

Anais

Congresso de Fenomenologia da Região Centro-Oeste

Caderno de textos

do

IV Congresso de Fenomenologia da Região Centro-Oeste

Fenomenologia, técnica e ciências

Volume I – N. 1, Setembro de 2011

Conferências, mesas-redondas e comunicações



Goiânia – 2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS – UFG
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
Núcleo de Estudos e Pesquisas em Fenomenologia - NEPEFE

Expediente:

Reitor

Prof. Dr. Edward Madureira Brasil

Vice-Reitor

Prof. Dr. Eriberto Francisco B. Marin

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Profª. Dra. Divina das Dores de Paula Cardoso

Pró-Reitora de Graduação

Profª. Dra. Sandramara Matias Chaves

Pró-Reitor de Extensão e Cultura

Prof. Dr. Anselmo Pessoa Neto

Diretora da Faculdade de Educação

Profª. Dra. Míriam Fábria Alves

Programa de Pós-Graduação em Educação

Profª Dra. Marília Gouvêa de Miranda

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Fenomenologia - NEPEFE

Comissão Organizadora:

Adão José Peixoto – FE-UFG

Carlos Cardoso Silva - FE-UFG

Cynthia Maria Felício – IFG/Campus Morrinhos..

Eurípedes Rodrigues Filho – HC – UFG.

Karina Machado Siqueira – FEN - UFG

Lúcia de Fátima Ribeiro – PUC-Go.

Maria de Fátima Teixeira Barreto - FE-UFG

Nickerson Douglas Ferreira de Souza – SME/Goiânia

Patrícia Medina - UFT

Pedro Adalberto Gomes - FE-UFG

Wanderley J. Ferreira Jr. - FE-UFG

Comitê Científico

Prof. Dr ILDEU MOREIRA COELHO – FE - UFG

Profª Dra MIRZA SEABRA TOSCHI - UFG

Prof. Dr. ADAO JOSE PEIXOTO – FE – UFG.

Profª Dra CLEIDE APARECIDA CARVALHO – FE - UFG

Profª Dra MARCIO PENNA CORTE REAL – FE – UFG.

Profª Dra MARIA DE FATIMA TEIXEIRA BARRETO -- FE – UFG.

Profª Dra PATRICIA MEDINA - FUFT

Prof Dr. PEDRO ADALBERTO GOMES DE OLIVEIRA NETO -- FE – UFG.

Prof. Dr. WANDERLEY JOSE FERREIRA JUNIOR – FE – UFG.

Arte e organização:

Wanderley J. Ferreira Jr.



FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GPT/BC/UFG

Congresso de Fenomenologia da Região Centro-Oeste (4.: 2011....Goiânia-Go.
Fenomenologia, Técnica e Ciências, 19 – 21 de setembro de 2011[Recurso
Eletrônico] – Goiânia: UFG/FE/NEPEFE : 2010.

UFG – Faculdade de Educação (Acesso em 19 set.2011)

Modo de acesso: www.fe.ufg.br/anaiscongressofenomenologia

ISSN –

1. Fenomenologia 2. Filosofia – Estudo e Pesquisa 3. Técnica e Ciências 4.
Ciências Humanas – Estudo e Pesquisa 5. Psicologia – Estudo e Pesquisa

CDU: :

Sumário

Sessão de Conferências

Tema: TÉCNICA E CIÊNCIAS – NOVOS DESAFIOS.

Ética e Crise na Sociedade tecnológica - Prof^a. Dr^a. Constança Marcondes Cesar – UFS

Tema: TÉCNICA E CIÊNCIA EM HEIDEGGER.

Sujeito, Ciência e Técnica em Heidegger – Prof. Dr. Marco Aurélio Werle - USP

Heidegger e o Inevitável Diálogo com o Mundo Oriental - Prof. Dr. Antônio Florentino Neto – UNICAMP

Tema: CIÊNCIAS, NOVOS PARADIGMAS E FENOMENOLOGIA

Fenomenologia e Crítica à Ciência - Prof. Dr. Marco Aurélio Fernandes – UCB

Sessão de Mesas – Redondas

Mesa Redonda - Fenomenologia, Educação e Formação Humana.

Hegel: fenomenologia, saber fenomênico e formação - Prof. Dr. Pedro Adalberto Gomes Neto – FE- UFG/PUC-GO.

Mesa Redonda - Fenomenologia: do viver e morrer.

