

A

RGUMENTOS

Revista de Filosofia



ISSN 1984-4247

DOSSIÊ Edith Stein



Ano 9
N.º 18
2017



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. Henry de Holanda Campos

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Antônio Gomes de Souza Filho

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Sandro Thomaz Gouveia

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Executivo

Odílio Alves Aguiar (UFC)

Ética e Filosofia Política

Luiz Felipe Sahd (UFC)

Evanildo Costeski (UFC)

Filosofia da Linguagem e do Conhecimento

Luiz Felipe Estevinha L. Rodrigues (UFC)

Kleber Carneiro Amora (UFC)

Editora do Dossiê

Profa. Dra. Ursula Anne Matthias

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

André Duarte (UFPR)

André Leclerc (UNB)

Cícero Barroso (UFC)

Claudinei Aparecido de F. da Silva (UNIOESTE/PR)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)

Cláudio Ferreira Costa (UFRJ)

Edmilson Azevedo (UFPB)

Eduardo Castro (Univ. da Beira interior)

Ernani Chaves (UFPA)

Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG)

Fernando Magalhães (UFPE)

Giuseppe Tosi (UFPB)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)

João Branquinho (Univ. Lisboa)

João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)

Jorge Adriano Lubenow (UFPB)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE) - *In memoriam*

Luis Manuel Bernardo (UNL)

Marco Rufino (UNICAMP)

Marcos Silva (UFAL)

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (UFPI)

Mário Vieira de Carvalho (UNL)

Pedro Santos (Univ. do Algarve)

Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Odílio Alves Aguiar

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

REVISORES DO DOSSIÊ: Judikael Castelo Branco, Daniel Benevides Soares

BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801-98

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)

Fortaleza - CE - CEP 60455-760

Site: www.filosofia.ufc.br/argumentos

E-mail: argumentos@ufc.br

SOLICITA-SE PERMUTA

PERIODICIDADE: SEMESTRAL



Catálogo na Fonte

Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2017

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
ano 9, n. 18, semestral, jul./dez. 2017.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

ISSN:1984-4247 e-ISSN:1984-4255

Sumário

Editorial	5
------------------------	---

DOSSIÊ EDITH STEIN

ARTIGOS:

Uma perspectiva sobre Edith Stein e a Fenomenologia Juvenal Savian Filho	7
---	---

O percurso pela noção de força em Edith Stein Maria Inês Castanha de Queiroz	18
---	----

O eu a partir dos pensamentos de Edmund Husserl e Edith Stein Clio Francesca Tricarico	34
---	----

A experiência antepredicativa em Edmund Husserl e sua recepção na filosofia de Edith Stein Eduardo Dalabeneta	48
---	----

Eu puro e empatia segundo Edith Stein Joel Gracioso, Maria Cecilia Isatto Parise	60
---	----

A consideração da verdade revelada na concepção da educação segundo Edith Stein Manuel Curado, Mosés Rocha Farias	74
--	----

VARIA:

Hannah Arendt e o direito I Odílio Alves Aguiar	87
--	----

Como pensar uma Epistemologia Feminista? Surgimento, repercussões e problematizações Patricia Ketzer	95
--	----

Hegel: a filosofia enquanto sistema da razão Fátima Maria Nobre Lopes, Adauto Lopes da Silva Filho	107
---	-----

Implicações de viver o sentido: por uma aproximação de Victor Frankl com Ortega y Gasset José Mauricio de Carvalho.....	120
O núcleo normativo e operacional de uma abordagem institucional a partir das obras de Nancy Fraser e Mangabeira Unger Marcelo A. Silva.....	136
Do objeto ao fático: a questão do como (<i>Wie</i>) no pensamento do jovem Heidegger Miguel Ângelo Caruzo.....	149
Origem, evolução e manutenção do comportamento moral Rogério Parentoni Martins.....	160
Possível relação entre filosofia e literatura: considerações sobre a leitura de Gilles Deleuze sobre a obra de Frank Kafka Luciano Silva Façanha, Flávio Luiz de Castro Freitas, Jamys Alexandre Ferreira Santos.....	175
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	189

Editorial

Estamos comemorando o centenário da publicação da Tese de Doutorado de Edith Stein, que porta o título "O problema da Empatia" (*Zum Problem der Einfühlung*), avaliada pelo orientador Edmund Husserl com a nota máxima "*summa cum laude*". Esta obra, na qual a assistente de Husserl esclarece termos fenomenológicos como eu puro, fluxo da consciência, corpo, alma, indivíduo, sujeito e espírito, marca apenas o início de um trabalho filosófico bastante produtivo e autônomo.

Stein, que nasceu no dia 12 de outubro de 1891 numa família judia em Breslau, cidade que hoje pertence à Polônia, mas que na época fazia parte da Prússia, teve uma trajetória de vida fora do comum: de menina precoce, agnóstica e ateia, sedenta de conhecimento e de sentido, vem a ser uma das figuras chave do movimento fenomenológico e, a partir do seu encontro com o Deus vivo Jesus Cristo, torna-se possuidora de uma grandeza humana e cristã que a tornará mártir e, mais tarde, padroeira da Europa.

No entanto, apesar desta trajetória emblemática de uma mulher que viveu os dramas da primeira parte do século XX em primeira pessoa, e que se destaca pelo rigor e pela abrangência das suas pesquisas, as contribuições originais de Edith Stein para a fenomenologia e para a filosofia em geral não são ainda reconhecidas suficientemente no Brasil e no mundo. De fato, no século XX não existem muitas outras figuras filosóficas que podem ser comparadas à obra de Stein, pela riqueza das abordagens, pela sistematicidade e pela variedade das tradições consideradas.

Não me parece exagerado afirmar que a maior paixão intelectual de Edith Stein sempre foi a pessoa humana, que ela consegue descrever de forma surpreendentemente rica na sua complexidade, profundidade e abertura. No campo da antropologia, ela valoriza a individualidade, o caráter singular da pessoa como um ser único e irrepetível, no sentido concreto e histórico. Desta forma, a antropologia apresentada pela Stein é consistente e oferece um amplo arcabouço teórico que proporciona referências para um grande leque de ciências humanas, da psicologia à pedagogia, do direito à política.

Stein começou a sua atividade filosófica movida por um desejo enorme de verdade e de objetividade e suscita nos seus leitores surpresa e admiração pela consistência, rigor, profundidade e atualidade das suas análises. Ela representa uma geração que considerava o método fenomenológico de Husserl, a partir da leitura das *Investigações Lógicas*, um novo ponto de partida para a filosofia. A sua figura fascina porque abraça a fenomenologia não apenas como método e *forma mentis*, mas como prática radical de um pensar concreto e existencialmente comprometido, pois para ela, a alma da fenomenologia é a busca da verdade, sem pré-conceitos e sem limites, aberta a surpresas quando esta verdade se deixa encontrar, e sem medo de chama-la de Deus quando se revela desta forma, como alteridade radical capaz de preencher todos os vazios existenciais.

Os escritos de Edith Stein são de extrema atualidade, sua vocação filosófica é, ao mesmo tempo, pós-moderna e construtiva, pois supera uma forma de pensar abstrata e cética, reducionista e unilateral, estabelecendo uma relação personalista com o ser, tentando conciliar a tradição metafísica com uma fenomenologia do humano. Por isso, é com grande satisfação que apresentamos à comunidade acadêmica este dossiê dedicado a tão grande mulher e filósofa. Os artigos contribuem para iluminar aspectos diferentes da figura e do pensamento de Edith Stein, mas de alguma forma todos refletem a prioridade antropológica.

Juvenal Savian Filho nos aproxima da figura fascinante de Edith Stein na sua trajetória humana e intelectual e na sua forma específica de fazer filosofia fenomenológica, mostrando pontos de sintonia e diferenças entre Stein, Husserl e Heidegger.

Maria Inês Castanha de Queiroz oferece uma contribuição para vislumbrar a noção de força em Edith Stein, conceito que possui uma valência para o indivíduo na sua unidade corpóreo-psíquico-espiritual, mas alcança também a dimensão da interação pessoa-comunidade nas vivências do *mundo-da-vida*. Em seguida, o artigo de Clio Francesca Tricarico aprofunda a possibilidade de conhecer o eu na obra Introdução à Filosofia, a partir do conceito de eu puro em Husserl. Também Eduardo Dalabene aborda aspectos da relação entre Husserl e Stein, mostrando as semelhanças entre as descrições da experiência antepredicativa de Husserl com aquelas feitas pela Stein sobre a consciência originária, ambas de fundamental importância para a formação da consciência.

Os autores Joel Gracioso e Maria Cecília Isatto Parise contribuem para a compreensão da empatia, constitutiva para o sujeito, tanto para Husserl como para Edith Stein, enquanto apreensão das vivências alheias; já Manuel Curado e Moisés Rocha Farias dedicam o seu trabalho à consideração da verdade revelada na concepção da educação em Edith Stein, mostrando que entre as possibilidades essenciais do ser humano está a possibilidade de ser destinatário da revelação divina.

Esperamos que estes trabalhos, que oferecem pistas de leitura steiniana, possam contribuir para refletir sobre a pessoa humana, ajudar a enfrentar os desafios antropológicos e pedagógicos atuais e, quem sabe, despertar a vontade de conhecer mais esta amiga do ser humano.

Além do dossiê Edith Stein, compõem este número a seção VARIA de artigos recebidos e aprovados para publicação no regime de fluxo contínuo da revista e que traz importantes colaborações com riquezas de assuntos e originalidade das reflexões que tornam essa edição um conjunto especial de cultura filosófica capaz de potencializar a cultura filosófica entre nós.

A todos boa leitura!

Ursula Anne Matthias
Editora Convidada

Uma perspectiva sobre Edith Stein e a Fenomenologia

RESUMO

Este artigo pretende apresentar uma visão da relação entre Edith Stein e a Fenomenologia, com base em textos da própria filósofa e na compreensão de seu desejo de verdade como desejo de objetividade.

Palavras-chave: Edith Stein; Fenomenologia; Verdade; Objetividade; Sentido.

ABSTRACT

This article aims to present a vision of the connection between Edith Stein and Phenomenology, based on the philosopher's own texts and on the understanding of her desire for truth as a desire for objectivity.

Keywords: Edith Stein; Phenomenology; Truth; Objectivity; Sens.

Para tratar do tema *Edith Stein e a Fenomenologia*, diferentes caminhos poderiam ser tomados. Pretendo percorrer aquele que me pareceu mais adequado para partilhar com vocês¹ o modo como vejo o pensamento de Edith Stein e sua pertença à Fenomenologia. O encontro com a história e o pensamento dessa mulher foi de extrema importância em minha vida e continua a sê-lo. Daí o tom pessoal (embora fundado em justificativas, espero) de algumas partes da minha exposição.

Como o tema *Edith Stein e a Fenomenologia* é bastante amplo, e como são enormes os riscos de nos desviarmos de sua obra, falando de coisas nossas e não do que ela realmente escreveu, procurei um critério que permitisse apre-

* Doutor e Professor de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, Email: juvenal.savian@unifesp.br

¹ Este texto encontra-se na forma para a qual foi concebido, qual seja, a de texto-base para a participação na mesa-redonda "Edith Stein e a Fenomenologia", durante o Colóquio Edith Stein, promovido pela UFC em 2014. Vem desse motivo o caráter oral-coloquial do texto.

sentar de modo mais justificado e compreensível o meu modo de ver o pensamento steiniano.

Assim, ao preparar minha contribuição, percebi que, se começasse repetindo clichês como “Edith Stein uniu Fenomenologia e filosofia medieval”, ou “Edith Stein atualizou a filosofia escolástica por meio da Fenomenologia”, ou ainda “Edith Stein pensou o que pensou por causa da fé cristã”, eu estaria tomando como ponto de partida aquilo que foi ponto de chegada em Edith Stein. O erro estaria em insinuar que Edith, desde o início de sua atividade filosófica, teve um fio da meada ou uma preconcepção clara de onde ia chegar, bastando-lhe apenas desenrolar esse fio ou desenvolver essa preconcepção. Quem se aproxima de Edith Stein e estuda sua vida e obra, dá-se conta, ao contrário, de que aquilo que chamamos de pensamento steiniano ou de filosofia steiniana é algo que foi por ela construído a partir de diferentes descobertas e encontros ao longo de toda a sua vida. Não podemos dizer, por exemplo, que o monumento por ela construído em *Ser finito e eterno* ou a pedra preciosa por ela burilada em *Ciência da Cruz* já estavam em sua mente quando, aos 22 anos de idade, ela se mudou para Gotinga a fim de estudar com Edmund Husserl. Pensar dessa forma significa tornar homogêneo e sistemático um pensamento que se construiu, como diz Bernard Dupuy, “no combate de todos os instantes, terminando na oferenda de sua vida.” (DUPUY, 1992, p. 173).

Se insisto nesse ponto – que pode parecer tão óbvio – é porque conheço o fascínio que Edith Stein costuma causar em quem descobre sua história, fascínio este que, no entanto, costuma fazer que muitos a vejam como uma mulher sobre-humana, santa, iluminada, praticamente gélida e pétrea, sem nunca ter sofrido com as vicissitudes da vida nem com as durezas do pensamento. Edith Stein, porém, está na antípoda dessa imagem: sua vida nunca foi plaina; e, mesmo quando encontrava calma externa, Edith Stein experimentava verdadeiras revoluções internas; seu pensamento recebeu diferentes solavancos, que ela teve de suportar e assimilar; sua história pessoal, unida à história geral da Europa, foi marcada por dificuldades atroz, e, mesmo quando encontrou a paz da vida austera carmelita, dela foi arrancada para o abalo final. A imagem, porém, de uma pensadora sempre imperturbável e serena é muitas vezes projetada sobre seu pensamento, como se ele consistisse em uma simples “junção de filosofia escolástico-tomista e Fenomenologia” ou em um trabalho que desde o início já sabia onde queria chegar, gozando de inspirações especiais, sem implicar nenhuma dor nem nenhum esforço. Por essa razão, pretendo aqui apresentar o meu modo de ver Edith Stein, na contramão dessas imagens.

Todavia, o risco de trocar alhos por bugalhos é grande, simplesmente substituindo uma imagem por outra ou um clichê por outro. Procurei, então, encontrar na própria obra de Edith Stein o critério que eu buscava para exprimir o modo como encaro o trabalho steiniano e sua relação com a Fenomenologia. Por isso, levando a sério o combate cotidiano de Edith Stein tal como ela o registra em seus livros, conferências e meditações, percebi que o elemento constante em sua vida foi o que ela chamava de *desejo de verdade*. Assim, por exemplo, ela não se mudou para Gotinga, a fim de estudar Fenomenologia com Husserl, apenas porque se tratava de uma novidade, mas porque a Fenomenologia parecia-lhe permitir esclarecer problemas fundamentais que ela encontrava desde seus estudos de História,

Germanística e Psicologia em Breslávia. Houve, portanto, um descortinar de sentido verdadeiro para ela; foi isso que a moveu. Ainda, quando discordou de Martin Heidegger, Edith Stein não o fez simplesmente porque ele não correspondia à sua maneira de ver o mundo, mas porque o pensamento heideggeriano lhe parecia insuficiente e mesmo inadequado para exprimir a experiência humana. Aliás, Edith Stein valoriza o trabalho de Heidegger, dizendo que sua filosofia leva a uma vida “grave” ou “séria”, porque permite viver de maneira desperta e atenta ao existir mesmo. Ou ainda, quando ela se inspira nos pensadores cristãos (principalmente Agostinho, Tomás de Aquino e Duns Escoto), Edith Stein não o faz simplesmente porque se convertera ou porque pretendia fazer alguma apologia do pensamento cristão, mas porque esses autores também revelaram para ela novos horizontes de sentido. Assim, em síntese, ao refletir sobre essa busca inteligente e honesta de Edith Stein, dei-me conta, então, de que o melhor critério, no meu caso, para falar sobre o tema *Edith Stein e a Fenomenologia*, consistia em seguir, na própria obra de Edith Stein, as indicações dadas por ela mesma para explicar o seu percurso, ao qual ela denominava de *busca da verdade* ou *desejo de verdade*.

Mas aqui todo cuidado é pouco; afinal, resta saber o que Edith Stein entendia por verdade no início de sua atividade filosófica. Não podemos afobar-nos e falar de verdade com “V” maiúsculo, como se desde o início Edith Stein soubesse que a verdade reside em Deus. Essa afirmação é válida para a fase madura da vida de Edith Stein, e só pode ser dita por quem já conhece o caminho que Edith Stein percorreu. No entanto, a associação entre a verdade e Deus não pode ser projetada “de trás para a frente”, pois é um fato que, no início de sua atividade filosófica, Edith Stein não fazia essa associação. Corremos o risco de não ver o caráter genuíno da busca steiniana e de produzir a ilusão de que Edith Stein sempre quis convencer seus leitores de algo que ela teria tomado como pressuposto desde o início de sua vida intelectual, o que não corresponde aos fatos por ela mesma descritos.

Tendo isso em mente, impõe-se sobremaneira a necessidade de responder a pergunta: o que Edith Stein entendia pela *verdade* cujo desejo a moveu em todos os momentos de sua vida? A resposta me parece ser: a verdade é a objetividade; é verdadeiro tudo aquilo que aparece com clareza e total limpidez para a consciência. Edith Stein buscava essa clareza e limpidez, de modo que o seu *desejo de verdade* se mostra como um *desejo de objetividade* ou um *desejo de clareza*. Tal desejo permanecerá mesmo nas obras místicas de Edith Stein, pois ela não defende uma mística irracionalista ou de rompimento com o pensamento. Ao contrário, ela propõe uma mística que reconhece a insuficiência da compreensão e do discurso racional perante o mistério divino, sem, porém, negar a possibilidade humana de em alguma medida perceber esse mistério.

No entanto, embora eu tivesse encontrado na própria obra de Edith Stein o critério para falar de sua relação com a Fenomenologia, eu precisava selecionar textos que demonstrassem a validade desse critério, a fim de expô-los a vocês com segurança e correção. Vi então que nada era mais coerente do que concentrar-me na visão steiniana sobre dois dos filósofos contemporâneos que mais exerceram influência sobre ela: Edmund Husserl e Martin Heidegger. Decidi concentrar-me em ambos porque o primeiro é simplesmente inescapável se se quer falar do pensamento de Edith Stein e porque o segundo representa como que uma

tentativa de superar o primeiro, tentativa essa que em alguns pontos suscitou importantes reflexões por parte de Edith Stein. Seria possível falar também de Max Scheler, entre outros, mas Husserl e Heidegger representam uma oposição que contém vantagens explicativas.

Entre os vários textos de Edith, há um pequeno artigo, chamado *Como a Fenomenologia pode significar uma visão-de-mundo*², que é muito útil para uma exposição introdutória por ser um texto breve em que Edith apresenta as linhas mestras de seu modo de ver a fenomenologia de Husserl, Heidegger e Max Scheler. Tomarei esse artigo como fio condutor, complementando-o com passagens de *Introdução à Filosofia*, de *Ser finito e eterno* e de *A filosofia da existência de Martin Heidegger*.

Edith Stein e Husserl

Em *Como a Fenomenologia pode significar uma visão-de-mundo*, Edith Stein esclarece que a Fenomenologia não é uma simples visão-de-mundo ou uma opinião sobre a existência. Uma visão-de-mundo seria uma visão sobre o conjunto de tudo o que existe, com suas conexões e ordenamentos. Ao elaborar sua visão-de-mundo, o indivíduo recorre a elementos os mais diversos, provenientes da religião, da ciência, das filosofias, das artes, da política, da ética. A Fenomenologia, porém, não seria mais uma visão-de-mundo entre várias, mas uma investigação rigorosa dos pressupostos das visões-de-mundo, especialmente daquelas visões que pretendem um caráter científico.

Segundo Edith Stein, a Fenomenologia chega a esses pressupostos, que são pressupostos da consciência, por meio de um tratamento do sentido das palavras. Pela determinação do sentido preciso das palavras, a Fenomenologia ultrapassa as próprias palavras e chega às unidades de sentido. O sentido, por sua vez, não é uma simples referência a coisas particulares, mas a ideia ou a essência das coisas. A investigação do sentido ou das essências permite ver se o que dizemos sobre as coisas corresponde a elas mesmas, isto é, às coisas como unidades de sentido que se doam à relação de consciência, as coisas como objetos de consciência (o projeto de Husserl de “voltar às coisas mesmas” é, então, uma volta às coisas em sua objetualidade, em sua fenomenalidade). Por exemplo, a Física opera com conceitos como matéria, força, espaço, tempo; a História fala de pessoas, povos, Estados; a Psicologia fala de causa, empatia, psiquismo. Mas é a Fenomenologia que pode esclarecer a essência ou o sentido desses conceitos, permitindo verificar se o procedimento das ciências particulares corresponde ao modo de aparecer das coisas investigadas.

A Fenomenologia não seria uma filosofia crítica ao modo de Kant, porque não afirma a existência de uma estrutura universal que seria chamada de sujeito transcendental, nem postula a diferença entre fenômenos e coisa-em-si. Ao contrário, os fenômenos, na Fenomenologia, são tomados pelo que são: o modo de as

² Cf. STEIN, E. Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie. In: _____. *Freiheit und Gnade*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 1962, pp. 1-17. (Edith Steins Werke 6). Há uma tradução brasileira, publicada em 2014: STEIN, E. O que significa mundivisão na Fenomenologia. Trad. Enio Paulo Giachini. In: *Revista Filosófica São Boaventura*. Vol. 7, n. 1, jan.-jun. 2014. Curitiba: FAE & Instituto São Boaventura, pp. 111-123.

coisas aparecerem para a consciência; o modo próprio como as coisas mesmas se doam para nós e revelam seu sentido. Por isso, podemos imaginar o sucesso que teve a Fenomenologia de Husserl nos inícios da filosofia contemporânea. Ao tomar o sentido como objeto de conhecimento, sem recorrer a uma cisão entre coisa conhecida e coisa real, Husserl criava uma abertura para o mundo, que havia sido posto sob suspeita por várias tendências da filosofia moderna.

O entusiasmo dos primeiros seguidores de Husserl foi tão grande, a ponto de alguns começarem a crer que a Fenomenologia abria o caminho para uma nova metafísica, uma construção positiva que enfim sairia das desconfianças críticas modernas. Mas Husserl via grandes riscos nesse entusiasmo; o principal deles seria tirar o foco da consciência e transferi-lo para o mundo, como que voltando à ingenuidade de uma visão natural que confiaria simplesmente na percepção sensível do mundo e sairia do nível das essências pressupostas pelos vários setores de exercício da consciência, inclusive o da própria percepção sensível. Então, se Husserl já havia concebido a redução eidética, ou seja, a passagem da consciência dos objetos individuais e concretos ao campo do que atravessa a empiria ou a experiência (as puras essências), ele passa a exigir, por questão de rigor, uma segunda redução, a redução fenomenológica ou transcendental, quer dizer, uma orientação em que se deixa de ver o mundo de maneira natural e cotidiana para vê-lo de maneira reflexiva como fenômeno puro, ou seja, em seu modo de oferecer-se à consciência.

Isso implica pôr entre parêntesis os juízos sobre a existência do mundo. Não se trata de deixar o mundo para trás, como uma questão que só seria resolvida por uma retomada no final da análise fenomenológica. Ao contrário, o mundo está sempre aí; não fica preso entre parêntesis. O que Husserl pretendia era tratar o mundo como um correlato da consciência, escapando a toda filosofia da representação que tratasse o que sabemos do mundo apenas como um substitutivo do mundo, sem garantia nenhuma de que falamos sobre o mundo e não sobre nossas representações do mundo.

É exatamente no período em que Husserl combinava a redução eidética com a redução fenomenológica que Edith Stein o encontra, tornando-se logo sua assistente. É o período do que se convencionou chamar de Círculo de Gotinga. Talvez não tenha havido, na história de Husserl e de Edith Stein, fase mais animada por debates acalorados como a fase de Gotinga. Alguns dos colegas desse período ficarão mesmo profundamente decepcionados com a insistência de Husserl sobre a redução fenomenológica ou transcendental. É o que se diz, por exemplo, de Hedwig Conrad-Martius, para quem o idealismo em que Husserl caíra parecia uma especulação que o reduzira a trapos e que perdeu justamente o que a seduzia: a objetividade em todos os campos, o começo não compreensível, sempre novo, em qualquer problemática (CONRAD-MARTIUS, H. *Schriften zur Philosophie*. Tomo II. Munique: Kösel, 1965, p. 396)³. Edith Stein, porém, tomará certa distância dessa visão de Conrad-Martius.

No texto *Como a Fenomenologia pode significar uma visão-de-mundo*, vemos Edith dizer que não é necessário seguir a crítica a Husserl feita por alguns mem-

³ Cf. CONRAD-MARTIUS, H. *Schriften zur Philosophie*. Tomo II. Munique: Kösel, 1965, p. 396. *Apud*: GUILÉAD, R. *Edith Stein: de la phénoménologie à la science de la Croix*. Louvain: Nauwlaerts, 1974, p. 104.

bros do Círculo de Gotinga, atribuindo-lhe um idealismo estrito ou mesmo um tipo de neokantismo. A comunicação intersubjetiva garante a autonomia do mundo com relação à consciência, embora não se possa falar de conhecimento do mundo sem uma consciência. Essa postura de Edith Stein permitirá mesmo que ela escape à querela entre idealismo e realismo. Em outras palavras, não fará sentido, em Fenomenologia, perguntar se o mundo é só obra da consciência ou se existe fora da consciência, pois a Fenomenologia pode, no dizer de Edith Stein, tanto mostrar que o que chamamos de “mundo” depende da nossa “consciência do mundo” como comprometer-se, tomando por base a intersubjetividade, com a existência de objetos onticamente independentes da consciência que os conhece.

Nesse ponto preciso podemos ver com um pouco mais de clareza a relação entre Edith Stein e a fenomenologia de Husserl. Parece-me mais coerente dizer que Edith continuou husserliana e, portanto, fenomenóloga até o fim, mesmo quando desenvolve uma reflexão metafísica. Em sua obra *Introdução à Filosofia* (material de aula usado por ela e transformado em livro, redigido durante a década de 1920), Edith Stein explora a comunicação intersubjetiva como forma de escapar à querela entre idealismo e realismo. Ela se interessa por uma situação cognitiva bastante precisa: as sensações sempre têm algo de subjetivo (a minha sensação é só minha; a sua é só sua); porém, elas também têm um aspecto objetivo, pois aquilo que elas retratam não depende de quem as percebe; se dependesse, não apareceria como o mesmo para indivíduos diferentes. Assim, só eu tenho condições de saber como é o amarelo que vejo; só você pode saber do amarelo que você vê; mas sabemos que vemos o amarelo porque concordamos em nossa comunicação interpessoal. Assim, o conteúdo da experiência é idêntico, mesmo que percebido diferentemente, o que leva a afirmar a independência dos objetos conhecidos com relação à consciência, no sentido de que não é ela que os produz. Ao mesmo tempo, dizer que o mundo existe por si mesmo não é algo que se faz por uma simples referência aos objetos, e, sim, ao modo como eles aparecem para a consciência intersubjetiva.

Isso permite dizer que, se o desejo de verdade ou de objetividade fez Edith Stein encontrar no projeto fenomenológico de Husserl a filosofia rigorosa que permitia explicar satisfatoriamente o que subjaz à atividade da consciência, é o mesmo desejo de verdade ou de objetividade que a fará permanecer fiel ao mestre mesmo quando seus colegas e amigos não hesitarão em procurar, de certo modo, outra orientação. Não quero dizer que Edith Stein subscrevia absolutamente tudo o que dissera Husserl. Ela hesitou em muitos aspectos; e isso mostra o combate cotidiano de Edith por clareza. No entanto, mesmo em *Ser finito e eterno*, Edith Stein pressupõe explicitamente a orientação fenomenológica. Ademais, como sinal eloquente dessa orientação, Edith sempre traduz o versículo que abre o Evangelho de João por “No começo era o *sentido*”. Ela não diz “No começo era a *palavra*”; *lógos* é traduzido por ela como *sentido*, numa clara atitude fenomenológica: há um sentido que precede mesmo a palavra criadora! O sentido precede a linguagem, mas abre ao mesmo tempo o caminho a uma outra palavra, a Palavra mesma, com P maiúsculo, o Verbo Encarnado (DUPUY, *op. cit.*, p. 189).

Certamente, uma diferença de Edith Stein em relação a Husserl é essa chegada à Palavra com P maiúsculo, a Palavra Divina. Também não quero dizer que Husserl não acreditasse nessa Palavra (aliás, ele era um protestante praticante,

convertido do judaísmo), mas ele não se dedicou a refletir sobre ela com o mesmo vigor de Edith Stein, porque, para ele, era importante adotar um ateísmo metodológico que garantisse a mais extrema imparcialidade em seu projeto de construção de uma fenomenologia como ciência rigorosa. É verdade que Husserl também escreveu sobre fenomenologia da religião; mas, ao que tudo indica, sem chegar ao mesmo teor do trabalho de Edith Stein, que fazia a filosofia chegar a um ponto em que ou ela se abria ao ser divino e aceitava, como filosofia, continuar por uma experiência teológica, ou ela se contradizia a si mesma, transformando-se numa antifilosofia por recusar-se, com base em preconceções racionalistas, a investigar um domínio da experiência humana como é o domínio da experiência religiosa.

Mas aqui tocamos novamente naquele ponto extremamente delicado que já anunciamos ao falar da prudência que devemos ter em não pôr rapidamente um V maiúsculo na verdade buscada por Edith. Afinal, não podemos insinuar que ela defende a continuação da filosofia como teologia, porque isso corresponderia a um abafamento da filosofia. Menos um recurso autoritário à fé. Nos termos do parágrafo 4 da Parte I de *Ser finito e eterno*, a filosofia chega a uma completude de sua atividade interessando-se pelo que a teologia pode lhe mostrar e aprendendo com ela, não por uma submissão, mas por uma simbiose típica da Fenomenologia: se falamos da consciência como nossa relação com o “mundo”, não faria sentido cindi-la em faculdades independentes, dentre as quais uma seria a razão, que, no limite, não se ocuparia do que não é empírico; ao contrário, se “somos consciência”, não haveria por que dizer que o mundo da fé e da teologia não mereceriam análise racional. Assim, a filosofia pode continuar sua atividade por meio da teologia; e só uma antirrazão ou uma antifilosofia comprometer-se-ia com uma separação entre filosofia e fé.

Edith Stein e Heidegger

Por um breve contraponto com Heidegger, podemos visualizar melhor o que quero dizer aqui. Como já adiantei, Edith Stein não discordará de certos aspectos do pensamento de Heidegger apenas porque ela queria defender uma filosofia cristã ou porque mantinha um programa apologético. Num breve parêntesis, vale lembrar que Edith Stein nunca usou sua conversão como motivo para tentar convencer alguém a elaborar uma filosofia religiosa. Ela era muito discreta ao comentar sua própria conversão. Conta-se que, diante das interrogações de Hedwig Conrad-Martius, ela mesma convertida à fé cristã no protestantismo, Edith Stein terá respondido: *Secretum meum mihi* (“Meu segredo é só meu” - Cf. *idem*, p. 173). Não podemos, portanto, dizer que, para Edith Stein, a filosofia “termina” em fé, teologia ou mística. A filosofia *continua* na fé, na teologia e na mística; a razão chega a uma obra perfeita, completa, sem terminar nunca sua atividade como razão. Pretender uma cisão entre, de um lado, o ato de fé, o conhecimento teológico e a experiência de Deus, e, de outro, o ato da razão, o conhecimento científico-filosófico e a experiência em geral, seria tratar a atividade de Edith Stein em um registro racionalista, fundado na cisão entre entendimento e vontade, e não em um registro fenomenológico da unidade do fluxo de consciência, como seria mais adequado.

O diálogo com Martin Heidegger é, assim, uma boa ocasião para vermos como Edith Stein exige que a verdade ou a objetividade continue sendo o critério de autenticidade do pensamento. Há um fato que ela reconhece em Heidegger: a “recuperação” do mundo como mundo da vida. Na verdade, Husserl é o grande iniciador da ideia de *mundo da vida* (o mundo tal como dado na intuição, na percepção direta do que aparece para a consciência, e não o mundo tal como descrito segundo os hábitos técnico-científicos), mas, no contexto em que o mesmo Husserl era excessivamente associado a um idealismo estrito por vários de seus discípulos, Heidegger despontava como quem tinha novamente posto a filosofia no mundo da vida. Edith Stein reconhece a importância da ênfase heideggeriana: o mundo está aí, se interpõe e se impõe. Se temos objetos ou fenômenos que se doam a nós, aos quais pretendemos constituir e dominar intelectualmente, é porque estamos no mundo e pertencemos a ele. Nosso pertencimento ao mundo não é uma compreensão especulativa, mas um dado ôntico. O ente é lançado ou posto no mundo, projetando aí os seus possíveis. Reconhecer isso é mérito de Heidegger.

No entanto, como acredita Edith Stein, mesmo que a filosofia heideggeriana possa produzir um bom efeito, fazendo retornar as questões decisivas da vida ao foco central da filosofia, ela também pode terminar em pessimismo e niilismo ao insistir excessivamente na falibilidade do ente humano e na sua obscuridade constitutiva⁴. O *Dasein* – ente humano ou ser-aí que põe a pergunta pelo existir – é visto como lançado “no” ser, com um passado obscuro e um futuro também obscuro, cabendo a ele tomar sua existência nas mãos, com olhos fixados na morte. O ser-aí tem de haver-se com o existir de ser-aí, e, sendo solícito, transformar sua existência em cura/cuidado. Isso pode pôr em xeque, segundo Edith Stein, a possibilidade de uma visão religiosa autêntica (como acolhida existencial do mistério divino), pois permite uma cosmovisão sem divindade. No entanto, não é por uma defesa de uma visão de mundo religiosa que Edith discordará de Heidegger. Ela não pretende dizer que a filosofia “deve” levar em conta a fé ou Deus, mas que o pensamento heideggeriano, por si mesmo, pede superação porque contém o risco de aprisionar o ser humano em si mesmo, possibilitando fechar a abertura para qualquer realidade divina.

No texto *A filosofia da existência de Martin Heidegger*⁵, que apareceu como apêndice a *Ser finito e eterno*, Edith Stein afirma que é nas sutilezas dos termos usados por Heidegger que se escondem muitas dificuldades. Ela analisa, então, o que lhe parecem ser algumas incoerências. Por exemplo, Heidegger diz que o ente é posto ou lançado aí por si mesmo. Edith, no entanto, não consegue ver na contingência do existir nem a causa, nem o efeito, nem o sucesso, nem o fracasso do próprio ente; não há nada que leve a dizer que o existir se lança a si mesmo e lança o ente na existência. Ao contrário, cada ente é ligado a outros e, mais do que isso, cada ente é iniciado à alteridade pela empatia, o que abre o eu a uma infini-

⁴ Tudo indica que, apesar de conter muitos acertos, a interpretação steiniana do primeiro Heidegger também contém fragilidades ou mesmo equívocos. Atualmente, o melhor estudo em língua portuguesa sobre as relações de Edith Stein com o pensamento heideggeriano é: MAC DOWELL, J. A. O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger. In: MAHFOUD, M. & SAVIAN FILHO, J. *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 9ss.

⁵ Cf. STEIN, E. *Martin Heideggers Existenzphilosophie*. In: STEIN, E. *Endliches und ewiges Sein*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2006, p. 445-499. (Edith Stein Gesamtausgabe, vol. 13/14).

dade de possibilidades. Mas ele não é criador das possibilidades que são dadas a ele, e, sim, um ativador dessas possibilidades, assim como não é criador de si mesmo. Heidegger teria desviado da questão sobre a origem das possibilidades dadas ao *Dasein*; e esse desvio era inaceitável para Edith Stein.

Essa intuição coincide com o que a experiência religiosa chama de verdade da criação: o existir é recebido e só pode ser recebido de uma instância maior do que o existir; uma existência infinita. O infinito habita o ente humano, funda-o, lança-o na existência, não podendo ser associado apenas a uma infinitude de possibilidades (que não passaria de uma finitude). A ideia de infinito, se assim podemos dizer, é garantida pela existência finita mesma e não decorre de uma especulação nem permite dominação reflexiva; ela ser percebida na abertura infinita que habita cada ente humano e cada possibilidade do existir em geral. Edith Stein dirá que Heidegger partiu de uma distinção entre pertencimento e reflexão, ou entre compreensão pré-ontológica e ontológica, mas acaba falando de finitude e infinitude apenas como reflexão ou compreensão ontológica, sem se dar conta do pertencimento do finito ao infinito ou da habitação pré-ontológica do infinito no finito.

Essa mesma atitude, segundo Edith, faz Heidegger conceber a autenticidade da existência humana apenas como olhar fixo no fim e como antecipação da morte. Mas, segundo Edith Stein, embora justa, essa não é a última palavra sobre o fim da vida humana, pois só considera a experiência geral da morte e não alcança exatamente aquilo que busca o fenomenólogo: o sentido da morte. Em outras palavras, a morte, para Heidegger, é apenas o fim do *Dasein*; para Edith Stein, a morte é uma questão, não uma evidência. “Ela é a porta obscura, a respeito da qual cada um se põe a questão de sua própria vida.” (DUPUY, *op. cit.*, p. 187). É curioso que a morte nos faça pôr a questão sobre a vida e, mais ainda, fazendo-nos perguntar não diretamente sobre a vida mesma, mas sobre pelo que pode vir depois da morte. A essa pergunta, absolutamente ninguém pode responder filosoficamente. A morte, portanto, permanece como agulhão que provoca constantemente a vida humana. Ora, se ela é um agulhão, Edith Stein não via sentido em transformá-la em resposta.

O problema da visão sobre a morte decorreria da atitude que fazia Heidegger tratar do infinito em termos de finitude: embora o filósofo defendesse que o pertencimento ao existir antecede a especulação sobre o existir, Edith Stein não acreditava que esse pertencimento por ele defendido não fosse já um tipo de especulação sobre o existir. Em outras palavras, para afirmar a compreensão pré-ontológica em que o existir possui um olhar não condicionado, mas eloquente por si mesmo, Heidegger já se fundamenta em uma determinada opinião sobre o que é o existir (associando-o sobretudo à temporalidade). No limite, Heidegger já tem uma preconcepção do existir quando fala do pertencimento incondicionado ao existir; ele não a extrai do puro existir, e projeta essa preconcepção na história da metafísica. Segundo Edith Stein, Heidegger faz da reflexão ou da especulação a base do pertencimento, embora defenda o contrário. Se extraísse seu pensamento sobre o existir do existir mesmo, não falaria da infinitude como sinônimo de finitude, não transformaria a morte em resposta e, acima de tudo, não tomaria a decisão de insistir na solitude extrema do *Dasein*, pois nada obriga a afirmar isso. A insistência na solitude, obscuridade e mortalidade do *Dasein* é o que, para Edith, parece fechar as portas para o ser divino.

Edith Stein, ao contrário, pretende escancarar essas portas, mas não por um ato autoritário ou defendendo um “dever” da filosofia. O único “dever ser” que se pode associar à filosofia seria o de deixar-se interpelar pela existência sem preconceções. É o que ela procura mostrar ao dizer que o ser finito, tomado como explicação de si mesmo, não esgota as possibilidades de sua própria explicação, deixando inconclusa, portanto, a busca de clareza. Mesmo a experiência de algo tão finito como o prazer, elemento essencial da constituição humana, não se explica senão por uma referência a algo que o supera. Mesmo Nietzsche (citado textualmente por Edith Stein) aceitava que o prazer quer eternidade, profunda eternidade. Essa presença desconcertante de deixar-se-ia captar na imanência mesma da consciência, impedindo que qualquer especulação a reduza à finitude.

À guisa de conclusão

Assim como seu desejo de verdade ou objetividade fez Edith Stein permanecer em continuidade com Husserl, assim também o mesmo desejo a fez discordar de Heidegger. A busca da autenticidade, no seu dizer, não virá de um esquecimento da diferença entre o existir e o ente (esquecimento desse que, no limite, seria artificial), mas virá da vida do eu; isso significa recolocar em primeiro plano o desejo de sentido. O *sentido* mostra-se, assim, como a constante incontornável no percurso de Edith Stein, traduzindo o seu desejo de verdade ou desejo de objetividade. É nessa direção que, a meu ver, merece ser pensada a relação entre Edith Stein e a Fenomenologia. Não se trata de uma “relação” de dois polos, como se Edith Stein acionasse a Fenomenologia como um instrumento. Em vez disso, é uma relação de pertencimento: a Fenomenologia é o ambiente em que se move Edith Stein até o fim de sua vida; ela é para a filósofa o que a água do mar é para o seus habitantes. A verdade como sentido é a chave para interpretar a vida e a obra de Edith Stein.

Referências bibliográficas

- CONRAD-MARTIUS, H. *Schriften zur Philosophie*. Tomo II. Munique: Kösel, 1965.
- DUPUY, B. “Au commencement était le sens”: l’herméneutique d’Edith Stein. In: JOSSUA, J.-P. & SED, J.-N. (orgs.). *Interpréter: hommage amical à Claude Geffré*. Paris: Cerf, 1992, p. 171ss.
- GUILEAD, R. *Edith Stein: de la phénoménologie à la science de la Croix*. Louvain: Nauwlaerts, 1974.
- MAC DOWELL, J. A. O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger. In: MAHFOUD, M. & SAVIAN FILHO, J. (orgs.). *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 9ss.
- MAHFOUD, M. & SAVIAN FILHO, J. (orgs.). *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, Psicologia, Educação*. São Paulo: Paulus, 2017.
- STEIN, E. Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie. In: _____. *Freiheit und Gnade*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2014, p. 143ss. (Edith Stein Gesamtausgabe, vol. 9).

_____. *Einführung in die Philosophie*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2015. (Edith Stein Gesamtausgabe, vol. 8).

_____. Martin Heideggers Existenzphilosophie. In: STEIN, E. *Endliches und ewiges Sein*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2006, p. 445ss. (Edith Stein Gesamtausgabe, vol. 13/14).

_____. O que significa mundivisão na Fenomenologia. Trad. Enio Paulo Giachini. *Revista Filosófica São Boaventura*, Curitiba: FAE & Instituto São Boaventura, v. 7, n. 1, jan.-jun. 2014, p. 111-123.

O percurso pela noção de força em Edith Stein

RESUMO

Neste artigo temos o objetivo de apresentar a pesquisa sobre o desenvolvimento da concepção de força realizado pela filósofa Edith Stein em seus Escritos Filosóficos, Antropológicos e Pedagógicos. Este percurso na obra steiniana tem raízes na surpresa e admiração pela consistência, profundidade e atualidade de sua Antropologia Filosófica na qual elabora a descrição fenomenológica da Pessoa Humana. Ela apresenta influências aristotélico-tomistas em seu corpo teórico e na elaboração do conceito de força que tem pertinência central no dinamismo das dimensões da corporeidade, da psique e do espírito, realçadas em sua unidade. Além de ressaltar o percurso do conceito de força, temos o objetivo de propiciar reflexões sobre a manifestação da força na perspectiva da interação pessoa-comunidade nas vivências do *mundo-da-vida*. A grandiosidade e densidade do pensamento de Edith Stein aumentam o desejo de nos aprofundar em seu conhecimento que implica numa escuta atenta de nós mesmos e da alteridade. A concepção steiniana de ser humano revela e enfatiza sua visão de totalidade provocando ressonâncias na Psicologia, Educação e ciências afins.

Palavras-chave: Antropologia Filosófica; Edith Stein; Força; Pessoa Humana; Dinamismo.

ABSTRACT

In this article, we have the objective of presenting the research about the development of the conception of force accomplished by the philosopher Edith Stein on her Philosophical, Anthropological and Pedagogical Writings. This route through the steinian work has roots on the surprise and admiration by the consistency, deepness and actuality of her Philosophical Anthropology in which she elaborates the phenomenological description of the Human Person. She presents aristotelic-thomistic influences in her theoretical body and in the elaboration of the concept of force, which is of central relevance in the dynamism of the dimensions of corporeity, psyche and spirit, always shown in their unity. Beyond emphasizing the route of the concept of force on the steinian work, we

* Psicóloga pela UFMG/1985, Psicoterapeuta, Especialista em Psicologia Clínica. Mestre pela Psicologia/UFMG, 2009. Doutoranda em Filosofia/UFC. Contato: castanhadequeiroz@gmail.com.

have the purpose to reflect on the force's manifestation in the perspective of the person-community interaction in the experiences of the *lifeworld*, the *Lebenswelt*. The grandiosity and density of Edith Stein's thought increase the desire to deepen in her knowledge which implicates in a precise listening of ourselves and of the alterity. The steinian conception of the being human reveals her vision of totality and causing resonances on Psychology, Education and related sciences.

Keywords: Philosophical Anthropology; Edith Stein; Force; Human Person; Dynamism.

Introdução

A motivação apreendida em vivências que nos surpreendem favorecem o surgimento de mudanças significativas na vida pessoal e profissional. A pesquisa sobre a noção de força¹ teve origem na surpresa experienciada com a apreensão das categorias relativas ao conceito de Pessoa Humana da filósofa Edith Stein (1891-1942). O contato com sua Antropologia Filosófica foi mobilizador - um divisor de águas - impulsionando-nos à transformação de paradigmas e ao estudo de seu universo conceitual nos Escritos Filosóficos de 1915 a 1936. Tal vivência marcante se deu especificamente no contato com a descrição fenomenológica da constituição da Pessoa Humana (STEIN, 2003, p. 555-749), caracterizada pela originalidade e densidade teórica na apresentação da unidade das dimensões corpórea, psíquica e espiritual. Tal obra guiou o interesse pelo conhecimento desta concepção de ser humano definindo a base epistemológica da pesquisa² sobre o luto e as virtudes³, como também se coloca como alicerce deste projeto. Este está sendo elaborado no percurso mapeado na Antropologia Filosófica de Edith Stein, com o objetivo de esclarecer e discutir o desenvolvimento do conceito de força, *Kraft* (STEIN, 2003, 2005a, 2005b, 2005d, 2007a, 2007b) e de suas expressões relativas às dimensões humanas: a força vital, a psíquica e a espiritual.

A definição de força revela-se como fruto da discussão do pensamento tomista, Stein a introduz com o significado do que "Tomás chamava a 'potência' implícita e ainda não atualizada." (ALES BELLO, 2000, p. 19)⁴. A introdução do conceito de força vital revela a intenção de destacar a presença da vida, assim como o termo alemão *Leib*, expressa também um significado específico: "o corpo vivente que é animado, exatamente, da psique." (ALES BELLO, 2000)⁵. É necessário esclarecer fundamentos implicados com a força: a) alma, *Seele*: "Uma vez que, a força pode ser psíquica ou também espiritual, o termo alma, *Seele*, se divide em uma parte mais propriamente psíquica e em uma espiritual que se pode

¹ Projeto de Pesquisa do Doutorado, Filosofia/UFC, iniciado em 2017: O conceito de força em Edith Stein. Orientação da profa. Dra. Ursula Anne Matthias.

² Pesquisa que originou a dissertação de mestrado: A virtude como ato na elaboração de sentido de vida no luto (QUEIROZ, 2010). Disponível em http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/1843/VCSA-8CLFXB/1/a_virtude_como_ato_na_elabora_o_de_sentido_de_vida_no_luto.pdf

³ Para uma síntese da trajetória do conceito de virtude: QUEIROZ, 2010, p. 113-155.

⁴ No original: "Tommaso chiamava la 'potenza' implicita e ancora non attualizzata" (ALES BELLO, 2000, p. 19).

⁵ No original: "o corpo vivente che animato, appunto, dalla psiche" (*Ibid*).

denominar *Geist*" (ALES BELLO, 2000, p. 19)⁶. A noção de *Seele* é utilizada desde sua tese sobre a empatia ou entropatia (STEIN, 2005d, p. 120) e prossegue nas demais obras, como nas contribuições para a psicologia (STEIN, 2005a, p. 205-483); b) a questão da causalidade psíquica relacionada com a motivação (STEIN, 2005a, p. 236-483); c) as dinâmicas das dimensões corpórea-psíquica-espiritual relacionadas à noção de força (STEIN, 2003, p. 555-749).

Esta filósofa se mostra hábil ao descrever noções desafiadoras como as de unidade e de totalidade. O refinamento e rigor de sua escrita dão clareza à compreensão da complexidade. As noções introduzidas por Stein - núcleo da Pessoa, *Kern der Person* e força, *Kraft* - são instigantes para reflexões sobre o que é próprio do humano, indo além da Filosofia e Psicologia, nas vias da Educação, Enfermagem, Medicina, Educação Física e Direito.

Desenvolvimento

Fundamentos teóricos: Fenomenologia da Pessoa Humana

O percurso será traçado no conjunto da obra que descreve sua visão de homem em vinculação com outras pessoas que fazem parte do mundo de convivências. Destacam-se os conceitos de seu mestre, Edmund Husserl (1859-1938), nas elaborações do método fenomenológico: intencionalidade, subjetividade - intersubjetividade, *Lebenswelt* conhecido como o *mundo-da-vida* e *Umwelt*, o mundo circundante.

Os conceitos fundamentais da Antropologia Filosófica perpassam praticamente toda sua obra pelo fato de que seu corpo teórico tem enraizamento no conceito de Pessoa Humana. Ao destacar a importância desta noção para a pedagogia nos escritos de 1932-1933, *Der Aufbau der menschlichen Person* (STEIN, 2015a) ela reafirma a necessidade de nos assegurarmos na Antropologia como apoio filosófico para que possamos lidar consistentemente com o homem em bases firmes ao reconhecer sua constituição humana. A visão que se tem do homem, define o tipo de relação que será estabelecida com ele (STEIN, 2003, p. 579). Visando a formação humana, ela se fundamenta nos princípios de liberdade, responsabilidade, abertura para interioridade e exterioridade, causalidade psíquica, motivação, apreensão dos valores, empatia e relação potência-ato. Esta descrição da Pessoa Humana (STEIN, 2003) foi elaborada segundo o método fenomenológico fundado por Husserl (1989, 2012). Colocando a busca pelo sentido como prática, Stein desvela a essência dos processos e concretiza a realização das ciências do espírito. A sua obra é exemplo da proposta husserliana de fundar as ciências que lidam com o homem pela via da fenomenologia em seu rigor:

A fenomenologia procede elucidando visualmente, determinando e distinguindo o sentido. Compara, distingue, enlaça, põe em relação, separa em parte ou segrega momentos. Mas tudo no puro ver. Não teoriza nem matematiza; não leva a cabo explicações algumas no sentido da teoria dedutiva. [...] É, pois, ciência num sentido totalmente diferente, com ta-

⁶ No original: "Poichè la forza può essere psichica o anche spirituale, il termine anima, *Seele*, si scinde in una parte più propriamente psichica e in una spirituale che si può denominare *Geist*" (*Ibid*).

refas inteiramente diversas e com um método completamente distinto. (HUSSERL, 1989, p. 87).

Stein mostra que a compreensão do Homem pela Fenomenologia é possível partindo do princípio: "fixar nossa atenção nas coisas mesmas" (STEIN, 2003, p. 590)⁷. Ela assegura o valor do segundo princípio que possibilita a aproximação da experiência humana de tal forma que se possa "dirigir o olhar ao essencial" (*Ibid.*, p. 591)⁸ possibilitando a intuição, no sentido específico de Husserl como um ato de *percepção espiritual* que capta a essência (STEIN, 2003, p. 591). A proposta que ela nos oferece é de uma investigação do homem em sua experiência como ser animado e espiritual. Ressalta a importância da autenticidade afirmando que só podemos conhecer o outro se estabelecemos com ele uma interação viva: "Se queremos saber que é o homem, temos que nos pôr do modo mais vivo possível na situação na qual que experimentamos a existência humana, quer dizer, o que dela experimentamos em nós mesmos e em nossos encontros com outros homens" (*Ibid.*, p. 590)⁹.

O mapa do percurso

Apresento a rota que metodologicamente obedecerá a cronologia dos escritos de Stein:

A - Etapa Fenomenológica (1915-1921) abarcando os Escritos Filosóficos:

- 1- *Zum Problem der Einfühlung* (2016b): *Sobre el problema de la empatia* (2005d, p. 55-204);
- 2- *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (2010): *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu* (2005a, p. 205-483);
- 3- *Einführung in die Philosophie* (2015b): *Introducción a la filosofía* (2005b, p. 777-869).

B- Etapa de Pensamento Cristão (1921-1936): abarcando os Escritos Filosóficos e também os Antropológicos e Pedagógicos com a obra *Der Aufbau der menschlichen Person* (2015a):

- 4- *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins* (2005c): *Acto e Potencia: estudios sobre uma filosofia del ser* (2007a, p. 225-538);
- 5- *Der Aufbau der menschlichen Person* (2015a): *Estructura de la persona humana* (2003, p. 555-749);
- 6- *Endliches Und Ewiges Sein* (2016): *Ser Finito y Ser Eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser.* (2007b, p. 959-973).

⁷ No original: "die Sachen selbst ins Auge fassen" (STEIN, 2015a, p.66, versão digital).

⁸ No original: "den Blick auf das Wesentlich richten" (STEIN, 2015a, p.67, versão digital).

⁹ No original: "Wenn wir wissen wollen, was der Mensch ist, so müssen wir uns möglichst lebendig in die Situation versetzen, in der wir menschliches Dasein erfahren: d. h. das, was wir in uns selbst erfahren, und das, was wir in der Begegnung mit andern Menschen erfahren" (STEIN, 2015a, p.66-67, versão digital).

Conceitos aristotélico-tomistas: alma e forma

É oportuno enfatizar a noção de alma e de forma substancial (STEIN, 2003, p. 666-673) que ampliam a compreensão do ser humano abarcando um horizonte que permite superar as visões reducionistas. Com a influência aristotélico-tomista, Stein distingue a noção de alma da noção de forma substancial. Para o objetivo específico de reflexão sobre a noção de alma humana, vamos destacar momentos da história do conceito de Pessoa Humana¹⁰ na passagem pelo mundo medieval, lembrando que esta noção tem origem grega (QUEIROZ, 2010, p. 55-60). Remontamos ao filósofo Boécio (por volta de 480 d.C - 524 d.C) que formulou a definição de Pessoa como "substância individual de natureza racional". Entretanto, destacou a natureza racional ligada ao *intelligere* - o *intus-legere* que nos leva ao sentido de "ler dentro"- traduzido por conhecer, compreender, entender. É importante retomar este sentido genuíno de "natureza racional" amalgamado com o *intelligere*: ato de conhecer como decifração do mundo, ou seja, ato que implica na possibilidade humana de reconhecimento e apropriação da essência¹¹. Ao resgatar a concepção medieval através do tomismo, Stein retoma a perspectiva de unidade na qual a expressão natureza racional - que implica na integração do pensar e sentir - viabiliza a apreensão do todo e da essência. Este alicerce do pensamento steiniano nos é transmitido em suas descrições fenomenológicas que contemplam a visão de totalidade.

Avançamos para o século XIII e ainda no período medieval, com o anúncio do Renascimento, Tomás de Aquino (1225? - 1274) retoma Boécio e enfatiza também a ação definida pelo sujeito que a realiza. Além de destacar a concepção de sujeito criador a partir de sua liberdade, o pensamento tomista¹² enfatiza a pessoa no seu mundo de relacionamentos. Ele retoma Aristóteles na elaboração do conceito de alma e usa a palavra latina *forma* com o significado de uma estrutura que constitui determinado ser em sua essência. Reconhecemos estas influências na definição steiniana de forma substancial considerada como "o princípio estrutural do indivíduo humano como um todo, e se trata de um princípio único, por muito que pressuponha como condições de sua existência a toda uma série de substâncias" (STEIN, 2003, p. 673)¹³ que implica na constituição do ente. Porém, com a noção de alma espiritual, *geistige Seele* já mostra a pertinência com o que é característico da individualidade da pessoa:

¹⁰ Para uma visão da história do conceito de Pessoa Humana, ver: MASSIMI, M. A pessoa e o seu conhecimento: algumas etapas significativas de um percurso conceitual. Memorandum, 18, 10-26. 2010. Retirado da internet em 30/06/2017 em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a18/massimi05.pdf>

¹¹ O sentido de natureza racional integrado ao *intelligere* permite uma leitura ampliada, modificando a visão restrita do termo inteligível associado à visão reducionista de inteligência como propriedade intelectual, ou seja, com a conotação restrita da função mental originada na concepção cartesiana do corpo separado da mente.

¹² Para a compreensão da síntese realizada por Tomás de Aquino no campo da Antropologia, ver LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica*. V.1. 7ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

¹³ No original: "Die substanziale Form ist das Aufbauprinzip des ganzen menschlichen Individuums..." (STEIN, 2016b, p. 238, versão digital).

A alma espiritual, em efeito, ocupa dentro da unidade da natureza humana um lugar central e dominante. É ela quem dá ao todo o caráter da personalidade e da autêntica individualidade, quem faz que todos estes estratos estejam penetrados deste caráter. Mas, meramente forma parte da unidade, sem determinar toda sua estrutura ôntica, pelo que não cabe equipará-la simplesmente com a forma substancial." (STEIN, 2003)¹⁴.

A força no horizonte da empatia

Iniciaremos o percurso na tese *Zum Problem der Einfühlung* (STEIN, 2016b). Ela realiza a descrição fenomenológica da força em suas diversas expressões ao tratar da entropatia ou empatia, *Einfühlung* e enfatiza como as vivências revelam as propriedades anímicas, *seelischen Eigenschaften*. Podemos visualizar as manifestações da força na citação:

Também já temos conhecido algumas de tais propriedades anímicas: a agudeza de nossos sentidos que se manifestam em nossas percepções externas, a energia que se manifesta ao fazermos nossas obras. A tensão ou o relaxamento de nossos atos de vontade manifestam a vivacidade e força ou a debilidade de nossa vontade, em sua persistência se mostra sua tenacidade. Na intensidade de nossos sentimentos se revela a passionalidade; na facilidade com a qual eles aparecem, a convulsibilidade de nosso ânimo. (STEIN, 2016b, p. 120)¹⁵.

Nesta descrição, delinea conceitos que serão aprofundados como também já insere no horizonte do conceito de alma, *Seele*, a relação com os atos de vontade, *Willensakt* e com a força, *Kraft*. Os atos de vontade podem evidenciar a presença forte ou fraca da força, ou seja, os atos da vontade podem estar regidos por uma tensão, *Gespanntheit*, ou por um relaxamento no sentido de afrouxamento da tensão, *Schlaffheit*. Ela usa termos que se aproximam do sentido de *Kraft* e que nos ajudam a compreender a importância da presença da força: com o sentido de se estar desperto para a vida, ela cita a vivacidade, *Lebhaftigkeit*; como também destaca a presença da energia¹⁶, *Energie*, revelada nas ações; e, ainda, na continuidade da força, a persistência, *Andauern*, que revela a tenacidade, *Beharrlichkeit*. Abordando modos e intensidades das manifestações dos sentimentos, *Gefühle*, reconhecemos como estes se colocam como via das diversas expressões da força.

¹⁴ No original: "Die geistige Seele geht in die Einheit der menschlichen Natur an zentraler und dominierender Stelle ein. Sie gibt dem Ganzen den Charakter der Personalität und echter Individualität und durchdringt damit alle Stufen. Aber sie tritt in diese Einheit ein, sie bestimmt nicht deren gesamten ontischen Aufbau; darum ist sie nicht einfach mit der substanzialen Form gleichzusetzen" (*Ibid.*).

¹⁵ No original: "Wir haben auch schon einzelne solcher seelischen Eigenschaften kennen gelernt: die Schärfe unserer Sinne, die sich in unseren äußeren Wahrnehmungen, die Energie, die sich in unserem Handeln bekundet. Die Gespanntheit oder Schlaffheit unserer Willensakte bekundet die Lebhaftigkeit und Kraft oder Schwäche unseres Willens, in ihrem Andauern zeigt sich seine Beharrlichkeit. In der Intensität unserer Gefühle verrät sich die Leidenschaftlichkeit in der Leichtigkeit, mit der sie sich einstellen, die Aufwühlbarkeit unseres Gemütes usw". (STEIN, 2016b, p. 39, versão digital).

¹⁶ Nesta citação encontramos o uso de energia e de força com o mesmo significado. Entretanto, veremos o uso da expressão força vital e também energia vital com o mesmo significado de força em Stein (2005a). A introdução, o uso e sentido destas palavras será investigado no decorrer da pesquisa.

A presença da força se mostra como aspecto estrutural significativo ao desencadear os processos, ou seja, a força pode ser entendida como uma causa¹⁷ dos acontecimentos psíquicos e, assim, compreendemos a relação dos processos psíquicos com a alma. Por exemplo, para a expressão do sentimento - um processo psíquico - é necessária a presença da força - uma propriedade anímica. Esta relação revela a pertinência da força na perspectiva da alma. É interessante como a expressão "força da alma", a *fortitudo*, que nomeia a virtude da coragem tão presente no *mundo-da-vida* pode ser explicitada com consistência e clareza através da descrição realizada pelo método fenomenológico. Destacamos ainda que a empatia nos dá a possibilidade de acompanhar o processo de desenvolvimento ou de recuperação de forças vivenciada pelo outro, questão significativa para diversas áreas que será abordada na reflexão sobre as diversas possibilidades de fontes de força (STEIN, 2003).

Causalidade psíquica, motivação e unidade da força

Passando à segunda referência do mapa, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (STEIN, 2010), temos o uso da palavra força e de especificações como força vital e energia vital. Na primeira parte desta obra, destaca a reflexão da relação da força com a motivação no contexto da causalidade psíquica. A motivação é explicitada como uma "estrutura", um eixo no dinamismo das dimensões humanas. Ao detalhar este movimento esclarece que esta vinculação possibilita conexão dos atos uns com os outros, no sentido de que um ato procede do outro (STEIN, 2005a, p. 253). Enfatiza a perspectiva ampla da motivação que abarca as vivências intencionais:

Se a vinculação de atos, a que estamos nos referindo, a designamos em termos gerais como motivação, então somos conscientes de que nos desviamos da maneira corrente de falar, que limita esta expressão ao terrenos dos "atos livres", especialmente aos da vontade. Mas, nós acreditamos que esta ampliação tem sua boa razão de ser, que aquilo que agora nos encaminhamos, é uma estrutura geral que tem aplicação a todo o setor das vivências intencionais, uma estrutura que unicamente experimenta configurações distintas em relação com a particularidade dos atos. (STEIN, 2005a)¹⁸.

Stein destaca como a força ou energia vital implicadas na relação da motivação com a causalidade psíquica podem ser observadas no cotidiano: reconhecemos aumento ou diminuição da capacidade de nos dedicar à determinada atividade psíquica, pois as vivências emocionais necessitam da energia vital, muitas vezes, em quantidades intensas (STEIN, 2005a, p. 292). Stein destaca como pode

¹⁷ As raízes do conceito de causalidade são desenvolvidas com profundidade na próxima obra (STEIN, 2010).

¹⁸ No original: "Wenn wir die Verbindung von Akten, die wir hier im Auge haben, ganz allgemein als Motivation bezeichnen, so sind wir uns bewußt, von dem üblichen Sprachgebrauch abzuweichen, der diesen Ausdruck auf das Gebiet der 'freien Akte', insbesondere des Willens, beschränkt. Wir glauben aber, daß diese Erweiterung ein gutes Recht hat, daß das, worauf wir jetzt abzielen, eine für den ganzen Umkreis der intentionalen Erlebnisse geltende allgemeine Struktur ist, die nur je nach der Besonderheit der Akte, die sich ihr einfügen, verschiedene Ausgestaltung erfährt" (STEIN, 2010, p. 81, versão digital).

acontecer a dinâmica entre a causalidade e a motivação ao mostrar a relação entre o efeito que surge a partir de uma vivência que tenha um valor para a pessoa

Falávamos de que a uma vivência de um determinado conteúdo lhe corresponde um determinado efeito, de tal maneira que sentiríamos a tentação de dizer que esse efeito estaria motivado, como a vivência mesma, pelo correlativo objetivo desta última, quer dizer, pelo valor da intensidade correspondente. (STEIN, 2010)¹⁹.

Reforça a importância do sentido daquilo que é vivido para que realmente se torne fonte de motivação, ou seja, somente as vivências cujo conteúdo tem uma referência ao eu da pessoa possibilitam o florescimento de uma energia vivificadora (STEIN, 2010, p. 292-293) e podem promover impulso para outras ações e renovação. Dando clareza sobre a cooperação entre causalidade e motivação, faz referência a situações que possuem um valor e um sentido, isto é, possuem características e significados que tocam o eu da pessoa e isto ressoa como valor. Numa situação de vitalidade, por exemplo, pode surgir a alegria a partir do contato com o valor do que tem significado para aquela pessoa. A alegria vivida impulsiona o desejo de compartilhar e de proporcionar este sentimento a outras pessoas (STEIN, 2005a, p. 293). Temos a presença da motivação ao reconhecer que "entre ambas vivências existe não somente uma relação causal senão também uma relação de motivação." (STEIN, 2005a, p. 293)²⁰.

Enfatizamos que estas situações são pertinentes à dinâmica da unidade da pessoa - no conjunto vivo da corporeidade-psique-espírito - e exemplificam como um sentimento vivido, de alegria ou de tristeza, provoca mudanças no conjunto das dimensões humanas e produzem ressonâncias nas tomadas de decisão. Este exemplo nos leva a refletir sobre a pertinência do valor das escolhas que podem desencadear outras motivações enriquecedoras da vida pessoal como também a abertura para a interioridade e a penetração em níveis mais profundos do eu.

A presença da força na relação pessoa-comunidade

Na segunda parte (STEIN, 2010), aborda a força nas relações do indivíduo com a comunidade, ou seja, destaca a presença da alteridade, daí a importância dos conceitos husserlianos de *Lebenswelt* e de *Umwelt*. O primeiro conceito nos diz sobre o *mundo-da-vida*, onde se dão as vivências e *Umwelt* nos remete ao que acontece no entorno daquele que vivencia e no qual a pessoa humana interage afetivamente com a alteridade. Ela reconhece na presença do outro possibilidades de encontro e de ressonância em seu interior. "É no *Umwelt* que posso mirar o outro e encontrá-lo em sua interioridade" (Informação verbal)²¹.

¹⁹ No original: "Wir sprachen davon, daß zu einem Erlebnis von bestimmtem Gehalt eine bestimmte Wirkung gehört, so daß man versucht sein könnte zu sagen, diese Wirkung sei, wie das Erlebnis selbst, durch dessen gegenständliches Korrelat – den Wert von entsprechender Höhe – motiviert" (*Ibid.*, p. 158-159, versão digital).

²⁰ No original: "Es besteht also zwischen beiden Erlebnissen sowohl eine kausale als auch eine Motivationsbeziehung" (STEIN, 2010, p. 160, versão digital).

²¹ Aula de Fenomenologia, profa. Dra. Ursula Anne Matthias, Filosofia/UFC, 30/06/17.

Estas categorias reafirmam a importância das relações da afetividade como fontes de força no cotidiano e evidenciam a relação com os conceitos husserlianos de subjetividade e intersubjetividade. As relações com a alteridade, baseadas em vivências de cuidado e de valor propiciam o despertar e desenvolvimento da força das pessoas implicadas no processo.

