalan las posibilidades, pero también los límites y constricciones. El problema es lo absoluto de la utopía, dice Daniel Innerarity, tanto en su aspecto negativo como positivo. Por lo tanto las nuevas utopías son plurales diversas, parciales y señalan más que prometen. Un núcleo duro habría para el autor en las nuevas utopías: el futuro no nos pertenece, ya no pertenece a nadie, no se puede monopolizar.

Los que seguimos la labor de Vicent Martínez Guzmán contemplamos como en cada libro y cada artículo que escribe va avanzando desde una propuesta de transformación de una fenomenología comunicativa en una filosofía para hacer las paces, hacia un compromiso crítico, personal, social

e intercultural con los problemas de erradicación de la violencia y del sufrimiento en nuestro mundo. Al comenzar su artículo lo expresa con toda claridad: Sólo tienen sentido nuestras sutiles discusiones académicas en la medida que sirvan para mostrar mejores indicadores para combatir o disminuir dichos sufrimientos . En la ponencia publicada aquí, reflexiona sobre el tema de la performatividad. Recorre autores como Derrida, Bourdieu y Judith. Butler, para vincular perfomatividad y nuevas formas de responsabilidad que se extiende también al ámbito de lo político.

En fin, las ponencias de José Antonio Martín Casanova, Pilar Fernandez Beites y Paul MajKut tratan de diversos aspectos de la realidad virtual, como el fenómeno del doble, la relación del espacio vivido con el ciberespacio y la cognición ética de la comunicación vía Internet. En todas ellas la fenomenología se constituye en un precioso instrumento de análisis para acercarse a cuestiones de innegable actualidad.

También se publican veintiuna comunicaciones. Algunas de ellas tratan la cuestión de la realidad virtual en la obra de filósofos clásicos antiguos o modernos. Alicia de Mingo trata a Leibniz, José Joaquín Villalón y Martín Ruiz tratan el tema en Zubiri, centrándose sobre todo en el concepto de irrealidad.

Algunas obras literarias y cinematográficas son analizadas y comentadas por los autores en ponencias y comunicaciones. Especialmente *Matrix*, de la que Oscar Llorens hace unas reflexiones cartesianas, *1984*, *Blade Runner* y *La rosa púrpura del Cairo* analizadas por Isabel Aísa.

El cuerpo, la carne, la corporalidad, su ausencia y su virtualización, están tratados en muchas de las comunicaciones, y en la mayoría de ellas el autor de referencia es Maurice Merleau Ponty. Así especialmente en los trabajos siempre solventes de M. Carmen López Sáenz, de Francisco Conde Soto, Javier Gracia Calandín y Karina Trilles Calvo. También Jesús M. Díaz y Maria Luz Pintos Peñaranda y Jesús Adrián Escudero hacen referencias corporales en estupendos artículos.

El arte y la reflexión estética están también presentes entre todas las comunicaciones, especialmente en las Luis Alvarez Falcón, Raúl Garcés Noblecía y Alberto Carrillo Canán.

También aspectos epistemológicos, psicológicos y tecnológicos de lo virtual pueden encontrarse en las comunicaciones de Enrique Timón, Francisco José Pérez y Esperanza González que nos ofrece un interesante artículo sobre psicología fenomenológica de las alucinaciones.

En el propio planteamiento del congreso y de sus comunicaciones existe la intención patente de abordar desde la fenomenología algunos aspectos enigmáticos de la realidad actual, y por lo tanto de hacer una fenomenología en nuestro mundo, reflexionando sobre sus problemas, con la pretensión de aportar alguna comprensión y claridad. Es de esperar, pues que estas meditaciones no sean condenadas al olvido o la indiferencia. Estas páginas, fruto de mucho trabajo e investigación, merecen un mejor destino que el ser arrinconadas entre las montañas de páginas insustanciales que nos invaden. Son para disfrutarlas y aprender de ellas, para gozarlas. Un buen menú filosófico para tomar despacio, degustarlo con fruición y digerirlo con provecho.

[Hoja intencionalmente en blanco]