Fenomenologia do existir humano: viver e morrer - Prof^a. Dr^a. Lícia M. Oliveira Pinho – PUC-GO.

Quando o “Morrer” significa “Viver” - Prof. Dr. Rodolfo Petrelli – PUC-GO.

Sessão Debates

Debate sobre artes no IV Congresso de fenomenologia da região centro-oeste - Prof. Dr. Márcio Penna Corte Real – FE-UFG.

Sessão de Comunicações

Eixo Temático I – Fenomenologia, Técnica e Ciências

- *Sobre técnica e jogo: uma reflexão fenomenológica* - Thiago de Paula Cruz
- *Do agitado universo da precisão a uma volta serena ao mundo do “mais ou menos”: Heidegger e a questão da técnica* - Pedro Lucas Dulci Pereira
- *A pertinência da crise nas ciências constatada por Husserl frente ao teorema da incompletude de Gödel* - Aron Pilotto Barco
- *Uma compreensão sobre ciência e tecnologia no mundo contemporâneo* - Luciane Ferreira Mocrosky e Maria A. Viggiani Bicudo

Eixo Temático 2 - Fenomenologia e Clínica

- *Acompanhamento terapêutico um estudo através do método fenomenológico* - Marciana Gonçalves Farinha e Maria Cecília Moraes
- *O cuidado do terapeuta na clínica fenomenológica* - Guilherme Nogueira e Larissa Rodrigues Moreira
- *A existência como “cuidado”: elaborações fenomenológicas sobre clínica psicoterapêutica* Danielle De Gois
- *As Percepções dos Enfermeiros Diante da Morte e do Morrer em uma Unidade de Urgência e Emergência* - Carla Inês Sandri e Suellen R. De Oiveira

Eixo Temático 3 - Fenomenologia e formação humana

- *A escuta diferenciada do musicoterapeuta no contexto escolar: desvelando intersubjetividades* - Sandra Rocha do Nascimento .
- *Contribuições de Heidegger para a prática docente* - Maria do Rosario T. de Farias
- *Análise fenomenológica de projeto pedagógico* - Maria Aparecida V. Bicudo; Ana Paula Purcina Baumann e Luciane Ferreira Mocrosky
- *Fenomenologia, educação tecnológica e possíveis limites: tentativas de construção de um diálogo.* - José Bernardo de Broutelles
- *O sentido do diálogo no contexto escolar: da doçura do mel ao gosto amargo do fel* - Sonia Aparecida Da S. Da L. Pires e Zilma Franco Moraes Araujo

Eixo Temático 4 – Fenomenologia – Tendências

- *Husserl, herdeiro de Descartes: aproximações e distanciamentos* – José Reinaldo Felipe Martins Filho
- *Fenomenologia e mística: uma abordagem metodológica* - Elton Moreira Quadros

Eixo Temático 5 – Fenomenologia, Arte e Cultura

- *O espaço vivido pelos Panará: o sentido vivido no espaço* - Adriana Werneck Regina
- *Hermenêutica e direito: um olhar fenomenológico da performance* - Heitor Moreira De Oliveira E Maria Clara C.De Ataídes
- *A educação pela arte, segundo Merleau-Ponty* - Walquiria Pereira Batista e Letícia Costa E S. Ferro
- *A fenomenologia e a composição da espacialidade na obra de colm tóibín* - Cícero Manzan Corsi
- *Obra de arte e parar o mundo_ diálogos entre Heidegger e Castañeda* - Ana Gabriela

Eixo temático 6 – Fenomenologia e Corporeidade

- *O corpo como marca ontológica na filosofia de Maurice Merleau-Ponty* - João Carlos Neves De Souza E Nunes Dias
- *Esquema corporal e intencionalidade em merleau-ponty* - Rodrigo Alvarenga
- *Notas sobre o conhecimento científico do ente “em si mesmo” na ontologia fundamental de martin Heidegger* - Luciano Campos Dos Santos

Eixo Temático 7 – Fenomenologia e Existência

- *A subjetividade a partir de jean-paul Sartre* - Ricardo Fabricio Feltrin
- *Heidegger: a redução fenomenológica e a pergunta pelo ser* - Maria Clara Cescato
- *Fenomenologia e existência* - Osvaldo Freitas de Jesus E Maria Clara Crosara Saad
- *A proposta heideggeriana para o problema do fundamento metafísico* - Victor Hugo De Oliveira Marques
- *O Ser-no-mundo e suas possibilidades existenciais no contexto atual* - Isadora Samaridi

*Nós chegamos demasiado tarde para os deuses
e demasiado cedo para o Ser.*

Deste, o homem é poema começado. [...]