O núcleo da pessoa - *Kern der Person* - e a relação com a força - *Kraft* -

Seguiremos para *Einführung in die Philosophie* (STEIN, 2015b) onde aborda a força na perspectiva das manifestações da corporeidade, das qualidades da dimensão psíquica e anímica enfatizando a perspectiva espiritual do caráter e da vontade, além de destacar o conceito de núcleo da pessoa humana. Na reflexão sobre a estrutura ôntica do sujeito psicofísico, reafirma a possibilidade da ressonância das vivências em todas as dimensões e destaca a importância do centro interior chamado também de núcleo da pessoa. Não temos propriamente um acesso ao núcleo, entretanto pelas vivências, temos acesso ao conhecimento sobre a vontade de realizar determinada ação, por exemplo, de agir ou de conhecer um assunto. As vivências que nos aproximam deste núcleo da pessoa implicam em aproximações da interioridade. A formação da pessoa na perspectiva da alma e da dimensão do espírito significa promover possibilidades de aproximação deste núcleo vivo da pessoa.

A questão da força na relação potência-ato

Passando à obra *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins* (STEIN, 2005c), temos o aprofundamento da noção aristotélica-tomista que esclarece a relação potência-ato. Ela destaca a força vital e explicita o significado de força corpórea, força anímica e força espiritual na reflexão sobre a unidade da alma e sobre o núcleo da pessoa. A pessoa humana, ser espiritual livre e consciente, pode manifestar o seu querer por si mesmo e a abertura da alma possibilita o irromper para a interioridade e a exterioridade. A atualização das potencialidades se dá no contato consigo e na perspectiva do *Lebenswelt*.

A força pode ser ampliada no movimento da potência transformada em ato; como também a vontade, implicada no dinamismo da força, pode impulsionar, ou não, a renovação. É significativa a questão da escolha, pois, o ser humano tem a autonomia para escolher e encaminhar suas decisões, seja pela atrofia ou pelo desenvolvimento das potências. Esta é a relação da vontade com a força na atualização das potências (QUEIROZ, 2010, p. 178).

A força no dinamismo e unidade das dimensões humanas

Chegamos aos Escritos Antropológicos e Pedagógicos, na obra que motivou a pesquisa, *Der Aufbau der menschlichen Person* (STEIN, 2015a) na qual destacamos as reflexões do capítulo VII que trata da alma como forma e como espírito, *Seele als form und geist*. Para tratar da peculiaridade da alma como ser espiritual,

é enfatizada a noção essencial para todo seu corpo teórico: a unidade da alma e do corpo, *Die Einheit von Seele und Leib*. na qual destacamos as reflexões do capítulo VII que trata da alma como forma e como espírito, *Seele als form und geist*. Para tratar da peculiaridade da alma como ser espiritual, é enfatizada a noção essencial para todo seu corpo teórico: a unidade da alma e do corpo, *Die Einheit von Seele und Leib*.

Porém, realçamos observações sobre o uso da palavra alma, *Seele*. Identificamos que é usada com a conotação: a) de princípio gerador que possibilita a vida a tudo o que é vivo; b) que abarca a dimensão psíquica (Stein usa também dimensão anímica) em conjugação com a dimensão do espírito; c) de "centro do ser" ou "núcleo da pessoa", "*Kern der Person*". Uma complementa a outra, revelando o seu significado abrangente.

Ao se referir à pessoa humana como forma individualizada, explicita que a alma humana engloba a constituição pessoal e o ser espiritual por possuir uma "matéria espiritual" e uma forma individualizada. Ressaltando a questão já apresentada sobre a noção de forma individualizada, compreendemos que esta é que qualifica a "matéria espiritual". A alma humana é o "centro do ser" também chamado de "núcleo pessoal". Podemos dizer também que é o cerne pessoal de uma natureza corporal-anímica-espiritual. A natureza espiritual-corporal revela a vinculação essencial com a corporalidade, formando, necessariamente uma união íntima: "A união com o corpo é essencial para a alma [...]" (STEIN, 2003, p. 678.)²².

Destaca a importância da compreensão desta unidade do corpo e da alma que acontece através do contato com as experiências internas, que se dá na atenção ao que captamos e sentimos, enfim na atitude de nos perceber fundada na "inspiração socrática de conhecer a si mesmo" (Informação verbal)²³. Esta escuta interior nos permite chegar à natureza própria da alma e acessar "nosso interior no sentido mais próprio, aquilo em nós que se preenche de dor e alegria" (STEIN, 2003, p. 679).²⁴ A dimensão do espírito possibilita a abertura que acessa a escuta da interioridade. De forma sensível e humanizadora, Stein ressalta o valor da escuta que nos revela a nós mesmos e como se torna essencial a vivência de receptividade ao nosso interior que nos preenche de alegria e dor, indignação e entusiasmo, alegria e tristeza. E, também, nos proporciona abertura ao amor e à confiança ao outro; a recusa a sermos aprisionados; a captação intelectual da beleza e do bem traduzidos em valores (STEIN, 2003).

Estas questões são essenciais para a compreensão da dimensão do espírito com a noção de força, como também para a reflexão sobre a influência recíproca do anímico e corporal. Partindo da pergunta sobre como compreender a unidade do corpo e da alma, Stein exemplifica com o uso de expressões da vida cotidiana que revelam esta unidade. É frequente nas vivências do *mundo-da-vida* dizermos que estamos alegres com todo o nosso coração, nos referindo ao coração que não pode ficar alegre como um órgão corporal (STEIN, 2003), entretanto, temos expe-

²² No original: "Die Verbindung mit dem Leib ist für die Seele wesentlich..." (STEIN, 2015a, p. 251, versão digital).

²³ Aula de Fenomenologia, profa. Dra. Ursula Anne Matthias, Filosofia/UFC, 23/03/17.

²⁴ No original: "Sie ist unser Inneres im eigentlichsten Sinn; das, was erfüllt ist von Leid und Freude..." (*Ibid.*, p. 252, versão digital).

riências de que aquilo que "afeta profundamente a nossa alma 'move' o coração (inclusive, em sentido totalmente literal)" (STEIN, 2003)²⁵.

Ao falarmos do coração alegre ou triste não estamos enunciando uma metáfora; e, sim, especificando uma descrição fenomenológica da unidade da corporeidade em união e reciprocidade com a dimensão espiritual. Ela cita exemplos como medo e palpitação no coração e diminuição do rendimento intelectual enfatizando esta condicionalidade recíproca da dimensão anímica-espiritual com a dimensão corpórea (STEIN, 2003, p. 680).

A profundidade e a clareza da descrição fenomenológica

É significativo ressaltar a habilidade intelectual e o domínio linguístico de Edith Stein ao realizar a descrição fenomenológica que revela o dinamismo e a sinergia da alma e da dimensão corpórea. Ela vence o desafio de explicitar o sentido de unidade:

O corpo está por completo penetrado pela alma, de maneira que não somente a matéria organizada se converte em corpo penetrado de espírito, senão que também o espírito se converte em espírito materializado e organizado. (STEIN, 2003, p. 682).²⁶

Esta descrição nos leva ao aporte que ela dá ao pensamento tomista com a noção de unidade da força, *Einheit der Kraft*, que exprime a vinculação íntima da força com a totalidade da corporeidade-psique-espírito.

Fontes de força x Liberdade e Responsabilidade

Temos as possibilidades de conservação, aumento, desperdício e consumação da força (STEIN, 2003, p. 682-685). O cotidiano implica em consumo da força e isto faz parte dos processos corpóreos, psíquicos e espirituais. Uma ação pode implicar num grande gasto da força; mas, se existe troca afetiva ou espiritual no *Umwelt*, surgem possibilidades de revitalização, um investimento da força pode ser consumido com perspectiva de realimentação. Podemos refletir sobre o uso da força à luz do princípio da liberdade que se conjuga com a responsabilidade. O ser humano pode escolher utilizar a força de forma saudável ou doentia. Por exemplo, ao esvaziar-se em si mesmo, gera um desperdício de sua força:

Quando resiste a sua própria direção ontológica, o espírito suprime sua força natural, e de alguma maneira a extingue, sem poder, contudo, suprimir seu ser: se converte em um ser obscurecido e débil, e ao mesmo tempo fechado em si mesmo... (STEIN, 2003, p. 684)²⁷.

²⁵ No original: "Aber wir erfahren es täglich, wie alles, was unsere Seele tief ergreift, das Herz (in ganz wörtlichem Sinn) 'bewegt'" (*Ibid.*, p. 253, versão digital).

²⁶ No original: "Die Seele durchdringt den Leib ganz und gar, und durch dieses Durchdringen der organisierten Materie wird nicht nur die Materie durchgeistigter Leib, sondern es wird auch der Geist materialisierter und organisierter Geist" (STEIN, 2015a, p. 257-258, versão digital).

²⁷ No original: "Indem der Geist sich gegen seine natürliche Seinsrichtung stemmt, hebt er seine eigene

A descrição da força nos dá a noção da organicidade que se irradia na unidade corpórea-psíquica-espiritual no *mundo-da-vida*. A força precisa ser bem conduzida para ter continuidade, pois, como já destacamos, ela se consome ao se atualizar no movimento próprio da vida:

A alma humana possui uma força natural, diferente nas distintas almas; mas essa força natural não lhes corresponde à parte ou independentemente de toda sua constituição psicofísica; encontra-se vinculada a esta. Falamos de força corporal, não como algo mecânico, mas orgânico, que se apresenta em crescimento (concretamente, em um crescimento com ordenação nas proporções determinadas), na atividade, no trabalho e no sofrimento. (STEIN, 2003, p. 685.)²⁸.

Ao tratar da consumação da força, enfatiza como se dá no cotidiano, relacionando a intensidade do que é vivenciado com o dinamismo das dimensões, ou seja, na relação da força corporal com a força do espírito: "quando nosso corpo se cansa, isto é, tem um esforço corporal, o rendimento espiritual é inteiramente impossível ou possível somente com um grande esforço. E vice-versa: o esforço espiritual produz cansaço corporal." (STEIN, 2003)²⁹.

Fontes de força no horizonte do *Lebenswelt* e do *Umwelt*

Considerando a abertura da dimensão do espírito e retomando o *Lebenswelt* e *Umwelt*, entramos nas possibilidades de fontes de força, pois é possível nutrir e ampliar a força no mundo material e no espiritual. A noção husserliana de intencionalidade é apoio para refletirmos sobre a abertura da dimensão do espírito no sentido de captação dos objetos do mundo e na relação estabelecida com estes, seja na interação com a alteridade, com a natureza ou com produções da cultura, chamada também de espirituais (STEIN, 2003, p. 686). O princípio da liberdade nos conduz à questão do ato livre no qual definimos a abertura ou o fechamento para a possibilidade da relação com o outro. A apropriação interior de forças na relação com a alteridade pode propiciar o sentimento de alegria e de experiências vivificantes.

Temos possibilidades de exercitar a perspectiva fenomenológica na observação do aumento ou da consumação da força no *mundo-da-vida*. De acordo com Stein (2003, p. 689), reconhecemos os estados vitais manifestados pela força corpórea, psíquica ou espiritual, na observação dos movimentos do ânimo: de ale-

Kraft auf, löscht sich gleichsam aus, ohne doch sein Sein aufheben zu können: Es wird ein verfinstertes und ohnmächtiges Sein und zugleich ein in sich verschlossenes, in das nichts mehr einströmen kann" (*Ibid.*, p. 263-264, versão digital).

²⁸ No original: "Die Menschenseelen besitzen eine natürliche Kraft – die verschiedenen verschiedene –, aber sie kommt ihnen nicht außerhalb und unabhängig von der ganzen psycho-physischen Konstitution zu, sondern ist an diese gebunden. Wir sprechen von Körperkraft und meinen damit nicht etwas Mechanisches, sondern etwas Organisches, was sich im Wachstum (und zwar in einem bestimmt proportionierten Wachstum) und in der Leistungsfähigkeit, der Arbeits- und Leidensfähigkeit zeigt" (STEIN, 2015a, p. 265-266, versão digital).

²⁹ No original: "Bei körperlicher Ermüdung, d. h. bei Ermüdung durch körperliche Anstrengung, sind geistige Leistungen gar nicht oder nur unter großer Anstrengung möglich. Umgekehrt führt angestrenzte geistige Arbeit auch zu körperlicher Ermüdung" (*Ibid.*, p. 266, versão digital).

gria, esperança, entusiasmo ou de medo, raiva e pesar. Com visão profunda, revela em seu corpo teórico, as faces e amplitudes diversas da realidade como fonte de energia vital ou de esgotamento das forças. Finaliza a abordagem sobre a alma humana explicitando as diversas fontes de força, reais no horizonte valores positivos (STEIN) que podem ser reconhecidas, conectadas e vivenciadas no *Umwelt*, nas múltiplas possibilidades de interações das pessoas na comunidade.

Força, potência-ato e atos da vontade

A vida do espírito, como entendimento e vontade, possibilita a condução da força vital, ou seja, a atividade da vontade orienta a força. Stein utiliza o exemplo do estudo de um idioma para mostrar como a memória, o sentidos da visão e da audição são submetidos a um grande esforço a partir da vontade de realizar o aprendizado (STEIN, 2003, p. 703) concluindo que: "Estes fenômenos nos remetem ao fato de que a atividade da vontade implica na submissão de nossa força a uma grande tensão. O que a vontade ganha é dar à força uma determinada direção" (STEIN, 2003, p. 703)³⁰. Retomando o *intelligere* tomista que explicita a condução da vontade para um fim podemos mirar a relação da força com os atos de vontade. O entendimento, ou seja, o intelecto apreende o mundo dos objetos e o conhece, além de conduzir a vontade na realização do seu querer. Podemos compreender que "o eu capaz de conhecer, o eu 'inteligente', experimenta as motivações que procedem do mundo de objetos, as apreende e lhes dá orientação para seguir no uso de sua livre vontade." (STEIN, 2003, p. 651)³¹. A dinâmica das dimensões amplia a compreensão das questões sobre a vontade e a decisão além de esclarecer a função destas últimas no encaminhamento da força que se torna necessária, principalmente, naquelas situações mais desafiadoras da vida (QUEIROZ, 2010, p. 110). O conceito de sinergia, que implica em cooperação, facilita o reconhecimento de como uma dimensão integrada às outras colabora com o movimento de recuperação de forças.

Retomando nosso mapa, finalizamos o percurso na obra-síntese steiniana em *Endliches Und Ewiges Sein* (STEIN, 2016), na qual, ela avança e refina a compreensão de noções já abordadas anteriormente, principalmente em *Potenz und Akt*. Na pesquisa, temos o foco nas questões sobre a força em relação à dinâmica Potência-Atto desveladas nesta produção culminante de sua filosofia que nos remete a uma psicologia plena de alma.

Considerações finais

A descrição dos processos dinâmicos das dimensões da corporeidade-psique-espírito configuram um terreno que nos possibilita ter uma visão de totalidade da concepção do ser humano vinculado consigo e com a alteridade, nas

³⁰ No original: "Das führt wieder darauf, daß die Willensleistung eine ungewöhnlich hohe Kraftanspannung bedeutet. Was sie zuwegebringt, ist, daß sie die Kraft in eine bestimmte Richtung lenkt" (STEIN, 2015a, p. 301, versão digital).

³¹ No original: "Das erkennende, das 'intelligent' Ich erfährt die Motivationen, die von der gegenständlichen Welt herkommen, es greift sie auf und geht ihnen frei-willig nach;" (*Ibid.*).

relações afetivas. Reconhecemos a presença e intensidade da força através da apreensão da experiência interna das vivências:

A força é uma propriedade permanente do homem como um todo que não se vivencia diretamente, senão que se nos dá através do vivenciado de modo imediato: através, por um lado, dos "sentimentos vitais" próprios que a manifestam, mas também através do modo em que executamos atos que têm em si mesmos um sentido inteiramente diferente, mas que por seu modo de ser executados se revelam como dependentes da força existente. (STEIN, 2003, p. 700)³².

No decorrer das reflexões sobre a força, vemos que Stein resgata o sentido de humano reclamado por Husserl (2012, p. 249-275), quando este afirma a necessidade da ciência ser desenvolvida a partir de princípios de reconhecimento da pessoa em sua humanidade. Stein escuta, apreende e exercita o sentido genuíno de responsabilidade ao dar sua resposta original na elaboração de sua Antropologia Filosófica na perspectiva pessoa-comunidade.

Ao caminharmos neste mapa encontramos a teoria vinculada à vida pulsando, pois Stein fala da vida que pode ser despertada com a nutrição da força. O pensamento steiniano implica em unidade, totalidade, dinamismo e sinergia ao enfatizar a possibilidade da cooperação, questão inerente ao ser humano. Stein nos leva à esfera de nossa interioridade em sintonia com a abertura para a leitura do outro e do *mundo-da-vida*. A escuta do outro é impulsionada a partir da escuta de si mesmo no qual uma vivência de conexão alimenta a outra; assim se dá a conexão com a força de si mesmo e com a força do outro nas relações.

Este tema é fundamental considerando: a) as circunstâncias graves de enfraquecimento que o homem moderno vivencia; b) as situações de risco e vulnerabilidade desencadeadas pelas noções distorcidas de força, por exemplo, no culto à imagem que camuflaria a fraqueza; c) a perda da força e da saúde como totalidade, em função da dissociação das dimensões corpóreas, psíquicas e espirituais; d) pela falta de formação e estruturas educacionais que impulsionem a apreensão vivencial da própria força. Neste cenário preocupante da realidade do ser humano distanciado do sentido de sua vida, torna-se urgente a reflexão sobre a orientação da força no horizonte da comunidade e da educação.

Este percurso nos impulsiona a refletir sobre a nossa forma de conduzir a existência. Stein descreve as questões complexas com tal sutileza e habilidade que somos tocados com suas palavras no nosso núcleo interior, na alma. O estudo de sua obra nos suscita surpresas que se relacionam com as vivências de escuta de nossas experiências interiores. Esta forma de encaminhar a ação possui um *télos*, pois o ser humano se alimenta dos significados do vivido.

Sua concepção de ser humano implica em abertura para a percepção da

³² No original: "Die Kraft ist dauernde Eigenschaft des ganzen Menschen, die nicht unmittelbar erlebt wird, sondern durch unmittelbar Erlebtes zur Gegebenheit kommt: Das sind einmal die eigenen 'Lebensgefühle', die sie bekunden, dann aber auch die Vollzugsweisen der Akte, die selbst einen ganz andern Sinn haben, aber durch ihre Vollzugsweise sich als abhängig von der vorhandenen Kraft erweisen" (*Ibid.*, p. 296, versão digital).

força no *mundo-da-vida* que ressoa no dinamismo das interações corpóreas-psíquicas-espirituais do que vivenciamos, pois ela nos conduz para uma profundidade que vai além da teoria: estudar³³ e penetrar na obra de Edith Stein significa literalmente beber em fonte de forças.

Referências bibliográficas

ALES BELLO, A. Presentazione. In: STEIN, E. *La struttura della persona umana*. Roma: Città Nuova Editrice, 2000.

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012.

_____. *A ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1989.

QUEIROZ, M. I. C. de. *A virtude como ato na elaboração de sentido de vida*. Dissertação. (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, FAFICH, UFMG. B.H., 2010.

STEIN, E. Acto y Potencia: estudios sobre una filosofía del ser. In: STEIN, E. *Obras Completas*, V. III. Burgos: Ed. Monte Carmelo; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Vitória: Editorial El Carmen, 2007.

_____. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Bd.6. (ESGA). Publisher Herder Verlag GmbH, 2010.

_____. Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. In: STEIN, E. *Obras Completas*: V. II. Editorial Monte Carmelo; Vitória: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005a.

_____. *Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*. Gesamtausgabe Bd.14. (ESGA). Publisher Herder Verlag GmbH, 2015a.

_____. *Einführung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Bd.08. (ESGA). Publisher Herder Verlag GmbH, 2015b.

_____. *Endliches Und Ewiges Sein*. Gesamtausgabe Bd.11-12. (ESGA). Publisher Herder Verlag GmbH, 2016a.

_____. Estructura de la persona humana. In: STEIN, E. *Obras Completas*, v. IV: Editorial Monte Carmelo; Vitória: Ediciones El Carmen; Madrid: E. de Espiritualidad, 2003.

_____. Introducción a la filosofía. In: STEIN, E. *Obras Completas*: v. II. Editorial Monte

³³ As obras de Stein (2003, 2005a, 2005b, 2005c, 2005d, 2007a) são as referências primárias. Contemplamos pensadores que a influenciaram: Aristóteles (*De Anima*. Tradução de Ana Maria Lóio. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 2010) e Tomás de Aquino (*Ente e Essência*. Edição Bilingue. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Ed. Vozes: Petrópolis, 1995; *Suma Teológica: a bem-aventurança, os atos humanos, as paixões da alma*. V. III, Seção I, Parte II, Questões 1-48. Edições Loyola: São Paulo, 2003). Nas referências secundárias, autores com quem ela dialogou: Edmund Husserl (1989, 2012) e Max Scheler (*A situação do homem no cosmos*, Ed. Texto&Grafia: Lisboa, 2008). Destacamos as reflexões dos nossos contemporâneos: Angela Ales Bello, Alasdair MacIntyre, Hanna-Barbara Gerl Falkovitz, Miguel Mahfoud, Juvenal Savian Filho, Marina Massimi, Urbano Zilles, e Francesco Alfieri.

Carmelo; Vitória: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005b.

_____. *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins. Gesamtausgabe Bd.10. (ESGA)*. Publisher Herder Verlag GmbH, 2005c.

_____. Sobre el problema de la empatia. In: STEIN, E. *Obras Completas: v. II*. Ed. Monte Carmelo; Vitória: Ediciones El Carmen; Madrid: Ed. de Espiritualidad, 2005d.

_____. *Zum Problem der Einfühlung*. Gesamtausgabe Bd.05. (ESGA). Publisher Herder Verlag GmbH, 2016b.

O eu a partir dos pensamentos de Edmund Husserl e Edith Stein

RESUMO

Em *Introdução à filosofia (Einführung in die Philosophie)*, Edith Stein examina a questão do conhecimento, explicitando a impossibilidade de se conhecer completamente o que é individual; no caso do indivíduo humano, a investigação se estende para a análise da possibilidade ou a impossibilidade de se conhecer o eu. Examinando os estudos da pensadora sobre o conhecimento da subjetividade e tomando como fio condutor as análises de Edmund Husserl acerca da autoapreensão do ego puro, é possível destacar a importância dos papéis da evidência e da intuição do ponto de vista fenomenológico nos momentos constitutivos do ato de conhecer, especialmente, no que se refere ao caráter singular da pessoa humana.

Palavras-chave: Edith Stein; Edmund Husserl; Eu; Evidência; Conhecimento.

ABSTRACT

On *Introduction to Philosophy (Einführung in die Philosophie)*, Edith Stein examines the question of knowledge, explaining the impossibility of knowing completely what individual is; in the case of the human individual, the investigation is extended to the analysis of the possibility or the impossibility of knowing the "I". Examining Edith Stein's studies of the knowledge of subjectivity and Edmund Husserl's analysis of self-apprehension of pure ego, it is possible to emphasize the importance of the roles of evidence and of intuition from the phenomenological point of view in the constitutive moments of the act of knowing, specially, with regard to the singular character of the human person.

Keywords: Edith Stein; Edmund Husserl; I; Evidence; Knowledge.

* Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: clioftricarico@hotmail.com

Na primeira parte da obra *Introdução à filosofia (Einführung in die Philosophie)*, Edith Stein examina a questão do conhecimento da Natureza como problema filosófico. Em linhas gerais, sua análise pode ser apresentada do seguinte modo. Inicialmente, a pensadora distingue dois momentos do conhecimento: o primeiro, momento concernente ao contato imediato com o objeto, e o segundo, aquele no qual se realiza o processo lógico que resulta no conhecimento propriamente dito (STEIN, 1991, p. 98). Ambos os momentos podem ser considerados um “saber”; porém, o primeiro momento, *imediato*, consiste apenas em um dar-se conta *intuitivo*, sem nenhuma análise, enquanto o segundo, *mediato*, alcança um saber por meio da formulação de juízos. Quanto à veracidade ou falsidade desses “saberes”, Edith Stein esclarece que a simples intuição relativa ao primeiro momento por si só não tem como ser verdadeira ou falsa; desse modo, todas as intuições são genuinamente incontestáveis.¹ Apenas ao segundo momento, referente à formulação de juízos, ou ao conhecimento propriamente dito, caberá a condição de verdade ou falsidade. No que diz respeito precisamente ao juízo, Edith Stein destaca dois aspectos: o lógico e o psicológico. De um lado, tem-se que um mesmo sentido de juízo é vivido por diversos sujeitos (aspecto psicológico); de outro, encontra-se a essência do ato de julgar relativa a todo sentido de juízo. O aspecto psicológico não é relevante para a análise do juízo do ponto de vista da teoria do conhecimento e sim a *vivência* do juízo enquanto tal, pois é no âmbito transcendental e, portanto, fora das variações da contingência, que se pode chegar a uma análise universalmente válida do conhecimento.² (STEIN, 1991, p. 102).

Da perspectiva fenomenológica, o ato de julgar consiste num processo que vai desde a simples intuição até o completo preenchimento de sentido do juízo. No primeiro *momento* da intuição, ainda não são captados os *modos* de ser do objeto, que somente serão apreendidos por meio de reiterados atos intencionais e, posteriormente, explicitados nas formulações de juízos. O preenchimento de sentido do juízo tem início quando o objeto intuído é colocado como sujeito. Os posicionamentos lógicos – alcançados pelo ato de colocar um objeto como sujeito ou como predicado – sempre consideram o objeto com um *significado geral* e, conjugando esses dois termos (sujeito e predicado), chega-se a uma expressão válida, ou seja, o juízo (STEIN, 1991, p. 102-103). A verdade do juízo consiste em afirmar que o que é expresso tem a possibilidade de existir na realidade; para tanto, os significados gerais expressos devem obedecer a certas leis formais que, desse modo, são consideradas condições formais da verdade. Todavia, as leis formais sozinhas não podem garantir a verdade do juízo; elas devem ser complementadas com a esfera objetiva, o que implica a apreensão de um estado-de-coisas.

Se o conhecimento é admitido como relação que se estabelece entre juízos, então ele deve obedecer às leis da lógica; como descrito acima, porém, essas leis são necessárias, mas não suficientes: além da lógica, o conhecimento precisa

¹ Esse dar-se conta inicial pode mostrar-se equivocado e pode ser corrigido a partir de uma nova intuição que o indique como uma ilusão num momento posterior, mas, de qualquer modo, a nova intuição não invalida a primeira.

² No âmbito transcendental, no campo das vivências puras, é considerado apenas o *viver atual* (atualidade/atualização da consciência) no qual as intuições não requerem complementação e não permitem correção; as essências têm caráter definitivo e, portanto, universal.

apreender um estado-de-coisas, dado por meio da intuição imediata primordial que passa, portanto, a ser identificada necessariamente como seu fundamento. Pode-se admitir que o caminho percorrido pelo processo do conhecimento na perspectiva steiniana, desde o primeiro “dar-se conta” até o seu completo preenchimento de sentido alcançado no juízo, considera, em sua base, a sequência gradual de adequação da *evidência*, da maneira como é concebida pela fenomenologia husserliana. Nesse sentido, tanto Husserl, quanto Stein concordam em dizer que a primeira evidência irrefutável é a da consciência do próprio eu. Convém, portanto, explicitar no que consiste precisamente essa evidência e que elementos estão envolvidos na autoapreensão subjetiva sob a perspectiva dos dois pensadores.

O caráter apodítico da evidência em Husserl

No final da Introdução da obra *Investigações lógicas*, Husserl apresenta a exigência primordial de sua filosofia: a veracidade das premissas deve ser garantida pelas proposições “tomadas apenas no sentido em que foram intuitivamente estabelecidas.” (HUSSERL, 2012, p. 20), ou seja, por meio da *evidência*. Para tanto, a evidência “perfeita”, colocada como um dos principais fundamentos para a construção do edifício a ser erigido pelo projeto fenomenológico, assume, em Husserl, o caráter incontestável da apoditicidade.

Sumariamente, pode-se dizer que, na fenomenologia husserliana, evidência é a visão intelectual que, por meio da intuição que apreende as estruturas essenciais da coisa, dá acesso à “coisa mesma”.³ Em *A ideia da fenomenologia*, Husserl destaca: “O fundamental é não passar por alto que a evidência é esta consciência que efetivamente vê, que apreende [o seu objeto] direta e adequadamente; que evidência nada mais significa do que o adequado dar-se em si mesmo.” (HUSSERL, 2008, p. 85).

Em *Meditações cartesianas*, a concepção de evidência é delineada mostrando-se as convergências e as divergências relativas, particularmente, ao pensamento cartesiano, que Husserl pretende superar. Em linhas gerais, pode-se dizer que, para Husserl, a dúvida de Descartes não foi hiperbólica o suficiente. Quando o filósofo francês estabelece a suspensão do juízo para chegar a algo *evidente* e alcança o *cogito*, passando a problemática da ordem dos objetos para a ordem ideal e subjetiva, ele acredita ter chegado à certeza que garantiria o solo seguro para o conhecimento da verdade no âmbito científico. Esse solo, para ser verdadeiramente seguro, deveria ter caráter absoluto. Segundo Husserl, no entanto, Descartes acaba não levando a sua tarefa até as últimas consequências, basicamente, sob dois aspectos: (i) quando ele adota a *mathesis universalis* como modelo, a suspensão do juízo não é efetivamente radicalizada; (ii) embora Descartes tenha feito um esforço máximo para alcançar a subjetividade (transcendental em termos husserlianos) despojando o ego do mundo da experiência, a realidade subjetiva

³ A essência (ou *eídos*), *grosso modo*, pode ser definida como aquilo que se mantém imutável na multiplicidade de aparições com as quais se apresenta o objeto (variações de perfis). Essa identidade é a visão intelectual do objeto com total evidência, o que seria obtido por meio da intuição eidética; do mesmo modo, as variações de perfis são denominadas, por Husserl, variações eidéticas.

ainda permanece ancorada na esfera psíquica. Da perspectiva husserliana, para se alcançar a verdade pura e autêntica, a evidência não poderia ser reconduzida à experiência, em razão de seu caráter variável, nem ser deduzida a partir de leis pressupostas;⁴ a *epoché*, assim, deve “colocar entre parênteses” a contingência do mundo empírico e isso inclui o “eu psicológico” e os resultados obtidos por todas as ciências. Com toda a experiência mundana fora de circuito, resta como solo seguro para a evidência, a imanência da consciência, concebida como âmbito puro – campo ideal de possibilidades, não sujeito às variações espaçotemporais. Ao contrário do que poderia ser aventado, essa esfera não implica uma restrição do campo de pesquisa, mas expande essa possibilidade ao infinito:

Com o emprego do conceito de evidência, podemos agora dizer também: temos a evidência do ser da *cogitatio* e, porque a temos, ela não implica enigma algum, portanto, também não o enigma da transcendência; vale para nós como algo de inquestionável, de que nos é permitido dispor. [...] Por conseguinte, a redução fenomenológica não significa a limitação da pesquisa à esfera da imanência [...]; não significa de modo algum o confinamento à esfera da *cogitatio*, mas a restrição à esfera do *dar-se em si puro*, à esfera daquilo de que não só se fala e que não só se intenta; também não à esfera do que se percepçiona, mas à esfera do que está dado exatamente no sentido em que é visado, e autodado no sentido mais estrito, de tal modo que nada do intentado deixa de estar dado. Numa palavra, restrição à esfera da pura evidência. (HUSSERL, 2008, p. 88).

É na esfera da imanência da consciência, portanto, que Husserl finca a evidência radical que Descartes não teria conseguido alcançar: a evidência apodítica.

A subjetividade transcendental: a evidência apodítica “primeira”

Obedecendo ao critério estabelecido pela fenomenologia husserliana, a evidência deve satisfazer as exigências rigorosas de uma ciência capaz de alcançar a verdade numa região ideal, em que são estabelecidas relações de universalidade e necessidade. Em *Meditações cartesianas* (Primeira Meditação), Husserl procurar delinear algumas distinções que permitem identificar o caráter preliminar dessa evidência:

[...] o julgar é um visar e, em geral, um simples presumir de que seja isto e aquilo; o juízo (aquilo que é julgado) é, então, coisa simplesmente presumida, correspondentemente, estado-de-coisas presumido, ou visada coisal, visada de um estado-de-coisas. Mas, eventualmente, contrapõe-se a isso um visar judicativo eminente (um ter consciência disto ou daquilo julgando). *Chama-se evidência. Em vez de visar remotamente uma coisa,*

⁴ A apoditicidade de Husserl tem o mesmo sentido que em Descartes: nenhuma dúvida pode abalar. No entanto, ela não opera no âmbito axiomático da Geometria e sim na esfera transcendental/pura (imune a qualquer dúvida) que se coloca como fundamento.

na evidência a coisa está presente como ela própria, o estado-de-coisas está presente como ele próprio. (HUSSERL, 2013, p. 48, grifo nosso).⁵

E mais adiante, no §5, Husserl ainda confirma sua definição de evidência em sentido lato: “evidência é a *experiência* de que algo é e é assim, ela é justamente um fitar espiritualmente a própria coisa.” (HUSSERL, 2013, p. 49). No decorrer da argumentação, porém, o filósofo afirma que a evidência pode ser *mais ou menos perfeita*, de acordo com o quanto ela efetiva a autodoação da própria coisa, e destaca ainda outro aspecto: assim como o juízo, a evidência também é expressa com predicções. Desse modo, Husserl parece conceber uma “gradação” de perfeição da evidência, relacionada ao preenchimento de sentido que visa ser o mais adequado possível a uma coisa ou a um estado-de-coisas: o sentido será tanto mais pleno quanto mais forem preenchidos os componentes covisados e pré-visados pela experiência. Quando a síntese desses elementos concorda com a experiência efetiva, obtém-se a perfeição, ou em termos husserlianos, a *evidência adequada*. A evidência adequada leva à apoditicidade⁶ – a pedra angular – pretendida pelo projeto fenomenológico e seu caráter fundamental: “Toda e qualquer evidência é autocaptação de um ser ou de um ser-assim no modo ‘ele próprio’, na plena certeza desse ser, a qual, portanto, exclui qualquer dúvida.” (HUSSERL, 2013, p. 53). Alcançado esse princípio, cabe a Husserl a investigação sobre evidências que “por um lado tragam consigo apoditicamente a visão intelectual [...] enquanto *em si primeiras* e, por outro, que sejam elas próprias apodíticas.” (HUSSERL, 2013, p. 54); caso a evidência seja inadequada, deverá ao menos ter um teor que possa ser assegurado apoditicamente.

Nesse sentido, a primeira evidência que parece se apresentar como óbvia é a existência do mundo; mas, rapidamente, Husserl descarta a possibilidade de ela ser uma evidência apodítica, pois, segundo o filósofo, a possibilidade do *não ser* do mundo não é completamente indubitável⁷. Assim, a experiência sensível do mundo, mesmo sendo admitida como a evidência “primeira”, não pode ser considerada uma evidência apodítica – a evidência da experiência sensorial do mundo seria *originária*, mas não *apodítica*. Neste ponto, surge uma questão crucial: se é a partir da experiência sensorial do mundo que se constituem as demais evidências ou, pode-se dizer também, se é a partir da experiência natural que se concatenam os graus da evidência a fim de se alcançar sua “completude”, isso não consistiria em colocar na base de qualquer evidência a não apoditicidade e

⁵ Importante ressaltar que quando Husserl afirma que, na evidência, “a coisa está presente como *ela própria*”, isso não quer dizer que a evidência dá a presença efetiva da coisa, mas que ela dá o *sentido* pleno da coisa: a evidência se situa na ordem do sentido.

⁶ Husserl afirma que a apoditicidade pode surgir não apenas de evidências adequadas, mas também de inadequadas; a importância dessa observação será destacada mais adiante quando ele delimitará como apodítica a esfera da subjetividade transcendental.

⁷ A evidência da experiência natural, restrita à apreensão sensorial, sempre terá um caráter relativo que não permite a indubitabilidade da existência das coisas mundanas – o argumento segue, de certo modo, o do “engano dos sentidos” de Descartes em sua Primeira Meditação. Atribuir apoditicidade a esse tipo de evidência seria, para Husserl, dar-lhe uma “validade ingênua”: “O ser do mundo, com base na evidência da experiência natural, não poderá mais ser, para nós, um fato óbvio, mas deverá antes ser, ele próprio, um simples fenômeno de validade.” (HUSSERL, 2013, p. 55).

também, sorratamente, um rastro empírico para “fora dos parênteses” delimitados pela *epoché*?

A resposta de Husserl em *Meditações cartesianas* vem logo em seguida (no §8 da Primeira Meditação) com o *cogito* husserliano que instaura a subjetividade transcendental (HUSSERL, 2013, p. 56-59). Analogamente a Descartes, é na esfera da subjetividade que será garantida a apoditicidade da evidência, com uma diferença fundamental: se em Descartes não posso duvidar que duvido, que penso, que percebo, em Husserl, não posso duvidar que penso *algo*, que percebo *algo* do modo como ele me aparece, como *simples fenômeno*. Desse modo, seria possível supor que no universo dos fenômenos – na esfera da subjetividade transcendental –, toda evidência seria apodítica. No campo do ego puro, no entanto, nem tudo o que é apodítico é adequado; na autoexperiência transcendental, na qual o ego “é originariamente acessível a si próprio”, apenas o momento presente é adequado em meio a um horizonte de coisas covisadas e pré-visadas – relativas, por exemplo, ao passado, à percepção externa – que são apenas presumíveis (HUSSERL, 2013, p. 60-61); e Husserl completa:

Essa presunção, coimplicada na evidência apodítica, está, portanto, sujeita, a respeito da possibilidade do seu preenchimento, à crítica quanto ao seu alcance, que pode ser apoditicamente delimitado. Quão longe pode o eu transcendental enganar-se sobre si próprio e quão longe se estendem os elementos absolutamente indubitáveis, apesar deste engano possível? Ao estatuir o ego transcendental, ficamos, em suma, num ponto perigoso, mesmo quando não temos desde o início em consideração as difíceis questões acerca da apoditicidade. (HUSSERL, 2013, p. 61).

Husserl procurará, então, examinar o alcance da indubitabilidade da esfera da subjetividade transcendental. O problema que se coloca aqui é que a subjetividade transcendental é apodítica porque é necessária, mas é *inadequada* porque é dada apenas como possibilidade no horizonte de coisas covisadas e pré-visadas, não exclusivamente como possibilidade imediata da experiência (uma evidência *adequada*).⁸ A apoditicidade do ego não coincide imediatamente com a evidência da variação eidética dos objetos transcendentais reduzidos. O ego puro é uma evidência apodítica porque ele remete *imediatamente* a si mesmo, enquanto os objetos, por sua vez, são dados numa evidência *mediata*; por essa razão, a certeza da subjetividade transcendental é “anterior” a qualquer outra.

Abriremos um parêntese aqui para mostrar que talvez seja possível fazer uma correlação entre essas noções husserlianas e as distinções apresentadas por Edith Stein acerca dos dois momentos do conhecimento: a intuição *imediate* e o conheci-

⁸ Os conceitos de adequação e inadequação referem-se unicamente ao modo de doação do objeto; não devem ser confundidos com os conceitos de percepções internas e externas, nem com o respectivo par “evidente-não evidente”, como Husserl esclarece no §6 do Apêndice da Sexta Investigação: “O primeiro par <percepção externa e interna> é definida pelos conceitos de ‘físico’ e ‘psíquico’, [...] o segundo par <percepção evidente e não evidente> exprime a oposição gnosiológica fundamental que estudamos na Sexta investigação: a oposição entre percepção *adequada* (ou intuição em sentido estrito), cuja intenção perceptiva é exclusivamente dirigida a um conteúdo a ela efetivamente presente, e a percepção *inadequada*, meramente presuntiva, cuja intenção não encontra o próprio preenchimento no conteúdo presente, mas constitui, em vez disso, por meio dele um ser transcendente”. (HUSSERL, 2015, p. 778).

mento propriamente dito, a unidade de sentido alcançada na formulação de um juízo de modo *mediato*.⁹ Husserl observa que a certeza desse tipo de evidência (intuição imediata) é dada no modo de *crença* e não apenas numa operação racional:

[...] a posição da essência ou do estado-de-essência dado “originariamente” na *apreensão intuitiva de essência* é “inerente” [...] ao “sentido” no seu modo de se dar. Ela é posição racional e posição originariamente motivada como *certeza de crença*; ela possui o caráter específico de posição “*que vê com clareza*”. (HUSSERL, 2006, p. 305).

Edith Stein entende a conexão que se estabelece entre os dois momentos do mesmo modo. O objeto é dado já com algum sentido (o ente se apresenta de *um certo modo*) e, para a pensadora, isso mostra que no interior da primeira tomada de conhecimento – na intuição imediata –, há uma crença: acreditamos poder conhecer algo “além” daquilo que se apresenta porque esse algo se apresenta de forma imediata, consistindo no fundamento para a tomada de conhecimento mediata:

Toda tomada de conhecimento (*Kenntnisnahme*) é tomada de conhecimento *de algo*, de uma objetualidade; cada uma se dirige a um objeto e o considera dotado de um determinado patrimônio de sentido. Ela o considera como ente e, ao mesmo tempo, como ente feito de um certo modo. A ele corresponde o momento do crer, inerente a todas as tomadas de conhecimento. Qual é a base dessa crença? Se nos detivermos simplesmente naquilo que se apresenta na própria tomada de conhecimento, então devemos dizer: acreditamos no ser e no ser-assim disso que é apreendido, porque o *temos* na própria tomada de conhecimento – dado que é “imediata”; mas acreditamos na tomada de conhecimento mediata porque ela se funda sobre uma imediata. (STEIN, 1991, p. 99).¹⁰

Retornando à questão da apoditicidade da evidência do ego puro, perceberemos que as apreensões mediatas poderiam ser consideradas um problema, em razão de sua inadequação, dado que a autoapreensão do ego é possível apenas por meio dos atos dirigidos a outros objetos intencionais que não o próprio eu. A via de mão dupla da intencionalidade, se observada por um caminho “inverso”, ou seja, a partir do objeto que se oferece à consciência, poderia levar a pensar que o alcance da própria esfera da subjetividade transcendental, de certo modo, permitiria uma “contaminação” da apoditicidade da evidência do ego puro pelos *modos* em que são apreendidos os conteúdos das vivências; Husserl, porém, esclarece:

⁹ É importante observar que a correlação entre as concepções de Stein e Husserl, neste ponto, remete mais especificamente ao “momento inicial” da apreensão, ou seja, à intuição imediata e à evidência apodítica. O modo de *conhecimento mediato* relativo à formulação de juízos e o aspecto *mediato da evidência* inerente à datidade dos objetos na esfera transcendental encontram-se naturalmente em registros diversos; em seguida, veremos que também Stein refere-se à *apreensão mediata* dos objetos.

¹⁰ Essa crença na tomada de conhecimento imediata, ou como também é denominada aqui intuição imediata, não carrega em si o caráter racional, mas isso não significa precisamente uma irracionalidade no sentido de algo “insensato”. Stein empregará o termo “irracional” para o que é apreendido intuitivamente; no entanto, isso pode ser entendido como algo que “antecede a” ou “prescinde da” razão em sua operação. Esse aspecto levará Edith Stein a afirmar que “o irracional pertence às condições que tornam possível o conhecimento – expresso de modo paradoxal: pertence à evidência o fato de que a racionalidade é fundada na irracionalidade”. (STEIN, 1991, p. 120).

O conteúdo absolutamente indubitável que nos é dado na experiência interna transcendental não se reduz apenas à identidade do “eu sou”. Por meio de todas as doações singulares da experiência interna real e possível – ainda que estas não sejam absolutamente indubitáveis em detalhe –, estende-se uma *estrutura de experiência universal e apodítica* do eu (por exemplo, a forma temporal imanente do fluxo de consciência). Em virtude dessa estrutura – e isso é uma de suas características – o eu é apoditicamente pré-delineado para si mesmo, num esquema indeterminado que o faz aparecer a si mesmo como um eu concreto, existente com um conteúdo individual de estados vividos, de faculdades e tendências, portanto, como um objeto da experiência, acessível a uma experiência interna possível, que pode ser expandida e enriquecida ao infinito. (HUSSERL, 2013, p. 66-67).

Husserl, portanto, parece afirmar que a autoexperiência do ego na esfera transcendental pode ainda ser “enriquecida ao infinito” com apreensões de caráter essencial a partir do fluxo de vivências, por meio da estrutura de experiência universal do próprio eu – a reflexão pura permitiria rastrear o momento constitutivo de uma vivência *adequadamente*. Como uma evidência apodítica em seu sentido mais rigoroso poderia ainda ser passível de “enriquecimento”? Husserl procurará mostrar que a própria evidência é o fio condutor que atravessa o campo da contingência empírica e alcança a esfera transcendental da subjetividade. Operando com esse fio condutor, o ego idêntico em relação à multiplicidade de *cogitationes* – e justamente por meio delas –, abarca a infinitude de sua autoapreensão:

[...] o ego pode explicitar a si próprio ao infinito e de um modo sistemático, por meio da experiência transcendental e, com isso, está pronto como um campo de trabalho possível inteiramente peculiar e separado, na medida em que ele se refere ao mundo no seu todo e a todas as ciências objetivas, sem, contudo, pressupor a sua validade de ser, e na medida em que, com isso, está separado de todas as ciências e não está de modo algum em contiguidade com elas.¹¹ (HUSSERL, 2013, p. 69).

O “rastro empírico”, admitido de certo modo pela inclusão do conteúdo das percepções internas (vivências psicológicas), é “dissolvido” pela redução, a partir do momento em que cada vivência singular é apreendida em sua essencialidade, no âmbito puro.¹² Toda a operação ocorre por meio da síntese da multiplicidade dos modos de aparição que dará a unidade do objeto, sua identidade.¹³

¹¹ Mais adiante, Husserl ainda dirá: “eu, o fenomenólogo que medita, atribuo-me a tarefa universal do desvendamento de *mim mesmo* enquanto eu transcendental na minha *plena concreção*, por conseguinte, com todos os correlatos intencionais aí incluídos.” (HUSSERL, 2013, p. 76).

¹² “O começo é a experiência pura e ainda muda, por assim dizer, que deve ser agora levada, por vez primeira, à enunciação pura do seu sentido próprio.” (HUSSERL, 2013, p. 77). A experiência pura e ainda muda pode ser entendida aqui como um “ponto zero” de preenchimento de sentido. Isso nos leva a pensar que esse “ponto zero” estaria situado na fronteira entre a evidência apodítica da apreensão do objeto ainda na região da antepredicação e a evidência assertórica a ser adequadamente preenchida pelo sentido.

¹³ “Um traço generalíssimo permanece, porém, para toda e qualquer consciência em geral, enquanto consciência de qualquer coisa: este qualquer coisa, o respectivo *objeto intencional enquanto tal*, está consciente como uma unidade idêntica de cambiantes modos noético-noemáticos de consciência, sejam eles, agora, modos intuitivos ou não intuitivos.” (HUSSERL, 2013, p. 79).

Em *Meditações cartesianas*, a questão da identidade destacará o papel de um elemento fundamental na argumentação husserliana: o tempo transcendental. O tempo transcendental funciona como um operador lógico que constitui a unidade sintética do objeto não por contiguidade de *cogitationes* (como se fossem agrupadas sucessivamente aparições de um mesmo objeto, apresentando um perfil a cada instante, ao modo da atitude natural), mas por uma conexão interna: uma “ligação numa consciência em que se constitui a unidade de uma objetividade intencional, enquanto a mesma de uma multiplicidade de modos de aparição.” (HUSSERL, 2013, p. 80). A unidade dessa síntese realizada pela via intencional dá a identidade do objeto apreendido em seu sentido objetivo imanente. A síntese não se limita à conexão de vivências singulares; segundo Husserl, “a vida de consciência por inteiro [...] está *sinteticamente unificada*.” (HUSSERL, 2013, p. 81), fazendo com que ela consista num *cogito* universal. A síntese universal do *cogito* é garantida pela *consciência do tempo* (como uma unidade total), dado que sua estrutura interna opera por meio da conexão de sentido: o fio que costura os modos temporais na vivência intencional (retenção / protensão). Os modos de aparição da consciência do tempo também são, eles mesmos, vivências intencionais, de modo que a apreensão desses modos temporais de aparição implica um tipo de desdobramento da própria consciência do ego sobre si mesma, de maneira *evidente e apodítica*: “tal coisa é evidente, e mesmo apodítica, e designa um aspecto do maravilhoso ‘ser para si’ do ego, a saber, em primeiro lugar, que a vida da consciência *refere-se intencionalmente a si mesma*.” (HUSSERL, 2013, p. 82).

A vida intencional consiste num contínuo movimento de atualização de potencialidades e abertura de novos horizontes de potencialidades, na relação indissolúvel *imanente-transcendente*, na qual uma “rede” ordenada de conexões de sínteses (passivas e ativas) constituem unidades de sentido e na qual se dá a autoexperiência do próprio ego, por meio da apreensão dos diversos modos de consciência. Assim é constituída, na imanência da consciência, a identidade de todo e qualquer objeto. É possível dizer que, no caso do ego puro, a apreensão da própria identidade é *sui generis*: a síntese que está na base de todas as outras é a síntese universal do *cogito* que se dá pela consciência interna do tempo; essa seria a constituição originária por meio da qual o ego puro apreenderia a si mesmo como identidade no fluxo da consciência.

Essa concepção husserliana, no entanto, concerne ao eu puro, modo de consciência válido para todo ser humano, vazio de qualquer qualificação. Edith Stein, por sua vez, investigará, além dessa autoapreensão, a apreensão e a possibilidade de conhecimento do modo individual do eu pessoal.

A qualidade individual do ser humano: o conceito de núcleo pessoal de Edith Stein

Quando se trata do conhecimento do indivíduo humano, não se pode prescindir da análise do *caráter pessoal*, o que engloba vários fatores; a situação na qual o indivíduo está inserido no mundo, por exemplo, afeta de diversos modos o seu desenvolvimento. Segundo Edith Stein, é possível alcançar um “complexo indicado como o *caráter do indivíduo*” a partir da análise da totalidade de suas qualidades

psíquicas (STEIN, 1991, p. 149). O desenvolvimento dessas qualidades estaria relacionado à dimensão espiritual, ainda que nem todas as qualidades espirituais concernam ao caráter; nem mesmo o intelecto deve ser considerado como elemento constitutivo: certamente, o grau de inteligência faz diferença para a *formação* do caráter, no sentido de seu desenvolvimento, mas não determina o seu *modo de ser*. No que consistiria precisamente o caráter pessoal, então? Nas palavras da pensadora:

O caráter é a capacidade de sentir e o impulso com o qual esse sentir se transforma em vontade e em ação. E dado que o sentir é sinônimo de viver os valores, uma vez que a consciência é o lugar de datidade do mundo dos valores, assim como a percepção o é para os objetos da Natureza – então podemos também dizer que o caráter é a abertura (eventualmente também o fechamento) para o âmbito dos valores. (STEIN, 1991, p. 150).

O caráter, portanto, é formado pela captação de valores provenientes do mundo objetivo, mas não é completamente determinado por isso: o indivíduo é também responsável, em alguma medida, pela formação do próprio caráter. Segundo a filósofa, a pessoa é dotada de algumas “predisposições originárias” de modo que ela não pode ser responsável por desenvolver ou inibir algo que ela não tenha já em si. Ao vivenciar os valores que capta, porém, a pessoa pode despertar, estimular ou reprimir certas inclinações por meio de sua *vontade livre*. Ela pode decidir, portanto, sobre a *formação* de seu caráter, mas não sobre seu próprio *modo de ser*: sua singularidade pessoal.

Todas as pessoas compartilham dos mais variados aspectos humanos; no entanto, de acordo com o pensamento steiniano, cada pessoa carrega em si o seu “timbre” (*Stempel*) individual, o seu *modo singular* de ser humano. Todos sentimos alegria ou compaixão, por exemplo, mas cada um a *seu modo*. Esse “timbre individual”, essa tonalidade própria com que a pessoa colore cada ato de sua vida é irradiado a partir do que a pensadora chama de *núcleo da pessoa*:

[...] é a *essência da pessoa* que não se desenvolve, mas se desdobra unicamente no curso do desenvolvimento do caráter, no qual se manifestam as qualidades individuais e se desdobra totalmente ou apenas em parte, de acordo com as circunstâncias favoráveis ou não; é o *núcleo* idêntico que se encontra em todos os possíveis processos evolutivos e nos resultados do desenvolvimento – determinados pelas relações exteriores – e delimita o âmbito dessas possibilidades. (STEIN, 1991, p. 156-157).

Para Stein, o núcleo seria responsável por fornecer não apenas o impulso para o desenvolvimento do caráter, como também determinaria seu decurso (*Verlauf*). Esse desenvolvimento possui uma estrutura geral que consiste num contínuo “tornar-se” (*Werden*): um movimento ininterrupto que resulta em um crescimento até o ponto máximo de desdobramento, a partir do qual se dá o seu declínio. Nesse processo, o núcleo tem a função de, desde o início, dar o “sentido” que determina a completude a ser alcançada pelo indivíduo (*télos*), acionando as predisposições em situação originária (pode-se dizer “em potência”)¹⁴; isso se dá

¹⁴ Edith Stein emprega a palavra *schlummert* para se referir a uma realidade que ainda “cochila”.

por meio de sucessivas mudanças que consistem na contínua atualização dessas potencialidades no decorrer do desenvolvimento. O indivíduo pode desenvolver mais ou menos suas predisposições originárias dependendo das circunstâncias exteriores, de suas condições psicofísicas e também da sua própria força de vontade, porém, sempre dentro dos limites que esse centro estabelece.

O núcleo é definido como unidade indivisível que determina o modo *único* de ser de cada indivíduo humano: sua essência singular. Esse “centro” é imutável, uma vez que deve se manter sempre o mesmo para que todos os atos da pessoa sejam infundidos com a sua marca, sua tonalidade peculiar. Além disso, ele é definido pela pensadora como algo indestrutível e indizível.¹⁵ A peculiaridade essencial determinada pelo núcleo, o modo singular, consiste na qualidade última irreduzível que distingue uma pessoa de todas as outras. Desse modo, o núcleo está intrinsecamente relacionado ao *eu pessoal*.¹⁶

Eu puro e eu pessoal: indubitável e indizível

A partir das análises acima, é possível identificar o duplo aspecto de um eu que, na verdade, é único. Não se trata de diferenciar o caráter necessário (eu puro) do contingente (eu psicológico/empírico): o eu pessoal delineado por Edith Stein é tomado em seu caráter essencial e não coincide com o eu empírico; eu puro e eu pessoal, portanto, não se encontram em dimensões distintas.

Em linhas gerais, pode-se dizer que o eu puro é o sujeito cuja consciência se autoapreende como eu, diante de outro eu, porém de modo “vazio”, sem nenhuma *qualificação*. Na obra *O problema da empatia (Zum Problem der Einfühlung)*, Edith Stein o define do seguinte modo:

Até agora, falamos sobre o eu puro como sujeito da experiência vivida, desprovido de qualidades [...] encontramos a concepção segundo a qual esse eu não é um “eu individual, mas torna-se um <eu individual> apenas em contraste com o “tu” e com o “ele”. O que significa essa individualidade? Em primeiro lugar, quer dizer apenas que esse eu é “si mesmo” e não um outro. Essa “ipseidade” (*Selbstheit*) é vivida e constitui a base de tudo o que é “meu”. [...] O eu experimenta a individualização não pelo fato de que se encontre diante de um outro, mas pelo fato de que a sua individualidade ou, como preferimos dizer, a sua ipseidade [...] é evidenciada no confronto com a alteridade.¹⁷ (STEIN, 1917, p. 41).

¹⁵ “O núcleo [...] é algo de individual, de indissolúvel e de indizível (*Unnennbar*).” (STEIN, 1970, p. 208).

¹⁶ Edith Stein salienta que eu e núcleo não são coincidentes, mas que o eu se encontra inserido no núcleo: “Dever-se-á agora refletir se na constituição da pessoa o eu assume o papel de núcleo. Em primeiro lugar, com relação aos movimentos livres da pessoa, o seu primeiro impulso é examinado como um impulso de um eu. Em contrapartida, o desenvolvimento corpóreo não é apreendido como atividade livre e as atividades corpóreas que servem a ele são apenas parciais. Não se pode falar de uma coincidência entre eu e núcleo, mas somente de um colocar-se do eu no núcleo, de uma recepção nele.” (STEIN, 1991, p. 142).

¹⁷ Edith Stein destaca o papel fundamental da intersubjetividade para a evidência do eu. Em *Introdução à filosofia*, é explicitado o cerne da questão: de um lado, as sensações são absolutamente subjetivas; de outro, os objetos dessas experiências são comuns a todos os sujeitos que as experimentam. Dito de outra maneira, cada sujeito vive as experiências de modo completamente individual, mas os conteúdos dessas experiências (os sentidos em sua estrutura geral) são idênticos para todos os sujeitos que as vivem (e são *independentes* do sujeito que as vive); nisso consiste a “comunhão” da experiência: garantia de que

Já o eu pessoal, como vimos, é determinado pelo núcleo que o distingue *qualitativamente* de outro eu pessoal: não sob a perspectiva de uma combinação específica de qualidades gerais compartilháveis com os demais indivíduos, mas pela diferença do seu *modo único*, irrepetível de vivê-los. Importante destacar que o eu pessoal aqui também não deve ser confundido com a totalidade da pessoa: o modo singular de ser, infundido em todos os atos do indivíduo, permite o desenvolvimento de suas predisposições de caráter, mas não coincide com a unidade psicofísica que é a pessoa humana, que envolve todas as suas dimensões (física, psíquica e espiritual). A unidade psicofísica da pessoa humana está sujeita às alterações espaçotemporais; o núcleo – e, por conseguinte, a essência do eu pessoal –, não.

Eu puro e eu pessoal seriam apreendidos pela consciência da mesma maneira e seriam cognoscíveis? A partir do estudo brevemente realizado sobre as concepções de evidência, intuição imediata e conhecimento (entendido como formulação de juízos), talvez seja possível esboçar algumas conclusões.

O eu puro é apreendido pela consciência, em termos husserlianos, por meio de uma evidência apodítica que abarca os caracteres de necessidade e indubitabilidade. Ainda segundo Husserl, embora não sendo perfeitamente adequada, a autoapreensão do ego puro permite ao eu uma explicitação infinita de si mesmo por meio da experiência transcendental de todas as suas vivências em seu aspecto de generalidade. Essa autoconsciência se daria de modo imediato. Edith Stein admite essa mesma concepção para a apreensão do ego puro e, além dela, a consciência do eu pessoal. A essencialidade do núcleo, no entanto, diferentemente do ego puro, é justamente aquela de ser *única* para cada indivíduo, não comportando, assim, a generalidade necessária para apreensão de algo cognoscível. Se o conhecimento é admitido como formulação entre juízos – o que somente é possível a partir da relação estabelecida entre termos gerais –, a singularidade, então, é apreensível, mas não cognoscível. Esse aspecto é explicitado pela pensadora na obra *Introdução à filosofia* do seguinte modo:

A objetualidade individual se constitui a partir daquelas gerais, ou melhor, da generalização de momentos adequados e é reconhecível por meio disso. Mas ao mesmo tempo, se supormos que ela derive inteiramente de tais momentos, o conjunto desses momentos, na plena concretude, permanece algo que é acessível apenas à intuição e não ao conhecimento construído sobre isso. Então, o ser dos objetos individuais, segundo a sua totalidade, é *apreensível (erfaßbar)*¹⁸, mas *não cognoscível* e, correspondentemente, a intuição do individual não pode ser levada plenamente a conhecimento. [...] a consciência é cognoscível, na medida em que é exemplar daquilo que é geral. Mas o viver na sua plena concreção não pode ser tomado/

estamos diante do *mesmo* mundo (cuja experiência inclui outros sujeitos) e possibilidade de apreensão dos sentidos desses conteúdos na empatia* – vivência que possibilita ao sujeito a experiência da consciência de outros sujeitos. O ato empático é, desse modo, a condição de possibilidade da intersubjetividade que, no confronto entre sujeitos, evidencia o eu puro: “Ao eu puro e às suas vivências corresponde em linha de princípio uma *dupla* consciência do ser: a consciência relativa ao próprio viver, em virtude da qual o ser mesmo do sujeito é consciente, e a consciência que inclui o outro sujeito de fora.” (STEIN, 1991, p. 97).

* A empatia com todas as suas particularidades foi exaustivamente explicitada pela autora em sua tese doutoral intitulada *O problema da empatia (Zum Problem der Einfühlung)*. (Cf. STEIN, 1917).

¹⁸ *Erfaßbar*: “apreensível” aqui refere-se unicamente ao sentido de “captura”; não considera a atividade propriamente racional.

expresso (*fassen*) por meio de conceitos gerais, é “consciente” apenas no seu imediato fluir, mas não conhecido. Indicamos como *irracional*¹⁹ aquilo que é apreensível de modo intuitivo/evidente (*anschaulich Faßbare*), mas desprovido de conhecimento. (STEIN, 1991, p. 119-120).

A apreensão do individual obtida pelo dar-se imediato – evidência apodítica e indubitável em termos husserlianos – é incontestável. O conhecimento do individual, no entanto, não seria possível. Contudo, Edith Stein indica uma possibilidade (ou outro modo) de conhecimento que se distingue daquele concernente à formulação de juízos: por meio de um ato específico, seria possível *sentir* a singularidade, o modo de ser único de cada indivíduo; e esse sentir proporcionaria um tipo diferente de conhecimento do individual, ainda que não seja possível apreender completamente a essência de uma pessoa humana.

Conforme mostrado precedentemente, Edith Stein observa que cada ato do indivíduo é atravessado pela consciência intencional, por meio da qual temos, de um lado, a “autoconsciência simples” e, de outro, o conhecimento refletido. Segundo a filósofa, por meio de alguns atos específicos, aqueles relacionados à vida afetiva (*Gemütsleben*), é possível dar-se conta do próprio eu pessoal, ainda que não seja dirigido um olhar para si mesmo.²⁰ Como diz Edith Stein,

na realização dessas vivências percebo essa ‘nota individual’, sinto que a origem está a uma profundidade determinada e sinto também o grau de profundidade [...] Quanto mais níveis da alma participam da constituição de uma vivência, mais ela penetra na consciência. (STEIN, 1991, p. 200).

Cada vivência, portanto, é permeada simultaneamente por dois momentos distintos da consciência: o viver atual traz à datidade algo objetivo, mas esse mesmo ato implica um *sentir* subjetivo relacionado à vida afetiva. Cada uma dessas vivências, porém, também abarca uma nova distinção em grau mais profundo: do lado objetivo, cada valor é apreendido em sua essência geral; do lado subjetivo, no entanto, esse mesmo valor é *vivido de um modo único*. Ter consciência, a cada vivência, do próprio estado de ânimo (*Stimmung*) compreende sentir a si mesmo em seu modo único, ou seja, compreende sentir o *próprio modo de ser idêntico* – o eu que permanece –, invariável em meio à multiplicidade de estados de ânimo (STEIN, 1998, p. 123).²¹ A concordância ou não entre os lados objetivo e subjetivo, ou seja, a aquiescência ou não do próprio eu em relação à vivência identificada pela intuição imediata do sentimento, proporciona um conhecimento do

¹⁹ Como dito anteriormente, o caráter de irracionalidade talvez pudesse ser relacionado a uma dimensão pré-logos. Nesse sentido, as investigações husserlianas da região antepredicativa podem trazer novas contribuições para a questão da evidência da autoapreensão egológica, operando na ordem do *vivido*. Essa região consistiria no solo originário pré-dado a partir do qual a consciência faria a síntese do objeto pré-visado no horizonte de indeterminações, presentificando-o pela visada ativa dirigida pela atenção.

²⁰ Importante lembrar que é o dirigir-se intencionalmente para outros objetos que torna possível colher a si próprio, ou melhor, seu modo próprio de ser, pois todos os atos carregam a marca da singularidade.

²¹ O que o indivíduo é em sua generalidade (espécie) é indissociável do modo como ele é unitariamente. Esses dois momentos se entrelaçam em sua constituição; assim, seria possível para o indivíduo a autoapreensão do seu modo singular em cada um de seus atos, ou seja, a captação de sua identidade em meio às variações de seu estado psíquico.

eu pessoal diverso daquele concebido como relação entre juízos. Esse conhecimento também não engloba a totalidade do indivíduo ou da personalidade, nem proporciona um saber inequívoco, mas permite à Edith Stein afirmar que o eu pessoal não é completamente incognoscível²²: é possível *sentir o modo singular* do caráter pessoal. Esse mesmo tipo de conhecimento pode ser estendido à experiência de outro eu, por meio do ato empático, destacando a importância da intuição imediata (evidente no sentido fenomenológico), da dimensão espiritual e dos atos afetivos para o conhecimento de si mesmo e do outro.

Bibliografia

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

_____. *Meditações cartesianas e conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

STEIN, E. Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, v. V. Halle / Tübingen: Max Niemeyer, 1970.

_____. *Einführung in die Philosophie*. ESW 13. Louvain/Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1991.

_____. *Potenz und Akt: studien zu einer Philosophie des Seins*. ESW 18. Louvain/Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1998.

_____. *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917.

²² "o indivíduo espiritual não pode ser reconduzido a conceitos universais: no máximo, pode ser denominado com um nome próprio; com isso, ele não é algo completamente incognoscível e desconhecido" (STEIN, 1998, p. 123).

A experiência antepredicativa em Edmund Husserl e sua recepção na filosofia de Edith Stein

RESUMO

A experiência antepredicativa foi descrita por Edmund Husserl para circunscrever a recepção passiva que constitui a vida da consciência. Segundo a descrição husserliana, essa é a região das afecções e da orientação primordial do ego imediatamente anterior a toda atividade explicativa racional. É esta região que fundamenta a formação de conhecimentos por meio de atos comparativos e explicativos (processos de sínteses ativas). Essas descrições da experiência antepredicativa husserliana podem ser encontradas em algumas partes de escritos de Edith Stein, especialmente em *Introdução à filosofia*, no manuscrito *Palavra, verdade, sentido e linguagem* e em *Ser finito e eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser*. Embora Edith Stein não tenha tido acesso ao pensamento maduro de Husserl sobre esse tema presente na obra *Experiência e juízo* (1939), publicada postumamente por Ludwig Landgrebe, o acesso aos manuscritos husserlianos e às intuições do mestre já presentes em *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* possibilitaram a incorporação da experiência antepredicativa husserliana em suas pesquisas.

Palavras-chave: Edmund Husserl; Edith Stein; Experiência antepredicativa.

ABSTRACT

Pre-predicative experience was described by Edmund Husserl to circumscribe the passive reception constituting consciousness' life. According to the Husserlian description, this is the region of affections and primordial ego orientation immediately previous to all rational activity. It is this region, which gives shape to knowledge through comparative and explicative acts (active synthesis processes). Descriptions of Husserlian pre-predicative experience can be found on a number of writings by Edith Stein, specially on *Introduction to Philosophy*, on the manuscript *Word, truth, meaning and language*, and on *Eternal and Finite Being: essay on*

* Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP); professor de filosofia e teologia na Faculdade Dehoniana, Taubaté/SP. E-mail: duduscj@yahoo.com.br

the ascension of the meaning of being. Although Edith Stein did not have access to a mature Husserlian thought on this theme, laid out on the work *Experience and judgment* (1939), published posthumously by Ludwig Landgrebe, the access to Husserl's manuscripts and the intuitions of the professor already present on *Lessons to a phenomenology of the internal consciousness of time* have enabled the incorporation of the Husserlian pre-predicative experience on her researches.

Keywords: Edmund Husserl; Edith Stein; Pre-predicative experience.

A experiência antepredicativa em Edmund Husserl

O tema da experiência antepredicativa foi inicialmente trabalhado por Edmund Husserl na obra *Lógica formal e transcendental* (HUSSERL, 1981), publicada em 1929, e posteriormente aprofundado na obra póstuma *Experiência e juízo* (HUSSERL, 1939), publicada em 1939¹. O pré-predicativo está relacionado à esfera da experiência receptiva (HUSSERL, 1939, p. 83) onde propriamente não se pode falar estritamente em objetualidades (HUSSERL, 1980a, p. 82)², as quais dependem de uma operação objetivadora do eu.

Com a descrição dessa experiência passiva, Husserl pretende indicar a existência de um substrato receptivo sobre o qual se edificam as demais operações da consciência assinaladas pela intencionalidade ativa: atividade explicativa e predicativa que consiste na constituição da lógica, das objetualidades e da linguagem.

A esfera antepredicativa se mostra constituída por uma passividade originária, na qual não há operação objetivadora do eu: o pré-dado é mantido em um fluxo unitário por meio da gênese associativa, que é o princípio de regularidade da esfera imanente: "O fenômeno da gênese associativa é o que domina esta esfera do pré-dado passivo, construindo-se por estratos sobre as sínteses da consciência interna do tempo." (HUSSERL, 1980a, p. 81)³.

Ao mesmo tempo, a esfera antepredicativa possui uma regularidade, constituindo-se como um campo ordenado, no qual o pré-dado aparece por contrastes (homogêneo-heterogêneo, afinidade-estranheza), por fusão, por semelhança, por repetição ou por movimentos primordiais da passividade como a negação, a dúvida e a possibilidade (HUSSERL, 1980a, p. 75-95)⁴, e pelas modalidades da apreensão antepredicativa: plural, todo, parte, dependência, independência, horizonte, relação, separação, sedimentação (HUSSERL, 1980a, p. 111-213)⁵. Esse campo de

¹ A experiência antepredicativa ainda aparece em *Meditações Cartesianas* e em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* embora não tematizada em detalhes como nas obras indicadas.

² Cf. HUSSERL, 1939, p. 78-79.

³ "Das Phänomen der assoziativen Genesis ist es, das diese Sphäre der passiven Vorgegebenheit beherrscht, aufgestuft auf den Synthesen des inneren Zeitbewußtseins" (HUSSERL, 1939, p. 77).

⁴ Cf. HUSSERL, 1939, p. 73-94.

⁵ Cf. HUSSERL, 1939, p. 112-230.

proto-sensações, onde o pré-dado aparece ao ego transcendental, desencadeia nessa mesma subjetividade transcendental uma regularidade primordial de receptividade: vigília (estar desperto), afecção (atração), atenção (orientação), tendência (interesse), apreensão (entendida aqui como “percepção contempladora”, que é o nível mais primordial de objetivação). Esses elementos constituem a descrição da experiência passiva (receptividade) a partir da qual o pré-dado aparece (é enformado) como objeto intencional – estado de coisa (*Sachverhalt*) para uma consciência perceptiva, que é uma operação ativa (mas não voluntária) do eu (HUSSERL, 1980a, p. 86)⁶.

A descrição da receptividade, da experiência antepredicativa, é necessária porque assinala que a subjetividade transcendental “[...] admite e acolhe aquilo que o cerca.” (HUSSERL, 1980a, p. 86)⁷. O terreno da experiência antepredicativa oferece a condição de certeza (que garante um fundamento absoluto para o conhecimento) e assinala a presença de um crer primordial (HUSSERL, 1980a, p. 95)⁸ na vida da subjetividade transcendental.

A descrição constitutiva da consciência originária em Edith Stein e sua relação com a experiência antepredicativa

Na obra *Introdução à filosofia*, redigida entre 1918-1920, ao descrever os estratos da consciência, Edith reconhece e chama de consciência originária o ato de consciência vivido em primeira pessoa. Os múltiplos atos desse tipo permanecem unidos no fluxo de vivências de um sujeito psicofísico.

Edith Stein descreve a consciência originária como fundamento da atividade objetivadora do eu e do conhecimento porque é ela que possibilita a constituição de objetualidades (o percebido, o recordado, o fantasiado, o desejado etc.) e os demais atos reflexivos.

No vivenciar originário eu não tenho nenhum fator diferenciado, nenhuma igualdade, diferença ou semelhança com vivências anteriores, nenhuma “estrapolação” de uma essência comum e de um conhecimento como isto ou aquilo (como percepção, como gozo, como decisão etc.): tudo isso pressupõe a objetivação, a captação reflexiva. Porém, esta só pode nascer sobre o fundamento da consciência originária. (STEIN, 2005a, p. 781)⁹.

Mas na origem da consciência originária existe a presença de um “ser consciente de si mesmo” como um fluxo luminoso que garante a unidade de todo o

⁶ Cf. HUSSERL, 1939, p. 83.

⁷ “Das Ich läßt sich das Hereinkommende gefallen und nimmt es auf” (HUSSERL, 1939, p. 83).

⁸ Cf. HUSSERL, 1939, p. 94.

⁹ “Im ursprünglichen Erleben habe ich keinerlei abgehobene ‚Momente‘, keine Gleichheit, Verschiedenheit oder Ähnlichkeit mit früherem Erleben, keine ‚Entnahme‘ eines gemeinsamen Wesens und Erkenntnis als dies oder jenes (als Wahrnehmung, als Freude, als Entschluß usw.): all das setzt bereits Vergegenständlichung, reflektive Erfassung voraus. Diese aber kann sich nur auf dem Grunde des ursprünglichen Bewußtseins erheben” (STEIN, 2015, Parte II - A - 2 - § 1).

vivenciar originário e este “ser consciente de si mesmo” também se manifesta anterior aos atos de reflexão:

O ser consciente de si mesmo não se pode conceber como um ato de reflexão que tenha por objeto outro ato. Não é em absoluto um ato próprio, mas sim uma “luz interior” que ilumina a corrente do vivenciar, e que no fluir mesmo esclarece ao “eu vivenciante”, sem que este esteja dirigido para ele. (STEIN, 2005a, p. 781)¹⁰.

O “ser consciente de si mesmo” tem a experiência de um vivenciar passado, vivenciar presente e vivenciar futuro (STEIN, 2005a, p. 738-739)¹¹, ou seja, de um fluxo temporal constitutivo responsável por um modo de retenção ao interno da consciência originária, que não é propriamente um ato reflexivo, mas um contemplar apreensivo. A condição temporal do “ser consciente de si mesmo” garante que a consciência originária possua um vivenciar fluente e constante.

Essa consciência originária do vivenciar fluente, que pertence à consciência mesma, se conserva “ao modo de retenção”, inclusive depois de fluir, e torna possível reunir na unidade de uma vivência as fases que fluem continuamente; portanto, faz com que coincida a vivência, que na reflexão é objetiva, com o vivenciado originariamente, permite captá-lo como “o mesmo” e constatar eventualmente os desvios [...] (STEIN, 2005a, p. 781)¹².

Em sua dissertação doutoral (*O problema da empatia*, 1916), Edith descreve que a consciência originária e suas vivências possuem um transfundo passivo, que é anterior às escolhas ou condicionamentos. A condição desse fundo do qual emerge a consciência originária é marcado por uma condição de receptividade:

Aquele ato da vontade que ficou sem ser realizado não submergiu na corrente do passado [...] Somente passou do modo de atualidade ao de inatualidade, de atividade ao de passividade. Pertence a essência da consciência que em cada momento do vivenciar, o *cogito*, o ato no qual vive o eu, está circundado por um séquito de vivências de transfundo, de inatualidades que já não são *cogito* e, por isso, tampouco acessíveis à reflexão, senão que requerem primeiro passar a forma de *cogito* (que elas podem adotar em todo momento) para serem apreendidas. (STEIN, 2005b, p. 155)¹³.

¹⁰ “Mit dem Sein-selbst-bewußt-sein kann also kein Akt der Reflexion gemeint sein, der einen anderen Akt zum Gegenstand hat. Es ist überhaupt kein eigener Akt, sondern ein ‚inneres Licht‘, das den Fluß des Erlebens durchleuchtet und im Abfließen selbst für das erlebende Ich erhellt, ohne daß es darauf ‚gerichtet‘ wäre” (STEIN, 2015, Parte II - A - 2 - § 1).

¹¹ Cf. STEIN, 2015, Parte I - C - 4.

¹² “Dieses ursprüngliche Bewußtsein vom ablaufenden Erleben, das ihm selbst zugehört, bleibt auch nach dem Ablauf ‚retentional‘ erhalten und ermöglicht es, die kontinuierlich abfließenden ‚Phasen‘ zur Einheit eines ‚Erlebnisses‘ zusammenzufassen und sodann das Erlebnis, das in der Reflexion gegenständlich wird, mit dem ursprünglich erlebten zur Deckung zu bringen, es als ‚dasselbe‘ zu erfassen und eventuell Abweichungen festzustellen. [...]” (STEIN, 2015, Parte II - A - 2 - § 1).

¹³ “Jener Willensakt, der lange Zeit unerfüllt blieb, ist nicht in dieser Zeit ‚in Vergessenheit‘ geraten, in den Strom des Vergangenen zurückgesunken. Er ist nur aus dem Modus der Aktualität in den der Inaktualität übergegangen, aus der Aktivität in die Passivität. Es gehört zum Wesen des Bewußtseins, daß in jedem Moment des Erlebens das *cogito*, der Akt, in dem das Ich lebt, umgeben ist von einem Hof von Hintergründer-

Estes mesmos perfis descritos por Edith pertencentes à consciência originária estão presentes em Husserl quando ele descreve a experiência antepredicativa como vimos anteriormente. Semelhante a Edith Stein, Husserl indica que a passividade é o que caracteriza essencialmente esse primeiro estrato da vida da consciência e que atos objetificantes têm aí sua origem:

Existe uma passividade originária não somente de dados sensíveis ou “dados de sentido”, mas também de sentimento e, em contraste com isso, não existe somente uma orientação objetivadora ativa, como sucede na percepção, mas também no valorar e no experimentar prazer, existem também análogos da evidência e, portanto, também da percepção, como é o dar-se por si originário de valores, fins etc. (HUSSERL, 1980a, p. 77) ¹⁴.

Portanto, encontramos indícios da recepção da experiência antepredicativa husserliana de um modo muito particular por Edith Stein quando a filósofa descreve a constituição da consciência originária por meio da presença de um “ser consciente de si mesmo”, de um fluxo temporal e de passividade como realidades anteriores aos atos reflexivos e como um transfundo que sustenta e do qual emerge uma consciência originária.

Essa proximidade entre as descrições de Edith Stein e de Husserl revelam que a filósofa parece aceitar a descrição husserliana de uma esfera primordial sobre a qual se ergue e emerge a inteira vida da consciência, porém, ela não a tematizou em detalhes como o mestre e também nunca utilizou o mesmo termo técnico husserliano “antepredicativo”.

A experiência receptiva nos textos de Husserl e Edith Stein: percepção, constituição das objetualidades e linguagem

Edmund Husserl e Edith Stein concordam quanto à existência de uma experiência receptiva passiva na vida da consciência e que os demais estratos constitutivos superiores possuem nessa região e nessa experiência seu fundamento. Quando avançamos para as descrições feitas por Husserl e Edith sobre outros temas filosóficos como, por exemplo, a percepção, a constituição das objetualidades, a linguagem, podemos rastrear nessas descrições a presença desses conteúdos de experiência antepredicativa.

Nas descrições de Edith Stein sobre o tema da percepção, essa operação é indicada como uma atividade objetivadora do eu (segundo estrato) que precisa de um “algo” já constituído a ser visado. Em contrapartida, a filósofa afirma que antes dos atos perceptivos existem as sensações que afetam a consciência originária e

lebnissen, von Inaktualitäten, die nicht mehr oder noch nicht cogito und darum auch nicht der Reflexion zugänglich sind, sondern erst des Durchgangs durch die Form des cogito (die sie jederzeit annehmen können) bedürfen, um erfaßt zu werden.” (STEIN, 2016, Parte III - § 5 - k).

¹⁴ “Es gibt also nicht nur eine ursprüngliche Passivität sinnlicher Gegebenheiten, von ‚Sinnesdaten‘, sondern auch des Fühlens, und im Gegensatz dazu nicht nur eine objektivierende aktive Zuwendung, wie etwa in der Wahrnehmung, sondern auch eine solche im Werten, im Gefallen; und auch da gibt es Analoga der Evidenz, also auch der Wahrnehmung, als ursprünglicher Selbstgebung von Werten, von Zwecken usw.” (HUSSERL, 1939, p. 73-74).

estas se manifestam por meio de uma recepção passiva. A descrição husserliana descreve também que no ato perceptivo há a existência de um campo de pré-dados que solicita a atividade perceptiva. Tanto para Edith quanto para Husserl, a percepção é uma atividade do eu que é possível por causa de um fundo de afecções e estímulos anteriores:

Na percepção, como em todos os atos nos quais se capta algo, o eu se dirige a um objeto separado dele (designamos esse fator como intencionalidade da vivência). Na sensação não há nenhuma intencionalidade dessa índole; o sujeito se vê “afetado” em uma forma caracteristicamente surda e passiva [...] o dado da sensação não pode se assemelhar com o objeto da percepção. (STEIN, 2005, p. 737)¹⁵.

O perceber, a orientação perceptiva aos objetos particulares, sua contemplação e explicação, já constitui um labor ativo do eu. Também pressupõe que já nos está pré-dado algo ao qual podemos nos dirigir na percepção. E não somente estão pré-dados objetos individuais isolados em si: sempre existe um campo do pré-dado do qual se destaca algo individual e que, por assim dizer, “estimula” a percepção, a percepção contemplativa. (HUSSERL, 1980a, p. 78)¹⁶.

O tema da constituição dos objetualidades intencionais constitui outro terreno onde se podem verificar índices de experiência receptiva tanto em Husserl quanto em Edith. Na *Sexta Investigação Lógica*, Husserl esclarece que a constituição das objetualidades acontece por meio de uma intuição sensível (percepção sensível:

um objeto imediatamente dado [...] percebido com tal conteúdo objetual determinado, ele não se constitui nos atos relacionantes ou que ligam ou articulam de alguma outra maneira, atos que são fundados em outros atos [...]. Os objetos sensíveis estão aí num único grau de ato (HUSSERL, 1980b, p. 111)¹⁷

e por meio de uma intuição categorial (percepção categorial: exemplos de objetos categoriais são os “conjuntos, pluralidades indeterminadas, totalidades, números, formas disjuntivas, predicados, estados de coisas [...]”¹⁸ (HUSSERL, 1980b, p. 109).

¹⁵ “In der Wahrnehmung wie in allen Akten, in denen etwas erfaßt wird, richtet sich das Ich auf ein von ihm abgesondertes Objekt (wir bezeichnen dieses Moment als die Intentionalität des Erlebnisses); in der Empfindung liegt keine Intentionalität dieser Art vor, das Subjekt wird in einer eigentümlich dumpfen und passiven Weise ‚betroffen‘. [...] das Empfindungsdatum nicht dem Objekt der Wahrnehmung an die Seite zu stellen” (STEIN, 2015, Parte I - C - 4).

¹⁶ “Das Wahrnehmen, die wahrnehmende Zuwendung zu einzelnen Gegenständen, ihre Betrachtung und Explikation, ist bereits eine aktive Leistung des Ich. Als solche setzt sie voraus, daß uns schon etwas vorgegeben ist, dem wir uns in der Wahrnehmung zuwenden können. Und vorgegeben sind nicht bloß einzelne Objekte, isoliert für sich, sondern es ist immer ein Feld der Vorgegebenheit, aus dem sich einzelnes heraushebt und sozusagen zur Wahrnehmung, zur wahrnehmenden Betrachtung ‚reizt‘” (HUSSERL, 1939, p. 74).

¹⁷ “[...] der Gegenstand ist auch in dem Sinne unmittelbar gegebener Gegenstand, daß er, als dieser mit diesem bestimmten gegenständlichen Inhalt wahrgenommene, sich nicht in beziehende; verküpfenden und sonstwie gliederten Akten konstituiert, die in anderen, anderweitige Gegenstände zur Wahrnehmung bringenden Akten *fundiert* sind” (HUSSERL, 1921, p. 146).

¹⁸ “[...] Inhegriffe, unbestimmte Vielheiten, Allheiten, Änzahlen, Disjunktiva, Prädikate (*das Gerech-sein*), Sachverhalte [...]” (HUSSERL, 1921, p. 143).

Encontramos em Edith Stein, ao fim da primeira parte da obra *Introdução à filosofia*, uma descrição muito particular também desse tema da constituição das objetualidades. No nível mais superior, a atividade reflexiva opera com objetos que lhe foram dados e com os quais pode realizar arranjos, deduzir conceitos etc. Em um nível mediano, a atividade objetivadora do eu, que se dá pela intuição sensível ou intuição categorial, constitui essas objetualidades por meio de uma dinâmica de “visar” e ser “visado”. A particularidade de Edith está em perceber que esses dois primeiros níveis estão relacionados com aquilo que ela chama de “racionalidade” porque são marcados por uma operação ativa da consciência que possibilita os atos cognitivos. Contudo, para a filósofa, a intuição sensível e intuição categorial como condição constitutiva de toda consciência não estão submetidas às leis da reflexão, mas seguem uma lei interna própria. Para Edith Stein a característica dessa lei é a irracionalidade, que não significa “contrário ou sem razão”, mas, sim, a existência de legalidade anterior que possibilita a atividade racional. A característica dessa legalidade irracional é a experiência de crer (STEIN, 2005, p. 752)¹⁹ como uma aceitação passiva e confiante daquilo que se doa (uma certeza de evidência como a lei primordial da consciência).

A racionalidade consiste na ordenação da matéria nas formas universais e o conhecimento consiste na penetração e no descobrimento dessa constituição por meio da razão. Porém, as formas mesmas, as categorias, que tornam possível o conhecimento e seus objetos, não são penetráveis ulteriormente [...] A “intuição categorial”, o captar as formas últimas do ser, tem, com a intuição sensível, o caráter de irracional. E dessa maneira chegamos ao resultado de que o irracional pertence conjuntamente às condições que tornam possível o conhecimento como tal, conduzem a entender, paradoxalmente, que toda racionalidade está fundada na irracionalidade. (STEIN, 2005, p. 772)²⁰.

Este terreno universal de crença no mundo está pressuposto por toda práxis, tanto pela práxis da vida como pela práxis teórica do conhecimento. [...] Consciência do mundo é consciência no modo de certeza de crer e não algo adquirido mediante um ato de assentir ao ser que se apresenta no contexto da vida, um ato de apreensão como existente ou talvez de um juízo existencial predicativo. (HUSSERL, 1980a, p. 31)²¹.

¹⁹ Cf. STEIN, 2015, Parte I - C - 6.

²⁰ “Die Rationalität besteht in der Einordnung des Stoffes in die allgemeinen Formen, und die Erkenntnis in der Durchdringung oder Aufdeckung dieses Aufbaus durch die Vernunft. Die ‚Formen‘ selbst aber, die Kategorien, die die Erkenntnis und ihre Gegenstände möglich machen, sind selbst nicht weiter zu durchdringen, sondern müssen ebenso wie der Stoff einfach hingenommen werden. Die ‚kategoriale Anschauung‘, das Erfassen der letzten Seinsformen, hat ebenso wie die sinnliche Anschauung den Charakter des Irrationalen. Und so kommen wir zu dem Ergebnis, daß das Irrationale mit zu den Bedingungen gehört, die Erkenntnis möglich machen – paradox ausgedrückt: zu der Einsicht, daß alle Rationalität in Irrationalität gegründet ist” (STEIN, 2015, Parte I - C - 16).

²¹ “Dieser universale Boden des Weltglaubens ist es, den jede Praxis voraussetzt, sowohl die Praxis des Lebens als auch die theoretische Praxis des Erkennens. [...] Bewußtsein im Modus der Glaubensgewißheit, nicht durch einen im Lebenszusammenhang eigens auftretenden Akt der Seinssetzung, der Erfassung als daseiend oder gar des prädikativen Existenzialurteils erworben” (HUSSERL, 1939, p. 25).

Segundo os críticos Beckmann-Zöller e Sepp (2014a, p. XLVI-L), encontramos no manuscrito steiniano *Palavra, verdade, sentido e linguagem* redigido em torno de 1922, fragmentos que parecem indicar uma investigação fenomenológico-ontológica sobre a origem da palavra e da linguagem.

Daqui em diante deixa-se aclarar ainda mais o que estava aludido gráfica e vagamente na primeira descrição sobre o nascimento da palavra. “Surge luz ante meu olho espiritual e no clarão desta luz sobrevém a mim uma verdade”. A “verdade”, que sobrevém ante mim, não é um ato espiritual, nem uma esfera espiritual. Ela coloca-se na minha esfera e coloca-se ante e para mim ali, ela não é o espírito mesmo, mas sim algo, que o espírito poderá pegar, aproximar [...] é somente na luz possível, e nela vem o impulso para o repouso (quietude). Para um repouso, que não se põe em contraste com o movimento; não o descanso da morte, mas sim da vida mais intensa, movimento cósmico em contraste ao caótico. (STEIN, 2007a, p. 133-134)²².

Nas descrições da filósofa, identificamos alguns elementos que nos permitem traçar um paralelo com as noções husserlianas relativas à região antepredicativa: a distinção steiniana entre luz, clarão e verdade parece remeter ao trinômio husserliano daquilo que afeta, daquilo que é apreendido contemplativamente e daquilo que é retido. Edith Stein reforça que esses três momentos não são frutos de uma atividade espiritual (propriamente ativa) porque essa atividade está em repouso, ou seja, trata-se de uma experiência de receptividade, sem a realização de sínteses. Ao mesmo tempo, aquilo que é experienciado nessa esfera originária não está envolto em um caos de sensações de modo que a atividade espiritual precisasse aparecer como ordenadora; pelo contrário: o fundo sobre o qual a vida da consciência e todos os conhecimentos se erguem segue uma ordem primordial.

O objetivo de Edith Stein com essas descrições sobre a verdade parece ter o objetivo de querer oferecer um fundamento receptivo para o surgimento de um estado de coisas (verdade enformada cognoscível). Para a filósofa, o estado de coisas é o que possibilita o aparecimento da palavra e da linguagem: a primeira seria um “afundamento” (uma “forma fixa” lógica, categorial e vazia) e a segunda os diversos modos de preenchimento que essa forma pode ir recebendo nas esferas superiores em vista de expressar um estado de coisas constituído.

Em suas investigações sobre a experiência receptiva, Husserl também descreve a existência de estruturação pré-linguística e linguística - o pré-linguístico tem como fio condutor a experiência antepredicativa e a linguística tem como fio condutor a experiência de significação (HUSSERL, 1980a, p. 224)²³. Para o filósofo existe um estrato mais superior (a linguagem enquanto expressão comunicativa em sons e signos do conhecido), um estrato intermediário (predicação, proposição,

²² “Von hier aus läßt sich noch manches andere aufhellen, was bei der ersten Schilderung der Geburt des Wortes bildhaft und vag angedeutet war.»Es wird Licht vor meinem geistigen Auge, und im Schein dieses Lichts geht mir eine Wahrheit auf«. Die »Wahrheit«, die vor mir aufgeht, ist weder ein geistiger Akt, noch eine geistige Sphäre. Sie tritt in meine Sphäre ein und stellt sich vor mich hin, sie ist nicht selbst Geist, sondern etwas, was vom Geist gefaßt werden kann, näher [...] ist nur im Licht möglich, und in ihr kommt das Drängen zur Ruhe. Zu einer Ruhe, die nicht im Gegensatz steht zur Bewegung; nicht Ruhe des Todes, sondern des intensivsten Lebens, kosmische Bewegung im Gegensatz zur chaotischen” (STEIN, 2014b, p. 73).

²³ Cf. HUSSERL, 1939, p. 240.

juízo e todas as potencialidades de expressão do conhecido) e um estrato inferior como um fundo gerador do qual emerge o estado de coisas como algo não elaborado por atividade espiritual.

As proposições são a expressão dos estados de coisas existentes e nelas está enraizado seu fundamento de ser. Por sua parte, os estados de coisas não estão fundados em si mesmos, mas tem seu ser nos “objetos” (em um sentido particular da palavra). A cada objeto pertence um campo de estados de coisas, nos quais se articulam sua estruturação interna e as relações nas quais se encontram em virtude de sua posição em relação com o ente. Ademais, a cada estado de coisas pertence um conjunto de proposições nas quais pode encontrar sua expressão. (O fato de existir uma diversidade de possibilidades de expressão para o mesmo estado de coisas se deve à riqueza de significado de cada elemento desse estado de coisas). Os estados de coisas com sua estrutura estão relacionados com o conhecimento possível do espírito que vai pouco a pouco adiante. Sem dúvida, não se pode entender que os estados de coisas são engendrados pelo espírito cognoscente, mas que eles lhe prescrevem a regra a seguir. Nos estados de coisas, as proposições já estão fundadas enquanto possibilidades de expressão, de maneira que existam antes que um espírito humano as tenha pensado e antes que tenham sido formadas na “matéria” de uma linguagem humana, em sons ou signos gráficos. (STEIN, 2007b, p. 627)²⁴.

Portanto, Edith Stein direciona a origem da palavra e da linguagem para a mesma região indicada por Husserl de modo que a experiência antepredicativa acaba por ser também fundamento do conhecimento e de sua expressão.

Com esse percurso de rastreamento da presença de conteúdos de experiência antepredicativa e sua confirmação ao interno dos textos de Husserl e Edith Stein que tratam da percepção, da constituição das objetualidades e da linguagem, podemos constar que experiência receptiva descrita por Husserl é acolhida por Edith, embora a filósofa não nomeie essa região primordial ou descreva os seus perfis constitutivos como fez o mestre em seus estudos sobre a experiência antepredicativa.

O acesso de Edith Stein ao pensamento husserliano sobre a experiência antepredicativa

A partir dos resultados obtidos no item 2, deparamo-nos com um problema: quando confrontamos as datas em que os textos de Husserl e Edith Stein foram redi-

²⁴ “Sätze sind Ausdruck bestehender Sachverhalte und haben in ihnen ihre Seinsgrundlage. Die Sachverhalte wiederum sind nicht in sich selbst begründet, sondern haben ihre Seinsgrundlage in ‚Gegenständen‘ (in einem besonderen Sinne des Wortes). Jedem Gegenstand gehört ein Bereich von Sachverhalten zu, in denen sich sein innerer Aufbau und die Beziehungen, in denen er vermöge seinem Standort im Zusammenhang des Seienden sich befindet, auseinanderlegen. Jedem Sachverhalt wiederum gehört ein Bereich von Sätzen zu, in denen er Ausdruck finden kann. (Daß es für denselben Sachverhalt eine Mannigfaltigkeit von Ausdrucksmöglichkeiten gibt, das liegt an der Sinnfülle der einzelnen Sachverhaltsglieder.) Schon die Sachverhalte sind mit ihrer Gliederung bezogen auf die mögliche Erkenntnis schrittweise vorgehender Geister. Das ist aber nicht so zu verstehen, als würden sie vom erkennenden Geist ‚erzeugt‘: vielmehr schreiben sie ihm die Regel seines Verfahrens vor. In den Sachverhalten sind auch die Sätze als Ausdrucksmöglichkeiten schon begründet, und in dieser Weise ‚gibt es‘ sie, ehe sie von einem Menscheng Geist gedacht und in den ‚Stoff‘ einer menschlichen Sprache, in Laute oder Schriftzeichen, hineingeformt werden” (STEIN, 2016, Parte I - § 4).

gidos, parece difícil explicar o porquê já encontramos nos escritos de Edith Stein a partir de 1916 algumas indicações sobre a temática da experiência antepredicativa, dado que as obras de Husserl que tratam especificamente do tema *Lógica formal e transcendental* foi publicada em 1929 e *Experiência e juízo* apenas em 1939.

Encontramos uma possível resposta para esse problema quando procuramos em textos husserlianos anteriores às obras *Lógica formal e transcendental* e *Experiência e juízo* vestígios daquilo que mais tarde o filósofo ordenou descritivamente como a experiência antepredicativa.

Dentre as obras de Husserl publicadas até 1918 praticamente não existem remissões diretas relativas a uma descrição da passividade-receptividade porque esse tema começa a aparecer apenas quando o pensador direciona a sua análise para o problema do tempo.

Os estudos de Husserl sobre o tempo estão concentrados nos *Manuscritos de Bernau*, nos *Manuscritos C* e em *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Edith Stein não teve acesso aos dois primeiros, mas o terceiro foi justamente um dos trabalhos confiados a ela por Husserl, no período em que foi sua assistente, para a decodificação da taquigrafia, ordenação dos textos e respectiva estruturação de modo que pudessem ser reunidos e publicados como uma única obra (os manuscritos remontam ao período de 1903 a 1917). Ainda que a filósofa tenha realizado o trabalho completo, a publicação final da obra aconteceu apenas em 1928 sob os cuidados de Martin Heidegger.

Embora Husserl tenha confidenciado a Roman Ingarden que as descrições sobre o tempo presentes na obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, quando comparadas àquelas presentes nos *Manuscritos de Bernau* e nos *Manuscritos C*, eram ainda muito prematuras e propedêuticas, ali já encontramos informações sobre a região primordial e pré-fenomenal que oferece o pré-dado, mas que não é constituída pelos atos intencionais (aqui, Husserl ainda não usa o termo antepredicativo). Ao descrever a existência de uma região primordial, da qual procede o fluxo absoluto do tempo como retenção, protensão e impressão, Husserl destaca um estrato da consciência, anterior às experiências de presente do passado, presente do futuro e presente do presente, que são objetivações temporais intencionais. Nesses escritos, portanto, é possível encontrar indícios daquilo que mais tarde ele chamará de esfera da consciência antepredicativa.

Vejamos alguns recortes textuais presentes em *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, conhecidos por Edith Stein, que exemplificam nossas afirmações: “A temporalidade pré-fenomenal, pré-imanente, constituiu-se intencionalmente como forma da consciência constituinte do tempo, e em si mesma.” (HUSSERL, 1994, p. 107)²⁵.

A consciência nada é sem impressão. Aí onde qualquer coisa dura, aí α passa para $x\alpha'$, $x\alpha'$ para $yx'\alpha''$ etc. Mas a produção da consciência vai apenas de α para α' , $x\alpha'$ para $x'\alpha''$, ao contrário, α , x e y não são produzidos pela consciência; eles são o protoproduzido, o ‘novo’, o formado de um modo estranho à consciência, o recebido em oposição ao produzido pela espontaneidade própria da consciência. Mas a peculiaridade dessa

²⁵ “Diefe präphänomenale, präimmanente Zeitlichkeit konstituiert sich intentional als Form des zeitkonstituierenden Bewußtseins und in ihm felbt” (HUSSERL, 1928, p. 70).

espontaneidade da consciência é o fato de que ela não cria nada “novo”, mas apenas leva o protoproduzido a crescer, a desenvolver-se. (HUSSERL, 1994, p. 124)²⁶.

Deve, por conseguinte, distinguir-se o ser pré-fenomenal das vivências, o seu ser antes do voltar-se reflexivo para elas, e o seu ser como fenômeno. (HUSSERL, 1994, p. 155)²⁷.

Provavelmente, foi por meio do trabalho com os textos desse manuscrito de Husserl que Edith Stein teve acesso à descrição da esfera da experiência receptiva. Isso também pode explicar o motivo pelo qual ela emprega a mesma descrição em seus textos, não usando o termo técnico “antepredicativo”, que só aparecerá em obras posteriores do mestre.

A análise dos textos de Edith Stein quando confrontada com o que expusimos sobre a experiência antepredicativa em Husserl, indica que entre os filósofos existe concordância quanto à existência de tal experiência. Ambos sinalizam a existência de um modo de operação da consciência anterior à constituição dos estados de coisas e o descrevem de modo muito semelhante: passividade, afecção, recepção etc. A recorrente descrição e remissão para esse fundo primordial confirma a tese de que para ambos os filósofos a experiência da passividade circunscreve os limites entre os conteúdos hiléticos e da subjetividade transcendental.

A semelhança entre as descrições de Husserl sobre a experiência antepredicativa com aquelas feitas por Edith Stein sobre a consciência originária, especialmente quando se pode verificar que ao estudar mesmos temas ambos os filósofos remetem para região porque concordam ser ela o fundamento, confirma também nossa tese de que a filósofa acolhe a proposta de Husserl em suas investigações filosóficas, ainda que não a tenha tematizado com tanta profundidade como o seu mestre e usado o mesmo termo técnico husserliano.

Referências bibliográficas

BECKMANN-ZÖLLER, B.; SEPP, H. R.. Einerführung der Bearbeiter. In: STEIN, E. *“Freiheit und Gnade” und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2014a (Edith Stein Gesamtausgabe 9).

HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil: untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Akademie Verlagsbuchhandlung, 1939.

_____. *Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogia de la lógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980a.

²⁶ “Bewußtsein ist nichts ohne Impreffion. Wo etwas dauert, da geht a über in xa' , xa' in $yx' a$ “ ufw. Die Erzeugung des Bewußtseins aber geht nur von a zu a' , von xa' zu $x' a$ “; dagegen das a , x , y ist nichts Bewußtseins-Erzeugtes, es ist das Urzeugte, das ‚Neue‘, das bewußtseinsfremd Gewordene, Empfangene, gegenüber dem durch eigene Bewußtseinspontaneität Erzeugten. Die Eigentümlichkeit dieser Bewußtseinspontaneität aber ist, daß sie nur Urzeugtes zum Wachstum, zur Entfaltung bringt, aber nichts ‚Neues‘ schafft“ (HUSSERL, 1928, p. 85).

²⁷ “Es ist also zu scheiden: das präphänomenale Sein der Erlebnisse, ihr Sein vor der reflektiven Zuwendung auf sie, und ihr Sein als phänomen“ (HUSSERL, 1928, p. 118).

_____. *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Tübingen: Niemeyer, 1981.

_____. *Investigações lógicas – sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. São Paulo: Abril Cultural, 1980b.

_____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da casa da Moeda, 1994.

_____. *Logische Untersuchungen - elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis: II. Teil*. Halle: M. Niemeyer, 1921.

_____. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1928.

STEIN, E. *Einführung in die Philosophie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2015 (Edith Stein Gesamtausgabe 8).

_____. *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2016 (Edith Stein Gesamtausgabe 11/12).

_____. Introdução a la Filosofía. In: _____. *Obras completas II – Escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)*. Vitória: El Carmen; Madrid: Editorial de espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005a.

_____. Ser finito y ser eterno – ensayo de una ascensión al sentido del ser. In: _____. *Obras completas III – Escritos filosóficos (etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*. Vitória: El Carmen; Madrid: Editorial de espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2007b.

_____. Sobre el problema de la empatía. In: _____. *Obras completas II – Escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)*. Vitória: El Carmen; Madrid: Editorial de espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005b.

_____. Verdad - Espíritu - Palabra. In: _____. *Obras completas III – escritos filosóficos (etapa de pensamiento cristiano)*. Vitória: El Carmen; Madrid: Editorial de espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2007a.

_____. Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache. Fragment (ca. 1922). In: _____. *“Freiheit und Gnade” und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2014b, p. 73 (Edith Stein Gesamtausgabe 9).

_____. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2016 (Edith Stein Gesamtausgabe 5).

Eu puro e empatia segundo Edith Stein

RESUMO

Na investigação da vivência *sui generis* da empatia Edith Stein utiliza o conceito do Eu puro com um triplo propósito: (1) Demonstrar que a análise dessa vivência se dá no campo da investigação pura, que sempre se reporta aos dois polos da consciência: subjetivo (*noesis*) e objetivo (*noema*); (2) Diferenciar a abordagem fenomenológica do ato empático de outras abordagens feitas no campo empírico (abordagem genética, psicológica, moral, ética etc.); (3) Destacar que apesar de a capacidade de apreender a vivência alheia ser constitutiva do sujeito, o Eu sempre reconhece o fluxo que pertence à sua *ipseidade* e o diferencia por meio da *alteridade*.

Palavras-chave: Edith Stein. Edmund Husserl. Eu puro. Empatia.

ABSTRACT

In the investigation of the *sui generis* experience of empathy Edith Stein uses the concept of the pure "I" with a triple purpose: (1) To demonstrate that the analysis of this experience occurs in the field of pure investigation, which always refers to the two poles of consciousness: subjective (*noesis*) and objective (*noema*); (2) Differentiate the phenomenological approach of the empathic act from other approaches done in the empirical field (genetic, psychological, moral, ethical, etc. approach); (3) To emphasize that although the capacity to apprehend the experience of others is constitutive of the subject, the "I" always recognizes the flux that belongs to his individuality and differentiates it through otherness.

Keywords: Edith Stein. Edmund Husserl. Pure "I". Empathy.

* Faculdade São Bento. Email: joel.gracioso@gmail.com

** Seminário Maria Mater Ecclesiae. Email: mciparise@gmail.com

O Eu puro em Husserl

O conceito de Eu puro¹ é tratado por Husserl nas suas *Investigações Lógicas* de 1900 e 1901², mas é empregado com um novo sentido nas *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*³, de 1913 (*Ideias I*). O Eu puro aparece como *resíduo fenomenológico* das reduções propostas por Husserl para atingir um conhecimento fundamental, ainda mais certo e seguro do que o proposto por Descartes. O âmbito do Eu puro serve de fundamento a todas as ciências e todo conhecimento que se queira verdadeiro e universal.

Por meio da fenomenologia pura Husserl propõe um novo modo de se orientar no pensamento, diferente da orientação natural do pensar, que é “um conhecimento que começa na experiência e permanece na experiência”. O modo natural de pensar percebe as coisas como simplesmente aí, dispostas frente ao sujeito, separadas dele, como “o horizonte total de investigações possíveis [...]: o mundo” (*Ideias I*, §1, p. 33). A fenomenologia, por sua vez, trata dos fenômenos tais como eles se apresentam para a consciência. Ela nos permite entender a essência das vivências da consciência em sua relação consigo mesma e com o mundo (que inclui as coisas, objetos exteriores, assim como as outras consciências que nele habitam). O método fenomenológico é desenvolvido por Husserl para possibilitar o acesso a esse novo campo de investigação pelas *reduções fenomenológicas*:

[...] em conformidade com o qual poderemos remover as barreiras cognitivas inerentes à essência de todo modo natural de investigar, diversificando a direção unilateral própria ao olhar até obtermos o livre horizonte dos fenômenos “transcendentalmente” purificados e, com ele, o campo da fenomenologia em nosso sentido próprio. (*Ideias I*, Introdução).

Na primeira redução, coloca-se entre parênteses ou fora de circuito todos os dados empíricos que obtemos pelo modo natural de perceber o Eu e o mundo que o rodeia como “mundo de coisas, mundo de valores, mundo de bens, mundo prático” (*Ideias I*, §27). Opera-se o que Husserl define como a “epoché fenomenológica” que ocupa o lugar da dúvida cartesiana, mas de modo ainda mais radical. Com ela coloca-se entre parênteses, de modo progressivo e sem negar a exis-

¹ Quando o “eu” aparece como substantivo, será escrito com letra maiúscula. Tanto Husserl (*Ideias I*) quanto Edith Stein (*Zum Problem der Einführung*) utilizam o *Ich* com letra maiúscula quando se referem ao Eu puro, substantivado: *Das reine Ich*, diferenciando do uso como pronome pessoal: *ich*.

² No § 57 das *Ideias*: “Questão: O Eu puro pode ser posto fora do circuito?”, Husserl afirma em nota (n. 37) que havia defendido nas suas *Investigações Lógicas* uma posição cética com relação à questão do Eu puro, que ele não pode manter no progresso de seus estudos, e agora a estava reformulando. Ele diz no final desse § 57 que dedicará um capítulo “às difíceis questões acerca do Eu puro” no segundo livro das *Ideias*, anunciado na *Introdução* desse primeiro livro.

³ *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2006. Na tradução portuguesa de Marcos Suzuki ele utiliza o termo “vivido” para *Erlebniss*, mas optou-se pelo o termo “vivência” por considerar que ele caracteriza melhor as vivências como pertencentes a um fluxo do eu que está sempre em um puro devir. Para um maior esclarecimento vide verbetes — experiência e vivência — fluxo de consciência — em ALFIERI, F. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*. Org. e trad. Clio F. Tricarico. Prof. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Perspectiva, 2014. P.131-133.

tência: O mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor”, ou ainda, decido livremente não fazer “qualquer juízo sobre a existência espaço-temporal” (*Ideias I*, §32) e tiro de circuito todas as ciências que se referem ao mundo natural (estudam as essências dos fenômenos empíricos neles mesmos). Resta o mundo como efetividade para a consciência – quando apreendido em uma vivência intencional da consciência receberá o nome de *Noema*.

Mas precisa-se também colocar fora de circuito o próprio Eu no seu *cogitare* (uma segunda redução): o “‘eu percebo’, ‘recordo’, ‘imagino’, ‘julgo’, ‘desejo’, ‘quero’ e todas as vivências/vívidos semelhantes do eu em inúmeras e fluídas formas particulares.” (*Ideias I*, §34) apreendido como aspecto subjetivo da vivência intencional será denominado de *Noesis*.

No fluxo de suas vivências, cada vivência desse fluxo percebida pelo olhar reflexivo da consciência tem “uma essência própria, a ser apreendida intuitivamente, tem um ‘conteúdo’, que pode ser considerado *por si mesmo naquilo que lhe é próprio*” (*Ideias I*, §34). Esse conteúdo puramente próprio de uma vivência intencional da consciência é denominado por Husserl de *cogitatum* e encontra-se em relação com “a unidade da consciência exigida puramente por aquilo que é próprio das cogitationes” (*Ideias I*, §34). Por exemplo: eu vejo e toco um papel que está diante de mim. Esse papel com todas as suas características, aparecendo em uma determinada orientação para mim (meu corpo), é uma *cogitatio*, uma vivência da consciência. O papel mesmo com suas propriedades objetivas não é uma vivência da percepção, mas o que é percebido, um *cogitatum* (*Ideias I*, §35). Para sublinhar que o mundo real não é descartado pela operação das reduções fenomenológicas, mas apenas posto fora do circuito, entre parênteses, Husserl afirma que: “é evidente, porém, que algo assim como uma coisa material, por exemplo, esse papel da na vivência da percepção, não é, por princípio, uma vivência, mas um ser de uma espécie totalmente outra.” (*Ideias I*, §35).

Atinge-se assim, como resíduo fenomenológico e sem engar a existência real do mundo, o campo transcendental da consciência pura em suas vivências que tem, “de um lado, seus puros ‘correlatos de consciência’ e, de outro, seu ‘Eu puro’” (*Ideias I*, §33). Visto que toda consciência é sempre consciência de algo, esses dois lados se encontram em suas vivências de modo *imanente*, não podendo ser reduzidos ou colocados entre parênteses.

Se como resíduo da exclusão fenomenológica do mundo e da subjetividade empírica a ele pertencente resta um Eu puro (e, neste caso, um eu diferente por princípio a cada fluxo de vivência), então com ele se oferece uma *espécie própria de transcendência* – não constituída –, uma *transcendência na imanência*. (*Ideias I*, §57).

Tal resíduo manifesta “a evidência de que a consciência tem em si mesma um ser próprio, o qual não pode ser atingido em sua essência própria absoluta, pela exclusão fenomenológica.” (*Ideias I*, §33). É essa evidência que Husserl vai procurar desenvolver em sua fenomenologia pura ou transcendental, com todas as consequências que daí derivam.

Com essa breve explicação da fenomenologia e de suas reduções conclui-se que para Husserl o Eu puro, em constante relação com os puros correlatos de

consciência (os seus fluxos de vivências), aponta para, indica essa essência própria e absoluta da consciência.

O fenômeno da empatia e sua importância para Husserl e Edith Stein

Husserl fala do fenômeno da empatia no primeiro capítulo de *Ideias I*, quando trata do conhecimento natural e da experiência. Ele a identifica com a nossa capacidade de “observar ‘o que é vivido pelos outros’ fundados na percepção de suas exteriorizações corporais próprias.” (*leiblichen Äußerungen*) (*Ideias I*, §1). Logo em seguida observa que essa percepção do conteúdo das vivências alheias não se dá da mesma forma com que percebemos as nossas próprias vivências:

Essa observação por empatia é, por certo, um ato intuitivo, doador, porém não mais *originariamente* doador. O outro e sua vida anímica [*Seelenleben*] são trazidos à consciência como estando “eles mesmos ali”, e junto com o corpo vivente próprio [*Leib*], mas, diferentemente desse, não como originariamente dados. (*Ideias I*, §1).

Se fossemos capazes de perceber de modo originário as vivências alheias, seria muito difícil falar da individualidade de cada eu, pois nosso fluxo de vivências se confundiria com o fluxo das vivências alheias. Mas, por outro lado, se não existir nenhuma possibilidade de captar o que é vivido pela consciência alheia, como seria possível a comunicação entre os seres humanos? É preciso afirmar a possibilidade empática entre os seres humanos no campo da investigação pura.

Ao apresentar a consideração fenomenológica fundamental por meio da tese da orientação natural e sua colocação fora de circuito em *Ideias I* (§§ 27 – 32), Husserl aponta algo mais que resta no campo puro da consciência após a operação de parentização do mundo natural e do sujeito empírico:

Tudo aquilo que vale para mim mesmo, vale também, como sei, para todos os outros seres humanos que encontro no mundo que me circunda. Ao ter experiência deles como seres humanos, eu os entendo e aceito como eus-sujeito, assim como eu mesmo sou um, e como referidos ao mundo natural que os circunda. Isso, porém, de tal modo que apreendo o mundo circundante deles e o meu como um só e mesmo mundo, que vêm à consciência, embora de maneira diversa, para todos nós. [...]. À despeito disso tudo, nós nos entendemos com nossos próximos e estabelecemos em conjunto uma realidade espaço-temporal objetiva como *mundo que nos circunda, que está para todos aí, e do qual, no entanto, nós mesmos fazemos parte*. (*Ideias I*, §29).

Edith Stein percebe a grande importância para Husserl da afirmação de que permanece após a operação da epoché fenomenológica a consciência que o eu tem dos outros “eus-sujeito” e a constatação de que todos possuem um mundo comum a ser compartilhado e comunicado. O fenômeno da consciência que todo eu tem da vida psíquica alheia e semelhante a ele, por meio do fenômeno da empatia, serve para:

- 1) Garantir a realidade do mundo enquanto mundo comum aos diversos eus (o mundo real é assim assegurado e a filosofia transcendental de Husserl é defendida da acusação de ter retornado ao idealismo transcendental kantiano, feita por outros filósofos e até por um bom número de seus discípulos após a publicação de *Ideias I*). Tal realidade pressupõe que os todos os eus são possuidores de uma estrutura pura comum que permite uma interação e comunicação efetiva entre eles (mas tal constatação pode conduzir ao erro de se afirmar que existe uma consciência comum, acima das consciências individuais, que determina e torna homogênea a comunicação e interação dos diversos eus, impossibilitando a afirmação da individualidade de cada eu).
- 2) É preciso procurar na essência da intersubjetividade algo que mostre que apesar dessa estrutura comum, todo eu é um sujeito único, um indivíduo, que percebe o mundo e os outros eus de um modo próprio, só dele, irrepetível.

Se mantivéssemos apenas a primeira afirmação, poderíamos perder com ela o fundamento puro da realidade do mundo, pois todos os eus, interligados em uma supraconsciência global, poderiam estar igualmente enganados e vivendo a ilusão de um mundo real, sendo apenas interno às consciências.

Para mostrar, no campo das essências, a possibilidade e necessidade dessas duas facetas que se manifestam na análise pura do fenômeno da intersubjetividade, Edith Stein vai, em sua tese doutoral, explicitar e aprofundar o fenômeno da empatia. O conceito de Eu puro terá um papel decisivo na sua análise do fenômeno empático. Sua compreensão adequada ajudará a mostrar que apesar dessa íntima ligação do Eu⁴ com o Tu, a intersubjetividade apreendida por meio do ato empático preserva a individualidade de cada indivíduo, pois não é possível afirmar uma “fusão” de tipo físico entre duas pessoas. A individualidade é garantida pelo reconhecimento de si e do outro como semelhantes em sua estrutura essencial, mas diferentes em suas particularidades, ou seja, no modo como cada indivíduo “preenche”⁵, ao longo de sua vida, a sua estrutura e lhe confere um sentido.

No início da análise dos atos de empatia Edith Stein apresenta em poucas linhas o método fenomenológico de Husserl e o seu objetivo de “fundação última de cada consciência” (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 1). Ela fala, resumidamente, das reduções fenomenológicas como um modo de se excluir da consideração tudo o que pode ser duvidado: “todo o mundo à nossa volta está sujeito

⁴ Edith Stein diferencia o uso do Eu (*Ich*) na forma substantivada do eu (*ich*) como pronome pessoal. Encontramos também a letra maiúscula no Eu quando o eu está substantivado e seguido de alguma qualificação, tal como: Eu puro („*reine Ich*“), Eu individual („*individuellen Ich*“), Eu anímico („*seelisches Ich*“) etc. Isso fica evidente na língua alemã, pois nela todo substantivo é escrito em maiúscula. Como não é assim no português, optamos por reservar a maiúscula apenas para o “eu” substantivado.

⁵ Edith Stein, seguindo Husserl, fala desse “preenchimento” das vivências operado de um modo único por cada indivíduo ao longo de sua vida. Tal preenchimento é qualitativo, e a ele não se aplicam relações de causalidade do tipo físico-material, como se cada pessoa reagisse sempre da mesma forma aos mesmos estímulos. Esse modo de pensar a psique humana foi proposto pela psicologia empírica. Como consequência, poderíamos afirmar que todo ser humano age de modo determinado e, por isso, não é livre. Edith Stein vai tratar desse tema no texto da empatia e aprofundá-lo no seu ensaio sobre *Causalidade psíquica*, depois publicado em *Contribuições*.

à redução ou colocado fora de circuito, tanto o mundo físico quanto o mundo psicofísico, tanto os corpos [*Körper*] quanto as almas [*Seele*] dos seres humanos e dos animais (além da própria pessoa psicofísica daquele que investiga)” (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 1). Edith Stein afirma que, apesar do mundo, dos seres vivos e do próprio sujeito que os investiga serem colocados entre parênteses, resta “um campo infinito aberto à investigação pura” (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 1).

A partir dessas considerações já podemos esclarecer duas características do Eu puro: (1) Ele não faz parte do corpo e da alma dos seres humanos, pois tudo isso está colocado entre parênteses. Não é algo que pertence ao sujeito, e sim ao processo de abstração operado pelo método fenomenológico (O que não significa que ele não esteja relacionado com o eu efetivo de cada ser humano real); (2) Ele pertence a esse “campo infinito aberto à investigação pura” (que está na essência do fato da consciência e de seu mundo).

Edith Stein se propõe a iniciar a análise da empatia no âmbito da consciência pura comparando-a com outros atos da consciência: a percepção externa, a recordação, a espera, a fantasia. Tais atos vivenciados de modo atual pela consciência podem ser apreendidos por ela de *modo originário* (quando ela o está vivenciando ao mesmo tempo em que toma consciência dele) ou de *modo não originário* (quando, por exemplo, ela vivencia originariamente a recordação de algo que vivenciou no passado). Mas a não originariedade dos dados apreendidos pela consciência não nos permite afirmar que ela é capaz de vivenciar algo não originariamente, mas apenas que o *conteúdo de suas vivências* – o que é vivido por ela – pode ser originário ou não originário. Essa distinção é muito importante para Edith Stein explicitar, mais adiante no texto, que na empatia o eu experimenta de modo não originário o que outro eu experimenta de modo originário.

Essa distinção entre o *conteúdo da vivência* e o *seu modo de apreensão por parte do Eu*, tanto das suas vivências quanto das de outros eus, vai levar Edith Stein a confrontar a sua concepção de empatia - que é a mesma de Husserl - com a de outros filósofos e psicólogos, inclusive fenomenólogos, tais como Lipps e Scheler.

Mas antes dessa confrontação Edith Stein conclui a *descrição da empatia comparada com outros atos* com uma definição inicial e geral dessa como um “ato experiencial *sui generis*”, onde se dá “a experiência da consciência alheia”, ou ainda, “a experiência que um eu em geral tem de outro eu em geral” (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 2, Item c). Em seguida ela afirma que *chegou a essa definição geral fazendo a análise apenas no âmbito do Eu puro*, “do sujeito da experiência vivenciada, interpretando-o ora pelo lado do sujeito, ora pelo lado do objeto” (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 2, Item c).

Temos aqui uma outra informação muito importante sobre o Eu puro: no âmbito da consciência pura o Eu está intimamente vinculado aos correlatos da consciência, a ponto de não poder se distinguir delas. Nós fazemos uma diferenciação entre o Eu puro e os correlatos da consciência, pois percebemos um apontando para a dimensão subjetiva e o outro para a dimensão objetiva, mas ambas as dimensões estão unidas e interligadas na consciência pura. Por isso Husserl pôde afirmar que a consciência reduzida fenomenologicamente é idêntica às suas vi-

vências puras (*Ideias I*, §33). Mas, como já vimos, isso não nos permite dizer que o mundo encontra-se tão somente “dentro do eu” e que a Fenomenologia transcendental cai novamente em um idealismo, talvez ainda mais radical do que o Kant. Edith Stein pretende demonstrar isso.

Empatia e Eu puro em Edith Stein

Com essa primeira definição de empatia Edith Stein passa a dialogar com outros pensadores que procuraram analisar o mesmo fenômeno. A correta compreensão do Eu puro de Husserl por Edith Stein fundamentará os argumentos desenvolvidos por ela nessas críticas. Para isso escolhemos as críticas feitas a Scheler, apesar da autora tratar de outros filósofos e psicólogos, entre eles: Lipps (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 3), Geiger e Witasek (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 4), Münsterberg (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 7). Na seção 5 ela vai mostrar de que modo as teorias da imitação, da inferência por analogia e da empatia associativa (sustentadas por Lipps e Scheler) não conseguem captar a essência do ato empático preservando, ao mesmo tempo, uma estrutura geral a toda consciência e um modo particular a cada Eu de preenche-la com os conteúdos das próprias vivências – *de modo originário* - e das vivências alheias – *de modo não originário*. Uma prova disso é a irreduzível originariedade das vivências de cada consciência.

Apontar-se-á apenas os argumentos que Edith Stein cita com relação à teoria da consciência alheia em Scheler, pois explicitamente dizem respeito ao tema tratado aqui, o Eu puro. Na seção 6, a penúltima da parte II, ela abordará a teoria de Scheler sobre a consciência alheia, afirmando que não criaria polêmica entre essa teoria de Scheler e a teoria da empatia de Husserl, visto não considerar que ambas as teorias tratem do mesmo tipo de vivência e por isso não seria o caso de confrontá-las. Então cabe a pergunta: por que Edith Stein aborda, na análise da essência dos atos da empatia, a teoria de Scheler? Acredita-se que ela pretende reforçar a constatação, feita por Husserl, de que não podemos ter uma *vivência empática originária* de um Eu alheio. Se isso fosse possível, teríamos dificuldades em afirmar a permanência de uma unidade do Eu, de sua individualidade, nas suas relações intersubjetivas e, conseqüentemente, não poderíamos identificar onde começa e onde termina a liberdade e a responsabilidade de cada indivíduo.

Para Edith Stein Scheler, em sua teoria da consciência alheia, identifica o Eu com o indivíduo anímico, entendido aqui como indivíduo psicofísico, prescindindo da esfera do Eu puro⁶, ou seja, tratando o que é fenomenal no ser humano como se fosse eidético:

⁶ Edith Stein acrescentará aqui uma nota em um manuscrito desse texto da empatia, encadernado por ela própria com algumas folhas em branco em que escreveu uma série de observações a lápis, além de ter sublinhado várias partes do seu texto original e feito pequenas correções. A edição crítica alemã (*Edith Stein Gesamtausgabe*) coloca essas observações logo acima das notas de rodapé, indicadas por letras, e a edição espanhola das *Obras Completas* as coloca em um apêndice e dá um pouco mais de explicações sobre esses adendos. Nesse ponto do texto, Edith Stein sublinhou a palavra “anímico” e escreveu ao lado, para esclarecer o que entendia por essa confusão de Scheler entre “Eu puro” e “indivíduo anímico”: “isto é, qualitativamente uma única estrutura de vivência [comum ao Eu puro e ao indivíduo psicofísico]”. E acrescentou uma nota: “Este é tanto o seu ‘Eu’ como também sua ‘pessoa’” (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 6).

É somente pelo fato de que Scheler não conhece o Eu puro – e quando diz “Eu” entende sempre por “indivíduo anímico” – que ele poderá falar de uma vivência que antecede a constituição dos “Eus”. Obviamente ele não consegue demonstrar uma tal vivência enquanto privada de um Eu. Todos os casos que ele traz pressupõem tanto o Eu puro próprio quanto o alheio e de modo algum servem para justificar a sua teoria. Esses casos só possuem algum bom sentido se se prescinde da esfera fenomenal (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 6).

Por causa dessa confusão entre o indivíduo anímico e o Eu puro, Scheler pôde afirmar que, quando vivencio um pensamento, não tenho como saber se ele tem sua origem em mim, em um eu alheio, ou em nenhum dos dois; para ele

existe originariamente um ‘fluxo indiferenciado do vivenciar’ [*einen indifferenten Strom des Erlebens*] de onde, gradualmente, exteriorizam-se e cristalizam-se vivências ‘próprias’ e ‘alheias’” (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 6).

Segundo Scheler, pelo fato de não vivermos isolados, mas em um mundo constituído por inúmeras vivências psíquicas inter-relacionadas, muitas vezes vivenciamos menos nossas próprias vivências do que as que estão a nossa volta e, conseqüentemente, “só percebemos em nossas próprias vivências o que se move sobre trilhos pré-desenhados [*vorgezeichneten Bahnen beweg*], especialmente onde uma expressão corrente específica já foi dada.” (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 6).

Como alternativa a Scheler, Edith Stein afirma a existência de um fluxo de vivência próprio a cada Eu, que só pode ser vivenciado por ele. Segundo ela, isso pode ser facilmente constatado pela análise eidética da percepção interna, na qual foram excluídos do campo de investigações o mundo da percepção interna, nosso indivíduo e todos os demais, assim como o mundo exterior. Percebemos que um sentimento vivenciado no interior do Eu é vivenciado por ele, independentemente se proveniente de sentimentos próprios ou infundidos a partir de outro indivíduo:

Mas naquela esfera [do dado absoluto e da consciência pura] o “Eu” tem outro significado. É tão somente o sujeito do vivenciar que vive esse vivenciar. Assim, torna-se sem sentido a dúvida a respeito de quem é a vivência. O que sinto – o que sinto originariamente – sou eu quem sente, precisamente, e é indiferente qual papel desempenha esse sentimento no conjunto do vivenciar individual e como foi originado (isto é, se por contágio de sentimento ou não). (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 6).

Com essas observações, Edith Stein esclarece mais uma vez que o seu campo de análise é o campo da consciência pura, do dado absoluto que resta depois de efetuada a *epoché*, tanto do mundo circundante quanto do sujeito das vivências desse mundo. Nesse campo é impossível falar de percepções internas e reflexões do Eu que antecedem à sua própria constituição. Quando oriento a minha consciência de modo fenomenológico e digo que estou vivenciando algo, estou afirmando que “essas vivências próprias – as vivências puras do Eu puro – me são dadas na reflexão, no retornar a si em que o Eu, afastando-se do objeto, dirige-se para a vivência desse objeto” (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 6).

Ou seja, os atos de vivências do Eu puro me são dados tão somente pela reflexão, em que o Eu direciona o seu olhar para si e para a experiência vivida do objeto diante dele. Desse modo, é impossível pensar em um ato de vivência do Eu puro que não pertença a ele.

Ao analisar o que Scheler entende por percepção, em contraposição ao que acredita ser a reflexão para a fenomenologia, Edith Stein já intuía que, justamente porque a interioridade de um Eu pertence só a ele e não pode ser acessada diretamente por nenhum outro, é que ele pode ser considerado um indivíduo, ou seja, “um sujeito anímico substancial configurado qualitativamente” (*O problema da empatia*, Parte II, Seção 6).

Eu puro e a constituição da individualidade

A partir dessa constatação Edith Stein aprofundará a análise da constituição eidética no âmbito do indivíduo psicofísico, na dimensão do Eu puro, de modo a compreender como se manifesta nele a capacidade de apreensão da vivência de um eu alheio.

Edith Stein inicia a terceira parte de sua análise do fenômeno da empatia lembrando que cabe à filosofia “garantir a justificação última e chegar ao esclarecimento último” na descrição da essência desse fenômeno como “problema da constituição” (*O problema da empatia*, Parte III)⁷. Isso significa que ela deve mostrar de que modo se constituem para a consciência pura o indivíduo psicofísico, a personalidade e outras objetividades que são pressupostas pelas teorias que versam sobre a empatia. Ou, ainda, como apreendemos de modo eidético o sujeito psicofísico no âmbito de suas vivências individuais e no âmbito da intersubjetividade.

O ponto de partida é o Eu puro, sujeito das vivências privado de qualidades, apreendido de modo geral como uma *ipseidade* (*Selbstheit*)⁸ vivenciada que constitui a base de tudo o que é “meu” – a originariedade com que vivencio as minhas vivências. Além de sua constituição como indivíduo, percebemos também que ele sofre influências quando se confronta com outro Eu que, por sua vez, também é apreendido como uma *ipseidade*, independentemente de suas qualidades, ou seja, ele não é reconhecido apenas como um “Tu”, mas igualmente como outro “Eu puro”, semelhante ao primeiro – que vivencia de modo originário e só dele as suas vivências. No confronto com esse Eu alheio, a *ipseidade* de todo Eu puro se evidencia.

Partindo da definição geral do Eu puro como *ipseidade*, Edith Stein mostra que é possível definir sua essência de um modo mais específico: em um segundo sentido, podemos considerar o Eu como “unidade de um fluxo de consciência” (*die Einheit eines Bewußtseinsstrom*) (*O problema da empatia*, Parte III, Seção 2) –

⁷ A constituição do indivíduo psicofísico não é sua “construção”, pois não estamos analisando o que ele é “em sua verdade”, pois ninguém é capaz de fazê-lo, nem com relação a si mesmo, muito menos em relação a outrem. A constituição se dá no campo eidético (da *noesis* e do *noema*); é o modo como o sujeito se constitui objeto, como aparece para mim e como manifesta sua essência no campo do Eu puro.

⁸ No léxico da língua portuguesa, podemos contar com o vocábulo “ipseidade”, termo consagrado no meio filosófico. Por isso, optamos por utilizá-lo, conscientes, todavia, de que o termo equivalente em alemão, utilizado por Edith Stein, *Selbstheit*, não se originou do latim.

dado que podemos ter vivências próprias com conteúdo não originário, assim como perceber, por meio da empatia, as vivências de um outro Eu, mas sempre de modo não originário. A ênfase é colocada na unidade desse fluxo, que não se rompe em nenhum ponto, ou seja, nada pode “entrar nele” de fora para dentro e se misturar com as vivências originárias do Eu. Apesar de constatarmos que, diante do fluxo de um Eu, outros fluxos de consciência se apresentam – sob a forma de um “Tu” e de um “Ele” – o Eu sempre reconhece o fluxo que pertence à sua *ipseidade* e o diferencia por meio da *alteridade*⁹.

A partir do que se analisou sobre o Eu puro, pode-se afirmar que para atingirmos um sentido pleno do que entendemos por um “Eu” como indivíduo precisamos levar em conta dois fatores, conjuntamente: (1) a sua *ipseidade* (sentido mais geral da individualidade do Eu) e (2) a diversidade qualitativa que é dada sob uma estrutura peculiar, específica dessa unidade psicofísica e só dela (segundo sentido da individualidade): [...] juntas, ambas constituem um grau ulterior em direção ao “Eu individual” entendido pela linguagem comum: ele é uma unidade psicofísica que possui uma “estrutura peculiar” (*O problema da empatia*, Parte III, Seção 2).

Sou capaz de preencher empaticamente a vivência de um Eu alheio por reconhecer que possuímos uma estrutura semelhante comum e que nessa estrutura os níveis ou estratos se interpenetram e se relacionam por meio de uma causalidade *sui generis*, concedendo à estrutura certa maleabilidade que permite moldar-se às particularidades de cada indivíduo sem perder sua unidade. Se não tivéssemos a consciência dessa estrutura comum, com elementos particulares a cada indivíduo, não conseguiríamos preencher empaticamente as vivências dos outros Eus alheios, mas apenas apreenderíamos suas vivências sob a forma de uma “representação vazia” (*O problema da empatia*, Parte III, Seção 5)¹⁰. Por outro lado, se concebêssemos outro indivíduo não apenas como semelhante, mas idêntico, então não conseguiríamos nos apreender como um indivíduo psicofísico, com características individuais próprias¹¹. A percepção da própria individualidade se dá à medida que reconheço o Eu alheio com um corpo vivente próprio semelhante a mim e dotado de uma alma unitária que lhe é própria, que identi-

⁹ Na margem do exemplar encadernado pela própria Edith Stein, ela anotou: “Se falta a continuidade do fluxo de vivências, então fica excluída a possibilidade de identificação do Eu puro”. No original, „Fehlt die Kontinuität des Erlebnisstroms, so die Möglichkeit der Identifizierung des reinen Ich ausgeschlossen.“ (*O problema da empatia*, Parte III, Seção 2, Nota “bf”). A edição espanhola transcreve essas notas no final do Volume II das Obras Completas de Edith Stein: Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915 - 1920. V. II. Burgos/Vitoria/Madrid: Editorial Monte Carmelo – Ediciones El Carmen – Editorial de Espiritualidad, 2002. p. 941, n. 62).

¹⁰ A apreensão empática da vivência de um indivíduo alheio se dá na forma da representação vazia quando eu consigo compreender o que o outro está vivenciando, mas não o apreendo de modo cooriginário, dado que não vivencio no meu Eu nada semelhante ao que vejo no outro. Edith Stein fala da possibilidade de percebermos as sensações também nos animais, como, por exemplo, quando vemos um animal com a pata ferida. Sabemos que ele está sentindo dor, mas se trata apenas de uma “transposição” que dificilmente poderá ser preenchida, e por isso permanece para nós como uma “representação vazia”: “Quanto mais nos afastamos do tipo ‘ser humano’, tanto menor se torna a possibilidade de um preenchimento”. (*O problema da empatia*, Parte III, Seção 5, Item b)).

¹¹ Pela empatia, compreendida no seu preenchimento cooriginário, Edith Stein consegue salvaguardar a semelhança entre todos os seres humanos, todos possuem uma mesma estrutura anímica, e ao mesmo tempo a especificidade de cada ser humano que é único, detentor de uma “alma” que é só dele.

fico como sua consciência. Além disso, ao olhar o outro como consciência, eu tomo consciência de mim.