Nós nunca chegamos aos pensamentos.

Eles vêm a nós.

É a hora conveniente para a conversação.

Isto nos dispõe para a meditação em comum.

*Esta nem considera o pensar contraditório,
nem tolera o concordar condescendente.*

*O pensar permanece firme ao vento da coisa. De uma tal convivência talvez alguns
surjam como companheiros no ofício do pensar.*

A fim de que inesperadamente um deles se torne mestre.

(Da Experiência do Pensar – Martin Heidegger)

Sessão de Conferências

Tema: TÉCNICA E CIÊNCIAS – NOVOS DESAFIOS.

Ética e Crise na Sociedade tecnológica - Prof.^a Dr.^a. Constança Marcondes Cesar – UFS

Tema: TÉCNICA E CIÊNCIA EM HEIDEGGER.

Sujeito, Ciência e Técnica em Heidegger – Prof. Dr. Marco Aurélio Werle - USP

Heidegger e o Inevitável Diálogo com o Mundo Oriental - Prof. Dr. Antônio Florentino Neto – UNICAMP

Tema: CIÊNCIAS, NOVOS PARADIGMAS E FENOMENOLOGIA

Fenomenologia e Crítica à Ciência - Prof. Dr. Marco Aurélio Fernandes – UCB

ÉTICA E CRISE NA SOCIEDADE TECNOLÓGICA¹

Constança Marcondes Cesar – UFS
email: cmarcondescesar@msn.com

A questão chave que procuraremos responder, é a seguinte: a meditação sobre a liberdade representa uma possibilidade de superação da crise da ética na sociedade atual? Buscaremos examinar o conceito de crise do mundo atual, considerando suas implicações ético-epistemológicas e ético-antropológicas ou seja, estudaremos a noção de crise nas relações do homem com o mundo, com a natureza; do homem consigo mesmo e com os outros homens.

A palavra crise tem múltiplas acepções na Filosofia. Evanhélos Moutsopoulos² assinala alguns aspectos da noção de crise, partindo do termo grego *crisis*, que significa *juízo*, *discernimento*, *discriminação* e ainda *comparação*. Enfatiza, assim, o caráter epistemológico do termo mas também estuda seu aspecto ontológico³. Crise é aqui: "transição, do mesmo ao outro"⁴, mudança qualitativa de uma situação a outra, *descontinuidade* e *ruptura*, *ameaça de interrupção* e ainda, *tentativa de evitar a interrupção*⁵. Moutsopoulos assinala ainda outro sentido para a palavra, qual seja: o de *crise histórica*, que deve ser entendida "como uma prova fundamental pela qual passa uma sociedade que gradualmente acumulou, por excesso ou falta (...) pressões que impedem sua sobrevivência histórica regular (...)"⁶. Assim, na palavra crise, Moutsopoulos recolhe três sentidos fundamentais: o epistemológico, o ontológico e o histórico.

Claude Gilbert⁷ aponta correlações entre crise e risco de caráter coletivo, reconhecendo o surgimento contemporâneo de uma "sociedade do risco", caracterizada por novos desafios para a sobrevivência da humanidade.⁸

Esses diferentes sentidos da palavra crise estão presentes nos autores que estudamos no nosso trabalho. Na presente pesquisa, enfocaremos os laços de autores contemporâneos que têm como fontes imediatas Husserl, Heidegger e a escola hermenêutica e que abordam a crise contemporânea à luz das contribuições desses autores sobre o assunto. Para Husserl, a crise tem uma conotação epistemológica e também ética; para Heidegger, a crise tem caráter ontológico e ético. Em ambos, a crise é também uma crise histórica, na qual o risco e a ameaça ao homem estão presentes. Merleau-Ponty e Ricoeur se

¹ Este texto é o prefácio do livro da autora, já no prelo pela Idéias e Letras, intitulado Crise e Liberdade em Merleau-Ponty e Ricoeur, previsto para ser lançado em Outubro por volta do dia 15

² MOUTSOPOULOS, E. *Les crises historiques in id., L'univers des valeurs, univers de l'homme*. Atenas: Academia de Atenas, 2005, pp.324-340.

³ Id., *ibid.*, p.327 e segs.

⁴ Id., *ibid.*, p.328.

⁵ id., *ibid.*, p. 329.

⁶ Id., *ibid.*, p.331.

⁷ GILBERT, Claude. Cf. verbete **risque** in CANTO-SPERBER. Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 1996, pp.1395-1396.

⁸ Id., *ibid.*, p.1396.

inspiram em Husserl e Heidegger para entender a crise atual e propõem a reflexão sobre a liberdade, a nosso ver, como uma alternativa para superação da crise.

Essas diferentes leituras da tradição e a atenta crítica do momento presente, levou nossos autores a buscarem a compreensão do mundo atual e a superação dos impasses percebidos. Os impasses remetem, no plano epistemológico, à luta entre o racionalismo e o empirismo, que perpassa a filosofia moderna e que teve na formulação do idealismo crítico kantiano, uma tentativa de superação. Assinalando a contraposição contemporânea entre objetivismo e racionalismo, Husserl propõe uma nova compreensão das relações consciência-mundo, introduzindo as noções de intencionalidade e mundo da vida.

Na perspectiva de Husserl, a crise tem também caráter ético. Ela resulta do “fracasso aparente do racionalismo”; é uma “‘crise’ da existência (...) hostilidade ao espírito e barbárie”⁹. Mas, não é inelutável, e a saída que Husserl aponta é a busca de uma nova interioridade e espiritualidade, à qual nos conduz à reflexão que faz o trânsito da epistemologia à ética.

Heidegger, em *Ser e Tempo, Introdução à Metafísica e Carta sobre o Humanismo*, partindo da analítica da existência e do agir põe em relevo a dimensão ético-ontológica da crise contemporânea. Esta se mostra, em Heidegger, como “obscurcimento do mundo espiritual”, “despotenciação do espírito”¹⁰, pela “desfiguração instrumental do espírito”¹¹, pela transformação da ciência em tecno-prática “de adquirir e transmitir conhecimento”.¹² Essa possibilidade de decadência e de desvirtuamento do humano já se apresentava, inicialmente, em *Ser e Tempo*, através das análises do cotidiano e do impessoal¹³, culminando no exame da crise contemporânea e na reflexão sobre o *ethos*,¹⁴ em *Carta sobre o Humanismo*.

Consideraremos, no atual projeto, as perspectivas de Husserl e Heidegger, recordando alguns dos autores relevantes inspirados nesses mestres. No âmbito do pensamento de expressão francesa, no atual projeto, estudaremos Merleau-Ponty e Ricoeur que se referem a Husserl e Heidegger como fontes de suas reflexões. Merleau Ponty e Ricoeur põem em relevo uma nova concepção de homem, de consciência, e de liberdade, reformulando completamente essas noções na filosofia contemporânea.

Merleau-Ponty expõe essa nova concepção na *Fenomenologia da Percepção*, enfatizando as noções de corporeidade e situação como componentes essenciais da existência humana¹⁵, propondo uma revisão crítica das noções de cogito e de temporalidade à luz da noção de *intencionalidade operante*, de Husserl. Procuraremos evidenciar, ao longo de nosso estudo, o laço entre intencionalidade e liberdade

⁹ HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.96.

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. RJ: Tempo Brasileiro, 1969, p.71.

¹¹ id.,ibid.,p.73.

¹² id.,ibid.,p.74.

¹³ id, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993, 1ª Parte, 1ª seção, 4º capítulo, §27 e 5º. capítulo, §35-38.

¹⁴ id. *Sobre o humanismo*. RJ: Tempo Brasileiro, 1967, pp.23 e 85.

¹⁵ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2005, pp.101-426.

que, a nosso ver, surge na obra de Merleau-Ponty como um dos modos de superação da crise enfocada por Husserl e referida por Merleau-Ponty no *Prefácio da Fenomenologia da Percepção*.¹⁶ A liberdade é, na obra do filósofo francês, possibilidade de ser, “poder de interromper” e “de começar”, implicando a existência de “situações abertas”.¹⁷