Conclusão

Edith Stein consegue, por meio da análise do fenômeno empático no âmbito do Eu puro, assegurar a realidade do mundo exterior ao mesmo tempo em que garante a possibilidade da comunicação entre os seres humanos, sem precisar afirmar a existência de uma supraconsciência comum a todos os Eus¹². Ela baseia-se na existência de uma estrutura pura comum a todo Eu que é, ao mesmo tempo, preenchida de modo individual e irreduzível por cada Eu concreto. Mas ao chegar a essa conclusão é preciso analisar como se dá esse preenchimento próprio e individual de cada sujeito.

Em sua obra prima, escrita quando já estava no Carmelo de Colônia, *Ser finito e ser eterno* (1936 - ESGA 11/12, Herder, 2010), Edith Stein explicita o que Husserl, e também ela, entendem por Eu puro:

Husserl, ao se referir ao Eu puro como este consciente imediato, disse que não tinha conteúdo e que não podia ser descrito: é um *Eu puro* e nada mais. Isto quer dizer que se trata do Eu presente em cada atividade: eu percebo, eu penso, eu concludo, eu me alegro, eu desejo. O Eu está orientado de tal ou qual maneira sobre o que é percebido, pensado, desejado etc. (STEIN, *Ser finito e ser eterno*, Parte II, Seção 6).

Como explicitar melhor essa orientação natural do Eu, vinculando-a com o princípio da individualidade da pessoa humana?

Na atual leitura de Edith Stein podem-se identificar alguns autores que procuram desenvolver e compreender melhor o princípio steiniano da individualidade/singularidade:

Francesco Alfieri desenvolve o conceito de “forma vazia” como a última estrutura de individualização do ser humano, em sua obra: *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein* – a questão da individualidade (ALFIERI, 2016). Esse tema também é apresentado em *Pessoa Humana e singularidade em Edith Stein* (ALFIERI, 2014). Recomenda-se a leitura do prefácio de Juvenal Savian F. para uma melhor compreensão desse tema tão complexo.

Angela Ales Bello, em *A fenomenologia do ser humano: traços de uma fenomenologia no feminino* (ALES BELLO, 2000), fala de que modo três discípulas de Husserl: Conrad Martius, Edith Stein, e Gerda Walther, se apropriam genuinamente do método fenomenológico, o integram a suas visões femininas e contribuem para o enriquecimento da análise fenomenológica do ser humano. Elas buscam uma visão panorâmica do sujeito, integrando e aprofundando suas diferentes dimensões: a corporeidade vivente própria, a vida psíquica e a espiritualidade.

¹² Edith Stein vai trabalhar esse tema em seu ensaio escrito após a defesa de sua tese: *Indivíduo e Sociedade*. Este será publicado junto com um ensaio sobre a causalidade psíquica, sob o título *Contribuições para uma fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito*: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. ESGA 6. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

Éric de Rus, em seu livro: *A visão educativa de Edith Stein* – aproximação a um gesto antropológico integral (RUS, 2015), aborda tema da formação da pessoa humana especialmente a partir de sua interioridade, privilegiando a concepção de pessoa em Edith Stein como sujeito espiritual que, apesar de uma estrutura comum aos outros sujeitos possui um núcleo só seu, que coincide com o seu Eu. NA formação da pessoa humana ele deve ser levado em consideração com suas particularidades, ou seja, na sua individualidade.

Sophie Binggeli, em *Le féminisme chez Edith Stein*¹³, apresenta o Eu steiniano como semelhante, mas não idêntico ao Eu puro husserliano, especialmente quando apresentado na obra steiniana *Ser finito e ser eterno*. Ele é visto, semelhantemente a Husserl, como “o ponto a partir do qual começa todo o agir livre”, mas para Edith Stein esse impulso só se realiza quando se manifesta em ações concretas. (Op. cit. p. 196-205).

Referências bibliográficas

Edith Stein Gesamtausgabe (ordem ESGA):

STEIN, E. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*. ESGA 1. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

_____. *Zum Problem der Einfühlung*. ESGA 5. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

_____. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. ESGA 6. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

_____. *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

_____. *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*. ESGA 13. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

_____. *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*. ESGA 10. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2005.

_____. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*. ESGA 11/12. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2013.

_____. *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*. ESGA 14. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

Obras de Edith Stein em espanhol (OCD):

STEIN, E. *Escritos autobiográficos y cartas*. V. I. Burgos–Vitoria–Madrid: Ed. Monte Carmelo–Ed. el Carmen–Ed. de Espiritualidad, 2002.

_____. *Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915-1920*. V. II. Burgos–Vitoria–Madrid: Ed. Monte Carmelo–Ed. el Carmen–Ed. de Espiritualidad, 2002.

_____. *Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*. V. III. Burgos–Vitoria–Madrid: Ed. Monte Carmelo–Ed. el Carmen–Ed. de Espiritualidad, 2002.

¹³ BINGGELI, S. *Le féminisme chez Edith Stein*. Paris: Editions Parole et Silence, 2009.

_____. *Escritos antropológicos y pedagógicos. Magisterio de vida cristiana: 1926-1933*. V. IV. Burgos-Vitoria-Madrid: Ed. Monte Carmelo–Ed. el Carmen–Ed. de Espiritualidad, 2003.

Obras de Edmund Husserl:

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen Ergänzungsband, Zweiter Teil*. Texte für die Neufassung der VI Untersuchung. *Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis* (1893/94-1921). Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XX/2. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

_____. *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

_____. *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologie Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. IV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. Ed. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

Obras sobre Edith Stein:

ALES BELLO, Angela. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma fenomenologia no feminino*. Trad. Antonio Angonese. Bauru, São Paulo: Edusc, 2000. (2ª edição).

_____. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.

_____. *Fenomenologia e ciências humanas*. Org. e trad. Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

_____. *Cultura e religiões: uma leitura fenomenológica*. Trad. Antonio Angonese. Bauru, São Paulo: Edusc, 1998.

ALFIERI, Francesco. *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2014.

_____. *Pessoa Humana e singularidade em Edith Stein*. Org. e trad. Clio F. Tricarico; Prof. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BINGGELI, Sophie. *Le féminisme chez Edith Stein*. Collège des Bernardins. Saint-Maur: Editions Parole et Silence, 2009.

KUSANO, Mariana Bar. *A antropologia de Edith Stein: entre Deus e a filosofia*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

MAFOUD, Miguel e MASSIMI, Marina (Org.). *Edith Stein e a psicologia. Teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2013.

MACINTYRE, Alasdair. *Edith Stein: a philosophical prologue (1913 – 1922)*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

RUS, Éric de. *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein*. La nuit surveillée. Paris/Toulouse/Genève: Les Éditions du Cerf – Éditions du Carmel – Ad Solem, 2006.

_____. *La personne humaine en question*. Pour une anthropologie de l'intériorité. Paris/Toulouse/Genève: Les Éditions du Cerf – Éditions du Carmel – Ad Solem, 2011.

_____. *A visão educativa de Edith Stein* – aproximação a um gesto antropológico integral. Trad. Isabelle Sanchis *et al.* Belo Horizonte: ed. Artesã, 2015.

A consideração da verdade revelada na concepção da educação segundo Edith Stein

RESUMO

No último capítulo da obra *Der Aufbau der menschlichen Person* [A Estrutura da Pessoa Humana], Edith Stein afirma que a reflexão filosófica de orientação fenomenológica lhe permitia identificar algumas possibilidades essenciais do ser humano, esclarecendo a natureza do processo educativo. No entanto, Edith Stein afirma, ao mesmo tempo, que nem a experiência nem a reflexão filosófica lhe possibilitavam responder às questões relativas à origem do ser humano (origem do mundo, origem do gênero humano e origem de cada indivíduo humano). Como, porém, as questões sobre a origem sempre interpelam o ser humano, conclui-se, segundo Edith Stein, que há a possibilidade de dedicar-se a essas questões de modo válido da perspectiva da reflexão filosófica. Trata-se da possibilidade de ver o ser humano como um possível destinatário de uma revelação divina. Por sua vez, considerado o horizonte da revelação, é também possível extrair consequências para a educação ou a formação do ser humano, tocando não apenas em aspectos universais, ligados ao gênero humano, mas também procurando principalmente enfatizar o que há de individual em cada pessoa. Desse ponto de vista, um processo educativo só será completo se chegar às particularidades de cada indivíduo e se tomar a sério a possibilidade da revelação, entendendo cada pessoa como um destinatário possível dessa revelação. Pretende-se, neste artigo, explorar esse aspecto do processo formativo segundo Edith Stein, mostrando-se como o papel dos educadores é entendido pela pensadora como o de um desenvolvimento das dimensões física (corpo material), psíquica (vitalidade e afetividade) e espiritual (pensamento e liberdade). É justamente pelo desenvolvimento do aspecto espiritual que se pode e deve considerar a possibilidade da revelação, que solicita uma resposta inteligente e livre de cada pessoa.

Palavras-chave: Verdade revelada; Educação; Edith Stein.

* Doutor e Professor da Universidade do Minho, Portugal.

** Mestre em Filosofia e Professor do Centro Universitário Católica de Quixadá – UNICATÓLICA. E-mail: moisesfarias@unicatolicaquixada.edu.br

ABSTRACT

In the last chapter of *Structure of the Human Person*, Edith Stein states that philosophical reflection of phenomenological orientation allowed her to identify some essential human possibilities, clarifying the nature of the educational process. However, Edith Stein asserts at the same time that neither experience nor philosophical reflection enabled her to answer questions about the origin of the human being (namely, the origin of the world, the origin of the human race and the origin of each human individual). However, since questions of origin always question the human being, one could conclude, according to Edith Stein, that there is a possibility for human beings to dedicate themselves to these questions in a valid way from the perspective of philosophical reflection. What is at stake is the strong possibility of seeing the human being as a possible recipient of a divine revelation. In turn, considering the horizon of revelation, it is also possible to draw consequences for the education or formation of the human being, touching not only on universal aspects, related to the human race, but also seeking to emphasize the individual in each person. From this point of view, an educational process will only be complete if it reaches the particularities of each individual and takes seriously the possibility of revelation, understanding each person as a possible recipient of that revelation. This article explores this aspect of the educational process according to Edith Stein, showing how the role of educators is understood by the philosopher as a development of physical (material body), psychological (vitality and affection) and spiritual (thought and freedom) dimensions. It is precisely through the development of the spiritual dimension that one can and should consider the possibility of revelation, which calls for an intelligent and free response from each person.

Keywords: Truth revealed; Education; Edith Stein (1891-1942).

Do Texto

O texto intitulado *Der Aufbau der menschlichen Person* [A Estrutura da Pessoa Humana] foi preparado por Edith Stein¹ para seu curso de inverno do final de 1932 e início de 1933. Este texto segue-se a uma outra obra sua, *Ato e Potência*, que a terá inspirado a desenvolver algumas linhas de pensamento filosófico nela

¹ Edith Stein nasceu em Breslau, na Alemanha, no dia 12 de outubro de 1891, filha de uma família judaica, perdeu seus quatro irmãos e seu pai ainda na infância. Considerando-se atea durante dez anos, estudou Germânicas, História e Psicologia. Contudo, desiludida com esta última ciência, muda-se em 1913 para Göttingen, onde ensinava o fundador da fenomenologia, Edmund Husserl, de quem se tornaria discípula e, posteriormente, assistente. Aí conhece Max Scheler e Adolf Reinach, discípulos Husserl. Neste período começa a estudar filosofia, e fica impressionada com a objetividade da fenomenologia e com o seu método para conhecer a verdade, que a própria tanto desejava. Converte-se ao catolicismo durante a Segunda Guerra Mundial, sendo levada primeiro para o campo de concentração de Westerbork e, depois, para Auschwitz, na Polónia, onde se supõe que tenha morrido nas câmaras de gás no dia 9 de Agosto de 1942. Edith Stein viria a ser beatificada por João Paulo II a 1 de Maio de 1987, e no ano de 1998 foi canonizada pelo mesmo papa, que em 1999 a declarou Co-Padroeira da Europa.

apresentadas. *Ato e Potência*, obra descrita na carta 330 de Stein a Roman Ingarden, é composta por nove capítulos em que se apresenta o fundamento antropológico para um projeto pedagógico. Neste momento da sua vida, Stein faz parte do Instituto de Pedagogia Científica de Münster, ficando encarregue de oferecer formação sólida para as professoras. No caso, a obra acima mencionada foi resultado de um curso oferecido aos membros do Órgão da União das Professoras Católicas da Alemanha.

Como se disse acima, o texto é composto de nove capítulos. O que agora se toma para análise foi justamente o último que tem como título "Etapa da consideração filosófica do homem à teológica". É importante ver-se desde já os assuntos dos outros capítulos anteriores, para se visualizar o itinerário que conduz ao que é de maior interesse no momento.

O primeiro capítulo trata sobre "A ideia de homem como fundamento da pedagogia do labor educativo"; em seguida, "A antropologia como fundamento da pedagogia"; o terceiro capítulo versa sobre "O homem como coisa material e como organismo"; o quarto trata "Do homem como animal", e o quinto discute sobre "O problema da origem das espécies: gênero, espécie, indivíduo"; o sexto aborda "O animal do homem e o especificamente humano"; no sétimo, Stein ocupa-se da "alma como forma e como espírito", e, no oitavo, do "ser social da pessoa". Por fim, o nono capítulo trata sobre a "Fase da consideração filosófica do homem à teologia". Contudo, antes de nos debruçarmos sobre o último capítulo propriamente dito, é necessário apresentar o que Edith Stein pensa sobre educação.

A educação em Edith Stein

Edith Stein elabora o que podemos chamar de projeto educacional, tendo em vista abordar uma reflexão acerca da singularidade da pessoa humana, estudando o ser humano como um ser individual, abrangendo todos os seus aspectos, isto é, tendo uma visão integral da pessoa humana, inclusive da sua interioridade. A educação é uma ferramenta que aperfeiçoa e ajuda a desenvolver as potencialidades físicas, psíquicas e intelectuais existentes no indivíduo, criando as condições necessárias para que o ser humano se desenvolva em todas as suas dimensões, as pessoais, certamente, mas também a sua sociabilidade, como um ser de relação. Educar é um exercício amplo e complexo; por isso, o educador deve ter consciência do seu trabalho educativo e de que a finalidade deste é ajudar o educando a ser uma pessoa completa, elevando o nível de dignidade e de consciência de si mesmo.

Nesse sentido, Machado nos diz:

O homem é um ser sociável e educável que não pode viver isolado, mas em comunidade. A educação deve portanto promover no educando este sentido comunitário, preparando-o para assumir de forma responsável o seu papel na sociedade e na comunidade em que está inserido. (MACHADO, 2008, p. 181).

Uma vez que a educação implica todo o ser da pessoa é importante que o educador possua um conhecimento profundo do ser humano, já que todas as

dimensões do ser humano devem ser trabalhadas no processo formativo. Segundo Edith Stein, a missão do educador não consiste apenas em orientar o educando, mas sim levá-lo à autoeducação, visando levar a pessoa a ser capaz de se auto-educar, isto é, de ser capaz de exercer sua liberdade de forma consciente e responsável.

A autoeducação ajudará a pessoa a prosseguir a sua formação, durante todo o percurso da sua vida, de modo a que ela se torne minimamente capaz de solucionar os problemas que lhe forem colocados, ou seja, ajudará a pessoa a exercer uma certa autonomia tendo um sistema de valores como orientador de todo o processo. Cada indivíduo é responsável por aquilo que é ou por aquilo que não chegou a ser. Para Stein, os valores são elementos importantes que estão na base da educação. Educar é um elemento relevante por contribuir com a realização plena do homem. Como enfatiza Sberga,

É por meio da educação, das experiências de vida, das relações humanas e de outros fatores que a pessoa vai gradualmente fazendo a experiência de se expressar por si mesma, de formar seus pensamentos, de emitir suas opiniões e julgamentos e, quanto mais conscientes estiver sobre o modo como está vivendo e agindo no mundo, mais possibilidades terá para agir com liberdade, autonomia e responsabilidade. (SBERGA, 2014, p. 157)

A escola tem o papel de propor em sua grade curricular disciplinas que favoreçam tal desenvolvimento como, dentre outras, a Filosofia e a História, e, não menos importante, o Ensino Religioso, que abrange a dimensão total do ser humano, tornando-o capaz de refletir não apenas as coisas materiais, mas também as de origem espiritual. O objetivo desta grade curricular é o de garantir que o educando saiba se posicionar frente aos temas ligados à vida humana. Para Stein, uma educação eficaz é a que é capaz de conduzir o indivíduo a se questionar e a olhar para fora de si e para si mesmo. Tendo o conhecimento de cumprir com as regras e leis, não somente por cumpri-las, mas que saiba o motivo e a relevância de praticar esses atos.

Os educadores exercem um papel de fundamental importância, e sua função é a de ser responsável pela formação dos educandos, uma tarefa que exige humildade por parte do educador e o reconhecimento pela sua parte de que a individualidade é algo misterioso. O educador tem a missão de levar o educando a conhecer melhor as qualidades individuais que já possui, mas que ainda necessitam ser desenvolvidas.

O próprio educador precisa agir de forma consciente, de que não basta apenas repassar os conteúdos, mas ensinar na prática aquilo que propõe. Segundo Stein, os educadores precisam ensinar os educandos a pensar, isto é, deve mostrar a eles como se dá o processo de reflexão, deve impulsioná-los a observar e a pensar, como afirma Sberga:

Stein afirma que os educadores devem estar cientes dos limites colocados à missão e profissão de educar, pois são muitos os fatores pessoais e sociais que influem na formação de uma pessoa, e além do mais, devem ter a humildade de saber que em última instância a formação depende de Deus. (SBERGA; 2014, p. 190)

A finalidade da educação é o desenvolvimento da pessoa na sua totalidade. Stein alerta, pois, para a importância do educador intervir no processo de aprendizagem, assim como para a sua função de colaboração com o desenvolvimento das forças espirituais do educando.

A educação como formação integral

A busca pela individualidade do homem faz parte do processo educativo. Para a nossa autora, a formação deve ser condizente com a estrutura humana. É necessário que a busca pela individualidade humana seja um procedimento contínuo, pois é um processo que se vai desvendando ao longo do tempo.

Faz-se necessário que o educador mostre com clareza em que consiste a finalidade da educação, que, em última análise, é o desenvolvimento da autêntica natureza humana. Stein afirma que a busca pela singularidade do indivíduo faz parte do processo educativo. A pessoa se desenvolve com o auxílio do processo educativo que ela recebe no seu meio. De acordo com Stein (2003), a finalidade da educação é o desenvolvimento da pessoa na sua totalidade. Por isso, uma compreensão da antropologia, que aborda a essência do ser humano, não pode ser descartada. Nesse sentido, Sberga afirma que

Cada ação pedagógica deve conduzir à autoeducação e à consciência de que o educando tem que ir formando suas potencialidades intelectuais, seu caráter e seus talentos pessoais. Ao desenvolver as forças espirituais da alma, o educando também vai compreendendo a origem e o significado da sua vida, o que lhe direciona para a percepção de que ele é uma obra divina e gradativamente sua fé vai sendo despertada. (SBERGA; 2014, p. 178).

Para Stein, embora a família seja a primeira instância formadora da criança, ela não deve ser responsável na íntegra por sua educação porque não dispõe de todos os meios naturais para cultivar os talentos das crianças. Além disso, o Estado tem a missão e a responsabilidade de estabelecer estruturas educativas que visem o bem comum de seus membros. O papel dos educadores é de fundamental importância, e sua função mais determinante é a de serem responsáveis pela formação dos educandos, uma tarefa que exige humildade por parte do educador. Como a individualidade é algo de misterioso, e há sempre uma dimensão da vida das pessoas que escapa à análise racional, não é possível, do ponto de vista filosófico, que o educador tenha o conhecimento total do educando.

Para Edith Stein, somente a partir da individualidade de cada pessoa humana é que se pode construir um projeto educativo. Assim,

A antropologia steiniana se realiza com a contribuição do espírito, as únicas capazes de integrar a individualidade em um processo educativo no qual a essência genérica do ser humano combina-se com a singularidade da pessoa em seu ser individual único e irrepetível. (ALFIERI, 2014, p. 95)

A formação para Stein é um procedimento que contribui para o desenvolvimento da pessoa, para que esta se torne aquilo que deve ser, segundo suas po-

tencialidades. A formação bem como a educação, além de conceber o ser humano na sua singularidade, devem compreendê-lo como uma totalidade, composto de corpo vivente, alma e espírito. É importante para o educador conhecer a estrutura, funções e leis do desenvolvimento do corpo humano para saber o que pode ser útil ou danoso para o desenvolvimento do ser humano conforme a sua natureza.

Stein propõe uma teoria e uma prática educacionais voltadas para a formação da pessoa concebida na sua totalidade. As condições com as quais o ser humano nasce são físicas, psíquicas, e espirituais, e nenhuma delas pode ser ignorada no processo formativo, já que todas são potencialidades que podem e devem ser gradualmente atualizadas. A formação assim como a educação buscam compreender o ser humano como um ser integral de corpo próprio. É necessário, por isso, que o educador conheça a estrutura humana, a fim de saber o que pode ser útil ou maléfico para desenvolvimento dos educandos conforme a sua natureza.

Para formar a pessoa, em primeiro lugar, é preciso conhecê-la, e isso se faz com um procedimento vivencial, ou seja, é na prática do dia a dia e conhecendo a estrutura essencial e a totalidade do ser humano que se pode traçar os caminhos para a sua formação.

O processo de formação está direcionado para o desenvolvimento das dimensões da estrutura da pessoa, que são universais e, portanto, da condição dos seres humanos, no entanto cada ser se desenvolve segundo sua originalidade, suas tendências e dons pessoais. (SBERGA, 2014, p. 223).

A formação precisa ser conduzida através da liberdade, e não se pode fazer isso se formos coagidos de alguma forma. Diferentemente, deve criar-se um espaço para o diálogo e para o pensamento crítico. A responsabilidade está diretamente ligada com a liberdade do ser humano, com o ato de escolher. No entanto, o homem só terá a verdadeira liberdade se optar pelo caminho da dignidade. O ser humano é um ser dotado de razão, liberdade e responsabilidade, e, por isso, tem a capacidade e a obrigação de trabalhar para a formação de sua pessoa. Apesar disso, nenhuma pessoa tem o uso das suas faculdades mentais desenvolvidas desde o seu nascimento; dessa maneira se faz necessário que uma outra pessoa possa trabalhar para a sua educação, de forma a que, mais tarde, a autoeducação e o trabalho educativo lhe dê condições para efetivar seu potencial.

O conceito de formação em Edith Stein procura realizar o objetivo de formar indivíduos com uma visão diferenciada e senso crítico na práxis. Em particular, um dos objetivos mais centrais da educação steiniana procura exatamente ajudar o educando a despertar para a fé, pois esta é em última instância a compreensão de identificação de nós mesmos.

A formação é um processo gradativo que consiste no processo de desenvolvimento do corpo, da maturidade psíquica e da auto-posseção do espírito. O processo de formação do indivíduo deve ser constante, devido às mudanças que ocorrem no contexto social, já que cada vez mais as relações sociais crescem em complexidade, o que implica que o ser humano deva ser preparado para o convívio social. A formação em Stein prepara o sujeito para estas transformações, fa-

zendo com a pessoa se torne responsável e consciente da sua individualidade e do seu ser social, e capacitando-a para os assuntos que dizem respeito a todos os membros da sociedade.

Dessa maneira, a educação steiniana auxilia no processo de formação do homem na sua totalidade, objetivando o fim de todo ser humano, que é a realização plena do homem. Isto só será possível, na visão de Stein, a partir do exercício pleno das práticas educacionais. Isto é, a realização plena do ser humano só será obtida através do trabalho educativo abrangendo todas as suas dimensões. Portanto, a educação visa processar uma formação que seja adequada à sua realidade e conforme a sua singularidade.

Da necessidade de a análise filosófica ser completada

As análises por ela apresentadas até ao momento a faz concluir que só a Filosofia não dá conta das questões ontológicas do ser humano. Segundo Stein a finitude humana traz consigo uma impotência de um pleno auto-entendimento caso não nos rematamos ao Ser infinito, que é denominado Deus. Viver sem Deus, para Edith Stein, torna incompreensível para o homem não só a sua existência mas também aquilo que é enquanto pessoa humana.

É característico de todo o ser finito o feito de que não se pode ser compreendido exclusivamente por se mesmo, sem que remeta a um primeiro [...]. A este ser primeiro e infinito lhe damos o nome de Deus [...] todo o finito remete a Deus e sem relação com o ser de Deus seria incompreensível. (Stein, 2013, p. 742).

Aqui são postas várias questões vinculadas à fé, propriamente dita, porque não basta nem mesmo ser gnóstico para se ter um real entendimento acerca do ser humano. É necessário o acolhimento do dado revelado, que também não é qualquer mera revelação, mas uma muito precisa: a revelação do Deus cristão, mais particularmente, cristão católico. A própria filósofa faz referência ao papel da eucaristia no âmbito pedagógico. As questões que se impõem são as seguintes: Stein estabelece uma pedagogia específica para a fé católica? Poderíamos tratar seu texto de forma fideísta? A pedagogia steiniana tem resultado num ambiente não religioso cristão?

Stein assegura que os conhecimentos adquiridos através da Filosofia não dão cabo da possibilidade de responder às questões ontológicas. O que a Filosofia apresenta bem como o campo da experiência são meras conjecturas, seja no âmbito individual, seja no âmbito universal. Todo o ser humano tem diante de si o que denominamos de um hiato existencial. De maneira que, para solucionar a questão, Stein apresenta uma outra via de conhecimento que não a experiência nem a Filosofia. Nas suas próprias palavras, "a resposta deve ser-nos oferecida por um espírito para o qual seja acessível o que o entendimento humano não pode alcançar por si mesmo" (Stein, 2003, p. 742). Neste seu texto, Stein prefere não tratar, circunstancialmente, de forma aprofundada sobre que terceira via seria essa, mas ela se dedicará de 1940 a 1941 à escrita da obra *Os Caminhos do Conhecimento de Deus: A 'Teologia Simbólica' do Areopagita e seus Pressupostos Objetivos*, que com-

plementará o espaço vazio deixado nesse texto. Tendo em conta os fins de sua apresentação ela coloca a revelação que Deus faz para que os homens possam assim ter meios maiores e melhores para seu auto-entendimento.

A revelação assume dessa maneira um lugar singular na pedagogia steiniana. A verdade revelada tem um conteúdo que diz respeito direto ao homem, de maneira que a revelação não é somente de mão única onde um Deus se manifesta, mas há uma completude de forma que, quanto mais se entendemos, mais se aceita a revelação de quem é Deus, e mais as pessoas se encontram consigo mesmas. Stein segue a tradição do grande pensamento cristão, de tal modo que poderia subscrever as reflexões que Santo Agostinho faz nas suas *Confissões*: “Eis que estavas dentro e eu fora! Seguravam-me longe de Ti as coisas que não existiriam senão em Ti. Estavas comigo e não eu Contigo” (10, 27). Em conformidade com isto, Stein apresenta cinco verdades de fé ou da revelação sobre o homem:

O homem foi criado por Deus; cada alma humana foi criada por Deus; O homem foi criado a imagem e semelhança de Deus; O homem é livre e responsável por aquilo que vier a ser; O homem pode e deve fazer com que sua vontade seja consonante com a vontade de Deus. (STEIN, 2003, p. 743).

Partindo dessas verdades reveladas se delineia o verdadeiro perfil humano, e são elas que se devem tornar os balizadores para o agir educativo e pedagógico. “Saber o que somos, o que devemos ser e como podemos chegar a sê-lo, é a tarefa mais urgente de todo homem” (Stein, 2003, p. 743). Desta maneira, aqueles que têm a prerrogativa de serem educadores devem se acercar da antropologia da revelação, pois “Educar quer dizer levar a outras pessoas a que cheguem a ser o que devem ser. [...] Desta maneira, o que nossa é diz sobre o homem é um fundamento teórico indispensável para o labor educativo prático” (STEIN, 2003, p. 743). Assim, como se vê, Stein assume uma posição crítica face ao desenvolvimento pedagógico cientificista e positivista do seu tempo, que considera ser insuficiente no caso de não se abrir ao complemento dado pela fé. Esta posição crítica poderá no futuro ser reiterada a propósito de outros modelos educacionais. Sem o complemento dado pela fé, esses modelos serão fundamentalmente incompletos.

A um possível contra-argumento, que ela mesma pondera, de que a pedagogia deve beber unicamente das fontes do conhecimento natural, Stein apresenta uma saída magistral, sem perder sua posição anterior, e dando uma resposta plausível. Se é verdade que nem todas as verdades de fé são acessíveis ao conhecimento natural, isso nem nada diminui sua validade, pois há uma diferença entre inacessibilidade e incompreensibilidade. Parte-se da premissa que a “verdade revelada” é uma verdade absoluta para além do entendimento natural; quando se faz dessa verdade a verdade interior das pessoas, estas obtêm o conhecimento. “A inacessibilidade para o conhecimento natural quer dizer que é preciso uma luz sobrenatural para chegar ao conhecimento do mistério” (Stein, 2003, p. 744). Ao tomar o Credo ou o Símbolo atanasiano que é comum entre Católicos, Ortodoxos e Protestantes, com seus 40 artigos de fé, não o faz para que a pedagogia se torne uma teologia, mas para que aquilo que for do área do conhecimento natural seja levado ao seu desenvolvimento máximo. A pedagogia, pois, não pode negar-se a beber da teologia para que sua função se dê de maneira in-

tegral numa relação essencial; isto acontece, porém, sem negar ou anular qualquer destas fontes de conhecimento.

Assim, esse processo de educação que está aberto para todas as dimensões da pessoa humana precisa estar à disposição já nos primeiros anos de vida e, num progresso contínuo, perpassar a fase escolar. É aqui que reside a necessidade de uma formação religiosa no processo educativo, como se expõe a seguir.

A formação religiosa na educação

A educação em Stein, como foi visto anteriormente, tem como finalidade trabalhar todos os aspectos gerais do homem porque o trabalho educativo está voltado para a formação integral do ser humano. O homem é uma pessoa espiritual. Por isso, no pensamento steiniano a educação religiosa não pode ser deixada de lado. Nesse sentido, Machado afirma que

Como o homem é um ser religioso por natureza, um ser aberto a transcendência, e Edith estava bem consciente disso mesmo, a dimensão religiosa e espiritual não pode ser ignorada na educação. Por isso, considera fundamental a visão cristã do homem, para uma compreensão global e total do homem e por conseguinte para o êxito do trabalho educativo. (MACHADO, 2008, p. 181).

Edith Stein considera que o homem, por ser semelhante à pessoa de Cristo, deve portanto, ser educado na fé cristã visto que a educação religiosa contribui de maneira significativa para o desenvolvimento e formação do ser humano, a fim de que ele possa atingir o seu fim que, em última análise, é a comunhão com Cristo. Desse modo, a filósofa considera que o único e verdadeiro educador que tem habilidade para educar a dimensão espiritual do homem é Deus, por considerá-lo superior aos seres humanos, e porque para ele não existem limites que o impeçam de se adentrar profundamente nessa dimensão, já que ele conhece a fundo a natureza humana, e já que cada pessoa é criada à sua semelhança. Ele é o único capaz de ajudar da melhor forma cada um a encontrar o caminho mais propício que o levará a atingir o seu fim.

Apesar da limitação do educador, ele deve ter consciência de que é um colaborador de Deus na tarefa de educar a pessoa humana. Assim, não se deve deixar intimidar por sua insuficiência. Segundo Machado (2008, p. 186), "A possibilidade de que um espírito superior nos instrua acerca de algo a que o espírito humano não pode acender por si mesmo converteu-se numa realidade no ato da revelação, por parte de Deus para o homem". O homem é um ser singular mas, ao mesmo tempo, um ser social, pois se relaciona com os demais. É através da sua dimensão espiritual que conhece a sua individualidade, bem como a sua sociabilidade. Nesse sentido,

O homem é um ser com características próprias, dotado de uma individualidade tal que o torna único. Daí que o conhecimento do outro passa necessariamente por um relacionamento mais profundo que a simples observação externa e conhecimento intelectual. O conhecimento do outro implica uma relação interna, relação essa que se dá ao nível do conhecimento espiritual. (MACHADO, 2008, p. 193).

O homem vive no mundo, mas não apenas no mundo exterior, mas também no mundo interior e espiritual. E é justamente nessa dimensão espiritual da pessoa humana que se obtém o conhecimento de que o homem é um ser espiritual, e, a partir dele, é possível perceber a sua individualidade e a sua relação de comunhão com os outros homens. Segundo Edith Stein, "cada homem contém em si mesmo um mundo. E a existência humana é uma existência aberta: aberta para fora de si mesmo" (2003, p. 195). A partir da sua existência e da sua experiência em relação com os demais homens, o ser humano compreende-se a si mesmo e aos outros, não apenas observando externamente os outros, mas observando-se a si mesmo na sua interioridade.

É essa abertura desde o seu interior e para o seu interior, associada à sua abertura para o que está fora de si mesmo, que caracteriza o homem na sua corporeidade, alma e espiritualidade, constituindo um todo que forma o seu ser de pessoa humano-espiritual. (STEIN, 2003, p. 195).

A educação em Stein conduz o educando ao conhecimento da verdade; a verdade de si mesmo, bem como a verdade do mundo. Portanto, cabe ao educador cumprir a sua missão; no entanto, para Stein, ele só conseguirá atingir seu objetivo próprio se foi formado na escola de Cristo, porque Deus é a verdade absoluta do mundo. Deste modo, o homem só pode ser compreendido em todo o seu mistério e individualidade da sua personalidade humana em Deus e a partir de Deus.

A meta da educação em Edith Stein consiste em ajudar o educando a ser verdadeiramente homem, assim na medida em que ele é imagem e semelhança de Cristo; por conseguinte, o trabalho educativo deve consistir em ajudar o educando a formar-se segundo a imagem de Cristo. A pessoa de Cristo é o modelo de educação e o método eficaz para se conseguir atingir com êxito a meta da educação: a formação integral da pessoa.

Stein afirma que nossa característica pessoal conduz a uma limitação da educação, ou seja, somos limitados a educar o ser humano na sua totalidade; no entanto, essa limitação pode ser superada em Deus porque ele é o único capaz de conhecer plenamente cada pessoa na sua individualidade. Só Deus é capaz de educar na verdadeira essência do homem, na sua dimensão espiritual, trazendo à tona a sua individualidade. Ele é o único capaz de romper com as limitações do trabalho educativo do educador.

O processo educativo em Stein está baseado nos princípios cristãos. Somente a educação cristã é completa e a única capaz de ajudar o ser humano a atingir a sua finalidade, que, em última instância, é a comunhão com Deus. A individualidade do homem e a sua essência comunitária têm, no pensamento steiniano, a sua origem e fundamentação em Deus e no mistério da revelação crística.

A formação e a educação assim concebidas entendem o homem na sua individualidade, mas também na sua totalidade, ou seja, como um ser composto de corpo, alma e espírito.

O processo de formação está direcionado para o desenvolvimento das dimensões da estrutura da pessoa, que são universais e, portanto, da condição dos seres humanos, no entanto cada ser se desenvolve segundo sua originalidade, suas tendências e dons pessoais (RUS, 2015, p. 34).

A liberdade é uma das características da alma humana que precisa ser valorizada, respeitada e, ao mesmo tempo, desenvolvida. Apesar de a liberdade ser um aspecto da alma humana, esta não é dada já pronta e formada; é necessário, porém, que ela seja desenvolvida ao longo da vida humana. A formação precisa ser conduzida para o desenvolvimento da liberdade, e isso não pode ser feito por meio de pressões inaceitáveis, mas criando um amplo espaço para o diálogo e para o senso crítico. O processo de formação ativa a natureza específica do educando.

A educação constitui a formação para a afetividade saudável e para o despertar o ânimo da vida. Isso requer não apenas capacidades para tomar decisões racionais teóricas, mas decisões práticas, para entender que às vezes é necessário renunciar a algo quando as circunstâncias assim exigirem.

A verdadeira formação deve incidir na alma, na profunda essência da pessoa, para dar vazão à riqueza genuína que já está lá contida. Assim se compreende que formar não é levar a fazer uma experiência qualquer, mesmo que seja boa e útil, mas ajudar a descobrir aquilo que é específico da pessoa, para permitir que o seu potencial aflore". (SBERGA, 2015, p. 174).

O processo formativo é o meio de tocar na alma da pessoa, de entusiasmar seu ânimo e fazê-la sentir em plenitude o amor pela vida. Só assim a vida ganha sentido e razão de ser. A compreensão do ser humano exige um conhecimento para além do mundo físico. A formação deve levar em consideração o ser humano na sua essência, sem ignorar, contudo, que para a realização do mesmo é imprescindível a sua interação com os outros e com o mundo dinâmico.

A discussão colocada por Stein se dá para além do contexto de um novo paradigma da educação religiosa, que tem uma concepção mais pragmática do ser humano num campo mais minucioso e profundo sobre a formação da pessoa humana. Isto também se verificou na sua crítica contra o sistema educacional positivista da sua época, que negava a representação da pessoa como ser dotado de alma espiritual.

Stein nos mostra que o ser humano é uma pessoa espiritual, um ser composto de corpo, alma e espírito. E, por isso, considera importante que a educação religiosa deve ser imposta na infância. Desse modo, o ensino religioso não deve ser deixado de lado, visto que o trabalho educativo deve abranger todos os aspectos gerais do ser humano, e contribui para que ele possa atingir o seu objetivo final.

Edith Stein apresenta um modelo alternativo no qual o ensino religioso se faz necessário porque trabalha a dimensão da alma humana; esta, por sua vez, concentra a base qualitativa e as potencialidades de cada pessoa. Stein tem consciência de que a educação religiosa tem um aspecto bastante complexo; por isso, é de suma importância o trabalho do educador, ele é apenas um meio para que a criança entre em contato com as realidades espirituais e possa nelas desenvolver a sua potencialidade natural de Deus. Cada ser humano é um ser espiritual e, portanto, a dimensão espiritual do homem deve passar pelo processo educativo, daí a importância da educação religiosa. Assim, a dimensão religiosa e espiritual é de fundamental importância para a compreensão total do homem e para a sua plena realização.

De maneira didático-pedagógica, Stein apresenta sua análise fenomenológica do modo como a Eucaristia, enquanto sacramento, tem a nos ensinar. O pró-

prio ato litúrgico é rico em numa simbologia que num sentido memorial traz ao fiel a vivência daquilo que se celebra. O próprio ato litúrgico torna-se uma ocasião para a formação e para a autoformação.

A relação da pedagogia com a eucaristia

Por fim, Stein nos regala com um exemplo que tenta aclarar as suas considerações acerca da verdade revelada. E o exemplo por ela escolhido é o do modo através do qual se pode aplicar à pedagogia as verdades eucarísticas.

Ao tomar já no início do seu exemplo uma afirmação impactante como a que afirma que "o objetivo último do homem é a vida eterna", essa afirmativa traduz toda uma lógica soteriológica que penetra a pedagogia steiniana. E ao retomar as cinco verdades de fé apontadas acima ela discorre de forma lapidar:

O objetivo último do homem é a vida eterna. A humanidade pecadora recuperou a possibilidade de obter a vida eterna graças à morte de Cristo na cruz. Cada homem de livre vontade deve fazer seu o fruto da redenção. Para que essa apropriação seja possível, Cristo renova seu sacrifício de cruz no santo sacrifício da missa. A ação livre do indivíduo que se faz partícipe da vida eterna é a participação no sacrifício eucarístico. (STEIN; 2003. p. 745).

A eucaristia é em si uma ação pedagógica. Deus entra em cooperação com o homem para que o homem adquira a vida eterna em conformidade com a vontade livre que busca maiores conhecimentos complementares, como, por exemplo, a história com o cristianismo primitivo. Isso nos leva a perceber uma fé madura, não vivida em meios a meros ritualismos nem muito menos pieguismo devocional aparentemente eucarístico, uma fé, como ela mesmo diz, viva que tem ciência do seu ato de fé e ao mesmo tempo adere ao conteúdo da fé.

Também a fé se dá de modo processual que a princípio parte de credibilidade de quem a propaga, mas que logo em seguida há uma adesão não porque alguém crível falou, mas por que o homem mesmo tem sua vivência própria. De maneira que a reputação da educação tem grande relevância no procedimento pedagógico. O adágio "faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço" é de todo infértil. Ainda da necessidade da juventude de não mais necessitar de mestre, mas si de testemunhas. Penso que isso deve também chamar a nossa atenção enquanto docentes e mais precisamente de Filosofia, como fazer com que minha prática educativa vá além do teórico? É suficiente dizer que está errado? Sem nem mesmo dizer onde está o erro? Sem apontar a direção certa?

Stein estabelece uma forma didática que torna o processo educativo eficaz e que é sempre recorrente os exemplos, algo que está ao nosso convívio de dar uma aplicação prática, como não nos remeter à didática do Divino mestre com suas histórias e parábolas que de certa forma nos faz intuir o certo, mesmo que não seja tão patente.

De modo que considerado o horizonte da revelação, é também possível extrair consequências para a educação ou a formação do ser humano, tocando não apenas em aspectos universais, ligados ao gênero humano, mas também procurando principalmente enfatizar o que há de individual em cada pessoa. Desse

ponto de vista, um processo educativo só será completo se chegar às particularidades de cada indivíduo e se tomar a sério a possibilidade da revelação, entendendo cada pessoa como um destinatário possível dessa revelação que solicita uma resposta inteligente e livre de cada pessoa.

Considerações finais

Levando em consideração o horizonte de revelação bem como seu destinatário podemos considerar que as reflexões que limita-se ao cunho filosófico carece de uma complementação quando o objeto de reflexão é o próprio ser humano que com sua complexidade e possibilidades tem em sua estrutura essencial meio capaz de manter uma relação com o divino através da revelação como apresentou Edith Stein no último capítulo da obra "A estrutura da pessoa humana", Stein, esclarecendo a natureza do processo educativo, que às grandes questões relativas à origem do ser humano (origem do mundo, origem do gênero humano e origem de cada indivíduo humano). Como, porém, as questões sobre a origem sempre interpelam o ser humano, conclui-se, segundo Edith Stein, é perfeitamente plausível extrair consequências para a educação ou a formação do ser humano, tocando não apenas em aspectos universais, ligados ao gênero humano, mas também procurando principalmente enfatizar o que há de individual em cada pessoa. Desse ponto de vista, um processo educativo só será completo se chegar às particularidades de cada indivíduo e se tomar a sério a possibilidade da revelação, entendendo cada pessoa como um destinatário possível dessa revelação. Assim o papel dos educadores é entendido pela pensadora como o de um desenvolvimento das dimensões físicas, psíquicas e espirituais. É justamente pelo desenvolvimento do aspecto espiritual que se pode e deve considerar a possibilidade da revelação, que solicita uma resposta inteligente e livre de cada pessoa.

Referências bibliográficas

ALFIERI, Francesco. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

RUS, Éric de. *A visão educativa de Edith Stein: Aproximação a um gesto antropológico integral*. Belo Horizonte; Ed. Artesã, 2015.

SBERGA, Adair Aparecida. *A formação da pessoa em Edith Stein*. São Paulo; Paulus, 2014.

STEIN, Edith. *La estructura de la persona humana*. In *Obras completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos: Monte Carmelo, 2003.

Hannah Arendt e o direito I

RESUMO

O objetivo deste *paper* é apresentar de forma propedêutica a tese segundo a qual o refugiado funciona como um paradigma fático e conceitual capaz de iluminar o tema do direito em Hannah Arendt. Ao mesmo tempo, tentaremos mostrar como esse assunto situa a questão judaica no centro do pensamento da autora.

Palavras-chave: Arendt; Direito; Refugiado; Paradigma; Questão judaica.

ABSTRACT

The aim of this paper is to present in a propaedeutic way the thesis that the refugee functions as a phatic and conceptual paradigm capable of illuminating the theme of law in Hannah Arendt. At the same time, we will try to show how this subject situates the Jewish question at the center of the author's thinking.

Keywords: Arendt; Law; Refugee; Paradigm; Jewish Question.

Esse texto tem um caráter propedêutico, tenciona dar lineamentos gerais que serão explorados de formas específicas em escritos posteriores. Abordar o tema do direito em Hannah Arendt é um desafio. Esse repto acontece em razão da autora, por um lado, nunca ter abordado sistematicamente o assunto, mas, por outro lado, trazer à tona, reiteradamente, desde cedo, nos seus escritos, questões jurídicas. Assim, verificamos, na sua obra, várias análises de julgamentos (Gustloff, Dreyfus,

* Doutor e Professor de Filosofia da UFC. Email: odilio@ufc.br

Nuremberg, Eichmann e Frankfurt) e, também, reflexões esparsas, mas contundentes, sobre a lei, a constituição, a desobediência civil, entre outros assuntos, que justificam a pergunta sobre o estatuto do direito no seu pensamento.

De forma imediata, essa pergunta pode ser respondida dizendo-se que o *parti pris* da autora não é o da Filosofia do direito, um sistema ou uma perspectiva jurídica específica. Quando o tema do direito aparece na sua obra, não emerge de uma preocupação em resolver os dilemas inerentes ao problema da fundamentação teórica do direito. Sua reflexão, nesse campo, aparece em razão de circunstâncias difíceis, verdadeiras situações-limites, em que sua vida estava inserida na Europa e na América. Destarte, poderíamos dizer que suas ideias são conduzidas mais no horizonte da Filosofia Política, ligadas às questões do poder, da cidadania e da ação política possível hodiernamente do que a um campo teórico estritamente falando. Dessa forma, se há algo importante sobre o direito em Arendt, é através das desafiantes questões políticas do seu tempo que podemos reconstituí-lo e explicitá-lo.

Nosso raciocínio será conduzido por esse ponto de vista filosófico-político, tomará como pressuposto a base judaica do seu pensamento e tentará sustentar que o refugiado, o *outlaw*¹, vai funcionar como uma espécie de paradigma e possibilidade de pensar o direito em Arendt². Noutro texto, o arremate dessa hipótese será buscada na reflexão da autora sobre a desobediência civil. A desobediência civil funcionará como um instituto capaz de prevenir e possibilitar a proteção e a organização dos *outlaws*. Vale dizer, a lei e o direito em Arendt não são pensados a partir de um princípio normativo abstrato, mas baseados no metro da pertença, do poder e da participação concreta das pessoas às comunidades políticas específicas. Isso não significa que os fatos ditam o direito e as regras do jogo político, mas que o direito e a lei podem possuir brechas capazes de acolher e amparar quem, porventura, esteja desprotegido dos ditames político-ideológicos hegemônicos nos corpos estatais. Evidentemente, essa visão só é imaginável se formos além da perspectiva soberanista cujo horizonte é limitado pela relação unívoca entre a lei e a obediência, o poder e o mando, o direito e a coerção.

Tomar os *outlaws* como paradigma da reflexão jurídica é viável principalmente se levarmos a sério o judaísmo de Arendt. Sem entender a centralidade da questão judaica em Arendt, essa tese ficará incompreendida. Essa perspectiva é

¹ A tradução brasileira dos Escritos Judaicos, embora muito boa, peca por traduzir *outlaw* por fora da lei ou criminoso. Embora correta estritamente, não alcança o sentido amplo. O refugiado, o apátrida, o desnaturalizado ou as minorias nacionais foram postas fora da lei não por cometerem algum crime, por emitirem alguma opinião ou realizarem alguma ação, mas simplesmente por pertencerem a um grupo étnico diferente, não soberano, estatalmente falando. Nessa perspectiva, o *outlaw* não é um criminoso, mas um inocente, desprotegido e expulso da lei e do direito.

² Entendemos paradigmático em contraposição a apodigmático. O para (*παρα*) de paradigmático é uma partícula que no grego indica semelhança, proximidade entre ideias, coisas, pessoas e acontecimentos diferentes. Arendt utilizava, também, com esse mesmo sentido, o termo *exemplum* retirado da historiografia romana. Trata-se de um modo de compreender os eventos a partir de uma ação ou de um personagem específico que, mantendo sua especificidade, ilumina uma situação comum a vários eventos. O apo (*απο*) de apodigmático indica acima, distante. Uma ideia ou modelo apodigmático tem valor lógico, científico, axiomático, de verdade. O sentido analógico de paradigmático foi motivo da nossa escolha do termo paradigma, assim acreditamos manter fidelidade ao modo de Arendt compreender os acontecimentos histórico-sociais.

asseverada pela própria Arendt numa carta a Jaspers quando diz: “Eu tenho recusado abandonar a questão judaica como o ponto focal do meu pensamento histórico e político.” (ARENDR/JASPERS, 1992, p. 31). Arendt entendia a si mesma como pária. O que isso significa? Em alguns momentos dos seus escritos nossa autora afirma que o seu judaísmo é algo *physei*, natural, que escapa à escolha, pois diz respeito às dimensões da vida que, como a própria vida, são dádivas. Trata-se, no caso, das suas pertenças familiares e étnicas. Mas, em outros momentos, elogiando a tipificação das tradições judaicas por Bernard Lazare que iremos expor mais à frente, elogia o pária consciente como uma postura politicamente escolhida e apropriada às sociedades que excluía os judeus. O pária consciente tem dimensão da importância da ação política, mas não é nacionalista. Almeja um ambiente político e cultural sem reivindicar uma homogeneidade étnica.

Há ainda outro aspecto que aparece, sobretudo, na sua correspondência com Mary MacCarthy comentando a sua inserção na vida cultural americana (ARENDR/MACCARTHY, 1995). Arendt critica os escritores que se deixavam conduzir pela mosca azul da fama ou os intelectuais que se rendiam aos ditames das carreiras acadêmicas e culturais. Elogiava o formato constitucional americano porque não se baseava no paradigma europeu do Estado-Nação. Com isso ela julgava possível habitar o mundo, participar política e culturalmente sem se render aos padrões sociais estabelecidos pelo “*american way of life*” ou aos governos estabelecidos. Como uma pária consciente, participava e contribuía, mas não cedia aos modismos hegemônicos. Até mesmo seu contrato como professora baseava-se na possibilidade de pesquisar e escrever sem as exigências da dedicação didática semestral integral. Ela via no modelo americano a possibilidade de viver sem os anéis de ferro da homogeneização étnica ou da inserção total na sociedade que ela conhecia muito bem na postura assimilacionista judaica europeia. Rotas de fuga poderiam ser preservadas e utilizadas quando necessário (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 243-294; 339-382). Essa sua crença na vida americana transformou-se, a partir do final da década de 1960, em ferrenha crítica em razão da política exterior, do consumismo, da violência e da exclusão sócio-jurídica estadunidense a setores da sua população, especialmente os negros.

A compreensão dessa dimensão pária em Arendt é importante, também, porque contradiz a visão divulgada no meio publicitário, nascida na guerra fria, de que nossa autora é uma defensora do liberalismo americano em contraposição ao comunismo soviético. Foi nessa chave que seu pensamento foi recepcionado mundo à fora, inclusive no Brasil. A ligação central, mas não religiosa e nem nacionalista, de Arendt com o judaísmo é fundamental para entendermos o caráter paradigmático do refugiado no pensamento jurídico da autora. Essa compreensão foi facilitada ultimamente com a tradução e publicação no Brasil dos seus *Escritos Judaicos* (2016, 895 p.). Enfim, a Arendt que aqui será considerada não é Grega, nem Romana, nem liberal, mas pária. É possível uma constituição e um direito resguardar esse horizonte?

Tomaremos como texto base para introduzirmos essa perspectiva “Nós, Refugiados”, presente nos *Escritos Judaicos* (2016, p. 477-492). Esse escrito é evado de significação, inclusive jurídica. Notou isso muito bem Giorgio Agamben (2015, p. 23-34). Outros autores que abordaram o tema do direito em Arendt sempre partem da crise do Estado-nação, embora sem evidenciar a importância

paradigmática do refugiado como ensejamos aqui (LAFER, 1988; GOLDONI et MCCORKINDALE, 2012; VOLK, 2015).

“Nós, refugiados” é significativo, primeiramente, porque aborda um tema que depois de tantos anos ainda está na ordem do dia. Os problemas que notadamente a Europa está passando hoje, em relação aos refugiados, a partir da leitura deste texto, parecem mera repetição de traumas e fantasmas provenientes do passado e ainda não resolvidos. Vale dizer, há no texto uma evidente atualidade para pensarmos os problemas jurídico-políticos do nosso tempo. Em segundo lugar, porque o texto foi escrito em 1943, o mesmo ano em que Arendt diz ter tido confirmação da existência dos campos de concentração como solução para as *displaced persons* (ARENDDT, 1993, p. 134). Verificamos uma indiscutível repercussão desse texto posteriormente em várias obras da autora, seja nas reflexões sobre a desintegração da Europa e do Estado-Nação em *Origens do totalitarismo*, seja nos obstáculos à ação política nas sociedades modernas, organizadas a partir da centralidade do trabalho, em *A Condição Humana* ou nas suas reflexões sobre a banalidade do mal em *Eichmann em Jerusalem*. “Nós, refugiados” aponta a dor como o tom inaugural das reflexões arendtianas, como bem apontou Eduardo Jardim (1995). Se a Filosofia nasceu do *thaumadzein*, do maravilhamento dos pensadores em face do ser, daquilo que é como é, então, o desamparo, a desproteção e a morte dos refugiados, no início do século vinte, na Europa, constituiu na motivação maior dos exercícios de pensamentos elaborados por nossa autora durante toda a sua vida, inclusive no que diz respeito ao direito.

Reconstruiremos os passos das teses anunciadas acima, da questão judaica ao direito, no texto em pauta. Qual a compreensão da questão judaica que aí emerge? Os *Escritos Judaicos* testemunham que Arendt estava profundamente envolvida na compreensão e na militância em relação à controvérsia sobre os judeus. Tomando o nosso texto-base como marco, para frente e para trás, encontramos vários artigos que testemunham esse envolvimento: *O iluminismo e a questão judaica* de 1932; *As Origens da Assimilação* de 1932; *A questão judaica* de 37/38; o longo texto intitulado de *Antissemitismo* de 38/39; *A Questão das Minorias* de 1940; *O judeu como pária. Uma tradição Oculta*, de 1948, entre outros. Todos esses artigos e, em grande parte, suas perspectivas serão retomados em *Origens do Totalitarismo* (1951), mas, também, em outros, bem mais à frente no tempo, como já mencionamos.

O foco que se evidencia em todos esses textos se direciona para o assimilacionismo. O assimilacionismo é a chave para compreender a questão judaica em tempos modernos. Confunde-se, por isso, com o alentado tema da emancipação do homem moderno, especialmente o judeu. O assimilacionismo é o que oferece a tese iluminista da emancipação para os judeus. Isto é, o iluminismo acenava para o judeu largar sua religião, seu grupo e integrar-se completamente às comunidades nacionais em que fazia parte. Isso, na prática, implicou muitas vezes em conversão ao cristianismo e na aceitação dos padrões sociais vigentes nas sociedades cristãs ocidentais. Em “O iluminismo e a questão judaica” (Cf. ARENDT, 2016, p. 11-132) esse assunto é largamente exposto pela pensadora. Os estudos de Arendt, ainda na juventude, sobre Rahel Varhagen, apontam os limites dessa tática (Cf. ARENDT, 1994). Ocorre que, mesmo nas sociedades onde essa emancipação se realizou, os preconceitos sociais limitaram a integração judaica ao nível

do trabalho, da economia e da cultura, muitas vezes de forma excepcional. O judeu de exceção tornou-se uma estratégia de vida, por isso muitos judeus se destacaram nas ciências, na arte, no exército e nas finanças etc. Os casos excepcionais eram aceitos na “alta sociedade”, mas, mesmo esses, não eram politicamente bem vistos. Esse modo de reagir assimilacionista era individualista e pressupunha o abandono da vida em comunidade e da pertença religiosa judaica. O judeu que levou o assimilacionismo às últimas consequências é chamado por Arendt, na trilha de Bernard Lazare, de *parvenu*. Trata-se do arrivista que se submeteu completamente à proposta de emancipação sugerida pelo iluminismo. O *parvenu* larga tudo para se integrar completamente às sociedades nacionais. Em “Nós, refugiados”, essa postura é representada pela figura do Sr. Cohn, o judeu-refugiado ideal: 150% alemão, 150% austríaco (depois de expulso da Alemanha), 150% Francês (depois de expulso da Áustria) e 150% americano depois de expulso ou de fugir da França. O Sr. Cohn só tardiamente e a duras penas compreendeu que “*on ne parvient pas deux fois*”.³

Bernard Lazare, advogado e intelectual franco-judeu, foi talvez o maior influenciador na compreensão de Arendt das tradições judaicas e na forma dela compreender a luta judaica como sendo eminentemente política. Lembremo-nos que Lazare foi o advogado do Capitão Dreyfus, no famoso Caso Dreyfus, na França. Esse caso funcionava para Arendt como o marco entre o antissemitismo religioso medieval e o antissemitismo ideológico contemporâneo, alimentador das práticas nazistas. Foi dele a percepção de que o Caso Dreyfus tinha um teor mais político do que jurídico e guiou sua estratégia de defesa no processo jurídico por esse caminho.

Lazare defendia que havia várias tradições e estratégias judaicas para lidar com a situação dos judeus na Europa, mas que elas podiam ser compreendidas, especialmente na modernidade, a partir dos *párias* e dos *parvenus*. Dividia, ainda, os *párias* em conscientes e os *párias* simplesmente. Os *párias*, estrito senso, renunciavam à participação na vida pública das comunidades nacionais, vivem nos guetos. O *parvenu* é o judeu que faz a opção pela assimilação, abandonando suas raízes étnicas, comunitárias, culturais e religiosas. O Sr. Cohn é o *parvenu par excellence*. O *pária* consciente sabe que o problema judaico não é individual, mas político. Participa da vida social e política na nação em que vive, mas evita integrar-se totalmente a ela. São exemplos de *párias* conscientes para Arendt: Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, Bernard Lazare, Kafka e Charles Chaplin, entre outros. O sionismo foi, para Arendt, a primeira compreensão política da questão judaica, limitada, porém, pelo horizonte nacionalista, típico da compreensão moderna do poder. Embora tenha militado no sionismo, Arendt distanciou-se deles por causa do encaminhamento nacionalista e estatal-soberano por eles sustentados, como líderes que eram, no período da fundação do Estado de Israel. Arendt e seu grupo lutou por um modelo republicano, conselhistas, binacional, judeu-árabe que foi desconsiderado pelos sionistas.

³ Cf. ARENDT, 2016, p. 492. “Ninguém nasce duas vezes”. Arendt cita Balzac em francês mesmo no texto como que a reforçar seu argumento sobre o assimilacionismo. Como sabemos, Balzac, especialmente em *A Comédia Humana*, retrata todos os níveis da sociedade francesa da época, em particular as hipocrisias da florescente burguesia.

É nesse emaranhado problemático envolvendo a questão judaica e a desintegração política europeia, no início do século XX, que o refugiado se tornará uma figura emblemática. Arendt defendia que o judeu é o refugiado por excelência, justamente porque houve uma mudança no estatuto do refugiado. Segundo ela, “a história contemporânea criou um novo tipo de seres humanos – o tipo que é colocado em campos de concentração pelos seus inimigos e em campos de internamento por seus amigos.” (ARENDR, 2016, p. 479). Nesse novo significado, refugiado não é mais quem é levado a buscar refúgio por causa de um ato ou opinião defendida, mas simplesmente quem é ajudado pelos comitês de refugiados (Idem, p. 477). Sobre os judeus e os demais refugiados contemporâneos, diz ela:

Perdemos nosso lar, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade neste mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos e expressão espontânea dos sentimentos. (ARENDR, 2016, p. 478).

Essa situação em que se viram enredados os judeus não poupou nem mesmo àqueles que apostaram todas as fichas no assimilacionismo. Até mesmo os judeus nativos e assimilados, como a própria Hannah Arendt, foram incluídos entre os *outlaws* e listados como extermináveis, inicialmente através da desnaturalização, o que significava a perda do trabalho e da proteção legal e política. O problema é que essas pessoas não tinham para onde ir e, por isso, tornaram-se indeportáveis. A partir daí todos os obstáculos estavam retirados para a prática do extermínio. Nasceram os campos de concentração e um crime, até então, não tipificado nos códigos legais: o genocídio. Por isso Arendt vai escrever que o assimilacionismo levou direto para os campos de concentração e que o problema do refugiado é incomparavelmente pior do que a exploração do proletário ou a violência ao escravo, pois esses ainda têm algum lugar no mundo, algum olhar protetor, seja da esfera social do trabalho ou na sombra dos ambientes familiares. Fixados no padrão assimilacionista, os judeus assimilados foram incapazes de ter a percepção política do que estava acontecendo. Liam tudo na chave do destino pessoal e procuravam resolver individualmente o problema, muitas vezes à custa da própria identidade e, talvez por isso, o suicídio passou a aparecer e a crescer entre os membros desse agrupamento humano. Vale frisar que o assimilacionismo será fundamental, na nossa visão, para Arendt compreender a modernidade, cujos padrões de comportamento e normalização serão analisados em *A Condição Humana*, em 1958.

Esse turbilhão tragou, também, as populações minoritárias provenientes da desintegração dos impérios austro-húngaro, russo e otomano. Aos milhares, pessoas foram postas em situação de povos sem estados, colocando em xeque o *status quo* nacionalista e estatal-soberano. É a crise profunda e ainda não resolvida do Estado-nação que Arendt percebeu em “Nós, refugiados” e explicitou em *Origens do Totalitarismo* (1951). Como os judeus, os minoritários foram reduzidos à mera vida, feixe de músculos e nervos. Já em “A questão das minorias”, de 1940, anterior ao texto sobre os refugiados, Arendt percebeu a semelhança de situação. Como os judeus, os minoritários eram expostos “ao destino dos seres humanos que, desprotegidos por qualquer lei específica ou convenção política, não são

nada além de seres humanos” (idem, p. 490). Desde então, os refugiados passaram a assolar a Europa e volta e meia reaparecem para questionar os padrões legais e políticos do nosso mundo, como nos dias de hoje. Trata-se, como diz Christina Ribas, de abordar a “justiça em tempos sombrios” (RIBAS, 2005).

Por que o refugiado leva a nossa lei e o poder aos tribunais do pensamento? Como sabemos, a modernidade inaugurou, revolucionariamente, uma nova compreensão e prática dos fundamentos do direito e do poder. Substituindo os privilégios medievais, a modernidade excluiu a excepcionalidade hereditária ou religiosa como fonte do direito e do poder. Nasce o ideal republicano. A mesma lei, válida para todos, passa a constar na origem do direito e do poder. Nascem os direitos do homem, de todos os homens, como base constituidora do poder e do direito. Ocorre que essa direção aos poucos foi contaminada por um princípio que já estava presente desde as primeiras revoluções modernas: a nação. O constitucionalismo moderno, republicano, mais e mais foi cedendo e dando lugar ao nacionalismo, à ideia de que o direito e o poder não são provenientes do povo habitante num determinado território, mas apenas dos nativos, dos *nasci*. A ideia da nação como instância soberana e constituidora da legalidade, da gestão e organização política propiciou o surgimento na contemporaneidade dos seres sem estados, sem direito, sem sociedade: os apátridas e os refugiados. Num contexto em que somente quem pertence a uma nação soberana está protegido pela lei e o poder, quem é mero ser humano, habitante ou de passagem por alguma nação estatalmente constituída, poderá ser condenado e tratado como um criminoso, no melhor dos casos, ou como um animal humano descartável. Numa conjuntura em que essas pessoas não são mais exceções, mas milhares de milhões, massas enormes, o *status quo* estatal nacional fica profundamente questionado nas suas bases. Para Arendt, foi essa situação que gerou os campos de concentração e é essa mesma situação que está expondo a desintegração e corrupção dos sistemas políticos atuais e disseminando o ódio interna e externamente às diversas comunidades.

Essa é a razão de compreender que em Arendt o refugiado, o *outlaw* pode ser tomado como o paradigma para se pensar o direito hoje. Essa figura põe às claras as dificuldades do direito e do poder forjados numa compreensão homogênea da humanidade. Ao pensar a humanidade como singular, o homem, e não no plural, os homens, o ocidente, de alguma, facilitou o surgimentos dos regimes totalitários. Se a lei e os corpos políticos almejam resolver seus problemas de legitimidade, urge abrir-se aos que ficam de fora e observar os malefícios que o padrão nacional e soberano da lei e do poder estabeleceram ao conduzir, ainda hoje, ao ódio e à morte. Essa direção está tornando o republicanismo algo do passado e o direito em regras ideológicas propugnadoras da violência aberta aos diferentes dos nacionais.

Para Arendt, sem superar o padrão proveniente do Estado nacional, o paradigma da soberania, a humanidade vai caminhar às apalpadelas e aprofundará os “tempos sombrios” onde o ódio, a violência e a morte impõem sua lógica ao conjunto das formas políticas organizativas. Na base dessas organizações estão os direitos do homem nacional, por isso nossa autora pensou como alternativa a esse horizonte, a ideia do direito não mais fundado nos direitos humanos, mas no “direito a ter direitos”, assim como numa compreensão da humanidade em sua diver-

sidade, fundada não numa natureza humana, mas na condição humana e suas diversas pertencas, atividades e pensamentos. Esse tema iremos desenvolver noutra oportunidade.

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Tradução de Thiago Dias Silva *et al.* São Paulo: Amarilys, 2016.

_____. *A dignidade da política*. Organização e tradução de Antônio Abranches *et al.* Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1993.

_____. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *A Condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Rahel Varnhagen*. Trad. Antônio Transito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1994.

ARENDDT, H. et JASPERS, K. *Correspondence (1926-1969)*. N. York: Harvest, 1992.

_____. MACCARTHY, M. *Entre amigas* (Correspondência 1949-1975). Tradução de Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. Para além dos Direitos do Homem. In: _____. *Meios sem fim*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 23-34.

BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and Jewish Question*. Cambridge: MIT Press, 1996.

GOLDONI, Marco; MCCORKINDALE, Christopher (Org.). *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart, 2012.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MORAES, Eduardo Jardim. Experiência da Dor. *Jornal Folha de São Paulo, Cadernos Mais*, 1995. Disponível em: (<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/6/18/mais/17.html>). Acesso em: 05 mar. 2017.

RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios*. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2005.

VOLK, Christian. *Arendtian constitutionalism*. Oxford: Hart, 2015.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo*. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1997.

Como pensar uma Epistemologia Feminista? Surgimento, repercussões e problematizações

RESUMO

A Epistemologia Feminista caracteriza-se por considerar como questões de gênero influenciam nossas concepções de conhecimento, nossas pesquisas e produções científicas. O presente trabalho tem por objetivo apresentar o desenvolvimento das pesquisas em Epistemologia Feminista e suas problemáticas. A pesquisa justifica-se na medida que a Epistemologia Feminista tem levantado questões relativas a preconceitos de gênero no interior da produção científica nas mais diversas áreas do conhecimento. A temática tem sido abordada desde os anos 1980, propondo modificações metodológicas e revisando abordagens conceituais a partir das quais se produz o conhecimento científico. Desse modo, faz-se necessário avaliar como essas análises têm repercutido na produção acadêmica. O trabalho está dividido em duas partes, sendo que na primeira apresentaremos o conceito de Epistemologia, reconstruindo o caminho através do qual se fez necessária uma abordagem feminista da mesma, enquanto disciplina filosófica. Na segunda parte, abordaremos como a Epistemologia Feminista questionou as narrativas científicas e possibilitou uma revisão das metodologias e práticas de pesquisa, tanto nas Ciências Naturais, quanto nas Ciências Sociais.

Palavras-chave: Epistemologia Feminista; Feminismo; Produção Científica; Pesquisa Acadêmica; Metodologias.

ABSTRACT

Feminist Epistemology is characterized for considering how gender issues influence our concepts of knowledge, our scientific researches and productions. This paper aims at presenting the development of researches on Feminist Epistemology and its problems. The research is justified since Feminist

* Doutora e Professora de Filosofia da UPF. Email: patriciaketzer@gmail.com

Epistemology has been raising questions regarding gender prejudice inside scientific production in multiple areas of knowledge. The theme has been being approached since the 1980s, by proposing methodological changes. Thus, it is needed to evaluate what are the effects of such analyses on academic production. The paper is divided in two parts. In the first one we will present the concept of Epistemology as a philosophic discipline, by rebuilding the path through which a feminist approach of it is necessary. In the second part, we will discuss how Feminist Epistemology has questioned scientific narratives and enabled a review of methodologies and practices of research, both in Natural and Social Sciences.

Keywords: Feminist Epistemology; Feminism; Scientific Production; Academic Research; Methodologies.

A Epistemologia é a área da Filosofia que se ocupa de estudar o conhecimento (*episteme*, do grego, conhecimento, *logos*, estudo). Também denominada Teoria do Conhecimento, ela é uma área central para qualquer campo do conhecimento que busque fundamentar seus métodos e justificá-los. A Epistemologia ocupa-se de responder questões como: o que é conhecimento? Quais as suas fontes? Quais os tipos de conhecimento existentes? Como podemos justificar o que conhecemos?

As perspectivas tradicionais em Epistemologia caracterizavam-se por serem individualistas; o foco do conhecimento era centrado no sujeito. Com o advento da Modernidade, a ruptura com a escolástica e as concepções de saber adquirido, a ruptura com o respeito a uma autoridade imposta e hierarquizada e a passagem a uma valorização do homem, do humano em detrimento do sagrado, coloca o indivíduo como central na busca de conhecimento (MARCONDES, 2007). Substituindo-se a concepção de autoridade pela autonomia individual, valorizando-se o indivíduo como ser autônomo. O ideário moderno é composto por uma crescente valorização da razão humana, passa-se a valorizar a luz e a clareza, em oposição ao obscurantismo do medievo (denominado 'a idade das trevas'), e busca-se o progresso, que é visto como tarefa da Filosofia.

Descartes, considerado o fundador da forma moderna de Epistemologia, e o filósofo que inaugura de forma mais acabada o pensamento moderno (MARCONDES, 2007), buscava um fundamento seguro para o conhecimento. Para encontrá-lo, empreende a dúvida metódica, com o objetivo de livrar-se de qualquer crença ou conhecimento que não seja confiável. Assim, coloca em dúvida todas as coisas, para reconstruí-las a partir de certezas indubitáveis, que seriam terreno firme para o edifício do conhecimento. Com a dúvida hiperbólica, questiona inclusive a realidade do mundo externo e de outras mentes, mas percebe que duvida, e, se duvida, pensa, e, se pensa, existe.

O sujeito pensante foi a primeira certeza estabelecida por René Descartes (1973), em suas *Meditações Metafísicas*, adotado como algo distinto e indubitável, tornando-se o ponto de referência e discernimento, fundamento de todas as outras certezas. O sujeito cartesiano é considerado a fonte de todo conhecimento, inclusive da racionalidade, que possibilita a autonomia e a ruptura com autoridades e saberes estabelecidos.

O conhecimento buscado por Descartes deveria ser livre de influências externas, o *cogito* cartesiano (esse sujeito que pensa logo existe), garante a certeza dentro de si mesmo, distinto da Igreja (tão influente na época) e do Estado. A fonte da autoridade é encontrada na razão, uma “razão purificada e descorporificada” (LONGINO, 2012, p. 514). O corpo é considerado por Descartes como fonte de erro, pois os sentidos já o enganaram uma vez e podem enganá-lo novamente.

É um sujeito descorporificado que pode realizar atos de pura razão. É um eu descorporificado que é “base da razão e da vontade, da cognição e da ação, enquanto o corpo repudiado se torna mero mecanismo.” (LONGINO, 2012, p. 514). Longino destaca que os posteriores problemas da filosofia são oriundos, justamente, dessa separação entre o sujeito e seu corpo.

Essa perspectiva individualista altera-se apenas a partir dos anos 70. Passa-se a considerar a importância de conceber o conhecimento como socialmente situado. O conhecimento passa, então, a ser concebido como um empreendimento coletivo, no qual os seres humanos trabalham juntos em prol de um objetivo comum, o de obter crenças verdadeiras. Quando se considera as práticas sociais nos processos de formação e aquisição de conhecimento, considera-se a interação entre os sujeitos no mundo.

O sujeito epistêmico deixa de ser concebido como uma mônada fechada em si, e passa a ser visto em convívio com outros seres humanos, estabelecendo relações. Do mesmo modo, o conhecimento passa a ser visto como um empreendimento coletivo, em que seres humanos trabalham juntos com o intuito comum de adquirir crenças verdadeiras. A essas considerações nomeou-se Epistemologia Social. A Epistemologia Social surgiu como um ramo da Epistemologia Tradicional, que considera as dimensões sociais do conhecimento, perdendo, assim, a característica individualista.

A Epistemologia Feminista surge como um campo de pesquisa da Epistemologia Social, que está preocupada em investigar o papel do gênero nas diversas atividades epistêmicas. Considera que há preconceito de gênero infiltrado nas mais variadas áreas do conhecimento humano. Esses preconceitos de gênero são expressos em “determinadas afirmações e facilitado[s] pelos princípios disciplinares básicos. A experiência das mulheres torna-se invisível ou distorcida, assim como as relações de gênero.” (LONGINO, 2012, p. 506). Um dos papéis da Epistemologia Feminista seria elucidar esses preconceitos e questioná-los.

Dentre os questionamentos apresentados pelas teóricas feministas, emerge uma crítica ao sujeito cartesiano como um sujeito descorporificado. Esse sujeito purificado, que nega o corpo, seria, na verdade, um sujeito europeu e branco, que, ao libertar-se do corpo, na verdade liberta-se *dos outros* (o feminino, o não-branco) (SCHEMAN, 1993). As feministas reivindicam o corpo, pois assumem que o conhecimento é possível ao sujeito corporificado, e que

as vítimas da dúvida cartesiana não só compreendem de forma distorcida as condições de ação cognitiva significativa como também não percebem os aspectos significantes da experiência cognitiva, do saber. (LONGINO, 2012, p. 515).

A Filosofia Feminista percebe a necessidade de realizar um escrutínio da Epistemologia. Após terem constatado lacunas na Ética, na Filosofia Social e

Política, as filósofas feministas se voltam para a Epistemologia. Uma análise das Ciências Físicas e das Ciências da Vida também trouxe preocupações para feministas, visto que machos estavam sendo representados como dominantes e possuidores de características sociais superiores. Exemplo disto é o trabalho de Donna Haraway, *Primate Visions* (1989), no qual ela explicita as narrativas predominantes no campo da Primatologia e demonstra uma tendência de masculinização das histórias sobre a competência reprodutiva de machos agressivos e fêmeas passivas. O que não podemos deixar de questionar diante desses resultados é se, afinal de contas, metodologias científicas aceitáveis geraram esse tipo de resultado, ou se esses são resultados impregnados de preconceitos sociais e políticos (LONGINO, 2012). Essa e outras questões são inevitáveis para uma epistemologia que se pretenda feminista.

As mulheres não foram somente ridicularizadas no decorrer da história da Filosofia, tendo sua capacidade intelectual menosprezada, mas também os conceitos epistemológicos foram construídos a partir de estereótipos de masculinidade, como o conceito de razão e de objetividade (LLOYD, G., 1984, 1995; LLOYD, E., 1995; ROONEY, 1991). Conceitos esses que servem a uma dupla função: epistemológica e política (LONGINO, 2012, p.511). Esses conceitos influenciam diretamente todo o ideal de cientificidade, que é pautado em cima de ambos.

Conceitos centrais que pautaram as discussões sobre o conhecimento e a ciência foram construídos com base em estereótipos de gênero. A Epistemologia Feminista questiona esses conceitos e se pergunta se uma revisão conceitual bloquearia movimentos sexistas na produção do conhecimento. Algumas das questões levantadas por epistemólogas feministas são:

como o conhecimento adquiriu gênero e como pode ser desprovido de gênero? Como devem os conceitos de verdade, racionalidade, objetividade, certeza, etc. ser repensados de modo a livrá-los da mácula do masculinismo? (LONGINO, 2012, p. 513).

Quais problemas decorrem do privilegiamento de um sujeito universal masculino? Existiria uma maneira radicalmente diferente da masculina de produzir ciência? Seria interessante salientar diferenças entre os sexos dotando-as de uma força explicativa universal? (RAGO, 1998).

Uma Epistemologia Feminista torna-se imprescindível visto que sempre se afirmou que as mulheres possuíam capacidades cognitivas menores¹ que as dos

¹ Simone de Beauvoir explora a questão em *O Segundo Sexo*, explicitando como as mulheres foram consideradas seres inferiores no decorrer da história da humanidade: "A fêmea é fêmea em virtude de certa *carência* de qualidades' diz Aristóteles. 'Devemos considerar o caráter das mulheres como sofrendo de certa deficiência natural'. E São Tomás, depois dele, decreta que a mulher é um 'homem incompleto', um ser 'ocasional'. É o que simboliza a história do *Gênesis*, em que Eva aparece como extraída, segundo Bossuet, de um 'osso supranumérico' de Adão. A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo. 'A mulher, o ser relativo...' diz Michelet. E é por isso que Brenda afirma em *Rapport d'Uriel*: 'O corpo do homem tem um sentido em si, abstração feita do da mulher, ao passo que este parece destituído de significação se não se evoca o macho... O homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem'. Ela não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o 'sexo' para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o

homens, e isso passa pela questão de como conhecemos, uma das questões centrais da Epistemologia. Ainda, os modos de teorização nas ciências comportamentais e sociais tornaram as mulheres invisíveis enquanto agentes sociais e cognitivas (LONGINO, 2012), levando a uma subordinação que precisa ser questionada.

É importante destacar que não existe uma Epistemologia Feminista apenas, mas muitas ideias e argumentos, que possuem em comum somente o empenho com a problematização acerca de questões de gênero inerentes ao fazer científico e à própria forma de pensar o conhecimento e a ciência.

A crítica da Epistemologia Feminista nas ciências

Ciências da vida

Nas Ciências, a crítica feminista tem repercutido mais nas Ciências da Vida. Publicações como *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* (1985) e *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* (1988), de Donna Haraway, tiveram grande impacto ao explicitar o preconceito de gênero inerente às pesquisas de primatas e da biologia humana. Em *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (1990), Haraway explicita a masculinização presente na forma de retratar a competência reprodutiva e o sexo entre os primatas, o que, segundo ela, facilita alguns tipos de conclusão e exclui outros. Em contrapartida, observa que pesquisadoras mulheres realizam observações mais amplas, que requerem mais atividades de comunicação e sobrevivência básica, não se limitando a relação sexual entre primatas, o macho agressivo e a fêmea receptiva. Assim, oferecem perspectivas da origem da natureza e da cultura muito diferentes das atualmente aceitas. Recorrendo a esses exemplos, a autora questiona as construções mais fundamentais da história da natureza humana baseada nos primatas.

Em *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* (1988)², Haraway oferece uma intervenção feminista às tradições masculinistas presentes nas narrativas científicas e no conceito de objetividade. A autora identifica uma polarização na crítica feminista tradicional, que se caracteriza, por um lado, pelos defensores da posição segundo a qual a ciência não é mais que prática retórica e, por isso, “a ciência é um texto contestável e um campo de poder.” (HARAWAY, 1995, p.11), e, por outro pelos defensores de uma versão feminista da objetividade.

Obras como a de Haraway contribuíram para o debate sobre gênero no interior do fazer científico nas Ciências da Vida. E, apesar de terem levantado críticas, contribuíram para exposição de metáforas de gênero na análise dos processos naturais e da natureza do conhecimento científico; e, assim, possibilitaram a formação de uma pauta para epistemólogas feministas. Além de Donna Haraway,

Sujeito, o Absoluto, ela é o Outro” (BEAUVOIR, 2016 [1949], p. 12-13).

² Traduzido no Brasil como: *Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Tradução de Mariza Corrêa, publicado em *Cadernos Pagu*, n.5, 1995, p. 07-41.

podemos citar ainda Ruth Bleier, *Science and Gender* (1985), Anna Fausto-Sterling e Ruth Hubbard (LONGINO, 2012, P. 507).

Evelyn Fox Keller, em seu artigo *Qual o impacto do feminismo na ciência?* (2006), também destaca um estudo de fundamental importância para o debate de gênero nas Ciências da Vida. Trata-se do trabalho sobre fertilização desenvolvido pelo *Gender and Biology Study Group* (1989). Até o desenvolvimento desse trabalho, vigorava a concepção do espermatozoide ativo e auto-impelido que penetrava o óvulo e entregava os genes, ativando o programa de desenvolvimento. Vale ressaltar que a questão mais importante está para além da descrição sexista de fertilização implicada aqui, na qual o óvulo não possui nenhum papel ativo; o que impressiona, realmente, é o fato de que todas as pesquisas técnicas desenvolvidas reforçaram essa concepção, que foi inquestionada até bem recentemente. Keller (2006, p.18) afirma que:

Só recentemente esse quadro mudou, e com essa mudança também mudou nosso entendimento técnico da dinâmica molecular da fertilização [...] De fato, as mais recentes pesquisas sobre o tema enfatizam rotineiramente a atividade do óvulo na produção de proteínas ou moléculas necessárias à aderência e penetração.

Já em 1949, Beauvoir aborda a questão da fertilização, desconstruindo a concepção do espermatozoide como ativo e do óvulo como passivo. Beauvoir (2016 [1949], p. 41) afirma:

Em sua união os dois gametas superam-se e perpetuam-se ao mesmo tempo, mas o óvulo, em sua estrutura, antecipa as necessidades futuras. É constituído de maneira a nutrir a vida que despertará nele. Ao contrário, o espermatozoide não está absolutamente equipado para assegurar o desenvolvimento do germe que suscita. Em compensação, o óvulo é incapaz de provocar a mudança que suscitará uma nova explosão de vida; ao passo que o espermatozoide se desloca. Sem a previdência ovária, sua ação seria vã; mas sem sua iniciativa; o óvulo não cumpriria suas possibilidades ativas. Logo, concluímos que fundamentalmente, o papel dos dois gametas é idêntico: criam juntos um ser vivo em que ambos se perdem e se superam. Mas nos fenômenos secundários e superficiais que condicionam a fecundação, é pelo elemento masculino que se opera a variação de situação necessária ao novo desabrochar da vida, e é pelo elemento feminino que esse desabrochar se fixa em um organismo estável.

Apesar dessa análise, de 1949, apenas em meados dos anos 70 a Biologia passa a considerar o papel ativo do óvulo. E dessa forma de conceber a fertilização, na qual o elemento feminino seria apenas passivo, são oriundas muitas das justificativas para a inferioridade da mulher. Beauvoir (2016 [1949]) destaca Alfred Fouillée, que definia toda mulher a partir do óvulo, e os homens a partir do espermatozoide, derivando disso que o lugar da mulher é no lar. A Biologia Moderna estava ainda calcada em princípios medievais, e não podemos ignorar a função política que essas explicações biologicistas desempenharam no decorrer da história. Ruth Berman (1997, p. 248) destaca que:

[...] quando a ciência de uma sociedade é reconhecida como expressão da sua ideologia, o repetido ressurgimento em nossa mídia de hipóteses

biológicas deterministas [...] não constitui mais um fenômeno misterioso ou aberrante. Representa a maneira de pensar necessária à preservação de uma sociedade baseada na hegemonia de uma elite.

Nota-se que o modelo masculinista a partir do qual a ciência foi desenvolvida tem um papel político central, na medida em que reforça as relações de dominação a que as mulheres são submetidas. Karen Mary Giffin (2006) destaca que as teorias atuais da microbiologia e da sociobiologia sustentam uma concepção binária³ dos genes e do meio ambiente, apresentando os genes como determinantes do comportamento e das patologias humanas. Concepções essas que responsabilizam os indivíduos pelas desigualdades sociais, negando assim a necessidade de transformação da sociedade em que vivemos.

Ciências Sociais

Também nas Ciências Sociais houve uma reavaliação de conceitos epistemológicos por parte de pesquisadoras feministas. Dorothy Smith, por exemplo, em sua obra *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (1987), problematiza as diferentes percepções de mundo de homens e mulheres, ao considerar que homens experimentam um mundo já manipulado, enquanto as mulheres precisam processar a matéria-prima do mundo.

Em seu trabalho, Smith (1987) explicita o processo de exclusão pelo qual passa o trabalho das mulheres em domínios do conhecimento formal, que são socialmente legitimados, como a Universidade. O espaço delegado à mulher sempre foi o lar; deste modo, conquistar o espaço público é sempre um desafio e uma luta diária. Qualquer mulher que ouse negar o espaço do lar como único espaço possível para si tende a enfrentar resistências. “O trabalho de Smith é uma intervenção na sociologia como disciplina acadêmica, como corpo de conhecimento com suas próprias formas de linguagem, metodologias e teorias.” (LUXTON; FINDLAY, 1989, p. 184). Smith questiona a forma como o conhecimento sociológico é construído, quase que exclusivamente por homens, e propõe uma revisão metodológica que dê conta dessa exclusão das mulheres do *fazer sociológico*.

Smith (1987) busca desconstruir a sociologia norte-americana da década de 70, mostrando que a ideologia da elite intelectual masculina da época é apresentada como sendo a realidade da vida social. A partir disso, busca desenvolver uma sociologia que seja capaz de explicar aos membros da sociedade a organização social do seu mundo, não a ideologia que lhes é apresentada pelas elites, e, desse modo, desafiar a hegemonia masculina e capacitar as mulheres a atuarem em domínios do conhecimento formal. No entanto, existem muitas barreiras para esse projeto. Nossas realidades e práticas locais e as relações sociais que as organizam são explicadas a partir de ideologias institucionais que tornam invisíveis algumas coisas. Categorias e conceitos ideológicos substituem relações e práticas reais, processos de trabalho e organização, conhecimento prático e raciocínios de indivíduos reais (LUXTON; FINDLAY, 1989). E os discursos que prevalecem são aqueles

³ Ciência binária é aquela que aceita a caracterização de “homens e mulheres como seres essencialmente diferentes, com lugares diferenciados e poderes desiguais na sociedade” (GIFFIN, 2006, p. 636).

que anulam as mulheres, colocando-as como meros agentes passivos, isso tudo no interesse de legitimar e garantir os interesses da classe dominante.

Para superar essas barreiras, Smith (1987) argumenta que as feministas devem perceber as práticas reais como “ponto de entrada” para o conhecimento de como nossas vidas são constituídas, ao invés de nos identificarmos e formularmos nossas questões a partir do discurso instituído. Deste modo, é necessário iniciar um processo que Smith chama de “etnografia institucional”. Esse processo inclui a análise dos procedimentos ideológicos utilizados para determinar a organização do trabalho, o mapeamento dos processos de trabalho reais dos indivíduos e a análise de como estes são articulados e determinados pelas relações econômicas.

O mérito de *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* não é apenas o fato de que ele explicita o trabalho cotidiano das mulheres, que é um trabalho historicamente invisibilizado, mas, acima de tudo, ele demonstra como o trabalho é organizado de forma a reproduzir diferenças de classe e de gênero. Smith (1987) expõe as relações de dominação e identifica como elas produzem diferenças entre as crianças e reproduzem estruturas de classe. Ainda, aponta como essas relações de dominação sustentam a divisão de trabalho entre mulheres e homens.

O trabalho das mulheres possibilita que os homens experienciem o mundo de modo diferente, pois eles recebem um mundo já manipulado. Roupas lavadas, refeições prontas, e, nas pesquisas, dados ordenados e estatísticas sumariadas. Já às mulheres, é legado o papel de processar a matéria prima do mundo: comida, roupas sujas e as entrevistas realizadas para coleta de dados de pesquisas, e torná-los adequados ao consumo (SMITH, 1987). Longino (2012, p.509) destaca que “essa noção de que existe uma diferença fundamental na experiência de homens e mulheres tem atormentado o pensamento feminista sobre o conhecimento”.

Nas Ciências Políticas, também se sentiu a necessidade de desenvolver uma epistemologia capaz de rejeitar teorias políticas que reforçassem a dominação masculina. Sociólogos e cientistas políticos consideraram o positivismo como uma perspectiva teórica que sustentava essas visões, ao defender uma visão de mundo pseudocientífica. Em decorrência disso, os primeiros trabalhos de Epistemologia Feminista foram pensados com o intuito, na verdade, de propor visões alternativas de conhecimento e justificação dentro da Sociologia e da Ciência Política (LONGINO, 2012, p. 510).

Em Psicologia Educacional, Carol Gilligan critica a concepção de Lawrence Kohlberg sobre o desenvolvimento moral, na qual o mesmo afirma que o desenvolvimento moral dos homens é mais avançado que o das mulheres. Kohlberg propõe um dilema moral para uma série de crianças, dentre elas um menino (Jake) e uma menina (Amy), ambos de onze anos. Cada uma responde de uma maneira ao dilema, e Kohlberg considera que, com base nos seus seis estágios do desenvolvimento moral⁴, Jake, o menino, é moralmente mais evoluído. Gilligan ques-

⁴ O primeiro é o Estágio da Punição e Obediência, o segundo é Estágio dos Objetivos Individuais Instrumentais e da Troca, o terceiro é o Estágio das Expectativas Interpessoais, Relações e Conformidade Mútuas, o quarto é o Estágio do Sistema Social e da Manutenção da Consciência, o quinto é o Estágio dos Direitos Prévios e do Contrato Social ou Utilidade, e o sexto é o Estágio dos Princípios Éticos Universais (Cf. James RACHELS, 2004).

tiona isso, afirmando que o fato de ambos pensarem de forma diferente não torna Amy menos desenvolvida. Na verdade, Amy responde de forma tipicamente feminina ao dilema, levando em conta o cuidado com o outro, a proteção, a empatia, a sensibilidade aos sentimentos dos outros. Gilligan critica Kohlberg por afirmar que o modo de pensar masculino é superior. O padrão de análise de Kohlberg é determinado a partir de amostras masculinas e descarta as respostas femininas divergentes (LONGINO, 2012).

Frente a isso, torna-se inevitável a reflexão acerca da produção do conhecimento. Nota-se como as formas de avaliação e atribuição de capacidades cognitivas foram desenvolvidas com base em padrões androcêntricos, assim como as descrições e explicações nas ciências naturais e os modos de teorização nas ciências comportamentais e sociais. Tudo isso tornou as mulheres invisíveis enquanto agentes sociais e cognitivos e justificou sua subordinação (LONGINO, 2012) demandando, deste modo, a urgência de uma epistemologia e de uma metodologia de pesquisa feministas.

Uma análise do fazer científico no decorrer da história nos permite constatar que as práticas de justificação, aquisição e atribuição do conhecimento colocam as mulheres em desvantagens sistemáticas. Podemos perceber que os conceitos definidores do que é ciência e, inclusive, metodologias utilizadas para o desenvolvimento de pesquisas científicas excluem as mulheres do processo, sendo excessivamente masculinistas. A partir disso, nota-se a necessidade de pensar, além de uma epistemologia feminista que questione e reformule os conceitos de racionalidade, objetividade, dentre outros, também uma metodologia feminista que evite resultados enviesados, como os apresentados nos estudos sobre fertilização, ou sobre os primatas em Biologia, e os apresentados por Kohlberg em Psicologia Educacional.

Segundo Khatidja Chantler e Diane Burns (2015), as metodologias feministas estão diretamente relacionadas às lutas feministas, mas não há uma metodologia especificamente feminista. A partir da segunda onda do feminismo, com a luta pela libertação das mulheres, é que se volta o olhar para as formas de produção do conhecimento⁵. Surge a constatação de que as mulheres estavam excluídas do processo de produção do conhecimento, e que o modo de produzir conhecimento as desconsiderava. As mulheres encontravam-se excluídas das pesquisas, e, quando não estavam completamente excluídas, sua inclusão apenas servia para reforçar desigualdades.

Pensar uma metodologia feminista é assumir que a pesquisa é política, que os critérios epistêmicos são fortemente influenciados por questões políticas. Uma metodologia feminista busca analisar as relações de poder que permeiam a produção do conhecimento, considerando a busca de justiça social para as mulheres como

⁵ A primeira onda do feminismo lutava pelo direito ao voto, direito à propriedade e direito à educação, por tratarem-se de direitos básicos; a questão das metodologias de pesquisa não se tornou pauta nessa época. A segunda onda do feminismo exigia que as mulheres pudessem ocupar empregos em todas as áreas, lutava pela igualdade no ambiente de trabalho e pelos direitos reprodutivos. A terceira onda do feminismo visa a salientar as diferenças existentes entre as mulheres, desconstruindo definições essencialistas de feminilidade e ressaltando que as mulheres são de muitas cores, classes sociais, etnias, religiões, orientações sexuais, culturas. Trata-se de uma interpretação pós-estruturalista do gênero e da sexualidade (Cf. Chantler; Burns, 2015).

principal tema de investigação (CHANTLER; BURNS, 2015). Sandra Harding (1987) propõe a Teoria do Ponto de Vista, segundo a qual o fato de vivermos em uma sociedade excludente faz com que aquelas pessoas que são marginalizadas possuam um ponto de vista diferente dos demais, em função de suas experiências e lutas. Essas pessoas podem questionar os relatos dominantes a partir de suas perspectivas. Como foram historicamente silenciadas, devemos privilegiar suas vozes na produção do conhecimento. As mulheres, enquanto parte desses grupos, têm experiências específicas que foram ignoradas no processo de pesquisa e produção do conhecimento. Harding questiona também a concepção de conhecimento objetivo e universal, afirmando que o conhecimento é sempre parcial.

Com o início da terceira onda do feminismo, que nasce a partir dos questionamentos e lacunas da segunda onda, surgem outras formas de pensar metodologias feministas. Mulheres negras e lésbicas, principalmente, passam a sentir que o feminismo até então definia mulher de uma forma essencialista e tornava-se assim, outra forma de exclusão. O feminismo tinha até então representado quase que unicamente mulheres de classe média, brancas e heterossexuais. "O pós-estruturalismo (DAVIES & GANNON) utiliza 'diferença' e múltiplas vozes como postura epistemológica básica e forma um traço central dos feminismos de terceira onda." (CHANTLER; BURNS, 2015 p. 112). Há quatro características fundamentais no tipo de pesquisa que surge a partir do feminismo de terceira onda, são elas: a pesquisa feminista como indagação crítica, a pesquisa de "voz" fundamentada das experiências das mulheres, a reflexividade e a ética do cuidado.

A primeira, *pesquisa feminista como indagação crítica*, centra sua análise nas relações de poder e pensa diferentes realidades a partir de contextos sociais e políticos, adotando uma perspectiva realista, na qual ressaltam as desigualdades e divisões existentes na sociedade. A *pesquisa de voz* desempenha um papel central na metodologia feminista, mas retoma o problema apontado por Harding (1987): ao ouvir a voz de uma mulher, podemos estar silenciando outras; uma realidade é justificada, enquanto outras tantas são ignoradas. É importante questionar que vozes estão sendo ouvidas e quais estão sendo silenciadas. Também não se deve reduzir as experiências dessas mulheres a experiências individuais e vidas privadas. É necessário realizar uma análise e uma teorização sobre os relatos. "Um método conveniente é levar em consideração as práticas discursivas com 'outras' pessoas e situar 'vozes' dentro delas." (CHANTLER; BURNS, 2015, p. 113).

A *reflexividade* propõe o questionamento da pesquisa neutra, objetiva e livre de valores, e visa a um olhar sobre a subjetividade. Vale ressaltar que a reflexividade não deve ser encarada como expressão dos sentimentos e emoções do pesquisador, pois isso implica no risco de realizar uma pesquisa que tem como foco o próprio pesquisador, e não o tema de pesquisa ou a relação entre pesquisador e pesquisado. Outro ponto é que uma reflexividade focada somente no pesquisador negligencia as relações de poder características da relação entre o pesquisador e o pesquisado e os contextos institucionais e sociais. Por isso, a reflexividade deve "posicionar o pesquisador dentro de relacionamentos, visando a práticas de pesquisa mais igualitárias e à criação de um conhecimento que incorpore a compreensão das relações de poder [...]" (CHANTLER; BURNS, 2015, p. 114).

Uma *Ética do Cuidado* pensa as relações de forma não hierárquica e estimula a realização de pesquisas que valorizem as contribuições dos participantes

da pesquisa. Essa valorização seria facilitada pelo fato de pesquisadora e pesquisadas serem mulheres e terem experiências de vida semelhantes. A semelhança amplia a dimensão da empatia e contribui para uma maior compreensão e análise dos relatos. A dificuldade de aplicação dessa metodologia é que as identidades estão cada vez mais fluídas e sempre em processo de modificação; por isso, não é simples pautar-se nas similaridades para desenvolver uma pesquisa.

Como dissemos, não há metodologia especificamente feminista, mas uma pluralidade de enfoques a partir dos quais se pode realizar pesquisa feminista. Pode-se utilizar métodos diversos, como entrevistas semiestruturadas ou não estruturadas, grupos-alvo, diários, jornais, fotografias, métodos experimentais, etnografia (CHANTLER; BURNS, 2015). Pode-se realizar pesquisa quantitativa; ainda que tenha havido um amplo debate acerca de ser um método de pesquisa masculinista e que menospreza experiências femininas, hoje se reconhece sua importância para pesquisa feminista, assim como a relevância das pesquisas qualitativas, que possibilitam um acesso a experiências e significados de vidas femininas.

Considera-se que tanto homens quanto mulheres podem realizar pesquisa a partir de uma abordagem feminista, ainda que seja controverso e amplamente discutido se homens podem ser pesquisadores feministas. O desenvolvimento de metodologias feministas é o que na prática possibilita a modificação das problemáticas que a Epistemologia Feminista levanta, acerca de uma produção do conhecimento androcêntrica.

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, S. O segundo sexo: fatos e mitos. 3 ed. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BERMAN, R. Do dualismo de Aristóteles à dialética materialista: a transformação feminista da ciência e da sociedade. In: JAGGAR, A.; BORDO, S. (Orgs.). *Gênero/corpo/conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 241-275.

CHANTLER, K.; BURNS, D. Metodologias Feministas. In: SOMEKH, B.; LEWIN, C. (Orgs.). *Teorias e métodos da pesquisa social*. Petrópolis: Vozes, 2015.

DESCARTES, R. Meditações Metafísicas. In: *Os Pensadores XV*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril, 1973.

GIFFIN, K. M. Produção do conhecimento em um mundo “problemático”: contribuições de um feminismo dialético e relacional. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.14, n.3, p. 635-653, set./dez., 2006.

HARAWAY, D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991, p.149-181.

_____. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, 1989.

_____. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, tradução de Mariza Corrêa. *Cadernos Pagu*. Campinas, n.5, p. 7-41, jul./dez., 1995.

- HARDING, S. *Feminism and Methodology*. Milton Keynes: Open University Press, 1987.
- KELLER, E. F. Qual o impacto do feminismo na ciência? *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 27, p. 13-34, jul./dez., 2006.
- LLOYD, G. *The Man of Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- _____. Rationality and Politics os Gender Difference. *Metaphilosophy* 26, n.1 e 2, p. 22-45, 1995.
- LLOYD, E. Objectivity and Double Standart of Feminist Epistemologists. *Synthese* 104, setembro de 1995, p. 351-381. (Sobre a associação entre objetividade e masculinidade).
- LONGINO, H. Epistemologia Feminista. In: GRECO, J.; SOSA, E. *Compêndio de Epistemologia*. Tradutores Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2012.
- LUXTON, M.; FINDLAY, S. Is the Everyday World the Problematic? Reflections on Smith's Method of Making Sense of Women's Experience. *Studies in Political Economy*, n.30, autumn 1989.
- MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2007.
- RAGO, M. Epistemologia Feminista, Gênero e História. In: PEDRO, J.; GROSSI, M. (orgs.)- *Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.
- RACHELS, J. *Elementos de Filosofia Moral*. Lisboa: Gradiva, 2004.
- ROONEY, P. Gendered Reason: Sex Metaphor and Conceptions of Reason. *Hypatia* v. 6, n. 2, p. 77-193, 1991.
- _____. Rationality and Politics os Gender Difference. *Metaphilosophy*, v. 26, n.1 e 2, p. 22-45, 1995.
- SCHEMAN, Though This be Method, Yet There is Madness in It. In: ANTONY, L.; WITT, C. (Ed). *A Mind of One's Own*. Boulder, CO: Westview Press, 1993.
- SMITH, D. *The everyday world as problematic: a feminist sociology*. Toronto: University of Toronto Press, 1987.

Fátima Maria Nobre Lopes*, Adauto Lopes da Silva Filho**

Hegel: a filosofia enquanto sistema da razão

RESUMO

Após vários escritos filosóficos, Hegel devotou-se à elaboração do que ele denominou *Sistema da Razão*. Tal escrito é efetivado sistematicamente na sua obra *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, onde ele esboça o quadro-geral das aplicações do saber às múltiplas atividades humanas, ou seja, o saber na sua universalidade. Trata-se, portanto, da demonstração da sistematicidade do pensamento, isto é, da *filosofia* enquanto conceito, enquanto *ciência*, pois para ele a filosofia reflete todas as demais ciências e só pode ser considerada assim enquanto sistema. Embora essa temática esteja demonstrada em toda a obra de Hegel acima referida, neste artigo nos referimos apenas à parte introdutória, constituída pelos seus dezoito primeiros parágrafos. Porém, antes, faremos uma apresentação desta como um todo, inclusive amparados pela ótica de Bernard Bourgeois, um grande intérprete de Hegel.

Palavras-chave: Ciência filosófica; Sistema da Razão; Movimento dialético.

ABSTRACT

After publishing several philosophical writings, Hegel devoted himself to the elaboration of what he called the System of Reason. This concept was systematized in his work *Encyclopaedia of the philosophical sciences*. In this book he outlines the general framework of the applications of knowledge to the multiple human activities, that is, knowledge in its universality. It is, therefore, a demonstration of the systematicity of thought, that is, of philosophy as a concept, as sci-

* Professora de Filosofia do PROF-FILO, ICA/UFC e do Programa de Pós-Graduação em Educação, FACED/UFC. Líder do Grupo de Estudo e Pesquisa em Ontologia do Ser Social, Ética e Formação Humana - GEPOS, certificado pelo CNPq. E-mail: fatimanobreufc@gmail.com

** Professor do Programa de Pós-Graduação Acadêmico em Filosofia, do PROF-FILO do ICA/UFC e do Programa de Pós-Graduação em Educação da FACED/UFC. Líder do Grupo de Estudo e Pesquisa em Filosofia, Teoria Crítica e Educação, certificado pelo CNPq. E-mail: adautoufcfilosofia@gmail.com

ence. For Hegel, philosophy reflects all other sciences and can only be considered as a system. Although this theme is demonstrated in Hegel's work indicated above, in this paper we refer only to the introductory part, consisting of its eighteen first paragraphs. Initially, however, we will give a presentation of this introductory part as a whole. For this, we will use the point of view of Bernard Bourgeois, a great interpreter of Hegel.

Keywords: Philosophical science; System of Reason; Dialectical movement.

Apresentação da Enciclopédia

Costuma-se dizer que a *Enciclopédia das ciências filosóficas* é a mais completa formulação do pensamento de Hegel; outros a consideram insuficiente em relação às suas demais obras. Porém, como diz Bernard Bourgeois (1979, p. 4-5, grifo nosso),

[...] cada obra de Hegel ocupa seu lugar no todo de sua filosofia [...] As obras que tratam uma particularidade de vida do espírito são tão importantes – mas não mais – que a obra que expõe o saber em sua universalidade, como enciclopédia; pois o particular e o universal só têm sentido um pelo outro na universalidade de sua mediação recíproca [...] Portanto, a Enciclopédia das Ciências Filosóficas não pode ser *menosprezada*, nem posta como *sendo por si só a verdade* do hegelianismo¹.

Essa afirmação já demonstra o caráter filosófico da doutrina hegeliana, inclusive o sentido sistemático da *Enciclopédia* de que o particular só tem sentido como particularização do universal, ou seja, do todo; e, contrariamente, o universal só tem sua verdade na (e pela) particularização. Por isso, as partes que compõem a *Enciclopédia* não podem, segundo Hegel, ser consideradas como exteriores umas às outras, e sim como momentos orgânicos. Desta forma, o sistema, para ser apreendido, exige uma leitura não unilateral, mas principalmente sistemática. A *Enciclopédia* hegeliana é, por conseguinte, um todo do pensamento que demonstra as suas próprias riquezas.

Apesar de o idealismo alemão ter começado com Kant, passando por Fichte, Schelling, etc., é com Hegel – e mais notoriamente na *Enciclopédia* – que vai ocorrer o seu coroamento, sendo esta obra a sua expressividade por representar realmente uma sistematicidade do pensamento. É por isso que a *Enciclopédia* é considerada a obra mais viva de Hegel:

[...] o ato de pensamento hegeliano é a unidade do devir e do resultado, do movimento e do repouso, da mediação e do imediato, da relação ao outro e da relação a si, da diferença e da identidade; e não parece

¹ Aqui Bourgeois comenta o equívoco de alguns intérpretes de Hegel a respeito dos conteúdos de suas obras, principalmente no que se refere à *Enciclopédia*, que “[...] muitas vezes foi negligenciada em proveito de obras em que se pensava encontrar um Hegel mais humano” (BOURGEOIS, 1979, p. 3).

haver ilustração mais evidente disso que na Enciclopédia" (BOURGEOIS, 1979, p. 17).

O caráter sistemático da *Enciclopédia* se apresenta, portanto, pela abrangência da totalidade do real e pela identidade entre a filosofia e seu conceito, ou seja, a filosofia, sendo um conhecimento reflexivo, traz em si a evidência e a exposição do que ela é. Isso remete ao argumento ontológico que define a natureza do pensamento filosófico, o que se refere à implicação da existência da filosofia na sua própria essência. A existência da filosofia é a explicitação de sua essência, porquanto ela não precisa de uma reflexão exterior para explicá-la, como é o caso das outras ciências que precisam de um objeto para refletir seu corpo de conhecimentos. Logo, a filosofia não tem uma epistemologia independente dela mesma; o seu conceito é ela própria, a filosofia².

O discurso dialético da *Enciclopédia* consiste nessa exposição demonstrativa (Darstellung) da identidade da filosofia e seu conceito, quer dizer, identidade do logos e da sua realização que se refere à passagem do *Logos ao Real*. Essa passagem é demonstrada na *Enciclopédia* através de três momentos: 1) *O Logos em Si* ou o Logos Puro (Ciência da Lógica); 2) *O Logos no seu Outro* (Filosofia da Natureza); e 3) *O Logos na sua Singularidade*, no retorno a Si, a partir do Outro (Filosofia do Espírito). Entretanto, como já nos referimos, esses momentos que compõem a *Enciclopédia* não são exteriores uns aos outros, não formam um sistema morto, e sim um verdadeiro devir circular, são pontos de passagem de infinita mediação, de infinita transição, e não momentos imóveis; "[...] o devir da mediação só é negando-se na imediatez do resultado. Por sua vez, o resultado só tem sentido retomado na unidade viva desta mediação." (BOURGEOIS, 1979, p. 6). Disso resulta que na *Enciclopédia* não há nenhum momento que não esteja intrinsecamente ligado aos momentos precedentes e que não prepare, de certo modo, os momentos que se seguirão. Esses momentos formam uma circularidade estrutural do sistema, e cada um é mediador e, ao mesmo tempo, mediado no todo. Este é o propósito de Hegel: construir o edifício do pensamento como um "ser vivo", fixando-se na forma de enciclopédia para expor seu sistema, isto é, a filosofia enquanto ciência ou a filosofia como sistema da razão.

Importante frisar que a enciclopédia hegeliana não tem o mesmo sentido entendido pelos enciclopedistas, cuja intenção era mostrar, em ordem alfabética, todos os conhecimentos humanos, representando o ponto a que tinha chegado a humanidade no seu desenvolvimento intelectual e cultural e a sua capacidade de organizar esses conhecimentos. A intenção de Hegel, diferentemente daqueles, era fazer uma exposição significando um desdobramento do conceito, quer dizer, o conhecimento entendido como uma totalidade capaz de se desdobrar em todos os seus aspectos, não a partir da intervenção de algo extrínseco ao próprio conhecimento, mas a partir da sua própria força imanente – desdobramento imanente do conceito. Então, será o próprio conceito que se autoedificará como enciclo-

² Hegel diz que "[...] a relação entre a ciência especulativa [ciência filosófica] e as outras ciências é, pois, apenas esta: a primeira não deixa de lado o conteúdo empírico das últimas, mas reconhece-o e utiliza-o; reconhece igualmente o universal destas ciências, as leis, os gêneros etc., e aplica-o ao seu próprio conteúdo" (HEGEL, 1974, § 09, p.19).

pédia, pois, segundo Hegel, só se pode conhecer o *Todo* a partir dele mesmo, no seu desdobramento total. Essa unidade intrínseca do conhecimento, ou melhor, essa identidade da forma e do conteúdo, do racional e do real, não é uma expressão puramente formal ou lógica, mas sim dinâmica, já que, no sentido da filosofia hegeliana, o conteúdo é aquilo que se dá a si mesmo a sua forma, que é a racionalidade; e a racionalidade é aquilo que se dá a si mesmo o seu conteúdo, que é a realidade. O propósito de Hegel na *Enciclopédia*, assim, é demonstrar, expor essa identidade do conteúdo e da forma, ou seja, da realidade e da racionalidade. Todavia, essa pressuposição (de identidade) não é um simples dado, e sim o próprio movimento do conhecimento na sua forma superior, que é a razão. Consequentemente, o sistema hegeliano expresso na sua *Enciclopédia* é essa identidade em movimento do real e do racional.

Para explicitar a introdução ao sistema, quer dizer, como o homem pode introduzir-se no pensamento absoluto, Hegel escreveu o *Prefácio ao sistema (Prefácio da fenomenologia)*, onde procura demonstrar que a consciência finita (o sujeito na sua finitude), pelo seu próprio dinamismo, pela sua própria natureza, tende a superar todos os limites para ir além deles – *fenômeno do espírito na consciência* – elevando-se ao saber absoluto. Esse saber absoluto torna-se, então, a introdução fenomenológica ao sistema: da finitude superável do entendimento humano à razão, que é um pensamento infinito. Dessa forma, o *saber absoluto* é um acontecimento *especulativo*, porque é um elevar-se por meio da fenomenologia do espírito; e *histórico*, pois necessariamente aparece numa determinada época, que é o resultado de toda uma evolução histórica. Segundo Hegel, o saber absoluto só pode aparecer em um determinado grau de desenvolvimento da cultura grega, pela sua própria necessidade inerente. Daí a *introdução fenomenológica*, que, mais tarde, será por ele considerada como exterior ao sistema, apesar de ser uma entrada, uma introdução necessária à formação deste. Portanto, essa introdução não pode ser considerada como uma etapa superada; “[...] ela constitui uma deslumbrante exposição do hegelianismo, do programa que Hegel então ia compreender.” (BOURGEOIS, 1979, p. 22). Esse era o propósito de Hegel: construir o sistema da ciência filosófica, anunciando-o nesse prefácio, onde ele pretendia escrevê-lo em suas três partes, nas mesmas proporções. No entanto, Hegel escreveu a *Fenomenologia do espírito*, a *Ciência da lógica*, e deveria escrever uma *Filosofia da natureza* e uma *Filosofia do espírito* na mesma proporção que aquelas, porém terminou não cumprindo sua promessa; em seu lugar, escreveu a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, contendo as referidas partes, e que, de certa forma, possibilitou a realização do intento de Hegel: *construir um sistema de razão*, cuja exigência se apresenta como a de reconciliar o infinito e o finito, exprimindo essa unidade como sendo a verdadeira filosofia. Na expressão de Hegel: “[...] a filosofia, enquanto totalidade produzida pela reflexão, torna-se um *sistema*: um *Todo* orgânico de conceitos cuja lei suprema não é o entendimento mas a razão.” (HEGEL, *apud* BOURGEOIS, 1979, p. 22. Grifo nosso).

A *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* teve três edições, sendo a primeira, em 1817 (em Heidelberg), originada pelos cursos ministrados em Nuremberg, com o título de *Propedêutica filosófica*; a segunda, em 1827 (em Berlim), aquela em que Hegel empreendeu grande modificação, acrescentando

vários parágrafos e detalhando mais a sua filosofia; e finalmente a terceira edição, em 1830 (em Berlim), que também sofreu algumas modificações, porém em proporções menores.

A explicação do conteúdo da *Enciclopédia* está nos discursos de Hegel em Berlim, nos *Prefácios*, no conceito *Preliminar de lógica* e na própria *Introdução* da referida obra, onde expõe sinteticamente todo o seu sistema.

Como já frisamos, discorreremos aqui apenas sobre a *Introdução da Enciclopédia*. Hegel a divide em dezoito parágrafos, seu comentário constitui um conceito preliminar da *Filosofia como Ciência* ou como *Sistema da Razão*. Entretanto, como ele próprio afirma, a *Ideia da Ciência* só pode ser entendida realmente no pleno desenvolvimento do sistema; porém, essa *Introdução* encaminha o indivíduo à decisão de filosofar, que, segundo Hegel, é o único começo possível para a filosofia.

Para expor tais parágrafos, seguiremos a seguinte divisão³:

- a) a gênese teórica da filosofia (§ 1-12);
- b) a gênese histórica da filosofia (§ 13);
- c) a estrutura sistemática da filosofia (§ 14-16);
- d) o começo lógico da filosofia e a decisão de filosofar (§ 17);
- e) a estrutura interna do sistema (§ 18).

Introdução à Enciclopédia: um conceito preliminar da Ciência Filosófica

A gênese teórica da filosofia (§ 1-12)

Nesses parágrafos, Hegel trata de justificar teoricamente a gênese da filosofia. Começa afirmando que esta não pressupõe um objeto – o que ocorre com as outras ciências – como imediatamente dado pela representação. Na sua expressão:

A Filosofia não goza, como gozam as outras ciências, da vantagem de poder pressupor seus objetos como imediatamente dados pela representação, e como já admitido, no ponto de partida e no seu curso sucessivo, o método de sua investigação. (HEGEL, 1974, p. 11)⁴.

A filosofia, então, ultrapassa a representação experimental. É bem verdade que o seu objeto é comum ao da religião, porque ambas buscam a *verdade*; ambas tratam do domínio do finito, da natureza e do espírito humano e das relações existentes entre si e com Deus, assim como a sua verdade. No entanto, a religião fica

³ Essa divisão foi nomeada pelo professor Pe. Henrique Claudio de Lima Vaz por ocasião da ministração da disciplina *Idealismo alemão*, realizada no Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, no primeiro semestre do ano de 1986.

⁴ Estamos utilizando como fonte de pesquisa para este artigo a seguinte obra: HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Libertad, 1974.

apenas na representação, enquanto a filosofia eleva a representação à demonstração, alcançando, portanto, o *pensamento ao conceito*.

Existe uma pluralidade das formas de representações: sentimento, intuição, pensamento abstrato etc.; então, o homem, ao tentar coordenar estas representações sob forma de unidade, faz emergir o problema da filosofia e, portanto, da verdade, que recebe duas soluções históricas: a religião ou verdade narrativa, e a filosofia ou verdade demonstrativa. A filosofia nasce nessa passagem do discurso *narrativo* para o discurso demonstrativo.

De maneira geral, em primeiro lugar, a filosofia pode ser definida como a consideração pensante dos objetos enquanto se distingue do animal. Essa distinção se refere ao *pensamento* como um *todo*, mas o pensamento no homem assume formas particulares na religião, na arte, na moral etc., e a filosofia, enquanto sistema, reflete tudo isso; porém, o pensamento filosófico é uma forma de pensamento (é uma particularização do todo) – embora não reflita o todo –, e não um pensamento em geral. Logo, o pensamento se manifesta gradativamente e, enquanto filosófico, eleva-se ao âmbito conceitual.

Sendo a filosofia um modo peculiar do pensamento, um modo pelo qual o pensamento se eleva ao conhecer, ao nível conceitual, seu pensamento deve ter uma *diferença* também do pensamento (em geral) [...] Esta diferença vem de que o conteúdo humano da consciência, produto do pensamento, aparece primeiramente, não sob forma de pensamento, mas como sentimento, intuição, representação, formas que devem ser distinguidas do pensamento formal. (HEGEL, 1974, p. 11-12, grifo nosso).

O conteúdo da consciência, que é fundado no pensamento, apresenta-se como formas diversas do próprio pensamento, conforme citação anterior; mas a filosofia se apresenta como *pensamento na forma de pensamento*. Daí Hegel chamar a atenção para o fato de se costumar opor religião e filosofia e, portanto, respectivamente, sentimento e pensamento; como se a religião não fosse uma consideração representativa do homem enquanto ser pensante. Em tal separação, esquece-se de que somente o homem é capaz de religião e também de que se manifesta uma forma radical de atribuir um único processo do conhecimento. Por outro lado, não se pode afirmar, por exemplo, que só o sentimento religioso capta a realidade. Para Hegel, esse sentimento é parte do processo; a verdade, por sua vez, é o *Todo* do processo, e não apenas parte dele.

Portanto, o conteúdo do pensamento é o objeto da consciência. As diversas formas que se apresentam como sentimentos, intuições, imagens, representações etc. são o que vai revestir o conteúdo, dando-lhe uma característica peculiar. A filosofia reflete essas categorias e as eleva ao âmbito do conceito, pois “[...] as representações em geral podem ser consideradas metáforas dos pensamentos e conceitos.” (HEGEL, 1974, p. 13). Entretanto, nesse âmbito, ainda não se conhece o significado do pensamento; somente quando este é elevado ao conceito é que pode ocorrer esse conhecimento, essa compreensão, e isso se dá no “terreno” da filosofia, que vai problematizar, pôr em questão; enfim, vai enfocar o problema entre pensamento e representações – esse problema remete ao seu nascimento e ao método, quer dizer, o pensamento, enquanto tematizado pela filosofia, enquanto refletido, manifesta-se como método. Então, o

pensamento tematizado pela filosofia é um pensamento reflexivo; é desse pensamento do pensamento que surge o estatuto teórico da filosofia como pensamento metódico.

O conteúdo da filosofia é a realidade, e a consciência primária desse conteúdo é a *experiência*. No entanto, essa realidade não é uma simples aparência do fenômeno, e sim a verdade das representações, ou seja, a realidade efetiva. Portanto, a consciência só capta a realidade enquanto essa realidade tem um sentido, uma logicidade; um conteúdo que não tem realidade não é real. A *filosofia*, para Hegel, é a *compreensão da realidade* (realidade aqui diferente de existente), quer dizer, só há filosofia do real, só faz sentido aquilo que apresenta racionalidade. Desta forma, ela capta o que é; o real como se apresenta em si mesmo, e não uma simples aparência. Em outras palavras, aquilo que se apresenta no fenômeno enquanto razão é a própria essência da coisa. Podemos remeter à expressão de Hegel: "o que é racional é real; e o que é real é racional". Essa concordância pode ser considerada como uma prova, pelo menos extrínseca, da verdade da filosofia,

[...] assim como se pode considerar como fim supremo da filosofia o produzir, mediante a consciência desse acordo, a conciliação da razão consciente de si mesma com a razão que ela é, que existe imediatamente com a realidade. (HEGEL, 1974, p. 15).

Então a filosofia é uma tematização do pensamento enquanto ele pensa além da aparência, quando esta se torna insuficiente para o homem, quando ela se exprime insatisfatoriamente na verdade narrativa; nesse momento, entra o problema da verdade demonstrativa, que é a filosofia. Ela será, portanto, a experiência na forma do pensamento, enquanto ele já ultrapassou as aparências e chegou ao domínio da realidade efetiva, que é muito mais que o simples dado, muito mais que o representar. Sua tarefa, portanto, é reconciliar a razão (que é a verdade) e a experiência (cujo conteúdo são as representações), uma vez que a razão está na experiência, e esta contém a razão; o que implica aquela proposição de igualdade do racional e do real.

A experiência como passagem à consciência de si é uma espécie de avanço que Hegel faz da *reflexão à consciência-de-si*, quer dizer, reflexão implica autoconsciência, então ela é aquele momento em que o pensamento, como lugar de verdade, existe; ele se constitui e se volta sobre si mesmo como caminho, como método. A forma do real se manifestar é a forma como o homem dá sentido a esse real através do pensamento; o real é para o homem exatamente à medida que ele pensa esse real, caso contrário ele seria uma parte desse real.

Hegel difere a *filosofia enquanto ciência* das ciências empíricas e menciona os objetos que não podem ser compreendidos por estas, quais sejam: Liberdade, Espírito e Deus; exatamente pelo seu conteúdo infinito, pois o objetivo das *ciências empíricas* é produzir leis, proposições gerais etc., são, portanto, *os pensamentos daquilo que existe*, do que é visível ou finito.

Entretanto, à medida que se coloca o problema da verdade, ou seja, à proporção que se passa da representação para o pensamento, então o visível (finito) se limita e se relativiza, porque o âmbito da experiência (presença do pensamento

na representação) penetra necessariamente no invisível, no infinito que é o universal. O âmbito da experiência é, por conseguinte, uma permanente superação de si mesmo, uma permanente transgressão do visível ou finito, e a filosofia é o esforço de *pensar* essa permanente transgressão do visível pelo invisível ou infinito, que é a *Ideia Verdadeira*.

A razão subjetiva, quer dizer, a razão que pertence ao sujeito, “[...] exige sua ulterior satisfação a respeito da forma, e essa forma é em geral, a necessidade” (HEGEL, 1974, p. 18). Porém, a reflexão destinada a satisfazer essa necessidade é a reflexão propriamente filosófica, o pensamento especulativo, e não a *ciência empírica*, pois o universal que esta contém, sendo em si indeterminado, não está ligado ao particular, não contém o particular; um se conserva exterior ao outro, são extrínsecos e acidentais, e também o seu ponto de partida são dados imediatamente encontrados, pressupostos, enquanto que na *filosofia* o particular é uma determinação do universal, pois tem, além das formas comuns, formas próprias, das quais a forma universal é o conceito.

A filosofia não abandona o conteúdo das outras ciências, mas sim o reconhece e o adota, identificando igualmente o que existe de universal nelas. Faz disso o seu próprio conteúdo, só que o trata de forma diversa, introduzindo outras categorias; é essa mudança de categorias que a distingue das demais ciências, quer dizer, o *conceito*, no sentido *especulativo*, é *diferente* do que *ordinariamente* é chamado de conceito. Em síntese, podemos dizer que Hegel estabelece uma espécie de relação, uma passagem entre a razão subjetiva – enquanto se limita ao sujeito – e a razão que rompe esses limites e tende a se exprimir como razão objetiva, como razão teórica ou universal, que é propriamente o pensamento especulativo ou conceito.

Esse pensamento ou conhecimento filosófico deve ser ele mesmo justificado, “[...] considerado sob o aspecto de sua necessidade e também de sua capacidade de conhecer os objetos absolutos” (HEGEL, 1974, p. 19). Aqui Hegel trata da prerrogativa autárquica da filosofia, uma vez que é ela própria a sua justificação. Portanto, é impossível uma justificação não filosófica da filosofia, ou seja, é impossível uma crítica da razão como bem o queria Kant, que, ao procurar indagar sobre a faculdade de conhecer, permaneceu no entendimento abstrato, limitando-se a esse campo, quer dizer, não atingiu o todo, o nível da razão absoluta no sentido hegeliano, permanecendo apenas no âmbito das condições de possibilidades do conhecimento.

Todavia, como diz Hegel, mesmo quando se tenta justificar o conhecimento, essa justificação já é um conhecimento e, portanto, já se está filosofando, como é citado na nota do parágrafo 10: “[...] a indagação do conhecimento não pode efetuar-se de outro modo que conhecendo, do que se pode deduzir que indagar acerca de tal instrumento não é outra coisa que conhecê-lo.” (HEGEL, 1974, p. 19). Nesse sentido, é impossível justificar a filosofia por outras razões que não sejam elas mesmas assumidas dentro da própria filosofia.

Essa autarquia da filosofia, ou seja, essa consideração da filosofia como ato supremo de liberdade, como causa de si mesmo, pode ser determinada do seguinte modo:

O espírito, como sentimento e intuição, tem por objeto o sensível; como fantasia as imagens; e como vontade os fins, etc. Mas, como antítese, e também como simples diferença destas formas que são próprias de seu ser determinado e dos seus objetos, o espírito procura também satisfação

na sua máxima intimidade, no pensamento, e toma o pensamento como objeto. (HEGEL, 1974, p. 20).

Assim o espírito atinge a si mesmo, quer dizer, ele atinge o máximo do seu ser no pensamento, porque o seu princípio, o seu mais puro ser em si é o pensamento. Nesse processo de buscar a si mesmo, o espírito depara-se com contradições, mas o pensamento não renuncia a si mesmo, ele opõe-se ao pensamento meramente intelectual e nele mesmo realiza a solução de suas próprias contradições, passando, desse modo, dos seus limites subjetivos para a objetividade da teoria, tornando-se universal. Esta é a sua natureza dialética, no sentido de que ele é sempre oposição de si mesmo, nega suas contradições para elevar-se ao conceito, à teoria universal.

Hegel vai tratar aqui do pensamento como mediação e, portanto, do seu movimento de negação. Essa negação é entendida, segundo ele, como a passagem do que é dado, do que é apresentado na experiência para o que é pensado. Essa unidade de oposição

[...] tem como ponto de partida a experiência, a consciência imediata e raciocinante. Excitado por ela como por um estímulo, o pensamento se conduz de modo que a consciência natural, sensível e raciocinante se eleva ao puro elemento de si mesmo, e deste modo se põe primeiramente numa relação negativa com respeito ao ponto de partida do que está afastado. (HEGEL, 1974, p. 21).

Então o pensamento se estrutura a partir de uma dupla negatividade, qual seja, *primeiro: a negação do imediato*, do conhecimento sensível, do dado enfim. Por conseguinte, no primeiro momento, o pensamento nega a particularidade do sensível e eleva-o ao plano universal. Essa passagem da exterioridade à interioridade pensante é o que Hegel vai chamar de abstração. Entretanto, a negação apresenta um *segundo momento*, que é a *negação interior* do próprio pensamento; isso mostra a sua natureza dialética – que é uma *natureza de mediação*. Nesse sentido, o que é posto pelo pensamento só é posto na sua oposição, quer dizer, ao se pôr, ele se nega imediatamente. É isso que caracteriza o seu dinamismo: esse movimento de negação e mediação.

Essa imediatidade e mediação se dão primeiro, conforme já vimos, como *fenômeno da consciência* (fenomenologia do espírito), como sua negação; e depois como negação do próprio pensamento. Então o conceito é o lugar *absoluto* da negação (ciência da lógica).

Pode-se dizer que existe sempre uma relação conexa entre a imediação e a mediação; a mediação já pode ser o imediato para um novo momento, e este uma mediação, e assim por diante. Essa é a dialeticidade do pensamento em que estão sempre relacionados mediato e imediato; universal e particular e *vice-versa*.

Depois de mostrar a significação da filosofia do ponto de vista teórico nesses doze parágrafos, Hegel vai estabelecer uma relação entre essa gênese teórica e a história da filosofia, que está expressa no parágrafo seguinte.

A gênese histórica da filosofia (§ 13)

Hegel vai tratar aqui do problema da contingência histórica e da necessidade intrínseca do pensamento filosófico, ou seja, os sistemas que surgem na

história da filosofia têm a pretensão de ser verdadeiros (geralmente considerados como sendo a única expressão e verdade efetiva); no entanto, cada um se apresenta como uma face, como uma parte do todo, isto é, cada filosofia (no tempo) é um ramo de um mesmo todo, de um mesmo sistema. A história da filosofia apresenta essa espécie de paradoxo entre contingência e necessidade, as quais estão entrelaçadas. Porém, a história da filosofia é o processo de desenvolvimento da própria Ideia, do próprio desenvolvimento da Razão. Todas as filosofias têm em comum essa forma que é a Ideia (a Razão que está inerente), mas cada uma se dá num tempo diferente, ocasionando um sistema. A história da filosofia, dessa forma, representa o desenvolvimento imanente da filosofia como sistema, como um todo. Daí porque a contingência da história da filosofia tem uma dupla necessidade intrínseca do pensamento filosófico, a saber: primeiro, o pensamento como pretensão de ser universal; segundo, a necessidade intrínseca da filosofia referente ao tempo do conceito.

No primeiro caso, a contingência é assumida na intenção universalizante do pensamento, isto é, ela não é mais representativa (negação da contingência); o pensamento vai penetrando no domínio da universalidade, distanciando-se, assim, do começo contingente, emergindo aí o sistema filosófico. No entanto, a própria filosofia é o seu tempo apreendido no pensamento. Então vem a segunda relação em que a filosofia refere-se constitutivamente ao tempo do conceito, porém não de uma maneira contingente, mas necessária. Daí porque o conceito, que vai se desenvolver como sistema, passa a ser uma relação constitutiva ao tempo, uma vez que só pode aparecer em uma determinada época. Portanto, o tempo enquanto contingente é negado pela filosofia, mas, por outro lado, ele reaparece como constitutivo da necessidade da própria filosofia, vale dizer, um sistema filosófico não pode surgir senão a partir dos sistemas que o precederam, como o próprio Hegel (1974, p. 23)⁵ afirma: "A filosofia, que é última no tempo, é por sua vez resultado de todas as precedentes, e deve conter o princípio de todas; é portanto – sempre que se trata, é claro, de uma verdadeira filosofia – a mais desenvolvida, rica e concreta". Isso remete ao que Hegel vai mencionar mais adiante (no parágrafo 17) – o tempo do filósofo, que é puramente contingente, e o tempo do filosofar, que traz em si uma necessidade intrínseca, sendo o próprio tempo do conceito.

A estrutura sistemática da filosofia (§ 14-16)

Nessa parte, Hegel (1974, p. 23) passa da história para a Ideia Pura dizendo que "[...] o mesmo desenvolvimento do pensamento que é representado na história da filosofia é apresentado também na filosofia; porém livre da exterioridade histórica; puro, no elemento do pensamento". Portanto, o verdadeiro pensamento – o pensamento no elemento do pensamento – é em si concreto e por isso é Ideia Absoluta. A ciência do absoluto é essencialmente sistema, é totalidade, porque o verdadeiro se desenvolve por si mesmo e se mantém em unidade. Daí porque o sistema para Hegel é a totalidade orgânica, e a filosofia enquanto sistema busca

⁵ Certamente Hegel refere-se, aí, à sua própria filosofia.

apreender esse absoluto. Então, para ele, a filosofia só é ciência enquanto sistema, quer dizer, a totalidade só pode ser expressa em um sistema; caso contrário, cai-se na opinião subjetiva. No entanto, “[...] com a palavra sistema se entende falsamente uma filosofia que tem um princípio limitado e diverso dos demais; é, pelo contrário, princípio de verdadeira filosofia conter em si todos os princípios particulares” (HEGEL, 1974, p. 23-24). Cada parte dela é um todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo. Porém, o círculo singular, sendo uma totalidade em si, rompe os seus limites e funda uma esfera mais ampla; o todo é um círculo máximo, mas cada momento é necessário ao sistema. Pode-se afirmar que a filosofia é um círculo de círculos, é um circular perfeito, porém transbordante, o que acentua a autossuficiência do sistema.

Hegel chama a atenção para o seguinte: a ciência, como enciclopédia, não é exposta na minúcia da particularidade, mas se limita aos princípios e aos conceitos fundamentais das ciências particulares. Portanto, não é possível determinar quantas partes especiais podem constituir uma ciência, pois a parte, para ser verdadeira, não pode ser considerada como um momento isolado, e sim dentro de uma totalidade. Isso remete à diferença que Hegel faz entre a enciclopédia filosófica e as demais, ou, na sua expressão, a enciclopédia ordinária. A primeira se distingue desta pela sua sistematicidade, no sentido de que todo o conteúdo da ciência, todo o conteúdo do saber, é retomado a partir de uma necessidade interna, que o faz transformar-se numa unidade que se reproduz a si mesma, e não numa unidade de ordem, como é o caso da enciclopédia ordinária que se “[...] apresenta como um agregado de ciências, reunidas de modo acidental e empírico, entre as quais de ciências só possuem o nome, e consistem numa simples coleção de conhecimentos” (HEGEL, 1974, p. 24). Esta enciclopédia superpõe materiais recebidos empiricamente, trata-se de uma unidade extrínseca, uma simples coordenação, ligações puramente formais, uma ordem. Já a enciclopédia filosófica não demonstra isso, mas sim expressa a conexão do todo; ela não é uma ordem, é uma vida, é o conhecimento que se desdobra a si mesmo, não a partir de algo extrínseco a ele; mas a partir de sua força iminente. O pensamento conceitual, a captação do real é, enquanto sistema, enquanto enciclopédia filosófica, a sua autoapresentação.

O começo lógico da filosofia e a decisão de filosofar (§ 17)

Já vimos a questão do começo histórico da filosofia no parágrafo quatorze. Agora Hegel vai tratar do seu começo lógico e da decisão de filosofar dizendo que o começo da filosofia difere das outras ciências, uma vez que estas encontram o seu objeto dado, quer dizer, o seu objeto é exterior, é circunscrito para ser investigado. Já para a filosofia o seu objeto particular é o próprio pensamento se pensando a si mesmo e “[...] nisso consiste o ato livre do pensamento, por qual se eleva a essa região onde não existe por si mesmo, e, por conseguinte, engendra e dá a si mesmo o seu objeto.” (HEGEL, 1974, p. 25). Porém, o ponto de vista que aparece aqui como imediato torna-se, dentro da ciência, resultado último, por meio do qual ela atinge novamente o seu começo e volta-se sobre si mesmo. Nesse sentido, a filosofia mostra-se como um círculo fechado, mas que transborda e se volta sobre si mesmo. Desta forma, no sentido das

outras ciências, a filosofia não tem começo algum, pois em relação ao seu objeto o começo já é um resultado, que, por sua vez, poderá ser um novo começo e assim sucessivamente.

Hegel afirma que o começo existe somente em relação ao sujeito que se decide a filosofar. Portanto, a decisão de filosofar é um ato de liberdade, o qual, por sua vez, vai assumir a expressão acabada dessa liberdade, que é justamente o conceito na sua autarquia, na sua autodeterminação. Então, embora essa decisão de filosofar seja contingente, enquanto decisão histórica, ela vai encontrar a liberdade na sua raiz mais profunda, que é o pensamento ou conceito. Nesse sentido, transcende todo o contingente que reaparece como uma necessidade intrínseca e que vai conduzir ao saber absoluto, isto é, à plena consciência da filosofia.

A estrutura interna do sistema (§18)

Nesse último parágrafo da *Introdução à Enciclopédia*, o autor mostra a estrutura do sistema como movimento da Ideia, como sua autopartição, esclarecendo que não se pode dar uma repartição anterior ao próprio processo da Ideia:

Assim como não se pode dar uma representação geral preliminar de uma filosofia, porque o todo da ciência resulta da exposição do desenvolvimento sucessivo da Ideia, do mesmo modo sua divisão deve resultar deste mesmo desenvolvimento. A divisão é, por conseguinte, nesse caso, uma antecipação. (HEGEL, 1974, p. 26).