Ricoeur, por sua vez, põe à luz a crise da concepção de homem e de consciência no prefácio do *Soi-même comme un autre*, no qual fala da contraposição entre um cogito que se afirma e um cogito ferido, formulando os primeiros passos da hermenêutica do si. Tematiza, como fio condutor dos estudos, o agir humano, abordando nessa obra “o modo epistêmico das asserções que dizem respeito ao registro das capacidades” do homem. Considerando as variações do “eu posso” como expressões do caminho do homem em direção a si, Ricoeur propõe “uma fenomenologia do homem capaz” isto é, do homem que tem a possibilidade de dizer, de fazer, de narrar, de ser responsável pela sua ação, expressando, assim, sua liberdade.¹⁸ O vínculo da reflexão de Ricoeur com a tematização das relações entre liberdade e possibilidade, em Merleau-Ponty, é explicitamente indicado por Ricoeur em conferência autobiográfica publicada em Portugal¹⁹ e no *Réflexion Faite*, sua autobiografia. Nos seus primeiros escritos, consagrados ao problema da vontade, tentou descrever “à maneira de Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção*, os fenômenos fundamentais da esfera prática (...)”, diz Ricoeur em *Leçon d'ouverture*²⁰. Tradutor de Husserl, consagrou diversos estudos a esse filósofo²¹ e assinala a importância das contribuições husserlianas através das noções de mundo da vida, viver-com, que abriram caminho “para a filosofia do corpo próprio, onde a intencionalidade revela sua verdadeira natureza (...)”.²²

Para Husserl, a noção de intencionalidade aparece na descrição da natureza da consciência. Consciência é sempre consciência de algo, sempre tende para um mundo, para um objeto, é visada do objeto. Assim, para Husserl “a intencionalidade é o que caracteriza a consciência (...), significando a “particularidade que tem a consciência de ser consciência de algo (...)”.²³

Merleau-Ponty se refere, na *Fenomenologia da Percepção*, a Husserl, a propósito das noções de intencionalidade, mundo da vida, retomando a noção de intencionalidade operante para falar do laço entre o homem e o mundo prévio a toda reflexão, solo no qual se enraíza a possibilidade da reflexão e

¹⁶ Id., *ibid.*, p. 18 e segs.

¹⁷ Id., *ibid.*, p.501 e segs.

¹⁸ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990; id. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.

¹⁹ Id., *Leçon d'ouverture* in MELO, A. e PONCE DE LEÃO, P. (eds.). *Paul Ricoeur: uma homenagem*. Lisboa: ISPA, 2002, p.148.

²⁰ id., *ibid.*, p.142-143.

²¹ Id., *Du texte à l'action*. Paris: Esprit/Seuil, 1986.

²² Id., *Parcours de la reconnaissance*, pp.92-93.

²³ HUSSERL, E. *Idées I*, § 84, *apud*. ZILLES, U. *Introdução in HUSSERL, E. A crise da humanidade européia e a fenomenologia*. P. Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 33.

da liberdade.²⁴ Assim, a obra de Merleau-Ponty é explicitamente tributária da noção husserliana de intencionalidade.²⁵

Por sua vez, Ricoeur também aponta em sua autobiografia, Husserl como uma das fontes de seu pensamento. Mas é por meio do encontro entre a fenomenologia e a hermenêutica,²⁶ que Ricoeur chegará, em *Soi-même comme un autre* e em *Parcours de la Reconnaissance*, examinando a polissemia do agir e as capacidades do homem, à sua formulação de um conceito de liberdade, associando-a à responsabilidade e ao reconhecimento de si e do outro.

Da epistemologia husserliana, Ricoeur retém as noções de mundo da vida, a crítica do cogito, conjugando-as com as contribuições da escola hermenêutica, sobretudo de Heidegger,²⁷ que Ricoeur pretende, contudo, superar.

Leitores de Husserl, Merleau-Ponty e Ricoeur apresentam na filosofia atual a fecundidade das noções de intencionalidade e mundo da vida, para o exame da questão ética da liberdade, como assinalam De Waelhens, Françoise Dastur, Agis de Villaverde. De Waelhens²⁸ evidencia a apropriação criadora da noção husserliana de intencionalidade por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção*, quando explicita a “unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida (...)” e formula a noção de “consciência encarnada”²⁹, entendendo a intencionalidade originária como “coexistência primeira com as coisas e com o outro”,³⁰ pondo em relevo a noção de liberdade como possibilidade, abertura de um campo de possibilidades de ser.