Esse movimento da Ideia é também uma autoparticipação dela mesma. A Ideia, pois, vai se autodividir, se autodeterminar em três partes, a saber:

1º) A Lógica ou Ciência da Ideia em si e para si; 2º) A Filosofia da Natureza ou Ciência da Ideia em sua existência exterior a si mesma; 3ª) A Filosofia do Espírito como Ciência da Ideia que depois de ter se exteriorizado volta-se sobre si mesma. (HEGEL, 1974, p. 26).

Hegel procura mostrar o desenvolvimento intrínseco da própria Ideia, que é o elemento dinâmico, fazendo com que a totalidade se manifeste a partir do seu próprio engendramento, da sua própria produção; enquanto ela é totalidade que se exprime no elemento do pensamento, no elemento da natureza e no elemento da história. Daí porque ele chama a atenção de que cada uma destas determinações, nas quais a *Ideia* se manifesta, são momentos da passagem a uma esfera mais alta. Essa divisão da *Enciclopédia* não deve ser considerada como partes, e sim como *Totalidade da Ideia*, que é em si e que se torna para si através do seu *Ser Outro*, que é a *Natureza*.

Cada parte da *Enciclopédia* é uma totalidade, um círculo que se fecha sobre si mesmo, mas nelas a Ideia é um elemento particular; por conseguinte, cada parte é um particular em relação ao todo, ao universal concreto; mas, ao mesmo tempo, cada uma se universaliza, constituindo-se num todo, num sistema ou num círculo. O todo se apresenta como o círculo dos círculos, e cada um é um momento necessário. O sistema de seus elementos constitui a *Ideia* na sua *Totalidade*, que, por sua vez, aparece igualmente em cada uma das partes. Portanto, as partes do

sistema são momentos fluentes na mesma *Ideia*, exprimindo, assim, a sua natureza dialética.

Considerações finais

Para concluirmos, podemos dizer que a *Filosofia enquanto Ciência* é o *Todo da Ciência*, e o "Todo da Ciência é a exposição da *Ideia*" (BOURGEOIS, 1979, p. 40) ou do *Sistema da Razão*, que se desenvolve e se revela na história.

Aqui a novidade de Hegel é que a filosofia é a consideração racional do mundo; portanto, a sua tarefa é detectar a racionalidade da história. Tratando dessa questão, Manfredo Oliveira afirma que para Hegel "[...] o homem não tem história, é história, se faz na história e compreende o que faz." (OLIVEIRA, 1993, p. 102). O processo histórico é então constituído pelo movimento relacional do sujeito e objeto. Nesse sentido, Hegel rompe com o pressuposto básico de todo o pensamento ocidental, isto é, o da contraposição entre razão e história. Portanto, a "[...] história não é mais vista aqui como o outro da razão [...], a história mundial não é simplesmente um amontoado disparatado de ocorrências, mas é habitada por sentido, por razão." (OLIVEIRA, 1993, p. 101).

Como para Hegel a tarefa da Filosofia enquanto ciência é detectar a racionalidade da história, segue-se então que a realidade é justamente essa racionalidade; refere-se à autonomia absoluta do pensamento, à identidade do pensamento e do ser, do lógico e do ontológico; daí a sua frase "[...] o que é racional é real, e o que é real é racional." (HEGEL, 1974, p. 15).

A intenção de Hegel no seu sistema é, portanto, expor o conhecimento entendido como uma totalidade capaz de se desdobrar em todos os seus aspectos a partir de sua própria força imanente. Trata-se do desdobramento imanente do conceito, da identidade da forma e conteúdo, do racional e do real. É essa a *Filosofia enquanto Sistema da Razão* que se revela na História – conciliação do finito com o infinito – cujo campo de atuação prática é o *Direito*.

Referências bibliográficas

BOURGEOIS, Bernard. *A enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel*. 2. ed. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1979.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosoficas*. Tradução de E. Ovjero Y Maury. Buenos Aires: Libertad, 1974.

OLIVEIRA, Manfredo. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

José Mauricio de Carvalho*

Implicações de viver o sentido: por uma aproximação de Victor Frankl com Ortega y Gasset

Não será que em vez de correr atrás dos artefatos da época, na forma de positivismo lógico e epistemologia, o pensamento não deveria assumir um outro caráter? Sem dúvida que não poderemos saltar para fora do mundo técnico. Ele constitui uma condição necessária da e para a existência moderna. Mas não é uma condição suficiente. Pois em sua insuficiência não atinge o horizonte a partir do qual a existência do homem poderá talvez ser libertada.

(Martin Heidegger)

RESUMO

Neste trabalho examina-se o significado que a questão do sentido adquiriu na fenomenologia da liberdade. A vida do homem passa a ser considerada como um que fazer, como um escolher em situação. Olha-se o problema como direção pois o homem caminha sempre a frente de si próprio e como compreensão, quando a direção é pensada conforme seu objeto. Toma-se o filósofo espanhol Ortega y Gasset como um dos intérpretes do assunto e aponta-se as implicações que o assunto teve na psicologia fenomenológica, mais especificamente a partir das considerações de Victor Frankl.

Palavras-chave: Sentido; Liberdade; Direção; Fenomenologia; Psicologia existencial.

ABSTRACT

This study exams the meaning that the question about the sense has acquired in the phenomenology of the liberty. Human being`s life starts to be considered as a what do do, how to choose in a situation. The problem is seeing as a direction because the human being always walks beyond his time and as an understanding when the direction is thought as his goal. The Spanish philosopher Ortega Y Gasset is taken as one of the interpreters of the subject and points the implications that the subject has had on the phenomenology psychology, more specific starting at Victor Frankl`s considerations.

Keywords: Sense; Liberty; Direction; Phenomenology; Existencial Psychology.

* Doutor e professor de Filosofia da UFSJ, Email: mauricio@ufsj.edu.br

Considerações iniciais ou a relevância da questão

Victor Emil Frankl (1905-1997), médico e psiquiatra austríaco, dá, com sua obra, a dimensão do problema que vamos examinar, o que é o sentido da vida e qual sua importância. Frankl retoma a questão que Albert Camus justificou como a única digna de ser efetivamente meditada: *como é o sentido da vida humana?* A vida vale a pena ou o suicídio é o que se nos oferece como alternativa mais plausível? O filósofo francês trata a questão do sentido nos romances *A Peste* e *O Estrangeiro*, bem como nas peças de teatro *Calígula* e *Os Justos*. E como nota, com sutileza Christina Espínola, comentarista de Camus, o suicídio do corpo para o filósofo é só um aspecto do problema, o suicídio do pensamento “acaba por levar o homem a um mundo irreal, onde o absurdo da existência, sua falta de sentido seria a solução.” (p. 41). E o filósofo francês diz que devemos viver com o que a vida nos dá, sem buscar por um sentido, pois a morte anula qualquer esforço nesse sentido. Apesar disso, proclama a luta sabidamente inglória. Essas questões movem a investigação de Frankl: será essa a realidade do homem? Será inútil buscar um sentido? Parece ser o que Frankl espera responder com *A questão do sentido em psicoterapia*.

O problema do sentido proposto apresentado por Frankl é a questão contemporânea que nasce da meditação sobre a liberdade humana, pois nela reside o problema do sentido. Podemos viver sem essa ocupação? Há pessoas que, em sua vida singular, não se ocupam de pensar o assunto, não se preocupam com um nexos para sua trajetória, mas teriam uma existência razoável e feliz? Podemos viver sem um sentido? Podemos deixar de nos ocupar com nossa liberdade? E agora o mais importante: O fato de não pensar sobre o sentido significa que podemos viver sem considerá-lo? Aquilo que a Filosofia Clínica considera como busca se resume a ter clara consciência da direção da vida? Ou busca na clínica é o que expressa a direção existencial e o risco contínuo de escolher, como está sugerido em *Estudos de Filosofia Clínica, uma abordagem fenomenológica*. Emmanuel Mounier trata da questão do sentido em *Introdução aos existencialismos*, onde o sentido aparece na constituição (1963): “de homem que feito para a opção não pode ser outro senão o estatuto do ser do risco.” (MOUNIER, 1963, p. 69). Vamos examinar a proposta de Victor Frankl como parte do que a fenomenologia existencial esboçou como resposta para o problema, aproximando-a da noção de projeto vital elaborada por Ortega y Gasset.

Na principal obra da primeira fase de sua reflexão filosófica intitulada *La Meditación del Quijote*, o filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955) estabelece as bases de uma ontologia na qual insere a questão do sentido como identificadora da vida humana. Conforme se disse em *Ortega, a vida como realidade metafísica* (2015):

Daí a caracterização da vida como o grande problema a ser desvendado. [...] Viver é realizar um programa, um destino, desenvolver um projeto vital num mundo que se encontra aí. [...] Assim, a característica principal da ontologia raciovitalista é conceber a vida como tarefa de vencer a circunstância no quanto ela impede a realização do projeto vital. A ação guarda uma fidelidade ao núcleo interior do sujeito que o filósofo formula como obrigação ética. (CARVALHO, 2015, p. 171).

A questão do sentido em Ortega y Gasset, como também comenta Gilberto KUJAWSKI em *O sentido da vida*, tem um aspecto ontológico quando reconhece o viver como aventura biográfica ou singularíssima e essa é a questão fundamental que se deseja realçar. Viver é radical não porque, diz Kujawski, (2010): "é única, nem a mais elevada, respeitável ou sublime e sim porque é a raiz – de onde radical – de todas as demais." (KUJAWSKI, 2010, p. 19). Viver significa, simplesmente, escolher o que se vai fazer a cada instante, optar aqui e agora pela trajetória que se quer seguir. Daí a absoluta importância do tema. Por isso, de modo mais ou menos consciente, nos colocamos o problema do sentido que se encontra presente em cada escolha que fazemos. Assim é porque sentido é a razão de ser de algo, implica em consciência, intento ou propósito na escolha, constituição de um nexos que ordene as escolhas, mas também a própria escolha, orientação, direção, rumo. E esse rumo necessita daquela verdade íntima que algumas vezes se chamou vocação, outras eros, e é a força que nos leva para algo. Isto significa que seguir a vocação, ou não recusar a jornada íntima do eros, é uma das formas de entender a criação do sentido. Portanto, sentido é direção e também nexos e significado. O primeiro representa o ir a algum lugar ou alvo, o nexos o que junta as escolhas num todo que nos identifica e o significado a razão que damos para as escolhas feitas.

O sentido é um ir ao futuro, implica em reconhecimento e planejamento, mas não perde de vista o tecido de que somos feitos, da circunstância em que estamos e que faz parte de nós. A orientação para o futuro mostra que a vida contém acasos que podem alterar ou destruir o projeto vital como: doenças, catástrofes, perda de patrimônio, etc. Se no segundo caso, o do nexos e dos significados, se pode dizer que nem todos se ocupam de pensar a respeito, do primeiro significado não há como escapar, pois todos os homens fazem escolhas e isso é viver. Segundo Ortega viver é o que fazer¹.

O problema do sentido que aparece no pensamento de Ortega y Gasset, e de representantes da fenomenologia existencial, foi colocado por Frankl na perspectiva psicoterapêutica². A reflexão filosófica para não se perder necessita partir e considerar o conhecimento que a ciência acumulou³. Nesse caso, consideramos particularmente a relação entre a Filosofia, a Biologia e a Psicologia Existencial.

¹ E justo por considerar que o sentido pode ser considerado tanto na escolha do que fazer, quanto no esforço espiritual de meditar sobre o futuro e construir nexos sobre os fatos vividos que se considera no livro *Estudos de Filosofia Clínica, uma abordagem fenomenológica* o tópico 11 - busca, como um dos mais significativos na configuração da EP. Afirma-se (2008): "o tópico busca considera especialmente o sentido da direção presente nas ações" (CARVALHO, 2008, p. 35). Por sua vez, o entendimento de que o tópico 11 é um dos aspectos estruturantes da EP volta a ser abordado no capítulo 4 de *Diálogos em Filosofia Clínica*, onde se examina especificamente o tópico 11 para considerá-lo "a expressão da liberdade constitutiva do homem. É ele que permite ao homem fazer-se a si mesmo" (Idem, p. 82). Portanto, se nem todos meditam sobre o futuro, se nem todos se preocupam em construir nexos com os fatos vividos, as escolhas pessoais que dão direção à vida é algo a que todos os homens se dedicam. Daí se considerar, nas duas obras, o tópico 11 como um dos tópicos estruturadores da EP, o que parece uma novidade na forma como o assunto foi considerado.

² Como se disse no artigo *O problema do sentido* (2010): "A questão do sentido ganhou importância como resposta à desorientação das pessoas neste nosso tempo. É o problema fundamental da analítica existencial desenvolvida por Martin Heidegger, mas como noto Victor Frankl, o problema do sentido tem implicações mais extensas e não se limita à dúvida teórica própria do filosofar" (CARVALHO, 2010b, p. 43).

³ No livro *Filosofia*, Karl Jaspers ensina que a reflexão filosófica não pode prescindir do conhecimento, nem deixar de partir de onde a ciência de certo tempo chegou. É esse conhecimento que permite não só

O sentido como projeto vital em Ortega y Gasset

No item anterior pode-se indicar que o problema do sentido aparece na reflexão orteguiana como projeto vital, tema dos capítulos iniciais de *Ortega y Gasset e nosso tempo* (São Paulo, Filoczar, 2016). Para este pensador, como vivemos numa circunstância que é parte de nós, viver é vencer aquilo que nela impede cada um de seguir com o projeto vital. Esse é o núcleo da ontologia orteguiana, a vida de cada qual é experimentada na mais profunda solidão, é singular, é particular, é única, é intransferível como ele explica em *El hombre y la gente* (1997): “vida humana como realidade radical é somente a de cada um, é somente a minha vida.” (ORTEGA Y GASSET, 1997b, p. 99).

Há ainda um outro aspecto nuclear dessa ontologia. Essa aventura é um drama que pode ou não ter um final feliz. Levar adiante essa vida singularíssima com absoluta fidelidade ao seu núcleo interior é o que ele entende ser a autenticidade, a única forma aceitável de conduzir a vida humana. O problema fundamental do homem é pois o problema do sentido, ou de viver autenticamente, na medida em que se pode não ser fiel a esse núcleo íntimo, pode-se perder nas escolhas que faz, pode-se deixar de viver a própria vocação, pode se perder de si mesmo, que são outras formas orteguianas de dizer que o homem pode não ter ou perder o sentido de sua vida. Na *Missión del Bibliotecario*, Ortega comenta essa realidade caracteristicamente humana, o homem, e só ele, pode perder-se no sentido (1994): “A pedra não pode deixar de gravitar, mas o homem pode muito bem não fazer isso que tem que fazer”. (ORTEGA Y GASSET, 1994e, p. 210).

Esse tema essencial, a fidelidade a si, aparece em diversos ensaios de Ortega como *Ensimamiento y alteración*, e no livro *En torno a Galileo* onde afirma o filósofo (1994): “o homem não é nunca seguramente homem, mas ser homem significa precisamente, estar sempre a ponto de não sê-lo” (ORTEGA Y GASSET, 1994c, p. 305). Estar na iminência de se perder, tratar a vida como risco é o que aparece nessa frase conhecida do filósofo: “Enquanto o tigre não pode deixar de ser tigre, não pode destigrar-se, o homem vive em risco permanente de desumanizar-se” (Ibidem). O tema do fracasso aparece ligado à vocação de cada homem para dizer que cada qual não pode deixar de ser o que é, essa não é uma opção válida. Explica Ortega: “cada homem, entre seus vários seres possíveis encontra sempre um que é seu autêntico ser” (Idem, p. 138).

No mencionado ensaio *Ensimamiento y alteración*, há ainda um outro aspecto para se destacar da ontologia orteguiana, o homem vive um trânsito para fora e para dentro de si num movimento dialético, cujo fim é encontrar suas verdades fundamentais. E elas só em si se descobre (1994):

Quase todo mundo está alterado, e na alteração o homem perde seu atributo mais essencial: a possibilidade de meditar, de recolher-se dentro de si mesmo para se por de acordo consigo mesmo e precisar o que crê

desenfeitar o mundo como serve de orientação. E a ciência faz isso quando deixa os impulsos metafísicos. Diz Jaspers (1958): “Precisamente a superação desta dependência, mediante a pureza da orientação científica no mundo, tornou conhecido em nova forma o imutável e autêntico fundamento do sentido da ciência na metafísica” (JASPERS, 1958, p. 154).

e o que não crê, o que de verdade estima e o que de verdade detesta. (ORTEGA Y GASSET, 1994d, p. 299).

A força de cada pessoa na condução do seu projeto vital, como o próprio projeto vital, também é única, depende da vitalidade e isso é uma questão biológica e singular, pode ser uma força mais intensa ou menos intensa, vitalmente boa ou não. Com esse entendimento o filósofo se aproxima das chamadas teorias vitalistas, como a de Friedrich Nietzsche, mas Ortega não espera que essa força pulsional esteja afastada da razão, pois ele não as separa. Assim o diz em *El Quijote en la escuela* (1998):

Antes que fale a ética, tem direito de falar a pura biologia. Sem sair dela, deste ponto de vista estritamente vital, nos aparece um como valor biológico positivo, como vitalmente bom, e outro como valor biológico negativo, como vitalmente mal. (ORTEGA Y GASSET, 1998a, p. 291).

A força vital varia também entre povos e épocas. Em outras palavras, depende não só da força vital mas também do povo a que a pessoa pertence e até a uma determinada época, pois há povos e épocas que estimulam os indivíduos a serem mais apaixonados e vibrantes com o que realizam. Em *Elogio del Murciélagos*, o filósofo diferencia as épocas em que os homens se preocupam mais em viver o prazer das que cuidam mais de fugir da dor. E estabelece um critério econômico para diferenciar uma época para outra, o modo como se remunera quem dá prazer ou quem cuida das dores (1998): “nas primeiras se paga mais ao menestrel provedor de prazeres que ao médico que cuida das dores, nas segundas ao médico que ao menestrel.” (ORTEGA Y GASSET, 1998b, p. 321). Ele também trata desse assunto no livro *En torno a Galileo*, onde destaca o fato de que em cada época são distintas as preocupações humanas (1994): “A vida é sempre preocupação, mas em cada época preocupam mais uma coisa que outras.” (ORTEGA Y GASSET, 1994c, p. 26).

Ao aprofundar a questão do projeto vital no capítulo X de *Qué es Filosofía?* Ortega esclarece que a força vital que move as escolhas não é em si a vida, mas a intensidade com que se vive, já que a vida mesmo é o que fazer, a direção e o significado que se dá à direção, ele explica (1997):

Minha vida não é o que se passa em minhas células como não é o que se passa com meus astros, esses pontinhos de ouro que vejo em meu céu noturno. Meu corpo mesmo não é mais que um detalhe do mundo que encontro em mim, detalhe que, por muitos motivos, me é de excepcional importância, porém que não deixa o caráter de ser tão só um ingrediente entre inúmeráveis que descubro no mundo ante mim. (ORTEGA Y GASSET, 1997^a, p. 413).

Quanto a aproximação entre o entendimento do sentido como direção e como significado ele assim examina o assunto no livro *En torno a Galileo* (1994): “O homem não pode dar um só passo sem antecipar, com mais ou menos claridade todo seu porvir, o que vai ser, o que decidiu ser em toda sua vida.” (ORTEGA Y GASSET, 1994c, p. 23). Portanto, para ele, os dois significados de sentido se implicam.

Cuida ainda Ortega de esclarecer em *Meditación del Escorial* que buscar o sentido não é trabalho puramente intelectual, mas a fidelidade com a qual se vive

a direção existencial. Quando considero que a inteligência é que fornecerá a direção, separada de todo o mais, caminho para a tristeza ou melancolia, pois quando a vontade e as forças íntimas não encontram uma razão para mover-se, a pessoa mergulha na tristeza e melancolia. Ele assim o diz (1998):

Não comia de puro pesar e melancolia [...]. E, sobretudo, ouça essa angustiada confissão do esforçado: a verdade é que não sei o que conquisto à força de meus trabalhos, não sei o que logro com meu esforço. (ORTEGA Y GASSET, 1198c, p. 560).

A extensão do problema do sentido na Psicologia segundo Frankl

O problema do sentido tem, pelo que foi dito até aqui, implicação direta no modo como se vive. Frankl a identifica com a própria vida humana e assim se aproxima de Ortega y Gasset. A questão do sentido, como expressão da liberdade, possui dimensão filosófica, pois quando se escolhe uma direção, faz-se uma opção, mesmo quando as escolhas são simples como assistir ou não a um filme ou concerto. As escolhas consideram e revelam os valores que acolhemos verdadeiramente num processo de construção vital que implica em continuamente reorientar o sentido. Conforme sintetiza Braz Teixeira em *Sentido e valor do direito* ao tratar da escola existencialista (2010):

Vê o homem como um ser aberto ao mundo, que se encontra permanentemente na situação de ter de escolher entre as suas diversas possibilidades vitais, o que implica uma valorização prévia da realidade social em que o homem se encontra inserido. (BRAZ TEIXEIRA, 2010, p. 226).

Victor Frankl observou, para além dessa realidade ontológica de que fala Ortega y Gasset, que o problema do sentido tem um aspecto psicológico porque a falta de consciência da ação ou da direção escolhida expressa um sentimento de vazio, o que levou as pessoas de nosso tempo a procurar ajuda do psicólogo e o psiquiatra, pois precisa cuidar de si já que vive escolhendo e arriscando-se. Por outro lado, a possibilidade de encontrar uma razão para o que se vive sempre é possibilidade humana. O vazio existencial e a depressão são os nomes dados às dores do século XXI e estão presentes nas queixas dos que não consideram o futuro. Procurar ajuda clínica revela um aspecto da vida voltada para o sentido, o homem adota como realidade própria o cuidar desse vazio e da depressão⁴. Esses nomes expressam a dor psicológica de ser frágil e limitado, no sentido igualmente comentado por Emmanuel Mounier na *Introdução aos existencialismos* (1963):

A primeira precariedade da minha contingência implica a contínua precariedade da minha existência. Esta não conhece qualquer aquisição

⁴ Na *Introdução à fenomenologia existencial*, Wilhelmus Luijpen afirma que essa atitude humana de cuidar de si, é para Heidegger, algo que caracteristicamente humano. Diz Luijpen (1973): "Daí a razão de afirmar Heidegger que o homem em seu ser cuida do que é, excluindo assim que isso seja apenas uma acidente do ser homem" (LUIJPEN, 1973, p. 195).

definitiva, é incessantemente posta em causa, a fazer e a refazer. A cada momento tenho que assumir de novo e retomá-la, como no princípio. Eu sou o frágil existente perdido no oceano amargo da finitude, o deus solitário e débil sem o qual esta espontânea criação de mim próprio por mim próprio, desabaria, a cada momento no nada. (MOUNIER, 1963, p.64).

A construção do sentido é realizada em meio ao risco e revela, nas dúvidas diárias, a fragilidade do homem perdido na tarefa de sempre retomar o sentido na insegurança dos resultados⁵. Kujawski trata dessa fragilidade numa metafísica do perigo que assim se expressa em *Viver é perigoso* (1986): "Viver é muito perigoso. Não porque a todo momento surjam perigos na vida, mas porque a vida é em si mesma perigosa." (KUJAWSKI, 1986 p. 4). E então observamos que se o mundo mudou tecnologicamente nas últimas décadas, não modificou a realidade íntima das pessoas no que se refere ao modo arriscado como se vive o problema do sentido, ao contrário, acentuou-se o vazio existencial de quem se sente frágil e perdido sem aquisições seguras. E o que Frankl observou é que a vida do homem é mais saudável quando mira uma meta. E essa descoberta é impressionante e experimentalmente relevante, pois apesar de tanta insegurança nas escolhas, quem tem um sentido consegue vitórias em meio aos fracassos, contradizendo assim aquela observação de Camus de que não há sentido em pensar o futuro ou ter nele um alvo. Frankl é otimista em relação ao fato. Ele disse em *A questão do sentido em psicoterapia* (1990):

não foi menos importante a lição que eu pude levar para casa de Auschwitz e Dachau: que os mais capazes, inclusive de sobreviver a tais situações-limite, eram os direcionados para o futuro, para algo ou alguém que os esperava. (FRANKL, 1990, p. 34).

Deixar de lado o sentido como queria Camus ou como quem se perde na faina diária, pelo menos para Frankl, para psicólogos e filósofos da existência é abandonar um aspecto fundamental de nossa humanidade. Na sua observação quando não sabemos a direção, porque precisamos identificar pelo menos alguns alvos para nossas escolhas, ficamos como que perdidos na vida "como ovelhas sem pastor." (Mt. 9,16), porque como as ovelhas necessitam do pastor, o homem precisa do sentido.

Possível aproximação entre o modo de vida no campo de concentração e em nosso tempo

Na terceira conferência de *A questão do sentido em psicoterapia*, Victor Frankl examina o comportamento dos presos nos Campos de Concentração onde esteve de 1942 a 1945. Na vida diária, os presos em Auschwitz e Dachau buscavam apenas o prato de sopa que lhes seria servido à noite. Não tinham as preocupações comuns das pessoas como ir ao trabalho, pagar as contas da casa, levar os filhos na escola. Esta perda da vida singular e da própria história começava com a chegada do prisioneiro no Campo. Do preso eram retirados todos os pertences,

⁵ Em *Viver é perigoso*, Kujawski tratará dos riscos inerentes à construção do sentido explicando que as bases da metafísica do perigo está na filosofia do espanhol José Ortega y Gasset que em *Ensimamiento e Alteración* considerou que, Kujawski cita e comenta, (1986): "a substância mesma da nossa vida é perigo" (KUJAWSKI, 1986, p. 4).

ficavam somente os óculos e o suspensório. Até o cabelo era raspado. Junto com os pertences retidos era como se o seu passado também ali fosse entregue, diz o autor: "ele toma como inexistente toda sua existência até o presente" (Idem, p. 98). Passada a fase da eliminação do passado o homem cai numa existência pouco digna, especialmente quando se dedica a autoconservação ele perde toda dinâmica da vida interior. A vida precisa ter um fim fora dela. Quando não tem ele se torna um animal de bando disputando alimento, sonha com o prato de comida e maltrata os mais fracos. *Ele se faz um animal de manada, esconde-se no meio dos demais para não ser notado, faz um enorme esforço para diluir-se na massa.* Porém, o homem sempre possui a alternativa de escolher um caminho distinto. Isso ele também encontrou entre os prisioneiros, pessoas que dedicavam a aliviar o sofrimento dos outros mesmo vivendo eles próprios em condições muito ruins.

O que Frankl disse é que a questão do sentido realizado no presente com vistas ao futuro, tem algo a ver com nosso passado, o passado ajuda a saber quem somos e o que fazemos. O homem é histórico, porque é um ente que vive no tempo, ele pertence a uma geração. Mas o homem é histórico também quando se diferencia do seu passado resignificado, do próprio e do de sua sociedade. Não temos como nos separar de nossas experiências, de nossos arquétipos diria Jung, mas podemos vivê-los de outro modo. O que Frankl resume é compreensão simples da fenomenologia existencial, conforme resume Luijpen (1973): "A existência humana, por conseguinte, é a unidade oposicional, a unidade em oposição do ser fatural e do poder ser, do já e do ainda não, do passado e do futuro." (LUIJPEN, 1973, p. 199). A escola fenomenológica explorou o fato de que o passado é o orientador da escolha do sentido, pois se no passado não está tudo o somos, seremos o que nos tornamos, lá estão elementos que alimentam o sentido. Frankl viu no reencontro com alguém amado e que está distante um sentido para alguns prisioneiros. Karl Jaspers, outro filósofo perseguido do nazismo, nota algo mais em *Filosofia*. Ele diz (1958): "O espírito não alcança objetividade mais que indiretamente e apenas historicamente, como função de si mesmo, e deste modo, ao aclarar-se a si mesmo, se faz fator criador, com outros, de sua própria realidade." (JASPERS, 1958, p. 218)⁶.

O texto de Frankl obriga a uma reflexão: será que pagando as contas, indo ao trabalho ou levando filhos à escola tem-se uma vida com sentido? Foi ele que se perdeu no campo de concentração. Essa rotina basta para conferir singularidade existencial, revela uma direção para a vida que Frankl considerava fundamental para bem viver e ter saúde? O comportamento massificado do campo opõe-se essencialmente à vida que se leva ordinariamente no dia a dia? Na rotina há um sentido para a vida que o campo retirou? A questão não tem uma resposta fácil e Ortega nos ensina a olhar o problema de modo radical.

Dificuldade adicional: o tempo das massas e outras considerações

A resposta para a última questão não é necessariamente positiva, como parece foi sugerido por Frankl. Talvez alguém consiga encontrar sentido em fazer tais

⁶ Diz Jaspers que a investigação sobre o passado, da cultura e o próprio, em *Filosofia* (1958): "é um dos fatores que criam a consciência histórica, porque determina seu conteúdo, e estabelece assim as condições para o possível ser si-mesmo" (JASPERS, 1958, p 218).

coisas, ou elas remetam ao amor pela família o que seria compreensível como sentido, mas tudo indica que em nosso tempo a resposta é negativa. A rotina exaustiva e o trabalho repetitivo promovem o auto-esquecimento e uma vida sem direção. E não podemos ficar nos problemas de outros tempos ou ficaremos em torno a assuntos que já não estão mais conosco. **7** Para tratar essa questão é preciso considerar o que está em *La rebelión de las masas*, onde seu autor Ortega y Gasset principia com uma constatação do mundo em que vivia (1994):

Há um fato que para o bem ou para o mal, é o mais importante na vida pública europeia do presente. Este fato é o advento das massas ao pleno poderio social. Como massas, por definição, não devem dirigir sua própria existência, e menos ainda dirigir a sociedade, quer dizer que a Europa sofre agora da mais grave crise que os povos, nações, culturas, cabe padecer [...], Se chama a rebelião das massas (ORTEGA Y GASSET, 1994a, p. 143).

O que Ortega y Gasset diz nesse texto é que quando grande número de pessoas pouco conscientes do que estão a fazer querem ditar o ritmo da civilização ela entra em crise, porque a vida traz desafios e os problemas da vida exigem consciência e excelência na solução e não repetição pura e simples. Porém, o problema tem implicações ainda mais profundas porque não só a civilização, mas as pessoas também entram em risco quando não têm direção e excelência na ação.

Podemos então indagar: qual o resultado de viver um tempo onde as massas ditam o ritmo do viver? Em sua obra fundamental *El ser y el tiempo* (1962), Martin Heidegger (HEIDEGGER, 1962) também procurou dar uma resposta para essa pergunta. Para ele, uma vida singular autêntica, vivida na intimidade do pensamento e no reconhecimento da angústia, não é transtorno psiquiátrico, mas o que permite superar a fala sem sentido e o afastamento de si mesmo. O homem quando possui vida autêntica, comenta Luijpen (1973): “é senhor de sua situação, tem nas mãos suas possibilidades, o projeto que ele é é autoprojeto.” (LUIJPEN, 1973, p. 202). E a inautenticidade e perda do significado singular de viver (ou ser um animal de manada na expressão de Frankl é não ter sentido para a vida) é o contrário dessa vida no pensamento. Heidegger explica isso no texto abaixo (1962):

Y por ser en cada caso el *ser ahí* esencialmente su posibilidad, puede este ente en su ser elegirse a si mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo parece ser que se gana. Haberse perdido y aún no haberse ganado sólo lo puede en tanto es, por su esencia misma, posible ser ahí propio, es decir, apropiado por sí mismo y para si mismo. (HEIDEGGER, 1962, p. 54).

Outro filósofo alemão que tratou a questão da vida sem autenticidade foi Karl Jaspers. No capítulo XI da *Iniciação Filosófica*, ele fala num mundo onde as pessoas vivem esquecidas de si mesmas, carentes de amor e mergulhadas no vazio do sentido. É o seu modo de descrever um tempo onde o homem despreocupou-se de viver com excelência sua vida singular. O primeiro resultado é uma sociedade em decadência, onde as pessoas estão entregues a si próprias e ao seu sentido pessoal, onde o sentido da vida fica restrita ao âmbito particular (1987):

onde a tradição encontra cada vez menos adeptos, num mundo que subsiste apenas como ordem exterior, destituído de simbolismo e transcendência, que deixa a alma vazia sem dar satisfação ao homem; este se o mundo não o prende, fica a mercê de si próprio, da cupidez e do tédio, da angústia e da indiferença. (JASPERS, 1987, p. 109).

Porém o problema se torna ainda mais grave quando os filósofos do século passado constatam que nessa sociedade vazia de ordem, o homem não tem cuidado de sua vida pessoal. Sem se preocupar em construir juntos o destino de todos ficam concentrados em garantir algum tipo de ocupação para a vida singular. Porém essa solução individual, que parece própria dos momentos de mudanças históricas ou de crise, também não está indo bem.

Como se lê nos capítulos de *O Homem e a Filosofia* (2007), quando começamos a pensar a relação entre o sujeito concreto e as realizações da sociedade em que ele vive nota-se uma relação dialética entre procura do sentido que se realiza na consciência pessoal e nos produtos do espírito reunidos na vida social ou na cultura. Eis o que está no livro (2007):

O estar no mundo, no meio das coisas, é uma circunstância fundamental, uma realidade básica, uma relação insuperável. É no mundo que a vida humana, com seus limites e possibilidades, ganha efetividade. É como tal que o problema da realidade, de tudo quanto há ganha uma forma de exprimir. (CARVALHO, 2007, p. 38).

E o livro segue dizendo que os produtos da cultura aparecem na consciência do indivíduo concreto como um objeto, do mesmo modo que também nela se expressa a natureza, também ela objeto, mas diverso da cultura. Portanto, como objeto da consciência pessoal a cultura surge numa consciência intencional concreta, para ficarmos nas palavras de Edmund Husserl, mas objetivada em produtos espirituais e não como a realidade material do mundo natural. Dito de outro modo, temos uma forma de pensar cujos aspectos são apreendidos, cridos, pensados, como objetos da própria consciência do homem singular, que com essa realidade se depara. Karl Jaspers disse, na *Iniciação Filosófica*, que vivemos num tempo em que o mundo da cultura não oferece muito e que cabe a cada homem tratar do sentido da própria vida, pois a consciência intencional nas pessoas concretas, se movimenta num ritmo regular diferente da cultura onde ela está em inquieta e continua transformação evolutiva expressa na história das criações da cultura no tempo: nas línguas, na arte, nos costumes, nas leis, dos estados, das religiões. Então, se como disse Jaspers e também Ortega y Gasset, na cultura não há nada que garanta a autenticidade da pessoa, se a própria pessoa não cuidar de pensar o sentido, de encontrar uma direção na vida, mergulhará no vazio existencial. Vazio existencial entendido como fazer escolhas sem propósito. Portanto, fica a cada homem o desafio de construir o sentido, o que conforme procuramos indicar, também não se dá em nossos dias de forma generalizada⁷. É essa a raiz do tempo das massas de que fala Ortega y Gasset.

⁷ Em *Ética*, procura-se mostrar que embora o mundo tenha exteriormente mudado nos últimos anos a sociedade continua sendo de massas e isso cunhou um novo homem massa. Ele (2010): "não apenas foge

Voltando a *O Homem e a Filosofia* tem-se um outro aspecto da questão. Ao entregar-se conscientemente à construção do sentido, como queria Frankl, começa-se a mudar não só o próprio, mas o vazio humano de nossa sociedade. Ao objetivar valores bem pensados no campo pessoal os indivíduos se colocam na dinâmica de construção de uma nova sociedade, ou melhor de um novo tempo para a sociedade. Dito de outro modo, o tema de *O Homem e a Filosofia* é que precisamos construir um significado para nossa existência pessoal com pretensão Frankl e, com isso contribuir para estabelecer a identidade de nosso tempo. Há uma diferença de amplitude na tarefa, enquanto conceber o sentido da vida pessoal depende exclusivamente de nós, a criação da cultura, é obra coletiva da qual participamos. Construir uma vida social capaz de acolher o homem singular e ajudá-lo a viver o sentido, como ocorreu em outros tempos, exige em momentos de crise um esforço pessoal de enfrentamento do vazio coletivo, da falta de valores reconhecidos.

A radicalização do problema na meia idade, outra lição de Ortega y Gasset

Um aspecto importante quando se pensa o problema do sentido é a relevância que ele adquire por volta da metade da vida. Esse é um tema pouco explorado por Frankl, o ter a vida ritmos, distinguindo o relógio biológico definido pelas horas de dormir, comer, acordar, e dando consciência do tempo vivido e ainda por viver. É a vida biográfica que muda a perspectiva do tempo e muda o modo como se vive as emoções e a circunstância. Não é que não tivesse importância antes, não é que o sentido tenha mais peso numa época ou noutra, mas é quando se chega por volta dos quarenta anos se adensa a urgência de viver. Como foi sintetizado em *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset* (2002): “mudamos verdadeiramente ao longo da vida, novas opções ganham força em etapas diversas de nossa vida” (CARVALHO, 2002, p. 322) E quando se enfrenta uma grande mudança? Em *No meio da vida, uma perspectiva jungiana*, Murray Stein menciona uma mudança profunda que se verifica nas pessoas quando elas atingem os anos que se estendem dos 35 aos 50 anos. Nesses anos as pessoas vivem profundas transformações. Ele explica que (2007):

No meio da vida é um período em que as pessoas muitas vezes dão guinadas existenciais que mudam tudo, e revolucionam um mundo que parecia seguro, tanto social quanto psicologicamente. Neste momento as pessoas fazem mudanças radicais, cortam raízes, rompem padrões e vagam pelo mundo em busca de alguma coisa, mas que coisa seria essa? (STEIN, 2007, p. 36).

do esforço, do empenho para mudar as coisas, do esforço para a auto-realização, não é apenas o medíocre pretensioso de que falava Ortega y Gasset. Ele se tornou o consumista compulsivo, sorvendo tudo o que dá prazer imediato porque teme a falta de sustentação do crescimento econômico e a emergência de dificuldades econômicas que reduzam o enriquecimento global. Esse homem mantém relacionamentos humanos superficiais porque é consciente das mudanças da vida e se ocupa pouco de aprofundar seu entendimento das coisas e de suas possibilidades, pois visa apenas o lucro rápido ou o prazer imediato” (CARVALHO, 2010^a, p. 164)

As diversas razões para que se estabeleça tão profunda mudança, as mais significativas são: a sensação de fracasso que surge quando o indivíduo considera o que foi realizado com os sonhos da juventude, a inevitável sensação de perda da vitalidade com os primeiros sinais do envelhecimento, mas especialmente o medo da morte e “uma sensação de que não haverá mais tempo hábil para viver de verdade” (Idem, p. 39). Na perspectiva jungiana, trata-se de uma guinada de orientação da pessoa para o Self, que significa uma jornada íntima em direção ao que há de mais profundo em nós, deixando para trás os elementos de influência mais forte da família e da cultura. Mesmo sem precisar idades, na perspectiva de Frankl pode-se dizer que as pessoas mudam sua orientação existencial, isso afeta sua dinâmica psicológica, promove uma alteração dos afetos e ela afeta as relações sociais, a rotina, pedindo uma reorganização existencial. Colocado o problema na ótica do sentido o que foi dito significa a necessidade de um novo nexos, já que antes o sujeito nem sempre se ocupa de amarrar a realidade pessoal com a consciência do seu fim. Portanto, para Frankl não se trata de valorização do self, mas de plenitude de sentido. Isto é, se a pessoa já se ocupava com o nexos irá aprofundar esse nexos na perspectiva da finitude ou vai perder-se nos últimos anos de vida.

Caso fiquemos na descrição dos fatos como faz a fenomenologia existencial e Frankl, o meio da vida é o período em que as alterações biológicas do envelhecimento nos colocam diante do inevitável desfecho que é a morte e ela, boa conselheira e companheira de jornada, acirra o significado da finitude existencial e dos riscos de viver sem um sentido, isto é, de estar afastado dos aspectos íntimos que pedem fidelidade na condução da existência.

Esse desafio de autenticidade de que falam os filósofos e psicólogos da existência foi considerado pelos autores mencionados e não só Frankl. Ortega y Gasset é, parece quem melhor se dá conta de que o meio da vida é o momento em que se passa por significativas mudanças para a plenificação do sentido. Ele o diz em *La elección en amor* (1994):

A personalidade experimenta no transcurso de sua vida dois ou três grandes transformações que são como que estágios diferentes de uma mesma trajetória moral. Sem perder a solidariedade, mais ainda, a homogeneidade radical com nosso sentir de ontem, certo dia percebemos que ingressamos em uma nova etapa de modulação de nosso caráter. (ORTEGA Y GASSET, 1994b, p. 609).

O filósofo espanhol destaca que esse novo momento é reconstrução do passado e precisa renovar o nexos já elaborado. E quanto ao reordenamento afetivo da meia idade ele o observa concretamente no enamoramento. Afirma que o homem ama duas ou três mulheres na vida. Entenda-se que esse amor não significa exclusivo interesse sexual, que se pode ter por mais de duas mulheres ao longo da vida e nem dos pequenos encantamentos que se pode viver com mais frequência ao longo da existência. Nesses casos o interesse não contempla um outro tipo de mulher, mas o mesmo e assim não é difícil permanecer na antiga relação. Quando o filósofo fala de um novo amor quer dizer enamorar-se por um tipo feminino diferente, porque “ao novo modo de sentir a vida se ajusta rigorosamente a preferência por um tipo distinto de mulher” (Idem, p. 610). Nesses casos, a nova figura da amada “recolhe e concentra em cada etapa os raios da vitalidade que muda”

(Ibidem). Contudo, isso não significa que ele preconize que cada indivíduo vá estabelecer uma segunda ou ainda uma terceira relação. Ele próprio esteve casado uma única vez, mas para isso duas coisas parecem fundamentais. O indivíduo se dar conta desse processo natural, entender o enamoramento na meia idade e escolher não levar adiante o relacionamento, e parceira estar também passando pela requalificação do sentido. Desse modo, como somos diferentes na meia idade do que um dia fomos na juventude, também a amada precisaria estar diferente. Do contrário a permanência na relação será o prolongamento da rotina, da comodidade, do desamor e da infelicidade.

O fundamental, parece, é que a meia idade acirra a exigência da construção do sentido e do empenho de fidelidade ao projeto vital. Construir o sentido é uma exigência sempre, pois o homem, como diz Luís de Araújo em *O sentido existencial da Filosofia* é (s.d.):

Caminhante entre o nascimento e a morte, inquieto e imerso numa circunstância de coisas silenciosas, qualquer ser humano se vê a braços com a inexorável tarefa de construir um significado mais ou menos pleno para a sua intransferível vida, ao mesmo tempo que esboça explicações para o enigma cósmico que o envolve. (ARAÚJO, s/d, p. 9).

Quanto à exigência da plenificação do sentido essa é realidade situada no meio da vida. Frankl nota essa exigência, mas não a situa precisamente numa etapa da evolução vital.

Como enfrentar o desafio de fazer o sentido

Essa não é uma resposta fácil ou unânime. A construção do sentido pessoal foi considerado de várias formas pelos diferentes filósofos e psicólogos, concentrando-se Frankl numa espécie de inconsciente espiritual que aponta para frente. Algumas indicações gerais podem ajudar na procura do sentido, quando meditamos sobre o legado de Ortega y Gasset e Victor Frankl:

- Encontrar uma direção para a vida fica facilitada quando se descobre os motivos pelos quais algumas coisas ocorreram conosco. Não podemos privar cada homem de seu passado e da sua herança social. O autoconhecimento que vem com o autoexame e com as procuras interiores ajudam a clarear a trajetória existencial que se está cumprindo. Talvez ajude a superar o desafio de autoconhecimento responder algumas questões como as que se seguem: por que algumas coisas nos machucam quando não precisariam? Quais as dores mais profundas que sinto? De onde elas vêm? Por que abandonamos coisas e pessoas? Por que algumas pessoas nos fazem mal outras bem? Percebo as razões? Quais os sonhos mais relevantes que temos ou tivemos? Nossas escolhas diárias e ou excepcionais estão em conexão com esses sonhos? Fazemos opções que modificam nossa existência (profissão, amigos, amor, etc.)? Viver é, de certo modo, uma procura. O que procuramos?
- Superar as ameaças que dificultam nossa singularidade e entender os sonhos que acalentamos é fundamental para buscar o sentido: Isso pode

ser auferido pelas respostas às seguintes perguntas: Por que estamos deixando de lado a gentileza como modo de viver? As durezas da vida, em nosso tempo, orientam nessa direção? Sonhamos algo? Como são nossos sonhos? Como nossos desejos se colocam na sociedade, qual o papel que desempenham em nossa vida? Afirmam Pompeia e Sapienza em *Na presença do sentido* (2004): “Meus sonhos eram os meus sonhos, eram o meu desejo e não a realidade do mundo.” (POMPEIA, SAPIENZA, 2004, p. 39).

- Desenvolvemos a sensibilidade para apreciar a arte e o belo? Encantamos com o mundo, cultivamos o conhecimento e meditamos sobre uma vida boa. Por que negligenciamos nossa formação e desenvolvimento? Por que deixamos o que nos encanta para viver projetos alheios ou caminhos tortos? Por que pouco nos encanta em meio a tanta preocupação com a utilidade? Nossas fragilidades e limitações dificultam reagir contra as forças do mundo?
- Dar um significado próprio à morte é importante para quem busca o sentido, pois só nele há consolo para o modo como se gasta a vida. Sem sentido viver é gastar a vida com nada. Perguntamos então: o que tem ocupado nossos dias? O que nos entusiasma? O que nos desafia? Pensar o sentido para o que nos ocupa causa sofrimento? Nos assusta olhar a vida em vista a um fim? Como vivemos a solidão de sermos nós mesmos na construção do sentido? Como a nossa morte pergunta pelo que fazemos em cada dia?

Considerações finais

Quando consideramos a questão do sentido de forma ampla, como significado e nexos, mas também como direção, o problema do sentido se torna um assunto que é de todas as pessoas, como sugerem Victor Frankl e Ortega y Gasset. E ainda, isso mostra que aquelas pessoas que se dedicam a pensar o sentido dão maior densidade a sua vida e a tornam mais interessante. Se podemos viver escolhendo a cada momento o que faremos, tudo isso ganha riqueza vivencial quando vem acompanhada da preocupação com o nexos e com a consciência da direção. Pois viver resolvendo as dificuldades sem significar a experiência é possível, mas não parece base de uma vida boa, além do que não prende a pessoa na existência como observou Victor Frankl.

A construção do sentido obriga a estar no presente com os olhos no futuro, mas não esconde o peso do passado, da história pessoal e da tradição cultural. Por isso, é preciso aprender a conviver com as dores que trazemos em razão de uma ou da outra herança. E, nesse sentido, a meditação filosófica e a orientação psicológica ajudam o homem, a primeira a encontrar um sentido e a segunda a conseguir sustentá-lo.

Os ensinamentos de Frankl e sua atividade clínica parecem oferecer uma sustentação empírica e comprovação científica ao entendimento orteguiano de que o projeto vital não é algo que se possa negligenciar. Se o perdemos ficamos mais próximos da morte, quer porque não temos razão para viver, quer porque não encontramos sentido na faina diária e descuidamos dela.

Creio que se possa ir ainda mais fundo. A realização do projeto obriga que consideremos tanto a situação cultural de nosso tempo, como a realidade de nosso corpo e psiqué. Enfim, tudo aquilo que Ortega y Gasset reunia sob o conceito circunstância. Não se leva adiante o sentido sem considerar o que somos. Muitas vezes nossas dores nos impedem de ir aonde precisaríamos, como impede nossa intimidade e de estar com quem nos faria boa companhia. Estar fora do sentido, sem viver conforme si mesmo, é cair, como diz Jaspers (1958): “no juguete de infinitas possibilidades.” (JASPERS, 1958, p. 234).

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Luís de. *O sentido existencial da Filosofia*. Porto: [s.d.]. Rés-editora.
- BRAZ TEIXEIRA, António. *Sentido e valor do Direito*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2010.
- CARVALHO, José Mauricio de. *Introdução a filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: Cefil, 2002.
- _____. *O Homem e a Filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.
- _____. *Estudos de Filosofia Clínica, uma abordagem fenomenológica*. Curitiba: IBPEX, 2008.
- _____. *Ética*. São João del-Rei: UFSJ, 2010a.
- _____. O problema do sentido. *Estudos Filosóficos*. São João del-Rei: UFSJ, n. 5, 41-58, 2010b.
- _____. *Diálogos em Filosofia Clínica*. São Paulo: Filoczar, 2013.
- _____. Ortega y Gasset, a vida como realidade metafísica. *Trans/form/ação*. Marília, v. 38, n.1, p. 167-186, jan./abr. 2015.
- ESPÍNOLA, Maria Christina de Oliveira. *Albert Camus, para uma ética da solidariedade*. Londrina: EDUEL, 1998.
- FRANKL, Victor. *A questão do sentido em psicoterapia*. Campinas: Papirus, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. 2. ed. México. Fondo de Cultura Económica, 1962.
- JASPERS, Karl. *Filosofía*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, 1958.
- _____. *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1987.
- KUJAWSKI, Gilberto. *Viver é perigoso*. 2. ed. São Paulo: GDR, 1986.
- _____. *O sentido da vida*. São Paulo, Gaia, 2010.
- LUIJPEN, Wilhelmus Antonius Maria. *Introdução à fenomenologia existencial*. São Paulo: EPU, 1973.
- MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. São Paulo: Duas Cidades, 1963.
- POMPEIA, João Augusto e SAPIENZA, Bilê Tatit. *Na presença do sentido*. São Paulo: Paulus, 2004.

ORTEGA Y GASSET, José. El Quijote en la escuela. *Obras Completas*, 2ª reimpressão, v. II, Madrid, Alianza, 1998a.

_____. Elogio del Murciélago. *Obras Completas*, 2ª reimpressão, v. II, Madrid, Alianza, 1998b.

_____. Meditación del Escorial. *Obras Completas*, 2ª reimpressão, v. II, Madrid, Alianza, 1998c.

_____. La rebelión de las masas. *Obras Completas*, 2ª reimpressão, v. IV, Madrid, Alianza, 1994a.

_____. La elección en amor. *Obras Completas*, 2ª reimpressão, v. V, Madrid, Alianza, 1994b.

_____. En torno a Galileo. *Obras Completas*, 2ª reimpressão, v. V, Madrid, Alianza, 1994c.

_____. Ensimasmiento y alteración. *Obras Completas*, 2ª reimpressão, v. V, Madrid, Alianza, 1994d.

_____. Misión del Bibliotecario. *Obras Completas*, 2ª reimpressão, v. V, Madrid, Alianza, 1994e.

_____. Qué es Filosofía? *Obras Completas*, 2ª reimpressão, v. VII, Madrid, Alianza, 1997a.

_____. El hombre y la gente. *Obras Completas*, 2ª reimpressão, v. VII, Madrid, Alianza, 1997b.

STEIN, Murray. *No meio da vida, uma perspectiva jungiana*. São Paulo, Paulus, 2007.

O núcleo normativo e operacional de uma abordagem institucional a partir das obras de Nancy Fraser e Mangabeira Unger

RESUMO

O clamor pela reforma das instituições ocupa grande parte do debate acerca do espaço público em nosso tempo. Este clamor se manifesta em diversas formas, seja na teoria da justiça, nos debates sobre relações étnicas e de gênero, ou naqueles sobre como superar a estagnação da forma atual da social democracia, ou mesmo naqueles sobre redistribuição e reconhecimento. Ao mesmo tempo também se faz presente de forma contínua, embora mais específica, a crítica a abordagem neoinstitucionalista das formas organizacionais e institucionais que dispomos hoje. Neste contexto, o presente texto tem por objetivo sugerir que podemos relacionar a insatisfação com as formas institucionais atuais, com uma crítica à própria teoria que informa as reformas desenvolvidas nas últimas décadas. Apresentando por fim, o argumento de que há razões para o vislumbre de uma nova abordagem institucionalista.

Palavras-chave: Social Democracia; Teoria Institucional; Reforma Institucional.

ABSTRACT

The wish for institutional reform occupies much of the debate about public space in our time. This clamor manifests itself in a variety of forms, whether in the theory of justice, in debates about ethnic and gender relations, or in how to overcome the stagnation of the current form of social democracy, or even in those about redistribution and recognition. At the same time, the criticism of the neoinstitutionalist approach to the organizational and institutional forms we have today is also continuously present. In this context, the present paper aims to suggest that we can relate dissatisfaction with current institutional forms, with a criticism of the theory that informs the institutional reforms developed in the last decades. Finally, presenting the argument that a new institutionalist approach is necessary.

Keywords: Social Democracy; Institutional Theory; Institutional Reform.

* Doutorando em Filosofia pela UFRJ, Email: marcelo-a.s@hotmail.com

Introdução

O clamor pela reforma das instituições ocupa grande parte do debate acerca do espaço público em nosso tempo. Este clamor se manifesta em diversas formas, seja na teoria da justiça, nos debates sobre relações étnicas e de gênero, ou naqueles sobre como superar a estagnação da forma atual da social democracia, ou mesmo naqueles sobre redistribuição e reconhecimento. Ao mesmo tempo, também se faz presente, de forma contínua, a crítica a abordagem neoinstitucionalista das formas organizacionais e institucionais que dispomos hoje. Neste contexto, o este segundo capítulo tem por objetivo sugerir que podemos relacionar a insatisfação com as formas institucionais atuais, com uma crítica a própria teoria que informa as reformas desenvolvidas nas últimas décadas, defendendo assim o argumento de que se faz necessária novas ferramentas para abordar, de forma compreensiva, nossas instituições.

Hoje há duas formas de insatisfação social que geram divisões entre intelectuais, operadores do mercado e do Estado. A primeira diz respeito a disputa pela priorização da redistribuição e do reconhecimento, e a segunda da disputa entre reformistas e revolucionários sobre o modelo de substituição institucional. A primeira insatisfação é dividida entre leitores elogiosos ou críticos de Rawls, a segunda entre aqueles que atacam seus oponentes como utópicos ou reformistas.

Estas disputas paralisam algumas etapas propositivas dos setores progressistas, mas também engatilham um debate sobre a insatisfação geral com as formas institucionais atuais. Esta constatação me levou ao tema da percepção da natureza e das possibilidades das instituições, que por consequência me levou a uma investigação sobre a teoria que informa essa percepção.

Embora persista uma parcela de intelectuais que acredite na inviabilidade de um projeto social que satisfaça de forma simultânea clamores por reconhecimento e distribuição, a tese de Nancy Fraser, sobre a viabilidade, continua a reunir adeptos. A divisão entre aqueles que endossam a prioridade da redistribuição e aqueles que afirmam a do reconhecimento pode ser observada principalmente a partir da disputa entre os leitores de John Rawls e os de Axel Honneth, o primeiro, responsável por solidificar a teoria liberal acerca da justiça na contemporaneidade e o segundo um dos seus principais críticos.¹ Acerca dessa disputa Susana de Castro, em texto onde comenta a tese de Fraser, resume as diferenças entre as posições de ambos:

As duas principais correntes de filosofia política contemporâneas são as encabeçadas por John Rawls e Axel Honneth. O primeiro, J. Rawls, propõe com sua obra principal, *Uma Teoria da Justiça*, um modelo de organização social e política liberal centrado na noção de justiça redistributiva. Para Rawls, uma sociedade bem ordenada é aquela na qual existam mecanismos compensatórios e regulatórios legais capazes de diminuir as desigualdades econômicas e igualar as oportunidades de emprego. Axel Honneth, autor de *Luta por reconhecimento*, a gramática moral dos conflitos sociais, traz a questão da justiça para o plano psicológico. Segundo Honneth, a questão central da justiça não é o da distribuição econômica, mas sim a do 'reconhecimento'.¹ (CASTRO, 2010. p. 02).

¹ A nível de operacionalidade política a própria Fraser descreve as consequências de tal divisão: "In some

A questão forte da tese de Fraser diz respeito a natureza, forma e aos meios para a construção de um novo modelo de sociabilidade que dê suporte a ambos clamores por reconhecimento e redistribuição. Se a tese de Fraser nos oferece um núcleo normativo para lidar os aspectos injustos da sociedade através de uma revisão do núcleo normativo de suas instituições, a obra de Unger nos oferece um caminho através do qual podemos superar outro obstáculo: a ortodoxia em torno da ideia de que as instituições do atlântico norte são o destino de qualquer Estado Democrático de Direito que busque o sucesso.

A intenção presente no texto é apresentar o modo como as obras dos/as dois/duas intelectuais podem convergir para contribuir diretamente ao passo inicial de um novo modelo de sociabilidade pautado pela reforma institucional. Pretendemos aqui a apresentação da questão da reforma institucional em duas modalidades, a superação da querela entre redistribuição e reconhecimento (Fraser) e a construção de um projeto de sociabilidade pautado pelo empoderamento tanto do indivíduo (reconhecimento), quanto da coletividade (identidade), como aquele sugerido por Unger. Após este movimento passaremos a apresentar a narrativa segundo a qual podemos reunir em um só projeto de reforma institucional as contribuições dos/as autores/as, demonstrando a necessidade, a viabilidade e as vantagens de tal ação de convergência.

O texto se divide em três momentos, o primeiro de apresentação da questão ampla, o segundo momento dispendo a contribuição de cada autor/a para a superação da estagnação institucional do ocidente e por último a maneira como podemos aproximar tal contribuição do debate acerca da reforma institucional em um modelo sem as restrições do novo institucionalismo (Enquanto pressuposto cognitivo da abordagem das instituições no Ocidente).

Superação da Estagnação Institucional

Segundo Unger, existem atualmente dois caminhos (vias) de desenvolvimento aplicadas no ocidente, a primeira via, tida como o caminho único e destino implacável das reformas institucionais, diz respeito ao que identificamos como o projeto neoliberal, a gradual transição à economia de mercado, na forma financeira, pautada tão somente pela eficiência do modelo estadunidense. A terceira via de desenvolvimento é a tentativa perene de reduzir os danos da primeira via, esta via, no entanto, por não possuir um conteúdo próprio, acaba por ser um eterno projeto de resistência e não de transformação. (UNGER, 2001. p. 9-10).

A doutrina da Terceira Via apresenta a situação dos progressistas no mundo contemporâneo. Eles não têm nenhum programa. Seu programa é o programa de seus adversários conservadores com um desconto. Eles

cases, moreover, the dissociation has become a polarization. Some proponents of redistribution reject the politics of recognition outright; citing the worldwide increase in inequality recently documented by the United Nations, they see claims for the recognition of difference as "false consciousness," a hindrance to the pursuit of social justice. Conversely, some proponents of recognition applaud the relative eclipse of the politics of redistribution; citing the failure of difference-blind economic egalitarianism to assure justice for minorities and women, they see distributive politics as part and parcel of an outmoded materialism that can neither articulate nor challenge key experiences of injustice." (FRASER, 2013. p. 04).

aparecem no estágio histórico como os humanizadores do inevitável, incapazes de dar mais do que conteúdo trivial à idéia de reconstrução social progressista de hoje.² (UNGER, 2002. p. 03).

Em palestra em Havard, Unger abre sua fala da seguinte maneira: "O mundo está agitado sob a influência da idéia de que existe apenas um caminho para a liberdade e prosperidade: as instituições e práticas agora estabelecidas nas democracias ricas do Atlântico Norte."³ (UNGER, 2002. p. 01) As práticas e instituições à que se refere são a Primeira e a Terceira via de desenvolvimento identificadas pelo autor em sua obra *A Segunda Via de Desenvolvimento* (2001). A nomenclatura escolhida pelo autor para descrever a Primeira e a Terceira via de desenvolvimento se baseia no fato de que ele apresenta sua proposta como uma alternativa intermediária entre as duas (Segunda Via).

A proposta do autor é superar a ideia de que as instituições e práticas do atlântico norte sejam o destino do mundo, impondo assim a países como Brasil, China e Índia, países cujos padrões de sociabilidade inviabilizaram o sucesso dos modelos que se tornaram hegemônicos na Europa, o protagonismo pelas reformas necessárias. Essa sugestão não diz respeito apenas a questão econômica, mas a própria ideia de sociabilidade que é produzida e consumida nas democracias ricas do norte. É importante frisar que o objetivo de Unger não é resolver os problemas das duas vias (que no fim se resumem à primeira), mas justamente apontar a viabilidade de uma direção nova para o desenvolvimento de padrões de sociabilidade pautados por um modelo de sociabilidade de alta energia, ou seja, pautados pelo dinamismo e aproximação entre a identidade das instituições e das pessoas a quem elas servem. Assim como Fraser, Unger está preocupado com o núcleo normativo das instituições, a diferença entre os dois (como mostraremos adiante) é a insatisfação de Unger em relação aos modelos de institucionalidade do Atlântico Norte.

A conclusão de Unger de que há uma inquietude em relação ao argumento segundo o qual as instituições atuais das democracias ricas são a única fonte de esperança para o mundo, nos leva ao entendimento de que seu projeto representa uma ruptura em relação ao argumento vigente, ao argumento de que todas as reformas necessárias cabem no projeto social-democrata e liberal em sua forma atual. "Estes problemas podem ser abordados apenas pela desconstrução e reversão do compromisso que formatou a social democracia em primeiro lugar."⁴ (UNGER, 2002. p. 04).

Unger acredita que a forma atual de redistribuição de recursos desenvolvida na europa (berço da social-democracia) possui um fator desintegrador ao não fomentar laços de cooperação entre os participantes do processo. Tal processo de-

² The doctrine of the Third Way exhibits the predicament of the progressives in the contemporary world. They have no program. Their program is the program of their conservative adversaries with a discount. They appear on the historical stage as the humanizers of the inevitable, unable to give more than trivial content to the idea of progressive social reconstruction today.

³ The world is restless under the sway of the idea that there is only one way to freedom and prosperity: the institutions and practices now established in the rich North Atlantic democracies.

⁴ These problems can be addressed only by deconstructing and reversing the compromise that shaped historical social democracy in the first place.

sintegrador se dá em um modelo de uma economia de três setores, a Economia Industrial, a Vital (ou Criativa) e a do Cuidado, a transferência de riquezas entre as três se dá na seguinte forma:

O mecanismo fundamental deste sistema de três setores é que o dinheiro gerado na nova economia e, em menor grau, na velha economia vai para o governo sob a forma de grandes cheques por impostos. O governo divide esses grandes cheques em pequenos cheques e os envia para as outras pessoas, especialmente para os trabalhadores e para os clientes da economia do cuidado. Esta é uma operação insustentável. É insustentável praticamente por causa das demandas quase ilimitadas que os gastos sociais colocam em uma base social cada vez mais estreita de empreendimento bem-sucedido. Acima de tudo, é insustentável moral e psicologicamente. O cimento social diminui quando as pessoas deixam de se conhecer porque habitam mundos sociais conectados apenas pela transferência de dinheiro à distância.⁵ (UNGER, 2002 p. 06).

A desintegração do tecido comunitário e político descrita no trecho acima, pode ser também percebida na tentativa de reduzir as reformas institucionais necessárias à prioridade exclusiva do reconhecimento ou redistribuição como motor destas reformas. Esta tentativa é o que Fraser pretende superar ao inserir a sua proposta para a reforma das instituições, a autora apresenta o conceito de paridade de participação como o núcleo normativo desta proposta.

Antes que possamos confundir a sugestão de Fraser com uma simples reformulação do Véu da Ignorância de Rawls⁶, é importante denotar que a palavra 'participar' aparece tanto no título do conceito quanto como requisito operacional, logo, a construção de instituições mais justas e inclusivas requer necessariamente o empoderamento (a medida que participam na formulação do desenho das instituições) dos indivíduos (distribuição) e da coletividade (identidades).

Apresentamos esse empoderamento como o fator que propicia a oportunidade de construir uma narrativa que combine duas poderosas ferramentas para a reforma institucional, a oportunidade de dar um passo significativo em direção a superação das injustiças relacionadas às identidades, tanto quanto, de um modelo de transferência de recursos que não possui um caráter integralizador. Em uma forma mais sucinta, combinar o melhor da reforma institucional de Unger com o melhor da reforma estrutural de Fraser.

⁵ The fundamental mechanism of this three-sector system is that the money generated in the new economy and, to a lesser extent, in the old economy goes to government in the form of big tax checks. The government breaks these big checks into little checks and sends them around to the other people, particularly to workers and to clients in the caring economy. This is an unsustainable operation. It is unsustainable practically because of the almost unlimited demands that social spending places on an ever-narrower social base of successful enterprise. Above all, it is unsustainable morally and psychologically. The social cement thins when people cease to know one another because they inhabit social worlds connected only by the transfer of money at a distance.

⁶ O Véu da Ignorância é uma ferramenta social utilizada por Rawls para descrever a possibilidade do consenso sobreposto, ou seja, o consenso que pode ser obtido em sobreposição aos vários dissensos típicos das democracias contemporâneas. Através do Véu os participantes do debate (sobre quais princípios de justiça devem ser aplicados à sociedade) são incapazes de conhecer sua posição na sociedade que pretendem criar. Ou seja, terão de criar princípios justos que vão subsidiar o desenho das instituições.

Empoderamento e Participação: núcleos normativo e operacional da reforma institucional

Fraser identifica a presença das injustiças nas sociedades ocidentais com uma interação entre elementos econômicos e culturais, desta forma, a abordagem para a superação de tais injustiças precisa se dar em um nível amplo institucional. O elemento primário que direcionaria a reforma das instituições na perspectiva de Fraser é o conceito de *paridade participativa*, segundo ela, a ausência da participação dos grupos minoritários na elaboração das regras das instituições é um obstáculo a superação dessas injustiças. "Na medida em que os cargos públicos de representação sejam ocupados exclusivamente pelos segmentos hegemônicos da população, a tendência é que não haja a moralização das regras institucionais." (CASTRO, 2010. p. 4)

Assim, podemos dizer que a reforma que Fraser sugere diz respeito às condições da elaboração do desenho das instituições:

Segundo Fraser, a questão do reconhecimento cultural de grupos minoritários não é uma questão ética, mas sim moral. Ela não diz respeito à busca pessoal pela felicidade e auto-realização, mas sim ao desenho institucional justo. O desenho institucional, isto é, as normas e regras que organizam as instituições públicas, quaisquer que elas sejam, só será justo na medida em que todos os segmentos da sociedade, sejam eles de grupo majoritários ou de grupos minoritários, tenham a possibilidade de participar de maneira igualitária na formulação dessas regras. (CASTRO, 2010. p. 3).

A etapa operacional deste processo requer condições objetivas (que viabilizam a participação em regime de igualdade) e subjetivas (que viabilizam o reconhecimento mútuo entre os participantes). A garantia de tais condições não segue uma definição *a priori* do que significa a reconhecimento, pelo contrário, tal definição deve ser construída a partir das condições do próprio contexto no qual o processo se desenvolve. Embora esteja explícito que as sugestões de Fraser se aplicam ao núcleo normativo das instituições, existe um obstáculo exterior a este núcleo que precisa ser superado (ou evitado) antes de prosseguirmos, trata-se da perspectiva compartilhada sobre a natureza da própria institucionalidade.⁷ Tal problema nos interessa a medida que estamos abordando a obra de Unger e Fraser a partir do Brasil, onde a tradição institucional tem como característica forte o patrimonialismo.⁸

A especialista em Administração Pública (e de empresas) Alketa Peci, descreve sua crítica ao novo institucionalismo ao sugerir que falta a este uma apropriação mais visceral do construtivismo social e da etnometodologia. Esta ausência, segundo a autora resulta em aspectos restritivos para a corrente:

⁷ Tendo em vista que não se trata de nosso objetivo central abordar com profundidade o campo da Teoria Institucional, resumimos nossa apropriação à crítica aos elementos restritivos da perspectiva conhecida por novo institucionalismo.

⁸ Uma análise satisfatória sobre tal patrimonialismo pode ser encontrada no texto de Rafael Mourão (2015).

[..] em termos empíricos, o novo institucionalismo considera as instituições como dadas e demonstra pouco interesse em termos de compreensão dos processos de institucionalização. Não questiona o porquê de determinadas práticas institucionalizarem-se e outras não. (PECI, 2006. p. 10)

Sendo o novo institucionalismo uma corrente em evidência na teoria constitucional atual, é necessário que conheçamos seus limites no que diz respeito a capacidade de reforma de forma a tornar nossa narrativa mais eficiente. A segunda crítica de Peci ao *novo institucionalismo* diz respeito justamente a forma como essa abordagem endereça as possibilidades de mudanças e aprendizado das instituições.

O novo institucionalismo enfoca, principalmente, determinado tipo de mudança, em geral, relacionada aos processos isomórficos. A perspectiva não responde a questões como o porquê e de que maneira a emergência e a transformação ocorrem. Abbot (*apud* COLIGNON, 1997, p.15) argumenta que uma teoria tão relacionada com a reprodução tem dificuldades para atender questões de criação e transformação. De fato, o foco do novo institucionalismo está na durabilidade e na persistência das instituições. Por isso, seus resultados empíricos têm superestimado aspectos como o mimetismo organizacional. (POWELL e DiMAGGIO, 1983; 1990); (PECI, 2006. p. 10-11).

De fato, “durabilidade e persistência” não são os termos que estamos procurando quando abordamos o tema da reforma institucional, e principalmente quando falamos de reformas ousadas como as propostas por Fraser e Unger. O novo institucionalismo desvincula-se do seu predecessor de forma distintiva quando consideramos o seu foco na constituição dos aspectos particulares de uma instituição, dando pouca, ou nenhuma atenção para os fatores externos que cercam a existência da instituição. (PECI, 2006. p. 10-11) Ou seja, ao focar os processos internos da instituição, esta abordagem valoriza aspectos intra-sistêmicos das instituições o que é uma demanda secundária diante das ambições daqueles que fomentam uma abordagem reformista das instituições. Assumindo a perspectiva de que não se trata de reformar apenas as instituições, mas também a teoria que às informa, é que introduzimos a necessidade de uma nova teoria institucional apta a lidar com a recente demanda por ferramentas para reformar nossa sociedade.

Visto que nosso compromisso diz respeito ao núcleo normativo das instituições, ao passo que já apresentamos as condições de tal reforma, em referência ao objetivo de superar as injustiças de reconhecimento e distribuição, passamos agora a apresentar o modo como o Prof. Roberto Mangabeira Unger sugere que seja possível dar os passos iniciais neste processo.

Unger concentra sua análise no modelo europeu da social democracia, acerca deste modelo o autor apresenta três pares de características compartilhadas entre os diversos países daquele continente. O primeiro par de características diz respeito à proteção de um núcleo de insiders contra as instabilidades do mercado, o segundo par abrange a proteção contra competição e o terceiro o planejamento central da economia. O autor dispõe que a sina da social democracia europeia tem sido o sacrifício dos primeiros dois pares de características em razão do terceiro. “Um alto nível de gasto social redistributivo, tem entretanto se tor-

nado, por padrão, o bastião final, o resíduo, a última linha de defesa da democracia social em sua terra natal.”⁹ (UNGER, 2002. p. 10) A democracia convencional, afirma Unger, tem manifestado problemas em lidar com as demandas morais, sociais e econômicas. Aqui vamos focar no que identificamos como uma reforma capaz de suprir as demandas morais e sociais, que o autor descreve como impondo restrições dispendiosas à inovação.¹⁰

A base exclusivamente financeira do modelo de cooperação não contribui para a integração social, a medida que se torna cada vez mais difícil, aos setores de onde o dinheiro é retirado, reconhecer as vantagens da transferência de recursos. Este processo teria levado a um movimento espiritual na Europa de privatização do sublime, a vida pública deixou de ser o principal espaço das grandes realizações. (UNGER, 2002. p. 03).

Nesta circunstância, ambas culturas, popular e elitizada, tem sido dominadas por fantasias de Aventura, escape e empoderamento. Tais experiências invocam as mesmas experiências negadas no monótono mundo da política e do trabalho. Elas expressam um lamento sobre o senso de aprisionamento: consciência de que a vida que alguém vive é a única vida que alguém um dia irá viver.¹¹ (UNGER, 2002. p. 03).

Como já abordamos anteriormente, a exclusividade do mecanismo financeiro na cooperação entre os setores da economia acaba fragilizando o tecido social, e a forma pela qual Unger sugere ser possível superá-lo é através da reorganização da produção e da criação de uma política de alta-energia.¹² Tais requisitos para a reforma da social democracia são informados por dois tipos de questões, o primeiro relativo ao empoderamento simultâneo de indivíduos e da coletividade e o segundo relativo a como tal processo de empoderamento é possível sem “nos aprisionar em comunidades fechadas e tradições fossilizadas?”. (UNGER, 2003. p. 3).

A sugestão de Unger é apresentada como uma direção de reformas, a respeito da crítica acerca do caráter utópico (se estiver desconectado da realidade política atual) ou trivial (se estiver imerso na atual realidade política), Unger sugere que isso se trata de um falso dilema “Que agora inibe e desmoraliza a imaginação programática, surge da dependência de um padrão bastardizado de realismo político.” (UNGER, 2003. p. 05).

⁹ A high level of redistributive social spending, has therefore become, by default, the final bastion, the residue, the ultimate line of defense of social democracy in its homeland.

¹⁰ O segundo tipo de problema que Unger identifica é o fato de ter-se criado uma elite mimada de insiders, a qual é oferecida toda sorte de proteção em relação a competição e ao mercado. Não é necessário demasiado esforço para fazer uma relação entre essa elite mimada na Europa e a elite mimada aqui no Brasil.

¹¹ In this circumstance, both high and popular culture have come to be dominated by fantasies of adventure, escape and empowerment. Such experiences invoke the very experiences denied in the humdrum worlds of politics and work. They express a lament over a sense of entrapment: awareness that the diminished life one lives is the only life one is ever going to live.

¹² The reorganization of production, which historical social democracy abandoned, is in turn impossible without the creation of a high-energy politics. Such a politics is sustained by a high level of popular political mobilization. And it addresses the creation and the contest of alternative trajectories of cumulative institutional change. (UNGER, 2002. p. 04).

Tal direção é descrita através de seis eixos a seguir descritos:

- 1 - Financiamento da invenção de novas formas de produção através da combinação de capitais (oriundos de fundos de pensão) administrados na forma de parcerias público-privadas, construção de centros facilitadores da tradução de conhecimento científico e técnico em iniciativas práticas e, por último, através do encorajamento de um regime de competitividade externa e cooperação interna, de forma a "afirmar a ascendência da economia real sobre os interesses e preconceitos das finanças [...]". (UNGER, 2003. p. 06).
- 2 - Equipamento e dotação do trabalhador e cidadão, primeiro através de uma herança social (para garantir os meios), segundo por meio da garantia mínima de investimento no compromisso com a renovação das habilidades na educação primária e ao longo da vida.
- 3 - Democratização do mercado: tal processo mercado pressupõe a superação do dilema entre os modelos americano e norte asiático, e direciona a uma coordenação estratégica entre entidades públicas e privadas. Através desta cooperação passamos ao segundo passo que é a criação de novos regimes de propriedade que deem lugar a experimentação institucional e a um novo formato de relações sociais.
- 4 - Combinação da economia do cuidado com o sistema produtivo, com objetivo de reforçar o cimento social, através da inclusão de todas pessoas aptas no sistema produtivo E na economia do cuidado. "O objetivo deste esforço é garantir a organização prática do solidariedade social em uma forma que engaje as pessoas nas vidas umas das outras além dos limites da família." (UNGER, 2003. p. 07).
- 5 - Desenvolvimento de instituições próprias a uma democracia de alta energia. Este modelo institucional objetiva a fomentação do engajamento social com a facilitação dos experimentos, gerando uma organicidade entre o local e o central no planejamento estratégico das ferramentas da sociedade.
- 6 - Organização da sociedade civil fora do Estado. O que isso significa? Na prática, fomentar o debate público extra judicial sobre as regras que devem ser seguidas. Unger oferece o caráter social a essa forma de regulamentação para que ela seja um intermédio conectivo entre o público e o privado. Liberando o Estado de ser o guardião de toda regulamentação e ao mesmo tempo equipando os cidadãos com ferramentas de autogestão, para Unger "It is to make us more godlike." (UNGER. 2002. p. 08).

A função dos seis eixos é disponibilizar projetos de ação para cada agente da sociedade (público e privado). Cada um dos tópicos sugeridos possui pautas que podem ser aplicadas por diferentes setores havendo apenas um único requisito geral, o caráter social destas aplicações.¹³ Ou seja, a revitalização e ressublimação do social:

¹³ Uma vez que tais instituições ainda não existem, Unger descreve a crise como o motor atual da reforma institucional. "Por esta razão, um programa tal como eu descrevi não pode avançar nas circunstâncias práticas das sociedades contemporâneas, na Europa ou em lugar algum, a menos que o cálculo frio do

As estruturas institucionais e discursivas que nós construímos e habitamos nos tornam quem nós somos. Elas, entretanto, são finitas, e nós não somos. Há sempre mais em nós, mais capacidade de descoberta, de produção, de emoção, de experiência, de associação, do que há nelas. Isto faz com que parte de nosso propósito seja criar instituições e discursos que reorganizam, respeitam e nutrem a disposição para viver como espíritos em forma de conteúdos, mas que também transcendem o contexto. (UNGER, 2002. p. 08).

O trecho acima nos oferece uma chave de leitura para compreender a aplicabilidade da propostas de Unger, especialmente quando o relacionamos com o quinto e o sexto eixos, o núcleo da proposta geral pode ser resumido como uma reinvenção da sociedade civil e a socialização do sublime. Diferentemente do núcleo normativo de Fraser, a proposta de Unger pode ser descrita como operacional, a medida que diz respeito mais a como novas instituições podem ser construídas, do que em como elas devem ser construídas. Desta forma, ao invés de percebê-las como propostas concorrentes, sugerimos observá-las como propostas complementares ao objetivo construir uma narrativa para um novo modelo de institucionalidade mais apto a suprir as demandas por justiça e superação da estagnação institucional que marcam a sociabilidade ocidental atualmente.

O prenúncio de uma nova abordagem institucional

Embora discordem sobre a ordem ou sobre a natureza da reforma, parece haver um consenso entre liberais e comunitaristas a respeito da necessidade de que as instituições sejam reformadas ou mesmo substituídas, para dar lugar a instituições com maior aptidão para responder aos clamores sociais (e neste ponto podemos afirmar, com pouca chance de erro, que liberais e conservadores concordam). Reafirmamos que a natureza dessa aptidão e o modo como essas reformas devem se dar são elementos de extensa disputa.

Este consenso que temos como pressuposto pode ser observado de diversas maneiras, como uma insuficiência do modelo liberal, da social democracia, da própria democracia, do capitalismo, enfim, a resposta vai depender da postura do interlocutor em relação a melhor forma de interpretar o contrato social. Sem prejuízo das diversas abordagens possíveis, a suspeita que queremos levantar aqui é que há uma insuficiência que atinge de forma transversal grande parte dos clamores por transformação, insuficiência esta que diz respeito aos pressupostos da teoria que informa a abordagem das instituições e está implícita na composição dos clamores por transformação. Nossa afirmação é que sem a superação dessa insuficiência, reconhecida por Unger, Peci e Fraser (além de outros/as pensadores contemporâneos), a dificuldade em superar a estagnação institucional será ampliada.

A crítica ao neo-institucionalismo não é novidade e não será nosso objetivo exaurir-la aqui, no entanto, faz-se necessário apresentar alguns limites do novo institucionalismo que nos levam a sugerir sua insuficiência em relação ao objetivo de informar as reformas que queremos defender.

interesse prático seja modificado e transfigurado por uma visão de oportunidade humana não realizada.” (UNGER, 2002. p. 08-9).

Entre os aspectos restritivos do novo institucionalismo, Alketa Peci, realça aqueles referentes às tensões internas. A primeira delas diz respeito ao fato do construtivismo social e a etnometodologias terem sido considerados elementos fundamentais do novo institucionalismo ao mesmo tempo em que autores como Powell e DiMaggio (grandes pioneiros da abordagem neo-institucionalista) se apeguem tanto a teoria da escolha racional, fazendo com que as mudanças nas instituições sejam consideradas quase sempre frutos de um processo racionalizador ou mimético. O que pode ser observado como uma tensão interna.

Em vez de teorizar sobre a diversidade organizacional, o foco da sua análise é a similaridade organizacional. Eles trabalham com o conceito de "estruturação", desenvolvido por Giddens (1979,89) para sintetizar a ação e estrutura da análise sociológica, deslocando, contudo, o nível de análise para as organizações. (PECI, 2006. p. 4).

Ou seja, os autores conduzem um processo de equiparação entre organização e sociedade de forma que a interação entre essas organizações é que vão definir o grau de institucionalidade, a questão problemática é que tais interações são avaliadas na perspectiva de um processo racionalizado (de escolha consciente), o que afasta tal abordagem do construtivismo social e da etnometodologia, que por tradição (Berger & Luckmann e Garfinkel) avalia tais interações no plano do inconsciente.

Powell e DiMaggio também se afastam do construtivismo social quando apresentam suas três categorias de isomorfismo institucional: coercitivo, mimético e normativo.¹⁴ (PECI, 2006. p. 5). Sendo estas as únicas fontes de transformação institucional, seria possível, como alerta a autora, prever a formação institucional de uma nação emergente mesmo sem saber nada de concreto sobre tal nação. Tal pretensão de previsão não apenas não existe, como é afastada pelo construtivismo social. O mesmo enfoque prescritivo é descrito pela autora como estando presente na abordagem de Hasselbladh e Kallinikos (2000). A consequência dessa pretensão prescritiva é a restrição à uma abordagem compreensiva dos processos de institucionalização:

Basicamente, acredito que o novo institucionalismo é uma corrente pouco preocupada em termos teóricos e empíricos com processos de mudança e transformação organizacional e institucional. O negligenciar e/ou subdimensionar o poder pode influir no interesse relativo ao status quo. A incorporação do poder na análise, a partir de visões mais dinâmicas como aquelas advogadas por Foucault (1979) ou Bourdieu (VIEIRA e MISOCZKY,

¹⁴ "O primeiro resulta de pressões formais e informais (sentidos como a força, a persuasão, o convite a se juntar) exercidas por outras organizações das quais as organizações dependem e por expectativas culturais da sociedade. Fatores como ambiente legal, estados racionalizadores e outras grandes organizações racionais são apontados como fontes de pressão. As organizações se modelam, refletindo outras organizações, de forma não intencional – por meio de transferência ou rotatividade de empregados – ou explicitamente – por meio de firmas de consultoria, organizações e associações industriais. A última fonte de mudança organizacional isomórfica é normativa e decorre principalmente da profissionalização. A legitimação de uma base cognitiva produzida por especialistas universitários e o crescimento e a elaboração de redes profissionais – que atravessam as organizações e em torno das quais novos modelos se difundem com rapidez – são duas fontes importantes de isomorfismo normativo." (PECI, 2006. p. 5).

2000), pode contribuir para a compreensão dos fenômenos de mudança e transformação. (PECI, 2006. p. 11).

Como pode ser observado a partir da crítica de Peci, o novo institucionalismo necessita ainda lidar com tensões internas antes de poder ser referido como uma teoria institucional suficiente. Embora a crítica de Peci não tenha exaurido toda contribuição do novo institucionalismo, resta patente que alguns dos seus mais ilustres representantes ainda precisam lidar com questões cuja a complexidade já é justificativa para suspender o juízo acerca desta “nova” abordagem.

Tendo em vista a limitação do espaço e dos objetivos razoáveis para um artigo acadêmico, não cabe aqui fazer um índice desta insatisfação, no entanto, tendo em vista o amplo reconhecimento que ela obtem, a sugestão que apresentamos é observar a persistência desta insatisfação como um indicativo de que talvez a teoria que informa as reformas institucionais nas democracias pode ser melhorada. Neste contexto, as propostas de Roberto Mangabeira Unger e Nancy Fraser merecem especial atenção a medida que ambos oferecem maneiras de superar questões importantes como a querela entre reconhecimento (comunitarismo) e redistribuição (liberalismo), e o desafio de conciliar desenvolvimento econômico e experimentalismo institucional.

A sugestão de Fraser pela *paridade participativa*, se aliada com a proposta de Unger da *democracia de alta energia*, nos oferece um vislumbre (prenúncio) de quais elementos uma nova abordagem institucional poderá dispor para que possa cumprir o papel de informar as reformas institucionais invocadas pelo que há de mais sofisticado no debate público. Uma teoria institucional que ofereça ferramentas para acelerar ou desacelerar mudanças nas instituições, flexibilizando-as em proveito de uma experiência civil revitalizada, e junto com ela, toda a própria social democracia.

Como apresentamos previamente, o que defendemos no presente texto é que as sugestões de Fraser e Unger podem ser apropriadas para cumprir a função de núcleos, respectivamente, normativo e operacional, de uma nova abordagem institucional. Tal abordagem, que não necessariamente assumiria a função de uma teoria institucional, deve representar uma ruptura com a pretensão prescritiva que caracteriza o novo institucionalismo, ao mesmo tempo em que deve servir como suporte reflexivo para a sugestão de um modelo institucional mais sensível à experiência humana no que diz respeito a constante renovação.

Referências bibliográficas

- CASTRO, Susana de. Nancy Fraser e a Teoria da justiça na contemporaneidade. *redescrições*. Rio de Janeiro/RJ. ano 2, n. 2, 2010, p. 9.
- MOURÃO, Rafael Pacheco. Celso Furtado e a questão do patrimonialismo no Brasil. *Teoria & Pesquisa*, Belo Horizonte/MG. v. 24, n. 1, p. 54 - 67, 2015.
- FRASER, Nancy. “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”. In: _____. *Fraser, Nancy e Honneth, Axel. Redistribution or Recognition? A political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso, 2003.

PECI, Alketa. A nova teoria institucinoal em estudos organizacionais: uma abordagem crítica. *Cadernos EBAPÉ*, Rio de Janeiro/RJ, v. 4, n. 1, p. 1 - 12, 2006.

UNGER, R. Mangabeira. *A segunda via de desenvolvimento*. Ed. I. São Paulo: Boitempo, 2001. 255p.

_____. *Conhecimento e Política*. Rio de Janeiro – RJ: Editora Forense, 1978.

_____. *The Transformation of Experience*. [Online]. 2002. Disponível em: <<http://www.robertounger.com/en/wp-content/uploads/2017/01/boutwood-lectures-second-way-2.pdf>> Acesso em: 3/jan./2017.

_____. *The Transformation of Society*. [Online]. 2002. Disponível em: <<http://www.robertounger.com/en/wp-content/uploads/2017/01/boutwood-lectures-second-way-2.pdf>> Acesso em: 3/jan./2017.

Miguel Angelo Caruzo*

Do objeto ao fático: a questão do como (*Wie*) no pensamento do jovem Heidegger

RESUMO

O presente artigo visa descrever o “objeto” da filosofia no pensamento de Heidegger por meio da mudança no modo de questionar o que será investigado, a partir da conferência *O conceito de tempo*. Trata-se de deixar de perguntar pelo *que* (*Was*) para pensar o *como* (*Wie*). Com isso, o filósofo não desenvolve sua investigação diante de um objeto, mas no âmbito da experiência originária da vida fática.

Palavras-chave: Fenomenologia; Hermenêutica; Faticidade.

RÉSUMÉ

Le présent article vise à décrire “l’objet” de la philosophie dans la réflexion de Heidegger en changeant la question de savoir ce qui sera étudié, de la conférence, le concept de temps. C’est d’arrêter de demander *quoi* (*Was*) de penser *comme* (*Wie*). Ainsi, le philosophe ne se développe pas leurs recherches devant un objet, mais dans le cadre de l’expérience originale de la vie factuelle.

Mots-clés: Phénoménologie; Herméneutique; Faticité.

* Doutor (PPCIR/UFJF) em Ciência da Religião, na área de concentração de Filosofia da Religião.
E-mail: miguelcaruzo@gmail.com

Introdução

O filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) ficou conhecido após a publicação de sua obra magna intitulada *Ser e tempo*, em 1927. Mas, nos dez anos que precederam essa publicação, o jovem filósofo proferiu diversos cursos nos quais sua genialidade filosófica já se destacava. Prova disso está no fato de que três anos antes da publicação de *Ser e tempo*, Heidegger havia proferido uma conferência chamada *O conceito de tempo*, no qual ficou claro, nas limitadas páginas desse trabalho, o germe de elementos essenciais que constituiriam sua obra posterior.

Diante disso, o que este artigo – que é parte de uma reflexão amplamente trabalhada em minha tese de doutorado (CARUZO, 2017) – pretende destacar não é necessariamente o conceito de tempo desenvolvido por Heidegger, mas um dos elementos que são pressupostos na maneira de abordar esse conceito. Trata-se não somente de um pressuposto relevante para a conferência em questão. Antes, o que está em jogo é a compreensão do que será fundamental para o que foi desenvolvido antes e depois dessa conferência. A questão central é que a pergunta filosófica ou fenomenológica – que são sinônimas no pensamento de Heidegger – não deve ser sobre um *que* (*Was*), mas sobre um *como* (*Wie*). Uma mudança sutil que reverbera em todo o modo de abordagem do que é tematizado no pensamento heideggeriano. Em outras palavras, ao modificar o modo da pergunta, tudo o que é tematizado objetivamente, passa a ser abordado faticamente, isto é, ontologicamente. A questão sobre o *que* é o tempo passa a ser problematizada de outra maneira, passando a se perguntar *como* se dá a experiência originária do tempo, fazendo com que a questão, antes objetiva, seja pensada a partir daquele – quem, isto é, o *Dasein* – que o experiencia na faticidade.

Portanto, o que se propõe nesse artigo é mostrar como se compreende essa passagem do *Was* para o *Wie* a partir da conferência *O conceito de tempo*, recorrendo também a cursos proferidos anteriormente pelo jovem filósofo.

Passagem do *Was* ao *Wie*

Martin Heidegger inicia a conferência *O conceito de tempo*¹ com a seguinte afirmação: “As reflexões que se seguem debruçam-se sobre o tempo. O que é o tempo?” (HEIDEGGER, 2008d, p. 19). Na pergunta original, *Was ist die Zeit?*, é importante ressaltar o *Was*, que podemos traduzir por “o *que*”. Afinal, ele será fundamental para as páginas que se seguirão na reflexão acerca da pergunta pelo tempo e seus desdobramentos. O *que* possui uma conotação objetivadora, como crítica à proposta filosófica heideggeriana. Trata-se de um obscurecimento da questão filosófica por excelência, a saber, o âmbito ontológico que, neste momento, se articula com o fático. Em oposição ao *que* do tempo, Heidegger propõem que o “tempo é o ‘como’”, diante do qual “A pergunta ‘o que é o tempo’ transformou-se na per-

¹ A conferência *O conceito de tempo* foi proferida no dia 25 de julho de 1924. É necessário diferenciá-la do tratado homônimo proferido também em 1924 e que é um trabalho muito mais amplo.

gunta 'quem é o tempo?'" (HEIDEGGER, 2008d, p. 71). Aqui a mudança do *que* para o *como* que é feita ao longo de toda preleção, chegando à modificação da pergunta somente no fim do texto, pode ser e é explicada neste momento para que a compreensão da complexidade presente na formação do embate representado por essas duas palavras faça sentido.

Com o intuito de compreender o termo substantivado *das Was* no sentido mais aproximado do proposto por Heidegger, Escudero (In: HEIDEGGER, 2005, p. 145-146) propõe a possibilidade de traduzi-lo por termos como o *que*, *conteúdo* e *conteúdo objetivo*². Trata-se de um termo alemão que traz o sentido filosófico de indicação da essência de algo. Um sentido, aliás, que remonta ao grego *τί ἐστί* e, também, ao derivado latino *quidditas*, utilizado na escolástica. Ambos eram usados para dizer "o quê de alguma coisa", "o conteúdo objetivo de um fenômeno" e complementado pela expressão *Daß-sein*, que indica a existência de algo. Para o filósofo de Messkirch, a descrição de um conteúdo objetivo de entes é tarefa das ciências. A filosofia, por sua vez, não é uma ciência cuja finalidade é abordar o mundo objetivamente, mas uma ciência que se volta ao âmbito originário da vida. Ao invés de lidar com os entes já manifestos, ela busca o modo como esses entes se manifestam, como se dá o processo do aparecer (de manifestação) dos entes. Deste modo, a filosofia tem como finalidade a busca por compreender o *modo*, o *como*, em alemão *Wie*, no qual se realizam as vivências. Com este termo, Heidegger pretende estabelecer uma relação intencional da vida com seu entorno imediato. Diante desses pressupostos não é possível conciliar os procedimentos da ciência originária da vida em relação ao âmbito objetivo das demais ciências. Como se verá a seguir, não somente a concepção corrente de filosofia é distinta das demais ciências, como até esta filosofia é diferente da concepção apresentada por Heidegger. No caso da filosofia compreendida comumente, ela é criticada por Heidegger por sua orientação teórica. Trata-se da filosofia que empreende uma análise do mundo das coisas de modo objetivo – tal como as demais ciências o fazem –, estabelecendo a dualidade de um sujeito cognoscente e o objeto conhecido. A segunda compreensão é a da filosofia de orientação hermenêutica, proposta pelo jovem Heidegger, no qual a dualidade anterior é desfeita, uma vez que passa a considerar uma rede de significação de uma realidade, e não sua objetividade.

O termo *das Wie*, conforme atesta Escudero (In: HEIDEGGER, 2005, p. 146-147) aparece com o significado que terá em *O conceito de tempo* já no texto de 1919, *A ideia de filosofia e o problema da concepção de mundo* (ESCUDEIRO In: HEIDEGGER, 2005, p. 146-147), que pode ser traduzido por *como*, *maneira*, *modo*, *modalidade*. Este termo é apresentado diante da necessidade de tratar o modo adequado de se chegar ao "objeto" da filosofia proposto por Heidegger. Conforme dito, o tipo de filosofia que se pretende pôr em prática depende do modo de acesso ao seu objeto em questão, de maneira que não só a filosofia, mas também seu objeto, ficam distinguidos. Para Heidegger, as propostas filosóficas do idealismo e o realismo não satisfazem sua busca, uma vez que ambos caem na perspectiva

² Embora a proposta de tradução e justificação da mesma, empreendida por Jesús Adrián Escudero, seja do alemão para o espanhol, uma vez que os significados e as correspondentes palavras em português são muito próximas, assimilamos os argumentos para a questão da tradução na reflexão de seu uso na língua portuguesa.

que supõe uma dualidade, e o modelo de conhecimento que prevalece é o físico-matemático. Em outras palavras, nos métodos predominantes se analisa funções de órgãos sensoriais, se descreve o movimento dos corpos, se determina qualidades objetivas ou fixa o conteúdo das vivências; atividades diante das quais o modo como o sujeito se comporta em relação ao mundo do qual sempre é parte, não é apreendido. Ao ser estabelecido o construto sujeito/objeto, não é possível ver o contexto significativo que marca todo ato de conhecimento, isto é, não compreende o horizonte de doação de "significado a todas e cada uma das vivências do indivíduo." (HEIDEGGER, 2005, p. 147). A vida, caracterizada pela capacidade de apropriar-se compreensivamente (*Ereignis*) do mundo circundante não se limita ao processo de objetivação (*Vorgang*). Diante disso, "a tarefa do método hermenêutico" proposto por Heidegger "consiste em revelar o modo como nos comportamos em cada caso particular com o mundo, e não tanto em descobrir conteúdos eidéticos universalmente válidos." (HEIDEGGER, 2005, p. 147), pois este último priva a vida (*Entlebens*) enquanto o método hermenêutico observa-se um fenômeno genuíno de apropriação (*Ereignis*).

A partir do esclarecimento do significado dos termos *que* e *como* no pensamento heideggeriano, inclusive passando brevemente pelas implicações na distinção entre a filosofia como fenomenologia hermenêutica de Heidegger e as demais ciências, bem como também em relação às outras correntes filosóficas, pode-se levantar as seguintes questões: como Heidegger desenvolve essa proposta de diferenciação, primeiramente relativa às ciências e, em seguida, às correntes filosóficas diversas? Qual seria, então, o método utilizado por Heidegger para chegar ao seu "objeto" uma vez que este não é objetivamente acessível?

No início de *Introdução à fenomenologia da religião*³, de 1920/21, Heidegger aponta a diferença entre o caminho filosófico e o científico. Enquanto o segundo é preciso e objetivamente definido, o primeiro, por sua vez, não possui um contexto objetivamente configurado. Portanto, para ele:

³ O teor do curso *Introdução à fenomenologia da religião* pode ser apresentado resumidamente a partir da passagem de *Heidegger's Philosophy of Religion* na qual Vedder (2006, p. 268) diz que: "Heidegger direcionou sua filosofia para a faticidade do ser humano, que será desenvolvida como a historicidade do *Dasein*. A tentativa de pensar a faticidade foi seu interesse durante esse período inicial, e é do ponto de vista deste interesse que sua abordagem da religião deve ser compreendida. À medida que o semestre de inverno de 1920 se aproximava, Heidegger anunciou seu próximo curso, intitulado 'Introdução à fenomenologia da religião'. A questão aqui, no entanto, é como Heidegger, como filósofo, compreendeu essa concepção dentro do horizonte de sua filosofia da vida fática. A primeira resposta que deve ser dada é que ele formalizou a experiência cristã fundamental da vida. Ele não escolhe uma posição em relação ao conteúdo particular dessa experiência, mas limita-se a investigar as condições possibilidade dessa experiência. Heidegger pergunta se o momento kairológico pode ser preservado dentro da história da atualização da vida e da imprevisibilidade do *eschaton*. Poderia potencialmente ser compreendida como uma possibilidade que nós mesmos temos ou algo que está sob nosso controle, de modo que o futuro que se retira de nós torna-se parte de nosso próprio planejamento. No entanto, se fosse entendido assim, o caráter específico do *kairos* seria então perdido em uma forma totalizante de cálculo. O futuro seria concebido no final como um horizonte de consciência a partir do qual as experiências evoluem numa certa ordem. Para Heidegger, o *kairos* tem mais a ver com as condições da possibilidade da faticidade, que ele continua a determinar de modo formal. Pois o que acontece em relação ao conteúdo no momento do *kairos* nunca pode ser deduzido. Se é possível encontrar adequadamente a realização repentina do *kairos*, ela deve ser realizada sem o auxílio da dedução".

A possibilidade de acesso aos conceitos filosóficos é totalmente diferente da possibilidade de acesso aos conceitos científicos. A filosofia não possui nenhum contexto objetivamente configurado à disposição, no qual os conceitos pudessem ser ordenados para dele obter sua determinação. (HEIDEGGER, 2010, p. 9).

A abertura do texto heideggeriano apresenta a impossibilidade da filosofia ser pensada a partir de um "que" claro e objetivo. Conforme postula, a ciência possui o objeto claramente definido. Em que consiste este objeto? Trata-se do âmbito no qual se encontram as coisas, sejam materiais (lápiz, casa, roupa, etc.) ou imateriais (sentimentos, conceitos, etc.), sejam as pessoas com as quais o *Dasein* se relaciona. A filosofia, por sua vez, trata da condição de possibilidade ontológica para que essa relação ôntica seja possível. Portanto, não é com o "objeto" que a filosofia lida, mas com a experiência que precede ontologicamente o trato com os objetos ônticos. Em outras palavras, o objeto determina um certo modo de abordagem. A ciência, por sua vez, estuda uma região de entes. Assim, por exemplo, a gramática estuda as regras da linguagem, a biologia se dedica aos seres vivos, a física determina cálculos para a determinação do movimento, etc. Enfim, cada ciência delimita para si um conjunto de entes sobre o qual exerce sua atividade epistemológica. Uma vez que esses entes já estão manifestos e disponíveis, a ciência se coloca numa postura objetivadora. Ela se pergunta pelo "o que", ou seja, pelo conteúdo, por aquilo que constitui esses entes. No entanto, com a filosofia as coisas se dão de maneira diferente. Isso porque a filosofia não estuda um ente ou um conjunto de entes previamente delimitados, mas o âmbito no qual a experiência originária desses entes se dá, isto é, na totalidade de significado no qual o *Dasein* se encontra. Ou seja, a filosofia não possui este objeto. Em outras palavras, enquanto a ciência se volta aos entes a fim de abordá-los, a filosofia ocupa-se com a condição de possibilidade de acesso a esses entes, uma vez que antes de tematizado cientificamente, o ente já se encontra em uma totalidade de sentido que precede seu acesso individualizado – como será visto adiante.

Diante disso, perguntar-se pelo tempo a partir de um "que", tal como o faz no início da preleção de 1924, é objetivá-lo de modo científico. Isto, na visão heideggeriana, não é possível pela filosofia. A filosofia é, antes de tudo, um mergulho nas instâncias que precedem a visão sujeito/objeto do mundo. De modo mais claro, pode-se recorrer à diferença entre a concepção de filosofia heideggeriana como fenomenológico-hermenêutico, e a fenomenológico-reflexiva de Husserl. Neste caso, quais são as características dessas abordagens e quais são as distinções?

Em primeiro lugar destaca-se a distinção entre subjetividade transcendental husserliana – especialmente a apresentada no texto *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (HUSSERL, 1962, p. 115-119)⁴ – e a

⁴ Há título de exemplo, há um trecho do §50 em que Husserl diz: "Fica claro que, de fato, diante da atitude teórica natural, cujo correlato é o mundo, há de ser possível uma nova atitude, para a qual, a pesar de desconectar este universo natural psicofísico, fica algo – o campo inteiro da consciência absoluta. Pois, no lugar de viver ingenuamente na experiência e de investigar teoricamente aquilo de que se tem experiência, a natureza transcendente, realizamos a 'redução fenomenológica'. Em outras palavras, no lugar de realizar de um modo ingênuo os atos inerentes à consciência constitutiva da natureza, com suas teses transcendentais,

vida fática heideggeriana. Enquanto a primeira constitui a realidade ao mesmo tempo em que é fora do mundo imediato, a segunda é intrínseca ao mundo, precisando partir de sua situação hermenêutica para dar início à análise filosófica. No caso da subjetividade transcendental, há uma coisificação dos objetos com a atenção da consciência, que os aparta do mundo. Já a perspectiva fenomenológico-hermenêutica permanece na vivência imediata do mundo considerando os "objetos" a partir do horizonte de significado no qual se encontram. Ou seja, enquanto para Husserl (pelo menos nas *Ideias*) o contato imediato com o mundo se dá por meio da percepção sensível gradual na qual se percebe cores, formas, superfícies, etc., tal como a ciência, Heidegger sustenta a percepção sensível, contudo, mantendo a compreensão imediata do mundo sem a gradação teórica. Em outras palavras, Heidegger não concebe a percepção sensível gradual, mas postula a experiência do todo desses "objetos" sob a significância do qual são dotados de antemão (ESCUADERO, 2009b, p. 25-28). Em suma a distinção de ambos pode ser colocada da seguinte forma:

Husserl parte da suspensão da atitude natural e do mundo imediato que me foi dado, estabelecendo assim uma interpretação objetivante do modo primário das coisas se apresentarem. A fenomenologia pensa que *somente* na reflexão há uma verdadeira consciência de si que torna possível todo o saber empírico.

Heidegger parte do princípio de que a vida fática tem uma maneira pré-reflexiva de revelar-se antes de sua explicitação reflexiva. A repetição é uma extensão desse primeiro movimento de autocompreensão; isto é, a própria vida é consciente deste saber de si no nível primário e espontâneo de doação pré-reflexiva. (ESCUADERO, 2009b, p. 28).

Desse modo, a fenomenologia de Husserl permanece presa à atitude objetivante na medida em que postula uma suspensão da experiência imediata a fim de fundamentar a possibilidade de um saber empírico. Heidegger, por sua vez, valida justamente essa instância imediata, mantendo-se na instância pré-reflexiva tomando-a como ponto de partida de sua filosofia⁵.

Ainda no texto de 1920/21, Heidegger caracteriza a diferença entre filosofia e ciência a partir da questão de sua introdução. E a dificuldade está em que enquanto a ciência possui o objeto, o método e o histórico das questões (HEIDEGGER, 2010, p.11) totalmente definidos, a partir dos quais a introdução consiste, por exemplo, em contextualizar o histórico dos problemas e a atualidade do andamento da pesquisa, a filosofia não possui seu objeto e somente é possível compreendê-la a partir da prática, isto é, filosofando. Diante disso, Heidegger questiona:

e de deixarmos determinar as teses transcendentais sempre novas pelas motivações implícitas nestes atos – coloquemos todas estas teses 'fora de jogo'. Não as fazemos como os demais; dirigimos o olhar de nossa apreensão e indagação teórica para a *consciência pura em seu absoluto ser próprio*. Assim, isto é o que fica como o '*resíduo fenomenológico*' buscado, o que fica apesar de termos 'desconectado' o mundo inteiro com todas as suas coisas, seres vivos, homens, incluindo a nós mesmos. Não perdemos nada propriamente, mas ganhamos o ser absoluto inteiro que, bem entendido, abriga em si todas as transcendências do mundo, as 'constitui' em si" (HUSSERL, 1962, p. 115-116).

⁵ "Virando as próprias palavras de Husserl contra o mestre, Heidegger exclui o que o mestre incluiria – a neutralidade da *epoché*, a tranquilidade da pura intuição – e inclui o que o mestre excluiria – a facticidade da vida" (CAPUTO, 1998, p. 78).

"o que significa *filosofia*?" (HEIDEGGER, 2010, p. 12). E também: "Como alcançamos uma compreensão própria da filosofia?" (HEIDEGGER, 2010, p. 12)⁶. Questões diante das quais responde que: "Somente através do filosofar mesmo, não através de definições e demonstrações científicas, isto é, não se deixa alcançar através da ordenação num conjunto geral, objetivo e configurado de coisas" (HEIDEGGER, 2010, p. 13). Ou seja, enquanto a ciência possui um "que" definido a partir do qual as questões giram, a filosofia não possui seu "objeto" definido. Todo filósofo, para por em ação a filosofia, precisa agir filosoficamente. É necessário, portanto, filosofar, iniciando, inclusive, pelo ato mesmo de questionar-se pelo significado da própria filosofia. Em outras palavras, somente é possível saber o que é filosofia filosofando, porque se trata de uma atividade de se dirigir ao âmbito originário, ainda não objetivo, pré-teórico. Como a instância para a qual se volta está em constante sentido e realização, não é possível uma definição enrijecida em moldes objetivos. Deste modo, perguntando-se pelo "quê" no início de *O conceito de tempo*, Heidegger está começando pelo lugar comum, ou senso comum, do sentido de se iniciar uma questão. Adiante ele voltará a questionar-se pela validade de uma pergunta feita nestes moldes e, assim, poderá mudá-la. Trata-se, portanto, de um recurso em certa medida pode ser visto como retórico e concomitantemente didático. Ele inicia pelo *que* para, posteriormente, chegar ao *como*. Ou ainda, ele se inicia com o *que* para, posteriormente, mostrar como esse modo de se colocar a questão não chega ao ponto. Portanto, ela precisa ser mudada. Outro ponto, ainda que mais lateral, é a consideração de Heidegger da importância da pergunta e a sua elaboração para o pensamento filosófico. Assim, mais do que as respostas, ele se atém em elaborar as perguntas de maneira adequada para que não seja conduzido por caminhos usuais que, por sua vez, não são adequados para a consideração do que está em questão.

Desde muito cedo, logo na introdução de *O conceito de tempo na ciência histórica*, de 1915, Heidegger aponta que questões relacionadas ao âmbito epistemológico trazem um sentido metafísico que, por sua vez, é criticado por deixar de lado a função última da filosofia mesma, atentando-se, de imediato, para questões epistemológicas. Ou seja, já para o jovem estudante de Messkirch, as questões epistemológicas não são o foco de busca por excelência da filosofia. Ele escreve:

Há alguns anos tem se despertado na filosofia acadêmica um certo "impulso metafísico". Já não se afigura suficiente permanecer na simples teoria do conhecimento. A obstinada persistência nos problemas epistemológicos, que nasce de uma justificada e enérgica consciência da necessidade e do valor da crítica, impede que as perguntas últimas que concernem à finalidade da filosofia alcancem seu sentido imanente. (HEIDEGGER, 2009b, p. 15).

⁶ "A *filosofia* é uma disciplina imóvel, um empreendimento acadêmico normalizador, sereno, formulado, uma actividade institucionalizada com um discurso sedimentado. Mas *filosofar* é um acto vivo (*Vollzug*), algo a ser levado a cabo, e deve ser julgado em termos que beneficiem a acção genuína – em termos da sua capacidade de decisão, de iniciativa, de originalidade e 'radicalidade' (um termo predilecto do jovem filósofo). O seu objectivo não é reproduzir as fórmulas mais sedimentadas dos textos clássicos, mas apropriar-se radicalmente desses escritos, disputando-os de forma 'destrutiva', por forma a contactar e a recuperar as experiências fundadoras que lhes deram origem num momento em que a filosofia e a vida não se encontravam separadas" (CAPUTO, 1998, p. 69).

Ao abrir sua preleção criticando a filosofia acadêmica de seguir por um caminho levado por um impulso metafísico, caracterizado pela teoria do conhecimento, Heidegger mostra que esta não é a questão fundamental da filosofia. A sua finalidade está em outro âmbito, num sentido, segundo ele, imanente. Isso nos leva a pensar logo na primeira questão do texto de 1924. Nele, Heidegger inicia colocando o modo como a pergunta não é ou não deva ser abordada. Se no texto de 1915 ele abre mostrando que epistemologicamente se toca em algo marginal à filosofia, o que de 1924 também o faz na mesma proporção e, talvez, no mesmo sentido, a saber, o epistemológico.

Em 1919, contrapondo-se às correntes que professam a filosofia como doadora de visão de mundo, Heidegger constrói sua compreensão de filosofia. Toda grande filosofia caiu no que Heidegger, já em 1915, denominou "metafísica". A metafísica surge como busca de fundamentação epistemológica, enquanto natureza última. Aos poucos ele vai construindo essa concepção. Mas aqui já é possível vislumbrar o sentido mais urgente que diz que as filosofias tendem a sair da luta interna com a vida que traz enigmas, para tornar o discurso afastado da vida, portanto, objetivo, palpável. Ele diz que:

[...] os esforços dos grandes filósofos se dirigem a algo que em qualquer sentido algo último, geral e universalmente válido. A luta interna com os enigmas da vida e do mundo busca alcançar a calma que estabelece a natureza última de ambas as realidades. Colocado em termos objetivos: toda grande filosofia é consumada em uma concepção do mundo, toda a filosofia – na qual se expressam sem restrições suas tendências mais íntimas – é metafísica. (HEIDEGGER, 2005, p. 8-9).

Neste trecho Heidegger demonstra o contraste entre a filosofia metafísica e sua proposta. Enquanto a primeira visa suprimir a luta interna diante dos enigmas da vida e do mundo por meio da busca pelo estabelecimento da natureza última dessas realidades; com a segunda, ele intenta lidar com essas realidades, mantendo o caráter inquietante dessa luta. Neste trecho, não somente a crítica de filosofia de Heidegger já é apresentada, como aquela que está dentro da vida, que dá o passo atrás, que se encontra no âmbito originário pré-teórico. Além disso, essa oposição entre a segurança de uma objetividade em oposição à inquietação da vivência originária é apresentada na *Introdução à fenomenologia da religião*, na qual Heidegger aborda a experiência dos primeiros cristãos a partir da análise das epístolas paulinas. Neste caso, a inquietude é marcada pela insegurança diante da falta de conhecimento do *quando* da vinda do Cristo, diante da qual Paulo propõe viver na abertura diante dessa incerteza, pois "o Dia do Senhor virá como ladrão noturno." (1Ts 5, 2 In: BÍBLIA, 2004, p. 2063).

Ainda na introdução do texto de 1919, Heidegger começa a clarear o sentido do título de seu curso. Para o jovem filósofo, concepção de mundo e filosofia são sinônimas na medida em que ambas são constituintes de doação de explicações objetivas de mundo que faz época, que permite entender, que localiza objetivamente o homem em seu contexto. Trata-se, portanto, de uma derivação de um âmbito originário, ao qual Heidegger chama de faticidade.

Filosofia e concepção de mundo no fundo significam a mesma coisa, só que a concepção de mundo expressa com maior clareza a natureza da

tarifa da filosofia. *Concepção de mundo como tarefa da filosofia: quer dizer*, um relato histórico de como a filosofia resolveu em cada caso esta tarefa. (HEIDEGGER, 2005, p. 9).

Ao dizer que a filosofia no sentido de concepção de mundo é um relato histórico de como ela resolveu em cada caso as questões, seu sentido se aproxima mais da ciência do que da filosofia proposta posteriormente por Heidegger. Diferentemente de uma doadora de visão de mundo, a ciência originária não é nada mais do que uma busca fenomenológica de apontar para o âmbito ontológico da experiência do *Dasein* humano fático. Trata-se de uma instância que precede a visão de mundo, as ciências, as pesquisas, as explicações objetivas, etc. Portanto, a filosofia e a concepção de mundo são, neste curso, sinônimas e trazem em si o sentido e algo já derivado, sendo, portanto, algo distinto do sentido de filosofia que Heidegger apregoa. Qual é, então, o modo de proceder e o objetivo da filosofia pensada por Heidegger?

Heidegger busca o significado anterior ao objetivo. Não se trata de acesso ao mundo enquanto uma totalidade de objetos a serem estudados e compreendidos, tal como o faz a ciência ao descrevê-los. O mundo ao qual Heidegger busca acessar se encontra numa totalidade de sentido, num horizonte de significado, tal como é dado à nossa primeira relação com ele. Não encontramos objetos isolados a partir dos quais paulatinamente construímos relação, antes percebemos seu caráter em vista de uma utilidade, como ferramentas. Além disso, estabelecemos relações com pessoas. Heidegger se refere ao mundo com o qual temos um tipo de relação familiar. Portanto, o que ele busca com sua proposta filosófica:

Não é o mundo entendido como um recipiente no qual está contida a totalidade das coisas percebidas. Aqui se trata de um mundo revestido do manto de significado, no qual não nos encontramos primeiramente com objetos, mas no qual lidamos com [coisas] úteis e nos relacionamos com outras pessoas. Um mundo ao qual acessamos de forma direta através de algum grau de familiaridade com ele, que nos é sempre compreensível de uma forma ou de outra. Um mundo, portanto, que se abre a nós de maneira hermenêutica e não reflexiva. (ESCUADERO, 2010b, p. 436).

Uma vez que se parte de um mundo com o qual temos familiaridade, já que dele partimos e dele não saímos, percebê-lo como um conjunto ordenado de coisas a serem "conhecidas" objetivamente, como algo novo no sentido de apreensão gradual e paulatina, perde o sentido se tomado como a primeira percepção. A visão inicial do mundo é constituída de um conjunto de nexos estrutural de sentido, de significado. Somente a partir daí é que se torna possível as abordagens teóricas do mundo, e também a própria filosofia em seu intento de buscar a experiência originária. Portanto, o "que" é precedido pela experiência originária do "como". A vida teórica surge num contexto de significação já vivida num como, num modo de lidar com, ou melhor, no mundo. Dessa maneira, o *que* não é em si errado. Ele apenas não é a instância mais originária, afinal ele remete para esse como, para esse mundo. Nesse sentido, vida (vivida) e mundo possuem um sentido importante. Desse modo, pode-se afirmar que:

A vida guarda uma estreita relação com seu mundo circundante e com o horizonte povoado por outros indivíduos. A possibilidade de elaborar

um novo conceito de filosofia emana dessa relação da vida com o mundo, além de quaisquer cosmovisões religiosas, artísticas, científicas e políticas. O mundo é a fonte de experiências e situações do qual bebe a vida e, posteriormente, pode ser submetido à reflexão; isso significa tanto quanto afirmar que a origem de toda a filosofia se remonta ao subsolo – ainda não atravessado pela reflexão e pela determinação – do mundo da vida. Este mundo não é entendido como um receptáculo que contém a totalidade das coisas percebidas, mas como um mundo revestido do manto da significação. (ESCUDERO, 2009b, p. 6).

Portanto, o mundo circundante não é um conjunto de coisas diante dos quais se está, mas a totalidade na qual a vida se encontra. Uma vez que não é uma relação de sujeito e objetos, e sim o da vida que se dá numa totalidade pré-reflexiva, a experiência originária dada nessa relação se dá no *como* enquanto um lidar com o entorno. É nesse “manto da significação” que se torna possível a filosofia enquanto hermenêutica da faticidade, pois partindo do significado no qual se encontra é que o filósofo pode, paulatinamente, ampliar seu horizonte de compreensão. Diante dessas afirmações, como se dá o acesso a essa estrutura de significado sem, contudo, objetivá-la a ponto de cair no mesmo problema nos quais se encontra as demais correntes filosóficas? Esse acesso é feito a partir dos *indícios formais*. Mas, isso já é um tema para ser desenvolvido em outro artigo.

Conclusão

Conforme foi abordado ao longo do artigo, a proposta heideggeriana de mudar a pergunta do *Was* para o *Wie* conduz à modificação de todo o processo do filosofar. Desse modo, Heidegger não só rompe com uma tradição que concebe a filosofia como um processo epistemológico, como modifica até a concepção fenomenológica proposta por Husserl. O que fica é uma fenomenologia-hermenêutica, um acesso filosófico ao mundo a partir de dentro, na faticidade caracterizada pela significância pré-reflexiva da experiência originária da vida fática. Diante disso, toda pergunta filosófica é uma pergunta direcionada à experiência, ao como da vivência daquilo que se pretende investigar.

Bibliografia

BIBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2004.

CAPUTO, J. *Desmistificando Heidegger*. Trad. Leonor Aguiar. Revisão científica de Maria José Figueiredo. Lisboa: Piaget, 1998.

CARUZO, M. A. *Indicações para uma hermenêutica fenomenológica da religião a partir de “O conceito de tempo” de Martin Heidegger*. 207 p. - Tese (doutorado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2017.

ESCUDERO, J. A. *El programa filosófico del joven Heidegger*. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder, 2009b.

ESCUADERO, J. A. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Uma articulación temática y metodológica de su obra temprana. Barcelona: Herder, 2010b.

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.

_____. *O conceito de tempo*. Tradução, prefácio, notas e Glossário de Irene Borges-Duarte. 2. ed. (bilingue al.-pt). Lisboa: Fim de Século, 2008d.

_____. *Tiempo e historia*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Minima Trotta, 2009b.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. 2. ed. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962.

VEDDER, B. *Heidegger's Philosophy of Religion. From God to the Gods*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006.

Origem, evolução e manutenção do comportamento moral

RESUMO

À medida que estudos sobre o comportamento social de primatas avançam, cada vez mais aumenta a probabilidade que o comportamento moral tenha base evolutiva, apesar da discordância de certos antropólogos e cientistas sociais. Estes acreditam que o comportamento moral originou-se a partir da formação das culturas e evoluiu por meio do aprendizado. Todavia, há indícios de comportamento moral especialmente em chimpanzés e chimpanzés pigmeus (bonobos); estes têm parentesco genético muito próximo aos humanos e vivem em sociedades constituídas por pequeno número de indivíduos interagentes. As regras morais cumpridas pelos indivíduos diminuem a incidência de conflitos e intensificam os laços sociais. O comportamento moral surgiu por meio de mutações e os indivíduos que as portam seriam selecionados pela sua capacidade de interagir e formar laços sociais mais duradouros. Estes além de reduzir a intensidade de conflitos, favoreceriam a estabilidade da estrutura social. Para certos filósofos, antropólogos culturais e cientistas sociais, o comportamento moral surge com a cultura, atributo que consideram pertencer exclusivamente ao humano. Nietzsche traça a origem dos conceitos bom e mau a partir da influência de nobres e sacerdotes que exerciam o poder sobre os pobres e ignorantes. Os primeiros eram os bons, os últimos os maus. Cientistas e filósofos, que admitem ser o comportamento moral específico do humano partem do homem já evoluído; estudam a manutenção do comportamento moral no tempo histórico de sua existência como espécie, mas ignoram a influência de sua história evolutiva no estabelecimento de regras morais.

Palavras-chave: Moralidade; Evolução; Cultura; Comportamento.

ABSTRACT

As our knowledge of the social behavior in primates advances, the likelihood that moral behavior may have evolutionary basis also increases. This has been disputed by some anthropologists and social scientists who believe that moral behavior arose during the rise of civilization and that it evolved through learning.

* Pesquisador Visitante - FUNCAP, Programa de Pós-Graduação em Ecologia e Recursos Naturais, Universidade Federal do Ceará, E-mail: rpmartins917@gmail.com

Nevertheless, there are signs of moral behavior in apes, particularly among chimpanzees and bonobos, who are closely related to humans and who live in small social groups made up by interacting individuals. The moral rules observed by their members reduce conflict and intensify social bonds. Moral behavior results from mutations whose bearers are positively selected due to their enhanced interaction abilities and capacity of building long lasting social bonds. To some philosophers, cultural anthropologists and social scientists, moral behavior is a product of civilization, hence an attribute inherent to human beings. Nietzsche traces the concepts of good and evil back to the influence of clerical and noblemen who exerted their power on the ignorant populus. The latter were bad and the former, good. Scientists and philosophers who admit that moral behavior is intrinsic to mankind have the fully evolved human species as their starting point; they will study moral behavior in historical time but ignore the influence of our evolutionary history.

Keywords: Morality; Evolution; Culture, Behaviour.

Outrora se procurava despertar o sentimento de soberania do homem demonstrando sua origem divina; agora este é um caminho vedado, pois à sua porta está um macaco, com outros animais não menos espantosos;- este macaco range os dentes, cheio de compreensão, como se quisesse dizer: nenhum passo mais nesta direção!

(Nietzsche, F. Aurora, p. 44, aforismo 49).

A society lacking notions of right and wrong is about the worst thing we can imagine—if we can imagine it at all.

(de Waal, F., 1996, p. 2).

Introdução

O consenso dos “normais”

Óbvio serem os humanos apenas capazes de emitir sons compreensíveis em forma de conceitos, atribuindo-lhes significados que pretendem dar realidade a si próprios e aos demais objetos do mundo. Os conceitos cotidianos e suas definições referem-se principalmente a objetos que os humanos podem perceber por meio dos sentidos. Imagina-se também objetos “ideais” (Platão) à procura de torná-los compatíveis com a realidade imperfeita, atribuindo-lhes características por meio de modelos abstratos. Vários animais, todavia incapazes de articular conceitos ou se abstrair para construir modelos representativos, comunicam-se conosco e, principalmente, com outros animais: emitem sinais corporais, sons, odores, fingem-se de mortos, dissimulam sua presença por meio de camuflagem ou mimetismo, empregam meios coercitivos e ameaçadores e podem ainda cooperar conosco, por exemplo, quando nos indicam fontes de alimentos dos quais também se utilizam. Este é o caso do pássaro da África subsaariana (*Indicator indicator*): localiza colméias das agressivas abelhas africanas; encontrando-as, por meio de vôos curtos,

longos e cantos; indica aos bosquímanos a distância em que elas se encontram. Estes o seguem até que pouse nas proximidades da colmeia, lançam fumaça sobre as abelhas, afastam-nas, destroem-nas e recolhem o mel importante em sua dieta. O pássaro aguarda o término destas atividades para se alimentar da cera e larvas restantes (ISACK *et. al*, 1989, p.1344-1345). Entre os pássaros, estas espécies são as únicas conhecidas capazes de digerir cera de abelhas.

A evolução da comunicação animal e humana, entre indivíduos ou de um indivíduo para um grupo, foi etapa necessária ao estabelecimento de relações sociais intra e interculturais. No transcorrer da evolução da comunicação surgiram também estratégias que motivam a participação individual em atividades coletivas, inclusive as coercitivas e dissimuladoras. Estas são usadas entre humanos com maior frequência que entre animais, apesar de os animais que vivem em sociedades poderem exibi-las, especialmente quando disputam oportunidades de acasalamento e obtenção de alimento (WAAL, 1996, p.8).

Os animais capazes de estabelecer comunicação com os humanos, não dissimulam ou ludibriam a fim de explorar o esforço das atividades laborais daqueles. Ao contrário, os humanos, por meio de técnicas apropriadas domesticam certos animais a fim de utilizá-los como alimento, força de trabalho, locomoção ou divertimento. Além disso, são capazes de pérfidas manobras para obter, por meio do esforço dos demais, benefícios para si, familiares e amigos próximos. Exceção feita ao comportamento altruísta recíproco (TRIVERS, 1971, p. 45) (manifesta-se quando alguém auxilia outro sem a expectativa de retorno imediato, mesmo sem ter com ele parentesco sanguíneo). Até mesmo o altruísmo recíproco de certo modo pode ser interpretado como egoísmo: ao realizar o gesto nobre, vem com ele a expectativa da reciprocidade de qualquer outro quando este ou descendentes estiverem em situação de perigo. Após eventos catastróficos, o altruísmo recíproco se mostra mais frequente, pois há a participação de um número maior de pessoas.

Para os humanos, em tempos normais, quando reconhecida a capacidade de alguém bem resolver honestamente problemas, este será bem sucedido e respeitado pelo esforço que empregou para se tornar um bom profissional, o que é uma atitude moral. Os que sobrevivem por meio de embustes, logrando vantagens espúrias, geralmente não são reconhecidos pelos seus "feitos", ao contrário, se reconhecidos, são evitados por não cumprirem regras morais de convivência respeitosa. Portanto, em qualquer sociedade, em todas as culturas humanas, a capacidade individual de prestar auxílio a outro é reconhecida como socialmente aceitável. As regras morais que fundamentam tal conduta são culturalmente transmitidas aos jovens. Por muitas gerações é possível manter a coesão dos grupos sociais a partir da difusão das regras que permitam razoavelmente conviver apesar dos conflitos internos. Os não praticantes dessas regras, animais sociais ou humanos, tendem a sofrer restrições, posto que se tornam uma ameaça à coesão dos respectivos grupos. É a força do grupo em benefício da sobrevivência individual e manutenção dos laços sociais.

As atitudes humanas são pautadas a partir da necessidade de sobreviver. As diversas formas de sobrevivência partem de diferentes pressupostos em culturas distintas. O que parece ser padrão é o compartilhamento de opiniões, bem fundamentadas ou não, em busca de apoio, prestígio e poder. Mediam esse comparti-

lhar os conceitos morais reguladores das interações, cuja função é a de estabelecer certo equilíbrio entre as relações sociais por meio da redução de conflitos. Sobreviver implica em ajustamento de conduta ao ambiente cambiante. As estratégias de sobrevivência individual, que dependem da coesão do grupo, evoluíram tendo por fundamento regras morais que permitiram compartilhamento de recursos alimentares e proteção mútua. Mesmo em situações extremas, como a falta de alimento, que ameaçam diretamente a sobrevivência individual, regras morais de conduta podem não ser violadas (SINGER, 2011, p. 26).

Sob essa perspectiva, os objetivos dos que expõem e compartilham suas opiniões são vários. Entre eles, ingênuos, omissos ou oportunistas, por exemplo, se deixam levar pelas promessas de emissores laicos ou religiosos “creneciados” para divulgar desígnios “divinos”. Parecendo “mesmerizados”, extasiavam-se diante tanta convicção, sinceridade e amor transmitidos por meio desses emissários. Para os convertidos, o caminho da dominação estará pavimentado de promessas impossíveis.

Deve-se reprovar a manipulação de pessoas as quais, por diferentes motivos, carecem de discernimento suficiente para avaliar as reais intenções de mistificadores e aproveitadores. Estes desprezíveis personagens usufruem de benefícios advindos do esforço laboral de outrem, lhes prometem paraísos, sem oferecer-lhes oportunidades para, independentemente, avaliar a natureza desse paraíso e decidir com autonomia se os aceitam ou não. Esses mesmos manipulados, às vezes, em grandes palcos de promessas vãs, são impelidos pelo perturbador efeito-massa e cobranças de posturas humildes ante a propalados desígnios metafísicos. Deste modo, aceitam como realidades ilusões promovidas por meio de crenças em absurdos.

Sobretudo para os submetidos, o entendimento sobre juízos supostamente consensuais, mas discriminatórios, pode persistir durante gerações. Tais comportamentos possibilitam, além da submissão, coexistência razoavelmente pacífica e alianças. Estas quase sempre alijam os que diferentemente pensam ou se comportam de maneiras inesperadas daquelas que o consenso entre os “normais” estabelece como normas. Exemplar entre tantos outros foi o massacre de protestantes pelos católicos ocorrido na França em 1572, bem conhecido como Noite de São Bartolomeu. Será que o ódio, mais que o amor, mantém a coesão pelo desejo de vingança e poder? Ou o indivíduo sente-se mais poderoso e impune em bando, pois esconde assim sua covardia?

Omitir juízos sobre comportamentos morais não é logicamente justificável, tanto quanto espisar a fé cega; para razoavelmente bem conviver há que se tomar decisões refletidas sobre quais atitudes se deve aceitar, evitar e compartilhar. Oposto seria adotar posições radicais que discriminem de forma muitas vezes violentas os portadores de visões de mundo distintas. A história é lamentavelmente generosa em exemplos de líderes carismáticos, que submeteram pessoas à sua vontade por meio de embustes e promessas irreais. Tais líderes, por algum tempo, detiveram o poder sobre a vontade e sonhos de seus seguidores, privando-os da liberdade por meio do convencimento discursivo, força ou em casos extremos os induzindo a suicídios individuais (homens e mulheres-bombas) ou coletivos(<http://segredosdomundo.r7.com/suicidio-coletivo-ele-foi-responsavel-por-918-mortes/>).

Biologia e cultura

À luz do conhecimento atual importa abordar aspectos biológicos e culturais referentes às origens, evolução e manutenção de comportamentos morais. Porém, antes de abordar esses temas é necessário explicitar a definição do conceito sociedade (STRUM *et. al.*, 1987, p. 785). Ao reverem a definição "clássica" de sociedade, estes autores demonstraram a inadequação desse conceito, cuja abrangência é limitada, pois exclui ações importantes que influenciam na formação e organização de sociedades, entre eles a participação do indivíduo que negocia com os demais a estrutura da sociedade que formam. Sob a perspectiva da moralidade essa proposta de definir sociedade como performática, é importante, pois a moralidade só pode ser estabelecida por meio de solução negociada entre os atores interagentes.

Para esclarecer o novo conceito, Strum, *et. al.*, (1987, p. 792) comparam a estrutura social de babuínos com as respectivas estruturas de sociedades humanas caçador-coletor, agrícola e tecnológica. Esboçaram um modelo gráfico de coordenadas cartesianas no qual relacionam a capacidade de os indivíduos coordenarem as ações de outros da sociedade e o grau de complexidade social.

Babuínos são capazes de atingir um máximo relativo de complexidade social com um mínimo de tecnologia e uma capacidade intermediária de coordenar ações individuais. A sociedade caçador-coletora é capaz de coordenar a atividade conjunta com tecnologia um pouco abaixo da metade entre o máximo e mínimo, atingindo um nível de complexidade elevada, pouco abaixo daquela dos babuínos. A sociedade agrícola atinge a capacidade de coordenar atividades dos indivíduos um pouco abaixo da sociedade industrial e com um nível de complexidade pouco acima do intermediário entre a sociedade dos babuínos e a sociedade industrial. Esta é capaz de atingir um máximo de coordenação social, com tecnologias mais avançadas que as demais, mas com um mínimo de complexidade. Por causa da elevada capacidade tecnológica, indivíduos destas sociedades são capazes de coordenar ações sociais em ampla escala, a grandes distâncias. Exemplo são as ações sociais coordenadas por meio de redes sociais.

O cumprimento mais estrito de regras morais mínimas, que mantenham a coesão social, dependerá mais do grau de complexidade das sociedades que dispõem de um mínimo de tecnologia. Considerando os babuínos, a vigilância e punição dos infratores será mais efetiva devido ao número menor de integrantes do bando e ao frequente contato social entre eles, comparado ao número que integram a sociedade industrial. Nesta, utilizando recursos tecnológicos, apenas, um indivíduo é capaz de ludibriar outro sem sequer ter contato próximo algum com o ludibriado.

Evidências recentes sobre a evolução do comportamento moral vieram a tona por meio de estudos sobre comportamentos sociais de grandes primatas, especialmente chimpanzés e chimpanzés pigmeus (bonobos). Estes primatas mostram em certas circunstâncias evidências de indícios de juízo moral (WAAL, 1996 p. 136 e seguintes). Os estudos sugerem que controvérsias sobre os papéis desempenhados pela biologia e cultura possam se alimentar dessas novas evidências e resultar em maior integração (e tolerância) entre integrantes das ciências humanas e biológicas (DUNBAR 2010, p. 127). Certos animais e humanos

mostram continuidade evidente, não apenas de atributos morfológicos e fisiológicos, mas também de atributos comportamentais complexos, tais como o reconhecimento do outro em grupos sociais. Atribuir ao homem um papel diferenciado na natureza (exceto como dominador e predador) é ideológica, cai na vala comum onde jazem outras crenças, posto que tal comportamento é mera expressão de preferências sejam suas origens e convicções quais forem.

Como é bem conhecido, Darwin concebeu a evolução orgânica como uma continuidade de semelhanças físicas e comportamentais, o que não é tão difícil perceber por meio de uma simples observação comparativa entre os humanos e certos animais. Basta superficialmente nos compararmos a grandes primatas para percebermos evidentes semelhanças comportamentais e físicas. Essa continuidade em si deveria ser reconhecida pelos que esposam a tradição do pensamento criacionista cristão que a natureza do homem é "divina". Reificar a natureza humana traz sérias consequências à vida social, entre elas, uma das piores: a vulnerabilidade à dominação e submissão.

O paradoxal contraste de opiniões entre pesquisadores das áreas biológica e humana significam mais do que apenas a falta de comunicação efetiva causada pelo fosso entre as "culturas" biológicas e humanas (SNOW, 1953, p.4). A influência de antropólogos e cientistas sociais influentes (e.g., Franz Boas e Emile Durkheim) contribuíram para que o estudo dos significados da cultura ficassem restritos às Humanidades, apartado da biologia (DUNBAR 2010, p.27).

Psicólogos e antropólogos evolutivo consideram a cultura adaptativa (e.g., HEIRICH *et. al*, 2003, p. 123; KESSING 1974). Kessing reviu as teorias sobre evolução da cultura sob os pontos de vista antropológico, social e biológico. Concluiu que a abordagem ideal da evolução da cultura deve ser a de sistemas idealizados, isto culturas evoluem por meio de um sistemas de ideias (sistema cognitivo, sistemas estruturais, sistemas simbólicos; KESSINGK, 1974, p. 77-81). No entanto, a própria capacidade de idealizar pode ser uma característica adaptativa evoluída devido às vantagens daqueles indivíduos que são mais criativos poderem obter maior sucesso relativo em sobreviver e reproduzir.