Quanto a Ricoeur, evidenciando o laço entre possibilidade e liberdade, Françoise Dastur mostra que a compreensão da capacidade de agir, nesse filósofo:

é concebida não como simples liberdade negativa, isto é, ausência de entraves (...), mas como liberdade positiva, isto é, como capacidade de realizar e capacidade de escolha de um modo de vida.³¹

Assim, as capacidades do homem, o “eu posso” ricoeuriano são vinculados à liberdade. De modo análogo, Marcelino Agis de Villaverde³² mostra o laço entre as escolas fenomenológica e hermenêutica na obra de Ricoeur, pondo em primeiro plano a meditação ricoeuriana sobre o homem capaz visto como “sujeito e objeto de qualquer filosofia prática”.³³

²⁴ MERLEAU-PONTY, M. *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2005, p.13 e segs.

²⁵ Id., *Le philosophe et son ombre*. *Phaenomenologica* 4. La Haye: M. Nijhoff, 1959, p.202.

²⁶ RICOEUR, P. Du texte à l’action, pp. 39-54.

²⁷ id., *ibid.*, pp. 55-100.

²⁸ DE WAELHENS, A. *L’idée phénoménologique de l’intentionnalité*. *Phaenomenologica* 2. La Haye: M. Nijhoff, 1959, pp.115-129.

²⁹ id., *ibid.*, p.123.

³⁰ id. *ibid.*, p. 128.

³¹ DASTUR, F. *De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance* in HENRIQUES, F. (coord.). *A filosofia de Paul Ricoeur*. Coimbra: Ariadne, 2006, p.453.

³² AGIS DE VILLAVARDE, M. *Paul Ricoeur: los caminos de la hermenéutica*. In HENRIQUES, F. op. cit., pp. 75-92.

³³ id., *ibid.*, p.78 e segs.

Nossa hipótese, que a presente pesquisa pretende examinar, é que a discussão das capacidades do homem corresponde, em Ricoeur, à reflexão sobre a liberdade. Capacidades e liberdade seriam termos convergentes, uma vez que as capacidades de falar, agir, narrar, ser responsável, expressariam as possibilidades do existir humano enquanto transcendência do viver imediato. Essa possibilidade, essa capacidade de transcendência seria o núcleo essencial da liberdade, para Ricoeur. O estudo comparado de Merleau-Ponty e Ricoeur, quanto ao problema da liberdade, visa mostrar os diferentes registros - ética, antropologia - com os quais abordaram a análise da crise atual feita por Husserl. Evocamos, assim, sua contribuição.

Trataremos de examinar, no horizonte das escolas fenomenológica e hermenêutica, a caracterização da crise ético-epistemológica na sociedade atual, elegendo como fonte principal de análise a inspiração husserliana e heideggeriana e seus desdobramentos no pensamento de Merleau-Ponty e Ricoeur, considerando a noção de *liberdade*, como foco essencial

SUJEITO, CIÊNCIA E TÉCNICA EM HEIDEGGER

Prof. Dr. Marco Aurélio Werle- USP
email: mawerle@usp.br

Resumo: A palestra procura indicar a compreensão que Heidegger possui da época moderna a partir da articulação entre a metafísica do sujeito, o evento da ciência e a essência da técnica.

Introdução: As principais características da época moderna

A época moderna é situada no começo de *A época da imagem de mundo* (1938), a partir de cinco características, que exprimem o propósito de o homem penetrar e dominar a natureza como sujeito.

1 e 2: Num primeiro plano apresenta-se a ciência e juntamente com ela a técnica moderna, cuja realidade é a técnica de máquinas. Essa, porém, não deve ser compreendida como mera aplicação da ciência, pois implica uma transformação específica da práxis e da atitude humana, cuja origem é a metafísica moderna.

3,4 e 5: No horizonte da metafísica moderna se apresentam as outras três características que exprimem desdobramentos no campo da moderna experiência artística, cultural e religiosa. A arte se desloca para o âmbito da estética e o fazer humano se transforma em cultura, no sentido de que a cultura é a realização dos valores supremos do homem e o cultivo dos mesmos. Por fim, se apresenta a desdivinização, que não deve ser simplesmente compreendida pela “morte de Deus” e por um afastamento humano do elemento divino, algo como um ateísmo, mas como a cristianização da imagem do mundo, tornada infinita. E o próprio Cristianismo torna-se uma imagem de mundo.

Esses cinco fenômenos possuem uma articulação e interrelação interna e determinam maneiras expressivas de ser do homem moderno. No cerne de tudo encontra-se a metafísica da época moderna, na medida em que se trata aqui não de uma concepção particular de um único sistema filosófico, o de Descartes, por exemplo, mas da interpretação de toda uma época. Quando Heidegger se refere à metafísica moderna, ele está pensando numa concepção geral que domina toda uma época e que é assumida por todos os sistemas filosóficos daquele momento, por mais diferentes que sejam um diante do outro. Aliás, a questão nem é somente filosófica, mas de uma espécie de visão de mundo moderna, que perpassa todos os ramos do saber e da atividade humanos. “A metafísica funda uma era” (trad., p. 97).