Deve-se enfatizar que essas discussões, mais do que estigmatizar visões de mundo distintas apenas, podem ampliar a compreensão sobre as consequências do nosso comportamento maniqueísta e trazer luz sobre a necessidade de integrar conhecimentos sobre nossa natureza às práticas culturais. Se isso puder acontecer, haverá impactos positivos em todos os setores das atividades humanas. Todavia, dada a complexidade desse tipo de abordagem e a limitação de espaço publicável, seria impossível discutir em detalhes cada um dos aspectos envolvidos naquelas controvérsias, sobretudo suas interfaces.

Sobretudo na sociedade pós-moderna esperar que o aumento do esclarecimento sobre essas questões traga o aperfeiçoamento moral, talvez seja ingenuidade. Convivemos com progresso material indiscutível. Um resultado desse expressivo progresso material é que ele é alimentado por meio da divulgação midiática com objeto de aumentar o consumo de bens desnecessários para nossa sobrevivência, de modo que o consumo e o acúmulo de bens tornam-se os fins últimos, muitas vezes acarretando prejuízo em termos de bem estar físico e mental.

Do ponto de vista social, os maiores beneficiários desse progresso são sobretudo os mais abastados, os mesmos que mais o financiam, utilizando-se do

produto do trabalho de muitos outros que vivem com poucos recursos materiais. Os sobreviventes com poucos recursos têm mais dificuldades em usufruir completamente desses benefícios, embora em conjunto o seu trabalho contribua muito mais para o progresso material.

Moralidade mínima

Embora haja entre nós quem tenha uma sensação que somos uma unidade, bem delimitada e ímpar, não é difícil perceber que em nível consciente somos dualidade. Dialogamos continuamente entre nós e raramente com os demais com os quais interagimos. Nesse dialogar que a razão intermedia e modera, adotamos comportamentos conscientes no sentido de garantir nossa sobrevivência. Há todavia uma terceira criatura (animal/homem) que latentemente vive em nós. Ele é mantido nesse estado latente exatamente por meio da consciência e cumprimento de regras morais. O animal/homem incapaz de escutar o diálogo empreendido pelos outras duas criaturas, supera a capacidade de entendimento por meio do diálogo. O resultado pode ser o rompimento radical com as regras morais que diminuiriam a agressividade ou ferocidade do assim desperto, retornando-o a seu estado latente.

Nietzsche (2008, p. 61) pergunta e responde:

[...] onde cessa o animal e onde começa o homem? Por mais que desejemos a vida como uma felicidade, não ultrapassamos com olhar o horizonte animal, se não percebermos mais conscientemente o que o animal procura por meio de um cego impulso. Mas nós fazemos o mesmo durante a maior parte de nossa vida. Geralmente não nos desfazemos da animalidade, nós também somos desses animais que parecem sofrer sem razão.

Para não se entregar à uma procura de uma felicidade, que não passa de um sonho irrealizável para o animal/homem desprovido de razão, é necessário o cumprimento de regras morais mínimas que garantam a razoável convivência pelo diálogo, ao contrário da imposição pela força pela qual a terceira criatura tenta se sobrepor, ao encontrar o mínimo obstáculo à realização de seu desejo imediato.

Em situações de opressão e totalitarismo, muitos homens sucumbem à violência, despersonalizando-se. Outros conseguem manter sua integridade por meio de reflexões sobre o comportamento moral. Este foi o caso de Adorno, obrigado a emigrar da Alemanha durante a opressão resultante da ascensão do nazismo. Adorno representa os homens daquela categoria. O foco reflexivo em *Minima Moralia* é o da desumanização do homem que ignora certos valores morais e se identifica pelo consumo de futilidades, tornado sinônimo de felicidade:

Aquilo que outrora o filósofo entendia por vida, reduzido à esfera privada e depois só a do consumo, vê-se arrastado, sem autonomia e sem substância própria, como apêndice do processo de produção material" (ADORNO 2008, p. 9). [...] "O próprio processo de desumanização e transformação do indivíduo em objeto desprovido de afetividade pode ter sido o responsável pelo fato que uma maioria dos humanos aceitarem sem questionar decisões autoritárias: "De modo despercebido desenvolveu-se uma humanidade que anseia pela coerção e limitação que lhe impõe a insensata continuidade da dominação." (ADORNO 2008, p. 119).

Origens culturais do comportamento moral

Fossemos péssimos imitadores, a transmissão de informações culturais seria tão inefetiva; mal poderíamos imaginar os tipos de sociedades integradas por humanos que desse modo sobreviveriam, se algum. Somos tão bons imitadores, mas com personalidades tão distintas, que imitamos bons e maus exemplos de respeito e convivência. Porém em quaisquer culturas quem determinaria o que é bom e mau, bem e mal?

Em o *Genealogia da Moral*, Nietzsche parte da pesquisa histórica e filológica para esclarecer e denunciar as origens da moralidade, tendo como base o modelo europeu de cultura. Sua análise expõe os que geraram, utilizaram (e ainda hoje utilizam) os conceitos de bom e mau como meio de dominação. Essa apropriação do poder de supremamente definir esses conceitos morais foi a responsável em criar categorias hierárquicas. O filósofo critica os homens definidores desses conceitos, acordados, quase coletivamente, por integrantes de classes sociais privilegiadas, leigas e eclesiásticas.

A definição do conceito "bom", segundo Nietzsche, originou-se a partir dos homens que se autodenominaram "bons"; homens da nobreza, auto-diferenciados dos "maus", membros da classe social inculta e pobre (NIETZSCHE 2007, p. 25). Como os muitos episódios da história antiga e contemporânea mostram amplamente, aos "maus" permitia-se contatos formais com os "bons" por meio apenas da realização de serviços braçais e outras funções servis. Alguns podiam se alimentar e dormir em certos aposentos anexos às dependências "oficiais", os hoje denominados "quarto de empregada". O objetivo dessa "cortesia" era para que permanecessem próximos dos senhores, para que fossem esses, a seu bel prazer, rapidamente atendidos. Os "bons" consideravam privilegiados os "maus" que, sem reclamar, lhes serviam por meio do cumprimento de tarefas consideradas indignas para serem realizadas pelos "nobres". Nascer no seio da nobreza já lhes conferiam o direito de pertencer aos "bons"; opostamente, os nascidos entre a plebe eram necessariamente "maus". A expressão "preto de alma branca", muito comum no Brasil na época da escravidão (proferida ainda em nossos dias), aplicada aos negros que não contestassem os senhores e lhes servissem prontamente, exemplifica bem o tipo de valoração dessa relação servil.

A casta dos sacerdotes demarcou também fronteira entre as categorias no sentido inverso dos nobres e de forma muito mais ardilosa e o conflito entre as castas surgiu quando" [...] ambas as castas começaram a se opor mutuamente por inveja e quando não quiseram colocar-se de acordo em questão de preço" (NIETZSCHE, 2007, p. 31). Mas o poder que invejavam viria por meio da dominação dos que se opunham ao cristianismo. O ardil foi contrapor aos nobres "bons" a vantagem que teriam os "maus" perante a Deus:

só os miseráveis são bons, os pobres, impotentes, os pequenos são bons, e ainda aqueles que sofrem, os necessitados, os enfermos, os doentes, os feios são os únicos seres piedosos, os únicos abençoados por Deus, só para eles existe a bem-aventurança - quanto aos outros os nobres e poderosos, são por toda a eternidade os maus, os cruéis, os concupiscentes, os insaciáveis, os ímpios, são por toda a eternidade os réprobos, os malditos os condenados. (NIETZSCHE, 2007, p. 31).

Por meio desse ardil, a casta dos sacerdotes durante séculos discriminou com "mão de ferro" os pagãos que se recusavam a receber o batismo, os ímpios e os incrédulos. Os primeiros eram e ainda hoje são obrigados a receber o batismo para se integrarem aos "bons", livrarem-se do pecado original e contrair núpcias nas igrejas romanas; os segundos eram assim denominados por ignorarem a Igreja e não praticar atos piedosos; os últimos (ateus) não acreditavam na existência de Deus e nas "verdades" que seus "exclusivos e legítimos" representantes enunciavam e enunciam. A relação de dominância e exclusão da Igreja é distinta atualmente apenas em estilo da empregada pelos nobres. O resultado é idêntico: manter a dominação sobre os pobres e crédulos e procurar "convencer" os hereges e incrédulos a se alistarem nas "fileiras do bem": "O sacerdote "vive" do pecado; para ele é necessário que haja "pecar"... Princípio primordial: "Deus perdoa aquele que se arrepende", ou em nossa língua: "aquele que se submete ao sacerdote." (NIETZSCHE, 2012, p. 54).

O cristianismo e suas múltiplas faces atuais através de séculos construiu um projeto de poder, convenhamos, muito bem sucedido em termos econômicos. Na atualidade, expressa um vigor tentacular que se infiltra em todos os segmentos social, econômico e político. Várias vertentes cristãs não romanas competem com a romana, uma vez soberana, em atrair adeptos às suas hostes. A Igreja romana ao perceber essa migração significativa de "clientes" para outras seitas, tem usado expedientes diversos para conter a onda dissidente e atrair novos adeptos. Escolher para Papa um argentino, simpático, agregador e aparentemente progressista parece fazer parte dessa estratégia de manutenção do poder.

Os métodos persuasivos empregados por ambas as categorias de "bons", nobres e sacerdotes, não se distinguem no passado na forma e crueza. O espírito dos que resistiam à dominação era vergado a ferro e fogo. Aplicava-se castigo físico para "corrigir" visões de mundo "infiéis e distorcidas". Atualmente, os métodos persuasivos são mais "suaves", mas não menos perigosos para restringir a liberdade de pensar, acreditar e agir.

Os novos meios de comunicação e marketing se sofisticaram na medida em que a comunicação se tornou mais célere e acessível. Além de divulgarem atitudes simpáticas de amor ao próximo, transmitem também, em tempo real, imagens de "milagres" realizados durante os cultos. Estas cenas "teatrais" atingem diretamente o emocional de pessoas crédulas e inseguras quanto à realidade em que vivem.

Templos menos sofisticados quanto às suas mensagens de fé, exacerbam seus modos de convencimento por meio de pregações contundentes contra satanás, o príncipe das trevas, figura criada dentro da concepção maniqueísta "bom" e "mau", que desafia Deus por meio da influência perversa que exerce sobre seus filhos. Sob essa perspectiva, a submissão por meio da indução ao medo passa a fazer parte do cotidiano dos fiéis, como algo "natural" e "divino".

Muitas religiões prosperam a partir da proposta de que o sofrimento é necessário para depurar os "pecados". Sofrimento esse às vezes físicos, mas frequentemente mentais, que turva a capacidade crítica potencial dos adeptos e os torna submissos aos "verdugos" que agem em nome da fé em um Deus, reputado como pai bondoso e compreensivo, mas irado, todavia, pois falta tristeza e compaixão na "face" de Deus. Deus não passa de mais um conceito instituído como forma de dominação.

Os métodos de convencimento da Igreja Romana, embora mais sofisticados, ainda se apoiam em mitos arraigados, tais como a culpa originária do pecado original: "O advento do deus cristão, que é a mais alta expressão do divino até hoje, tem por essa razão suscitado também a aparição do máximo do sentimento de culpabilidade do mundo." (NIETZSCHE 2007, p.87). Essa culpa pode ser redimida apenas pela aceitação de um Deus todo poderoso e "pai" que perdoa seus reincidentes de pecados mundanos. Uma espécie de "grande irmão" ciente até dos pensamentos dos indivíduos e que por detrás da "bondade" esconde severidade e castigo.

Nietzsche reforça seus argumentos de que a moralidade foi estabelecida de forma autoritária como forma de dominação: "O direito de dar nomes vai tão longe que se pode considerar a própria origem da linguagem como um ato de autoridade que emana daqueles que dominam; eles dizem: "Aí está o que é isso ou aquilo." (NIETZSCHE 2007, p. 25). Deve-se recordar que a garantia da dominação pelos nobres e eclesiásticos se dava por meio do braço armado dos soldados, estes também provenientes da "casta" dos "maus", mas treinados por nobres comandantes a guerrear para conquistar territórios ou sufocar sublevações de origem popular. Treinamento tão eficaz que alguns soldados incorporavam a atitude dominadora, por sadismo ou medo de serem severamente castigados.

Em toada semelhante, os próceres de todas as vertentes do cristianismo e seus seguidores também adotaram e reforçaram a instituição do "bom" e "mau", utilizando-se do argumento da autoridade divina e de seu credenciamento como arautos de "verdades" absolutas. No caso da Igreja, como já mencionado, os fiéis foram dominados pelo estratagema de considerar "bons" aqueles que temem a Deus e pela admissão de culpa "compreensivamente" diminuída, por meio da confissão de pecados aos "autorizados" representantes do "bem" na Terra.

Os infiéis eram os "maus" e "demonizados" por se recusarem a submeter às regras sagradas, quando não combatidos ou torturados cruelmente em nome do "bem". Basta lembrar as campanhas das Cruzadas contra os mulçumanos "infiéis" ou os inquisidores submetendo a torturas insanas os que ousavam contrariar a visão de mundo instituída pelo cristianismo. Atitudes tais injustificadas por meio de quaisquer argumentos, como alguns hoje utilizados por certas autoridades eclesásticas. Ao invés de bradarem em alto tom contra a barbárie, adotam um tom hipócrita: "compungido" arrependimento e reconhecimento que os antecessores às vezes "exageraram na dose", embora bem "intencionados" em defender os valores cristãos. O "progressismo" construído sobre os escombros da barbárie é o que a Igreja propaga, com a pretensa legitimidade de perdoar seus próprios pecados.

Com respeito à aplicação desses conceitos de forma discriminatória às relações sociais interpessoais singulares, grande parte dos homens não hesitaria em emitir de afogadilho seu juízo de bom ou mau, inocente ou culpado, sobre outros homens simplesmente por que uma opinião diversa de suas crenças em "verdades", ou porque os traços fisionômicos ou aparência física, apenas, tenha-lhes ferido a concepção estética.

A teoria do psiquiatra italiano Cesare Lombroso fundamentou e até hoje fundamenta parte desse tipo de juízo discriminatório comumente emitido de forma precipitada e leviana. Lombroso parece ter recebido alguma influência da pseudociência, Frenologia (cujo objetivo foi o de determinar a personalidade e grau de

criminalidade do indivíduo a partir da análise de dimensões cranianas e das protuberâncias ósseas do crânio). Todavia, nas 223 páginas em seu livro mais detalhado sobre caracterização criminal do delinquente, Lombroso menciona Frenologia apenas uma vez (LOMBROSO, 2014, p. 73). Revisão detalhada sobre a influência da Frenologia, criada pelo médico alemão Franz Joseph Gall em 1796, e que se difundiu pela Europa e EUA, mostra o vigor alcançado pela doutrina àquela época (DOMENÉCH, 1977, p. 11).

Embora em algumas páginas, Lombroso se refira a características fisionômicas "típicas" de delinquente (LOMBROSO, 2014, p. 141) seu principal foco neste livro é o de descrever o perfil psicológico do criminoso comparando-o ao perfil do demente. Inadequadamente, utilizou-se também do conceito da teoria evolutiva de Darwin ao conceber que o criminoso nato poderia se distinguir por ter conformações faciais assimétricas e grosseiras. Essas características seriam atávicas, isto é, menos desenvolvidas na escala evolutiva humana, por isso mais próximo da animalidade. Pretendeu dessa forma colaborar com a criminologia na identificação daqueles com vocação para o crime. Pretensão descabida pelo fato de que a ampla variação de fisionomias faciais da população humana não se correlacionar com a expressão de comportamento humano "bom" ou "mau". Mesmo se houvesse, a correlação seria espúria e, portanto, sem fundamento causal algum para estabelecer relação entre características fisionômicas e propensão à criminalidade.

Do ponto de vista estatístico, Lombroso foi também tendencioso: ao invés de aleatoriamente colher amostras de pessoas, descreveu o perfil psicológico daqueles presos em penitenciárias e manicômios judiciais. Embora, não mencione em seu livro, Lombroso teve um famoso antecessor, Aristóteles, que também pretendeu classificar diferenças de temperamento humano, baseando-se em características fisionômicas (MARIZ, 2014, p. 162).

Relativismo moral

Considerando o consenso dos "normais", peculiar a cada cultura, não é possível se esquivar de discutir o relativismo moral. Protágoras (c. 490 aC.) enfatizou que a vida do ser humano é regida pelas normas morais de sua própria cultura. Leis universais de conduta seriam inexistentes, cada cultura estabeleceria suas próprias regras (WERNER, 1997, p.17).

Os adeptos do relativismo moral ou multiculturalismo ainda advogam a favor do reconhecimento e respeito a práticas culturais que envolvem comportamentos morais vigentes, apesar de discutíveis e rejeitados por outras culturas, como a infibulação, devem ser considerados no contexto cultural de seus praticantes.

A infibulação é um dos quatro tipos de mutilação genital feminina (GRONEVELD, 2013, p. 134) praticados em 28 países da África e alguns países da Ásia e do Oriente médio (EL-DAMANHOURY, 2013, p.127). Esse tipo de mutilação genital feminina causa espécie a grande número de habitantes de culturas ocidentais, até mesmo porque imigrantes desses países para países ocidentais podem manter essa prática.

Apenas na Alemanha, estima-se 30.000 mulheres e crianças imigradas que sofreram ou estão sujeitas à prática da mutilação genital (EL-DAMANHOURY

2013, p.127) No entanto, o que dizer da violência realizada contra homens e mulheres encarceradas e minorias em nosso país, com raras exceções toleradas pelo consenso dos "normais" dessas culturas? Esse paradoxo inscreve-se em uma das mais férteis reflexões sobre a moralidade (LUKE 2008).

Luke aborda as questões centrais sobre a moralidade e discute as crenças antagônicas dos que acreditam em uma moralidade absoluta, mas que ignoram diferenças culturais valorizadas pelos adeptos do multiculturalismo. Estes estariam adotando a posição central dos que aceitam o multiculturalismo fundamentado no relativismo moral, ou seja é necessário respeitar-se práticas culturais sobre as quais inclusive há informação social e antropológica insuficiente para fundamentar juízos de valor.

Os que acreditam em leis morais universais, principalmente aquelas influenciadas pelo cristianismo, obviamente tendem a ignorar, qualificar de inferiores e, até mesmo, criticar certas práticas, como a infibulação, como cruéis e desumanas. Porém, se a infibulação for para a mulher um sinal de status em sua comunidade? " A memória feminina da tradição que deveria corporificar-se pela mutilação genital [...] A cicatriz ritual era lembrança da fidelidade ao grupo. As dores, seu juramento. O sangramento, a oferenda." (DINIZ, 2001, p.17).

Ignorar a diversidade humana em todos os sentidos é se fechar no interior de sua cultura, considerando-a como absoluta expressão da verdade e moralidade. Eu não mutilaria meu corpo, a não ser por razões médicas bem fundamentadas (e.g., diabetes avançada), mas também não me vejo no direito de desrespeitar aqueles que aceitam a prática de mutilação em seus próprios corpos, sem razões médicas fundamentadas, mas apenas por querer se diferenciarem. A difusão do uso de tatuagens como modo de se diferenciar dos demais tornou-se banal, apesar de que no início fosse considerada como aberração ou excentricidade.

Origem e evolução do comportamento moral: biologia ou cultura?

Haveria uma moralidade universal, biologicamente evoluída, que levaria todos os homens de todas as culturas a se comportarem segundo regras comuns, ou a realidade moral seria, como queria Protágoras, a do relativismo moral? (LUKE 2008, p. 8). Há fundamentos convincentes para se admitir que o comportamento moral humano é resultado da evolução ou seria cultural como queria Protágoras e alguns antropólogos culturais e cientistas sociais? Se for resultado da evolução, a função do comportamento moral teria evoluído por ser adaptativo em termos de autopreservação, manutenção de laços sociais parentais e alopARENTAIS (por meio de alianças, que reforcem o poder e privilégios)? A ampliação do conhecimento científico em si resultaria em aperfeiçoamento moral? Filosoficamente essas questões importam e se vinculam à biologia, ciências sociais e antropologia. Inevitáveis são por isso comparações comportamentais humanas interculturais e com outros animais, especialmente grandes primatas (WAAL, 1996, p. 136).

Na prática, a ética trata da fundamentação e aplicação dos costumes morais nas relações interpessoais locais e alóctones. Moral e ética necessariamente se complementam. Embora seja uma abordagem fascinante de quaisquer pontos de vista e de amplo interesse filosófico, desenvolvê-la em detalhes, está além do objetivo que tracei. Menções pontuais ocorrerão no desenrolar do texto, porque vá-

rios autores antropólogos e filósofos, a exemplo de Nietzsche, acreditavam a moralidade como um caráter específico humano, portanto seria uma característica cultural universal. Essa distinção tem forte origem aristotélica (MARIZ, 2014, p. 163) e deve ter influenciado gerações de pensadores sobre a complexidade diferencial da natureza humana.

No entanto, biólogos evolucionistas como Alexander (1985), sugerem que a moralidade tenha evoluído como qualquer outra característica comportamental, neste caso em virtude de sistemas de reciprocidade, isto é, por meio da observação de como dois indivíduos se comportam entre si, o observador chegaria a conclusões sobre se fosse interagir com algum deles, isso aconteceria de forma favorável ou desfavorável (ALEXANDER 1985, p. 11-12). Esse raciocínio com base evolutiva também se aplica à evolução do altruísmo recíproco, discutido acima.

Demarcando sua posição materialista com relação à origem da moral, Nietzsche (2007, p. 15) afirma: " Felizmente aprendi rapidamente distinguir o preconceito teológico daquele moral e não me preocupei mais em procurar a origem do mal além do mundo". Segue com as perguntas:

De que modo inventou o homem essas apreciações "bem" e "mal" e que valor têm em si mesmas? Foram ou não favoráveis ao desenvolvimento humano? São um sinal de calamidade, de empobrecimento, de degeneração da vida? Ou indicam, pelo contrário, a plenitude, a força e a vontade de viver, seu valor, sua confiança, seu futuro.

São essas perguntas que guiam Nietzsche para desenvolver suas reflexões sobre origem da moral no transcorrer do livro. No restante do prefácio o filósofo antecipa algumas de suas reflexões que mais tarde desenvolve.

No início do primeiro tratado: " Bem e Mal" - "Bom e Mau", Nietzsche mostra seu vigor e contundência típicas ao criticar os psicólogos ingleses que para ele sempre trabalham do mesmo jeito, ou seja, evidenciam o que há de vergonhoso em nosso mundo interior à procura do condutor que imprime seu desenvolvimento. (NIETZSCHE, 2007, p. 23):

(...) O que é que impele esses psicólogos nesta direção precisa? Será um instinto secreto, pérfido, vulgar de amesquinhar o homem? Será uma perspicácia pessimista, a desconfiança de idealistas desiludidos e tristes, tornados venenosos e verdes de fel? Ou talvez uma pequena hostilidade e um pequeno rancor subterrâneos contra o cristianismo (e Platão) que talvez nem sequer chegou a ultrapassar a soleira da consciência? Ou antes um gosto concupiscente para aquilo que a existência tem de insólito, de dolorosamente paradoxal e de absurdo? Ou, finalmente, um pouco de tudo, um pouco de vilania, um pouco de amargura, um pouco de anticristianismo, um pouco de prurido?

Está mais do que clara a discordância do filósofo com as atitudes desses homens que estudam o comportamento humano, mas se deixam levar por preconceitos arraigados talvez despercebidos por eles próprios ou por se julgarem corretos em seus preconceitos. Ainda por lhes faltar reflexão suficiente para compreender que seus valores não são universais e os únicos absolutamente verdadeiros.

Coragem sob muita convicção é necessária àqueles que se expõem existencialmente e não se escondem por detrás de preconceitos adotados pelo consenso dos "normais". Nietzsche foi um dos poucos pensadores com coragem e convicção para expor suas dúvidas existenciais e denunciar a dominação e o autoritarismo que transforma os "normais" em um contingente de resignados. Estes arrastam os grilhões do conformismo e se rebelam apenas quando suas mal fundamentadas convicções são minimamente abaladas, reforçando assim os laços de submissão aos dominadores. A leitura de Nietzsche, se conseguissem levar a cabo pelo menos um parágrafo, lhes causariam tanto mal estar que voltariam correndo para o conforto que a "normalidade" lhes proporciona.

Conclusão

Há evidências científicas sobre a origem e manutenção do comportamento moral em certos animais que vivem em sociedades. Por meio de comparações a animais sociais geneticamente afins aos humanos, é possível conceber que o comportamento moral evoluiu em função de manter a coesão dos grupos sociais, cujos indivíduos têm pouca probabilidade de sobreviver isoladamente, especialmente em ambientes nos quais alimentos são escassos, se distribuem aleatoriamente, em grandes agregações ou, individualmente, se o alimento for um animal de grande porte e agressivo, que exige esforço conjunto para caçá-lo. Todas essas situações ecológicas exigiram e para algumas culturas exigem divisões de tarefas que resultem em eficiência somente alcançável por meio da cooperação. Além disso, animais predadores que caçam em grupos são ameaças concretas a indivíduos que isolam, sejam humanos ou animais.

Evidências paleontológicas indicam que os ancestrais de grande símios e humanos evoluíram em ambientes abertos das savanas africanas e posteriormente migraram para outros continentes. Com a migração, alguns indivíduos se adaptaram às condições ambientais de seus novos habitats, especialmente por meio da formação de grupos, a exemplo dos macacos de cauda longa e preênsil que vivem em árvores na floresta amazônica brasileira.

Para a estabilidade do grupo e realização de tarefas em comum uma moralidade mínima foi necessária. A origem provavelmente foi evolutiva; a manutenção do comportamento moral se manteve e mantém-se pela ameaça de castigos físicos ou emocionais ou por meio da negociação que reduz os conflitos.

Evidências sobre a história do homem sugerem que a origem cultural e manutenção dos conceitos morais se deu por meio da influência dos homens da nobreza e do clero que estabeleceram hierarquias discriminando os bons daqueles considerados maus.

Antropólogos, filósofos e cientistas que ignoram a evolução como causa primária da adaptação cultural, em oposição aos biólogos, antropólogos e psicólogos evolutivos, concentram-se em estudar os epifenômenos responsáveis no tempo histórico humano em manter regras morais. Claramente aqueles partem do homem já evoluído; os demais procuram vestígios da evolução na "expressão das emoções do homem e dos animais" (DARWIN, 2009).

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, R. D. A biological interpretation of moral systems. *Zygon*, v.20, n.1, p. 1-20, 1985.
- DARWIN, C. R. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.
- de WAAL, F. *Good natured: the origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.
- DINIZ, D. *A antropologia e os limites dos direitos humanos: o dilema moral de Tashi*. Organização Regina Reyes Novais e Roberto Kant de Lima. Niterói, RJ: Editora da Universidade Norte Fluminense, 2001. v. 30, 266 p. Coleção Antropologia e Ciência Política.
- DOMENÉCH, E. *Frenología: analisis historica de una doctrina psicológica organica*. Barcelona: Elite/Grafic, Avenida de las Torrentes, 3, Hospitat, 1977, 266 p.
- DUNBAR, R. Putting evolution back to social sciences. *Journal of Evolutionary Psychology*, v. 8, n. 2, p.127-137, 2010.
- EL-DEMANHOURY, I. The jewish and christian view on female genital mutilation. *African Journal of Urology*, 2013, v. 19, p. 127-129.
- GROENEVELDER, A. E. Genital female mutilation: tradition and human rights. *African Journal of Urology*, 2013, v. 19, p. 134-135.
- HEINRICH, J. & McELEART, R. The evolution of cultural evolution. *Evolutionary Anthropology*, p. 123- 127, 2003.
- ISACK, A. E & REYER, H.A. honeyguides and honeygatherers: interspecific communication in a symbiotic relationship. *Science*, v. 243, n. 4896, p. 1343-1346, 1989.
- NIETZSCHE, F. W. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Editora Escala, 2007. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal - 20.
- _____. *O Anticristo*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2012.
- _____. *Schopenhauer Educador*. São Paulo: Editora Escala. 2008. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal - 90.
- LUKES, S. *Moral relativism*. London UK: Profile Books, 2008.
- MARIZ, D. A especificidade da natureza humana em relação aos demais animais no pensamento aristotélico. *Argumentos*, v. 6, n. 12, p. 157-168, 2014.
- SINGER, P. *The Expanding Circle*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- SNOW, C. P. *Two cultures and scientific revolution*. New York: Cambridge University Press, 1961.
- TRIVERS, R. L. The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*. v. 46, n. 1, p. 35-57, 1971.
- WERNER, D. *O Pensamento dos homens e dos animais: evolução e epistemologia*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1997.

Luciano Silva Façanha*, Flávio Luiz de Castro Freitas**,
Jamys Alexandre Ferreira Santos***

Possível relação entre filosofia e literatura: considerações sobre a leitura de Gilles Deleuze sobre a obra de Franz Kafka

RESUMO

A proposta do presente texto consiste em explicitar a natureza da relação entre filosofia e literatura no capítulo 1 *Kafka: por uma literatura menor* (1975), intitulado de "Conteúdo e Expressão", cuja autoria é de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Para tanto, postulamos que filosofia e literatura estão relacionadas por meio de um movimento que expõe o exercício de uma filosofia do desejo. O exercício de uma filosofia do desejo preconiza que o mesmo é tanto um processo quanto um procedimento.

Palavras-chave: Filosofia; Literatura; Deleuze; Kafka; Desejo.

ABSTRACT

The proposal of this text is to explain the nature of the relationship between philosophy and literature in chapter 1 *Kafka: by a minor literature* (1975), entitled "Content and Expression", authored by Gilles Deleuze and Felix Guattari. To that end, we postulate that philosophy and literature are related by means of a movement that exposes the exercise of a philosophy of desire. The exercise of a philosophy of desire advocates that it is both a process and a procedure.

Keywords: Philosophy. Literature. Deleuze. Kafka. Desire.

* Doutor e Professor de Filosofia da UFMA, Email: lucianosfacanha@hotmail.com

** UFMA, Email: f_lcf@hotmail.com

*** UFMA, Email: santosjamys@gmail.com

A relação entre filosofia e literatura não é algo novo nas pesquisas em ciências humanas. São vários os trabalhos que relacionam essas disciplinas possibilitando conceitos da uma a partir da outra, ou mesmo a comparação de ideias possíveis entre ambas. Deste modo, tomamos a oportunidade de tentar contribuir com mais uma possível condição de leitura entre a filosofia e a literatura.

Concentramos a base de nosso estudo, principalmente, em alguns momentos do texto *Kafka: por uma literatura menor* (1975), de Deleuze e Félix Guattari (1930-1992) e *Crítica e clínica* (1993), somente produzido pelo primeiro. A nossa tentativa é em explicitar a natureza da relação entre filosofia e literatura no capítulo I *Kafka: por uma literatura menor* (1975), intitulado de "Conteúdo e Expressão". Assim, propomos que filosofia e literatura estão relacionadas por meio de um movimento que expõe o exercício de uma filosofia do desejo, o qual é, num mesmo movimento, processo e procedimento.

Ponderações sobre um possível recorte na filosofia de Gilles Deleuze

Para iniciar um estudo da filosofia de Deleuze é importante um recorte cronológico e conceitual na divisão temática do autor. Podemos delimitar ao menos três tipologias do conjunto da obra deleuzeana. A primeira (I) em *Carta a um crítico severo*, de 1973, onde Deleuze divide sua obra, primeiramente, nos estudos dos autores que se opuseram, segundo ele, à tradição racionalista da história da filosofia. Em seguida, nos livros *Diferença e repetição*, de 1968 e *Lógica do sentido*, de 1969 e, por fim, na produção com Guattari.

A segunda tipologia (II) está na entrevista *Sobre a filosofia*, de 1988 onde se encontra a divisão em três períodos iniciados com os trabalhos de história da filosofia, depois a produção com Guattari, onde Deleuze a intitula como a construção de *Uma filosofia* e, o terceiro período em que o autor trata de pintura e cinema. Por fim, uma terceira classificação (III) feita pelo autor em 1989 estando em nota de rodapé da introdução de *A ilha deserta*¹, uma compilação de textos de Deleuze publicados entre 1953 e 1974.

Percebemos que Deleuze, na segunda e terceira tipologias, não se volta apenas para as filosofias das mais diferentes épocas, mas também às ciências, as artes e a literatura. Nesses últimos domínios são encontrados os conceitos de "perceptos" e "afectos" – estudos de sensações e devires que abarcam principalmente a arte. (DELEUZE, 2013, p. 175).

Nessas tipologias apresentadas, existe um lugar especial para o estudo da obra de Kafka que se encontra na produção em comum com Guattari e nos estudos sobre perceptos e afectos, mais especificamente nas obras *Kafka: por uma*

¹ Na nota de rodapé, na introdução do livro *A ilha deserta*, está descrito da seguinte forma: "Em 1989, Deleuze retomou e classificou o conjunto dos seus trabalhos, incluindo os livros, segundo uma série de temas gerais: I. De Hume a Bergson / II. Estudos clássicos / III. Estudos nietzscheanos / IV. Crítica e clínica / V. Estética / VI. Estudos cinematográficos / VII. Estudos contemporâneos / VIII. Lógica do sentido / IX. O anti-Édipo / X. Diferença e repetição / XI. Mil platôs" (LAPOUIADE, 2004, p. 7).

literatura menor, Crítica e clínica e em alguns momentos do *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2^o*.

Kafka nasceu na cidade de Praga, pertencente na época ao Império Austro-Húngaro e que hoje conhecemos por ser a República Tcheca. Um dado que, em um primeiro momento pode parecer trivial, mas mais adiante entenderemos a importância deste para os conceitos deleuzeanos.

Muito já se comentou sobre quase toda a obra desse escritor ser publicada postumamente: contos, novelas, romances e diários escritos em alemão compõem sua produção que o levou a ser um ícone literário surpreendente. Sua obra foi pouco conhecida e estudada quando o autor ainda era vivo, mas seu amigo e testamentário Max Brod (1884-1968) nos “presenteou” com as publicações póstumas que se tornaram objetos de estudo até os dias de hoje.

A natureza hermética da escrita kafkiana permite diversificadas leituras e interpretações causando, em muitos momentos, retraimentos argumentativos de críticos e especialistas das ciências humanas quando se trata de um estudo semântico. Mas, no pensamento de Deleuze, conceitos como “literatura menor”, “des-territorialização” e “agenciamento”, que ainda são produtos de controvérsias na história contemporânea se encontram em vários momentos na obra do escritor.

Os conceitos de Deleuze são fundamentados em variadas atividades do pensamento: produções filosóficas, obras literárias, artísticas e mesmo nas realizações científicas. Seu sistema se caracteriza pela leitura filosófica dos estudos de outros teóricos em diversificados domínios do pensamento. Assim, para Deleuze, pensar filosoficamente é criar; inovar no ato de filosofar a partir dos outros campos do pensamento.

Ficou evidente que dentre as tipologias apresentadas da obra deleuzeana, todas mantêm em comum um período inicial que trata de estudos de outros filósofos. Uma investigação conceitual além de um procedimento histórico, mas uma tentativa de Deleuze construir seu “espaço ideal” determinando sua proposta diferencial de investigação.³

Essa busca de conceitos para a construção de um espaço ideal do pensamento é dada quase que exclusivamente no momento inicial da filosofia de Deleuze. Obras anteriores a *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido* que se constituem por releituras de pensadores como Friedrich Nietzsche (1844-1900), Henri Bergson (1859-1941), Baruch Espinoza (1632-1677), dentre outros, deram-lhe

² O livro *Mil platôs* é o segundo tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia* que se iniciou com o livro *O anti-Édipo* (primeiro tomo), ambos escritos por Deleuze e Guattari. Os *platôs* foram publicados na França em um único volume. Diferentemente aconteceu no Brasil que foram publicados, com o consentimento dos autores e da editora francesa, em cinco volumes.

³ Deleuze, em alguns momentos de suas entrevistas, afirma ser esse procedimento semelhante a uma “enrabadá”. Uma espécie de subversão diferencial ao processo pertinente de fazer filosofia a partir da história: “[...] Mas minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história como uma espécie de enrabadá, ou, o que dá o mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizes, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer”. (DELEUZE, 2013, p. 14-5)

novas formulações de conceitos como: “imanência”, “multiplicidade”, “atual”, “virtual”, “substância” e etc.

É importante entendermos o procedimento diferencial de criação de conceitos como um “pensamento geográfico” e não, como já dito, procedimento histórico. Ou seja, Deleuze não trata de refletir sobre um determinado sistema filosófico, mas prioriza neste alguns conceitos e reformula-os.⁴

O pensamento de Deleuze não é somente uma das filosofias da diferença em meio a corrente pós-estruturalista da França, tendo como fundamento os conceitos de imanência, fluxo ou virtualidade. Pois, é importante entendermos essa filosofia partindo de um pressuposto do próprio conceito de “fundamentação”, como base para esse sistema.

Como afirma Lapoujade (2014), o pensamento de Deleuze não é uma filosofia do Um ou do Múltiplo, do pensamento da imanência ou da ontologia do fluxo. Esses são conceitos de outros sistemas que delimitaram o “trajeto” para o próprio Deleuze fazer filosofia. Seu sistema de investigação está na natureza ou no fundamento dos movimentos que atravessam a matéria e a vida, o acontecimento ou a história da sociedade.

Deste modo, o conceito é criado em um campo diversificado de investigação. Os elementos extraídos dos mais variados domínios do pensamento se articulam e se relacionam criando zonas de vizinhança, na perspectiva do pensador. O autor cria suas concepções advindas de um campo exterior que não está concentrado somente na filosofia. Aceitar essa exterioridade é ceder à potência da criação pela multiplicidade de um campo imanente e pré-subjetivo a filosofia.

É assim que Deleuze vai buscar na literatura condições para apreender seus conceitos em filosofia, afirmando seu sistema a partir de outras disciplinas. Em *Kafka: por uma literatura menor*, Deleuze e Guattari propõem novos conceitos e significações para o “combate” político contra a crítica psicanalítica na diversificada obra de Kafka. E, em *Crítica e clínica*, estão vários textos que Deleuze, ao longo de alguns anos, trabalhou a relação de sua filosofia com a literatura a partir de vários autores, inclusive de Kafka.

Apresentamos, então, uma determinada literatura que produz uma linguagem “reinventada” baseada em uma nova técnica de escrita. Novos meios de significação que fomentarão o espaço literário como espaço clínico, legitimando, assim, a arte literária como produtora de novas “linhas de fuga” para o pensamento que antes fora limitado pela política ou pela psicanálise.

A escrita literária e a produção de sentido

Diante disso, se inicia o processo de legitimação da literatura para a filosofia de Deleuze. A proposta de novas condições que determinam a literatura

⁴ É importante o cuidado para não confundir o conceito “pensamento geográfico” com o de “cartografia”, indicado por Deleuze e Guattari. No primeiro, Machado (2009, p. 21) caracteriza ser o procedimento usado por Deleuze na construção de seus conceitos. O segundo é um conceito apresentado por Deleuze e Guattari para as pesquisas de campo voltadas para os estudos da subjetividade. Sobre a “cartografia” há uma análise detalhada em *1933 – Micropolítica e segmentaridade*, texto pertencente a *Mil platôs – capitalismo esquizofrenia 2*, de 1980.

como uma das disciplinas que abarcam características necessárias para a criação conceitual.

A arte literária para Deleuze tratará de afirmar a heteronomia do pensamento, trazendo consigo uma potência criadora da linguagem. Heteronomia como uma ideia que possibilita o ato de pensar em consequência de diversos grupos ou coletividades apresentadas pela própria literatura.

A potência literária se estabelece a partir de uma determinada contraposição à representação⁵ possibilitando novas formas de significação. Escritores como Herman Melville (1819-1891), Walt Whitman (1819-1892), Lewis Carroll (1832-1898), Marcel Proust (1871-1922), D. H. Lawrence (1885-1930) e o próprio Kafka compõem a gama de escritores que, para Deleuze, criam e afirmam a potência de um novo estilo de escrita.

É uma tentativa do surgimento de um “novo” estilo literário, inédito e indeterminado que leva às novas experimentações linguísticas. O procedimento de Deleuze, nesse contexto, se torna autêntico, não somente por se justificar como uma criação vinda de outra disciplina, mas pela genuinidade de leitura e escrita proposta por esse procedimento. Assim, a partir de Deleuze (2011, p.9), entendemos um estilo diferencial de analisar os acontecimentos a partir da escrita:

[...] o escritor, como diz Proust, inventa na língua uma nova língua, uma língua de algum modo estrangeira. Ele traz à luz novas potências gramaticais ou sintáticas. [...] Mas o problema de escrever é também inseparável de um problema de *ver* e de *ouvir*: com efeito, quando se cria uma outra língua no interior da língua, a linguagem inteira tende para um limite “assintático”, “agramatical”, ou que se comunica com seu próprio fora.

A essas “contradições” impostas na nova língua, se permeia um aspecto de transitividade, pois, a obra literária possibilita afirmar algo que ainda virá e passará, assim, todo o acontecimento. Desta maneira, Deleuze estabelece uma coerência na interpretação literária concatenada à sociedade. Ou seja, um devir na escrita que percorre o espaço legitimado pelo autor na obra.

A linguagem excede seus limites e a ruptura, o engajamento ou a luta que há na literatura capta as forças existentes na vida, ou no mundo, afirmando sua objetividade crítica (e, como um resultado, clínica) libertando a vida de uma prisão e traçando linhas de fuga. Ou seja, a arte literária cria novos “devires”. (DELEUZE, 2011, p. 9).

Assim, nos cabe que:

Não se trata apenas de diagnóstico. Os signos remetem a modos de vida, a possibilidades de existência, são sintomas de uma vida transbordante ou esgotada. Mas um artista não pode se contentar com uma vida esgotada, nem com uma vida pessoal. Não se escreve com o seu eu, sua memória e suas doenças. No ato de escrever há a tentativa de fazer da vida algo mais que pessoal, de liberar vida daquilo que a aprisiona. (DELEUZE, 2013, p. 183).

⁵ No texto *Diferença e repetição*, de 1968, Deleuze descreve de forma detalhada sua crítica a “representação” como condição para o conceito de “diferença”. Nesse seu momento de produção intelectual, há uma importância determinante para sua filosofia que estava sendo “primeiramente” apresentada naquele escrito.

É importante, nesse momento, apresentarmos o que Deleuze considera por "leitura em intensidade". Seria o interstício entre a leitura e escrita criado por Deleuze a partir de sua leitura da filosofia nietzschiana. Ele legitima o seu procedimento, não somente de escrita e criação conceitual afirmado pelo "fora", mas também, o resultado de seus argumentos "originais" assentados por outras disciplinas.

Para que aconteça a criação de novos devires é importante um ambiente propício, um pano de fundo que delimite seu próprio espaço de personalização. É necessário um campo de intensidades que permite a literatura a aceitar a multiplicidade que a compõem:

[...] O nome como apreensão instantânea de uma tal multiplicidade intensiva é o oposto da despersonalização operada pela história da filosofia, uma despersonalização de amor e não de submissão. Falamos do fundo daquilo que não sabemos, do fundo de nosso próprio subdesenvolvimento. Tornamo-nos um conjunto de singularidades soltas, de nomes, sobrenomes, unhas, animais, pequenos acontecimentos [...]. (DELEUZE, 2013, p. 15).

É quando se escreve por suas palavras, mas está fundamentado nos afetos e experimentações que podem ser buscados e legitimados fora do texto em questão. Há uma busca em outras metodologias e disciplinas do pensamento e, também, fora do próprio texto que está sendo ali construído. Seria a legitimação da identidade original através do processo de despersonalização e da afirmação das singularidades vindas do fundo do que não se sabe.

Mas, essa criação de devires se dispõe a favor de quem ou de quê? Contra o que se faz necessário romper os limites apresentados? Qual a necessidade de produção de linhas de fuga pela arte literária?

Deleuze (2011, p. 162), afirma uma doutrina do julgamento existente desde a Grécia Antiga até a Filosofia Moderna que limita os campos de existência para com uma dívida infinita. Deste modo, são os devires propostos que combaterão de forma antagônica a "doutrina do juízo"; são as formas de existência na literatura que conduzirão a luta contra essas instâncias.

[...] a lógica do juízo se confunde com a psicologia do sacerdote como inventor da mais sombria organização: quero julgar, preciso julgar... Não se trata de fazer como se o próprio juízo tivesse sido diferido, adiado para amanhã, postergado ao infinito. Ao contrário, é o ato de diferir, de levar ao infinito, que torna o juízo possível: este recebe sua condição de uma relação suposta entre a existência e o infinito na *ordem* do tempo. Àquele que se atém a essa relação é dado o poder de julgar e de ser julgado. (DELEUZE, 2011, p. 163).

Diante da perspectiva deleuzeana do juízo ser atribuído a modernidade, a partir de uma continuidade de um juízo original decorrido desde a antiguidade, se possibilita um elo argumentativo na literatura de Kafka. Pois, é na obra *Kafka: por uma literatura menor* que estão os conceitos intermediários entre a obra *O anti-Édipo*, de 1972 e *Mil Platôs*, de 1980. Assim, nessas "nuances" conceituais, Deleuze (2011, p. 166) afirma que: "Há somente juízo, e todo juízo incide sobre um juízo. Talvez *Édipo* prefigure esse novo estado no mundo grego".

As fugas são responsáveis pela quebra dos padrões literários possibilitando a criação a partir da escrita. Elas não serão linhas objetivas e determinadas, mas fluxos intensivos necessários que afirmam o diferencial de uma determinada estrutura.

Deste modo, passamos a entender como Deleuze encara o desejo como responsável por novas condições de criação. O que ele afirma por juízo, mais adiante ele afirmará como "lei", limitação ou norma. Assim, Deleuze e Guattari (2015, p. 109) afirmam:

[...] Esses dois estados coexistentes do desejo são os dois estados da lei: de uma parte a *Lei transcendente paranoica* que não cessa de agitar um segmento finito, de fazer dele um objeto completo, de cristalizar aqui e ali; de outra parte a *lei esquizo imanente*, que funciona como uma justiça, uma antilei, um "procedimento" que vai desmontar a Lei paranoica em todos os seus agenciamentos.

A desmontagem da lei paranoica vem, nesse sentido, como produto de novas criações. Criações que estão inseridas no estilo literário e coexistem, somente, em seu estágio de produção e quebra de comedimento das normas da escrita.

A obra de Kafka como literatura menor

Franz Kafka já foi tema de incontáveis análises na atividade literária e filosófica. Livros, teses e as mais variadas pesquisas já tiveram seus escritos, e até mesmo o próprio autor, como tema. Nesses entrecruzamentos de interpretações, há na filosofia de Deleuze uma recepção original. Talvez, não tão aceita devido ao seu singular procedimento de fazer filosofia, mas por insólitos apontamentos que constituam inauditas produções sistemáticas a partir da literatura. O autor não abandonará conceitos como "absurdo", "existência vazia", "burocracia", "alienação", dentre outros tão comuns à obra de Kafka, mas os direcionarão para outros fins.

A linguagem literária, evidenciada na obra de Kafka diverge dos campos comuns da escrita. São novos campos de experimentação intensivos, não simplesmente atados à técnica e à composição que concatena o pensamento à palavra, mas sim produções assintáticas e agramaticais, como afirmados por Deleuze e Cabível, também, ao comentário de Blanchot (1997, p. 20):

Estranha atividade esta: se visa a uma finalidade medíocre (por exemplo, a elaboração de um livro bem-feito), ela exige um espírito atento ao conjunto, aos detalhes, cioso da técnica, da composição, consciente do poder das palavras, mas se ela visa a algo mais elevado (por exemplo, o próprio sentido da nossa vida), então ela consideraria o espírito livre de todas essas condições e se realizaria por uma completa negligência do que constitui, no entanto, sua própria natureza? Observemos que essa idéia da literatura, entendida como uma atividade capaz de se exercer sem considerar seus meios, não é um simples sonho; ela tem um nome conhecido: é a escrita automática; mas justamente esta forma permaneceu ignorada por Kafka.

Ou, como diz Anders (2007, p. 15):

Aqui entramos em Kafka. A fisionomia do mundo kafkiano parece *deslucada*. Mas Kafka *deslucou* a aparência aparentemente normal do nosso mundo louco, para tornar visível sua loucura. Manipula, contudo, essa aparência louca como algo normal e, com isso, descreve até mesmo o fato louco de que o mundo louco seja considerado normal.

Tanto as considerações feitas por Blanchot (1997), como por Anders (2007), diferem em muitos aspectos na e da literatura de Kafka. É importante considerarmos tal fato, pois, essas leituras ainda delimitam propostas estruturais sobre a escrita do autor. Mas, no caso de Deleuze e Guattari, se evidencia a originalidade na descrição da afeição kafkiana refletida na própria escrita.

Deleuze faz constantes menções à literatura de Kafka em vários de seus livros, mas é na obra com Guattari que o escritor ganhou maior destaque. Em *Kafka: por uma literatura menor* é apontada a ideia experimental da potência da minoração e, também, se encontra a desvinculação de uma obra literária direcionada apenas para uma interpretação.

A criação na escrita kafkiana deu condições suficientes para firmar conceitos deleuzeanos que ainda passavam por processos de transição. Assim, Deleuze e Guattari (2015, p. 39) caracterizam a literatura menor como:

As três características da literatura menor são a desterritorialização da língua, a ligação do individual no imediato-político, o agenciamento coletivo de enunciação. É o mesmo que dizer que “menor” não qualifica mais certas literaturas, mas as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que se chama grande (ou estabelecida).

Então, os três alicerces definidos para a literatura menor são: “desterritorialização”, a ligação de um pré-sujeito a “política” e o “agenciamento coletivo de enunciação”. Cabe nesse momento a descrição de cada atributo apresentado pelo filósofo.

A literatura dita “menor” não é formulada a partir de uma linguagem alheia ou impossibilitada, mas por ser uma minoria formada dentro de uma língua maior. Kafka faz do alemão sua língua de expressão literária (afirmando sua singularidade) e apresenta a estranheza diante a língua dominante⁶.

O alemão de Praga vem a ser a língua desterritorializada. Ou seja, escrever para os judeus de Praga em alemão se constitui como um ato que se distancia da territorialidade primitiva tcheca. Deste modo, a literatura menor não é necessariamente uma língua menor, mas o que a minoria faz na posição da língua maior dominante (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 35-6).

Na literatura menor todos os casos se delimitam a partir de uma condição política. Ou seja:

[...] seu espaço exíguo faz que cada caso individual seja imediatamente ligado à política. O caso individual torna-se, então, mais necessário, in-

⁶ Kafka era tcheco e o país encontrava-se, no momento de sua produção literária, em território do Império Austro-Húngaro. Então, sendo o alemão língua oficial do império o escritor se encontrou diante o cruzamento de várias línguas. Deleuze e Guattari se propuseram a tomar tal acontecimento como um impulso para afirmar a minoração da língua nativa de Kafka diante uma língua maior.

dispensável, aumentado ao microscópio, quanto toda uma outra história se agite nela. (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 36).

A individualidade tende a unir-se a outras individualidades. Ou a individualidade se junta a outros meios sociais formando um grande emaranhado de repetição de outros casos em um mesmo ambiente ou pano de fundo que envolve o mesmo acontecimento.

Quando é sugerida por Deleuze e Guattari uma ligação política desses casos individuais, eles “alteram” a escrita de outra literatura para assim salvaguardá-la a novas condições de minoração possibilitando a ideia de movimento ou mesmo de devir. Resulta-se, assim, uma “enunciação coletiva” e não “enunciação individual”.

[...]. Não há sujeito, há apenas agenciamentos coletivos de enunciação – e a literatura exprime agenciamentos, nas condições em que eles não estão dados fora dela, e em que eles existem somente como potências diabólicas porvir ou como forças revolucionárias a construir. A solidão de Kafka o abre a tudo o que atravessa a história hoje. A letra K não designa mais um narrador nem um personagem, mas um agenciamento tanto mais maquínico, um agenciamento tanto mais coletivo quanto mais um indivíduo se encontre a ele ligado em sua solidão (é apenas com relação a um sujeito que o individual seria separável do coletivo e conduziria sua própria tarefa). (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 38).

A literatura, deste modo, se torna uma máquina revolucionária constituída como linha de fuga. Percebe-se o desdobramento da escrita como resultado de algo além do sujeito, ou mesmo da figura do próprio escritor, mas de uma coletividade pautada por agenciamentos maquínicos.

Sobre as possíveis interpretações e mediações das ideias extraídas por Deleuze e Guattari da obra de Kafka, resta à afirmação dos devires como novos modos de existência. Os devires se caracterizam como movimentos de desterritorialização que proporcionam resistir das condições dominantes que limitam a produção criativa: a imagem do pensamento⁷, micro fascismos, a estrutura inconsciente apresentada pela psicanálise⁸ e, também, o conceito de representação, apresentado anteriormente.

Diante disso, a “política” apresentada por Kafka não é de categoria simbólica ou imaginária, nem fantasmagórica ou estrutural. O que há na escrita do tcheco são máquinas e experimentações que não se interpretam, nem se dão significados, mas apenas protocolos de experiência (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 16).

A questão sugerida por Deleuze e Guattari é afirmar a potencialidade de uma nova linguagem literária em perspectiva política. No caso do estudo da obra de Kafka, um olhar político diante de um povo alheio, limitado e submisso a pre-

⁷ A “imagem do pensamento” já foi caracterizada por Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* (1962), *Proust e os signos* (1964), *Diferença e repetição* (1968) e na entrevista *Sobre a filosofia em Conversações* (1990). O autor tenciona, de forma detalhada, em alguns desses textos, uma ruptura com essa imagem do pensamento em detrimento de um pensamento sem imagem, formulando os pressupostos para sua filosofia da diferença.

⁸ Em *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*, de 1972, Deleuze e Guattari apresentam novas condições da representação a partir do inconsciente. Potências do desejo e máquinas desejantes coadunam os argumentos dos autores nesse texto marcando novas condições para a filosofia da diferença deleuzeana.

ceitos conceituais psicanalíticos. Na minoração e na desterritorialização estarão os recursos para o combate e a desestabilização dos poderes constituídos.⁹

Deleuze e Guattari discriminam a posição do escritor em torno da política; definem Kafka como uma máquina ou homem experimental. Não propriamente como homem que quer encontrar a forma máquina ideal, mas sim escapar ou fugir da forma máquina dominante.

[...] Uma máquina de Kafka é, portanto, constituída por conteúdos e expressões formalizados em graus diversos como por matérias não formadas que nela entram, dela saem e passam por todos os estados. Entrar, sair da máquina, estar na máquina: são os estados do desejo, independentemente de toda interpretação. A linha de fuga faz parte da máquina. No interior ou no exterior, o animal faz parte da máquina-toca. O problema: de modo algum ser livre, mas encontrar uma saída, ou bem uma entrada, ou bem um lado, um corredor, uma adjacência, etc. (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 17).

É importante entendermos esse conceito de “máquina de expressão” não alicerçado em uma forma estrutural de escrita a partir de um conteúdo, ou expressão. A literatura menor propõe a desorganização de suas próprias formas de conteúdos liberando sua materialidade intensiva:

[...] começa por enunciar, e só vê e só concebe depois [...]. a expressão deve quebrar as formas, marcar as rupturas e as ligações novas. Uma forma estando quebrada, reconstruir o conteúdo que estará necessariamente em ruptura com a ordem das coisas. (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 57-58).

A literatura menor de Kafka é composta pelas cartas, as novelas e os romances:

[...] os três elementos da máquina de escrita ou de expressão, enquanto se definem por critérios interiores e de modo algum por um projeto de publicação. As cartas e o pacto diabólico; as novelas e os devires-animais; os romances e os agenciamentos maquínicos. Entre esses três elementos, sabemos que há constantemente comunicações transversais, em um sentido e no outro. [...] Não se acreditará por isso que a única linha vá do vivido das cartas ao escrito das novelas e dos romances. O caminho inverso existe também, e não há menos de escrito e de vivido de um lado e de outro. (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 75).

Mas existe, nessa linha, o risco do desmoronamento, ou evasão, que se apresenta como um impasse caracterizado nas novelas kafkianas. Ou seja, mesmo as tentativas de desterritorialização encontrarão barreiras impostas pela psicanálise.

Nesse momento, é importante um olhar atento ao procedimento de construção conceitual de Deleuze citado anteriormente. Não são os momentos de “fuga” das fundamentações do “Édipos”, mas variações e criações a partir desse conceito. O Édipo, caracterizado por causar a neurose, vem ser submetido pelo

⁹ Na relação menor/maior não há uma dialética de tipo hegeliano onde o menor objetiva uma inversão se pondo no lugar do maior. Basta não desvincularmos da ideia de um devir na imanência a um devir da transcendência para que podemos, dessa forma, afirmar a sustentação do menor diante o maior. O menor exige seu espaço, seu lugar diante sua condição de criação. (DOSSE, 2010, p. 204)

próprio desejo. O Édipo é valor mercantil da neurose, mas a proposta é fazer dele o próprio uso perverso, ampliá-lo e aceitá-lo:

[...] Abrir o impasse, desbloqueá-lo. Desterritorializar Édipo no mundo, em lugar de se reterritorializar sobre Édipo e na família. Mas, para isso, era preciso ampliar o Édipo ao absurdo, até o cômico, escrever a Carta ao pai [...]. (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 24).

A desterritorialização do Édipo, a partir de *Carta ao pai* (1953) de Kafka, faz aceitar a literatura como uma clínica, ou mesmo o escritor como um médico. O Édipo que antes era dado como uma neurose, agora é visto como um procedimento clínico. A doença vem a se designar como interrupção de um processo, um combate ao combatente. E, a contradição imposta na língua e na literatura de Kafka, se constitui como uma condição para o tratamento, um diagnóstico determinado pela linguagem literária.

[...] Por isso todas as obras de Kafka poderiam receber o título de "Descrição de um combate": combate contra o castelo, contra o juízo, contra o pai, contra os noivos. Todos os gestos são defesas ou mesmo ataques, esquivas, paradas, antecipações de um golpe que nem sempre se vê chegar, ou de um inimigo que nem sempre se consegue identificar. (DELEUZE, 2011. p. 169).

Não são simples modos de escrita ao que não pode ser pôr em palavra falada. Não é escrever para calar, mas aceitar a literatura como novos modos de existência diante de limitações e micro fascismos que impedem maneiras de existir.

Como pode a existência se empenhar totalmente no cuidado de ordenar certo número de palavras? É o que não está bem claro. Mas admitamo-lo. Admitamos que para Kafka escrever não seja uma questão de estética, que ele tenha em vista, não a criação de uma obra literalmente válida, e sim a sua salvação, a realização dessa mensagem que está em sua vida. (BLANCHOT, 1997, p. 20).

A condição de existência não é autossuficiente. É necessária a produção e a criação (literária) para a salvação que apresenta novas fugas à própria vida. Assim, consideramos os novos paradigmas existenciais na literatura que não se limitam apenas a atributos assintáticos ou agramaticais, mas um escrito vigente como ensejo para esses modos de existência.

O juízo, citado anteriormente, impede os possíveis modos de existência. Existir e não julgar corresponde à proposta filosófica deleuzeana. Deste modo, o escritor, médico de si e do mundo, possibilita na inovação da linguagem literária (minoritária) e eventual a existência do combatente diante da doutrina do juízo.

Posto isso, entendemos que capítulo I do texto *Kafka: por uma literatura menor*, intitulado de *Conteúdo e Expressão*, tem por objetivo desenvolver o seguinte problema: a partir da obra de Kafka, de que maneira o desejo é processo e procedimento?

A hipótese apresentada por Deleuze e Guattari postula que o desejo é processo e procedimento na medida em que constitui máquinas políticas e experimentais. Para tanto, o ponto de partida consiste em conceber a obra de Kafka como um rizoma, cujo traço marcante é o princípio das entradas múltiplas, o qual

preconiza que inicialmente é possível entrar por qualquer parte da obra, visto que nenhuma entrada exerce privilégio sobre a outra. O passo seguinte busca estabelecer as conexões entre a entrada escolhida e os outros pontos existentes, sem deixar de destacar os caminhos tomados para atingir às conexões, descrevendo o mapa do rizoma durante o efetivo exercício dessa busca:

Entrar-se-á, então, por qualquer parte nenhuma vale mais que a outra, nenhuma entrada tem privilégio ainda que seja quase um impasse, uma trincheira estreita, um sifão, etc. Procurar-se-á somente com quais outros pontos conecta-se aquele pelo qual se entra, por quais encruzilhadas e galerias se passa para conectar dois pontos, qual é o mapa do rizoma, e como ele se modificaria imediatamente se se entrasse por um outro ponto. O princípio das entradas múltiplas impede, sozinho, a entrada do inimigo, o Significante, e as tentativas para interpretar uma obra que apenas se propõe, de fato, à experimentação. (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 9-10).

Além disso, o rizoma¹⁰, por meio do princípio das entradas múltiplas, realiza a crítica do Significante, impedindo que a obra de Kafka seja alvo de interpretação e, com isso, assegura a experimentação. A linha argumentativa desenvolvida por Deleuze e Guattari apresenta a conexão entre forma/conteúdo e forma/expressão como porta de entrada para a máquina ou para algumas máquinas que compõe a obra de Kafka. Assim, existem dois tipos de relações entre forma/conteúdo e forma/expressão que correspondem, respectivamente, a dois conjuntos distintos de características do desejo.

A primeira relação entre forma/conteúdo e forma/expressão é constituída pela conexão entre cabeça curvada/retrato-foto, a qual corresponde a um desejo bloqueado, submisso ou submissor, dotado de poucas conexões, neutralizado e marcado pela lembrança de infância e territorialidade. A segunda relação entre forma/conteúdo e forma/expressão é resultado da conexão entre cabeça erguida/som musical, cujo desejo correspondente se ergue, possui várias conexões, detêm um bloco de infância ou bloco animal voltado para desterritorialização.

Ocorre que além da conexão entre forma/conteúdo e forma/expressão, bem como da oposição entre as formas que correspondem aos dois conjuntos de características do desejo, Deleuze e Guattari elucidam que existe outro componente da máquina de Kafka. Esse componente é a pura matéria sonora intensa ou matéria não formada de expressão, a qual não é uma música organizada que faz oposição à forma do desejo submisso ou à forma do desejo aberto às novas conexões.

A pura matéria sonora intensa é o som musical desterritorializado da forma em conexão com sua própria abolição, ou seja, é o grito que foge da significação, da composição e da conexão com palavras, justamente por ser informe ou disforme. Processo de linha de fuga que busca uma saída:

O que interessa a Kafka é uma pura matéria sonora intensa, sempre em conexão com sua própria abolição, som musical desterritorializado, grito que escapa à significação, à composição, ao canto à palavra, sonoridade

¹⁰ Em 1976, o rizoma é inserido, explicitamente, na discussão sobre a imagem do pensamento. Nesse contexto, o rizoma está ligado também à teoria das multiplicidades. Cf. DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Os Mil Platôs*. Vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2000..

em ruptura para se desgarrar de uma corrente ainda demasiado significativa. No som, só a intensidade conta, geralmente monótona, sempre assignificante. (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 14).

Por fim, filosofia e literatura estão relacionadas por meio do exercício de uma teoria do desejo, o qual é processo ou procedimento na medida em que ele constrói máquinas através de suas conexões. Essas máquinas são dotadas de forma/expressão e forma/conteúdo em sentidos diversos, pois há ligações restritas e territorializadas da ordem da submissão e vínculos múltiplos e diversificados da ordem da desterritorialização, mas nenhum desses ainda é o último componente da máquina, que é sua matéria sonora intensa, a qual existe para produzir intensidades e realizar conexões heterogêneas isentas de forma.

Considerações finais

A proposta central do presente texto foi trazer algumas considerações sobre essa leitura, ou seja, compreender em que medida filosofia e literatura podem ser relacionadas no exercício de uma teoria do desejo. Para cumprir tal objetivo, apresentamos a filosofia de Deleuze através de seu procedimento diferencial de fazer filosofia a partir de outras filosofias e, também, de outras disciplinas. Uma apresentação de extremo cuidado devido à filosofia deleuzeana se apropriar de termos recorrentes de outras filosofias e, assim, não a mantermos apenas em um argumento recorrente na história.

No segundo momento do texto, tentamos descrever a necessidade da literatura, em geral, para a filosofia deleuzeana. De como existe criação na escrita dentro de moldes "inéditos" na forma dita pelo autor como "assintática" e "agramatical". Criação pela literatura como fuga e quebra de um juízo procedido de outras determinações que limitam os modos de existência.

É uma tarefa um tanto laboriosa compreender os argumentos descritos em *Kafka: por uma literatura menor*. A proposta não se tratava exatamente disso, mas entender como a literatura kafkiana, a partir de sua originalidade na composição escrita e ideal do escritor, pode colaborar para a filosofia deleuzeana. Deleuze extraiu, alicerçou e divulgou conceitos que delimitaram a literatura menor a partir de um processo que coadunasse novos modos de existência. Da desterritorialização da língua a política e da política aos enunciados coletivos, foi possível compreender as razões palpáveis para entender como o devir está implícito na produção filosófica deleuzeana.

Os novos modos de existência estão em constante movimento possibilitando sempre um desmembramento criativo em outras formas de pensar. O sujeito serve de passagem para algo maior, levando-o a um coletivo que legitima um pensamento independente. E, assim, fica evidente como o próprio devir utiliza esses processos para se constituir: tanto no fazer filosofia por um procedimento alheio a história do pensamento ocidental, como na arte literária que, por processos ainda não aceitos pela crítica, produz novas fugas para legitimação de uma determinada obra. Portanto, filosofia e literatura estão relacionadas através de um laborioso exercício do desejo enquanto processo e procedimento.

Referências bibliográficas

ANDERS, Gunther. *Kafka: pró & contra – os autos do processo*. 2. ed. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

BLANCHOT, Maurice. Kafka e a literatura. In: _____. *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

LAPOUJADE, Davi. Introduction. Les Mouvement Aberrants. In: DELEUZE, Gilles. *Mouvements Aberrants*. Paris: Munuit, 2014.

_____. Apresentação. In: _____. *A ilha deserta e outros textos*. Org. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972-1990*. 3. ed. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2013.

_____. *Crítica e clínica*. 2. ed. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução, Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Os Mil Platôs*. v. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2000.

DOSSE, François. A literatura “menor” sob um olhar cruzado. In: DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Biografia Cruzada*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

KAFKA, Franz. *Carta ao pai*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MACHADO, Roberto. A geografia do pensamento. In: DELEUZE, Gilles, *a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2009.

Revista Argumentos
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará e visa divulgar, prioritariamente, resultados de pesquisas nas linhas: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e resultar de pesquisa, devem ser revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e devem enviar seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência logo abaixo do título.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5.
- Parágrafo recuado em 1,25 à esquerda, espaço interlinear de 1,5 e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.).

As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso].

Informações e envio dos artigos para o e-mail:

argumentos@ufc.br

Visite nosso site:
www.imprensa.ufc.br



Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC
Av. da Universidade, 2932 - Benfica
CEP.: 60020-181 - Fortaleza - Ceará
Fone: (85) 3366.7485 / 7486 - WhatsApp: (85) 9 9620.5013
imprensa.ufc@pradm.ufc.br