A ciência consiste no “motor” da época moderna, na ampliação dessa metafísica para o âmbito humano e da natureza. E os últimos três fenômenos dizem respeito à conseqüências no campo da antropologia ou na vida humana em geral: a arte é incorporada como um importante setor da experiência, o que se poderia denominar de estetização geral da existência; ao lado disso, encontra-se o fenômeno da cultura, no sentido de que o ser humano deve cultivar-se e ser cultivado; em terceiro lugar, temos então o avanço humano para uma projeção totalizante e absoluta no plano do divino. Os deuses mesmos desapareceram, foram “absorvidos” pelo homem.

1. A metafísica da época moderna

O centro articulador da época moderna é a metafísica do sujeito, estabelecida em seus traços fundamentais por Descartes e que se manteve predominante até Nietzsche. Se esse ponto é compreendido em seus fundamentos, os outros também o serão sem dificuldades.

É por intermédio dessa metafísica que o problema de como o homem se coloca (“pôr” [*stellen*]) no mundo, assume um privilégio como uma presença enquanto sujeito, isto é, como representação [*Vorstellung*]. “A natureza e a história tornam-se objeto do representar explicativo ... essa objetificação do ente cumpre-se num re-representar [*Vor-stellen*], que tem como objetivo trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente. Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar. É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objetividade do representar, e a verdade como certeza do representar”³⁴.

É preciso ressaltar nessa transformação o que significa em sua amplitude o fato de que o homem se torna sujeito, o fato de que ele se torna a base, o *üpokeimenon*, a partir do qual a verdade se determina. A identificação do sujeito com um “eu” é uma conseqüência dessa transformação, mas não sua origem primeira, pois já nos gregos se tratava de um *ego*. No pensamento antigo o *üpokeimenon* remetia a uma espécie de fundamento que estava a base de tudo o que é. Cada coisa tem um fundamento com suas propriedades, por exemplo, esse copo possui um núcleo, aquilo que faz dele um copo, e acidentes, formas específicas que o caracterizam. Na língua latina se chamou o *üpokeimenon* de sujeito, no sentido de que cada coisa é um sujeito com predicados. O sujeito é então aquilo que subjaz, daí a expressão *sub-jectum*, aquilo que subjaz.

³⁴“O tempo na imagem do mundo”, trad. de Alexandre Franco de Sá, In: *Caminhos da floresta*, Lisboa, Gulbenkian, 1998, p. 109-110/“Die Zeit des Weltbildes”, In: *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 8. Auflage, 2003, p. 87.

Heidegger considera, portanto, que até Descartes, e isso no interior da metafísica estabelecida desde os antigos, todo ente era nele mesmo um *sub-jectum*, um *üpokeimenon*, “algo subjacente por si mesmo, que, enquanto tal, está ao mesmo tempo na base das suas propriedades permanentes e dos seus estados que mudam”³⁵. Na metafísica de Descartes, porém, esse *sub-jectum* se afirmará como sendo o homem. Somente o homem é sujeito. E, com essa identificação do homem com a subjetividade, surge imediatamente algo que se lhe opõe, surgem os objetos, aquilo que é *ob-jectum*, aquilo que se opõe. De um momento para o outro, o homem agora se vê no mundo como sujeito que tem os outros entes como algo que lhe é contrário, que são objetos.

Percebe-se como começa a se instaurar com isso todo um drama da existência, que terá profundas conseqüências: gerará o individualismo moderno, a solidão como fenômeno constitutivo da separação que o homem operou do mundo, e por fim, a exploração desenfreada da natureza. Pois, agora a natureza não é mais *physis*, como dirá Heidegger, mas natura, objeto que tenho necessidade de dominar e explorar. Sem a exploração da natureza, a subjetividade do homem não poderia se afirmar. O problema maior será, porém, quando o próprio homem reverter para o campo do objeto e não ser nem mais ele mesmo sujeito. Vê-se por aqui que o homem se arriscou de maneira perigosa numa posição que criou para si, como sujeito, mas que de alguma maneira fugiu de seu controle.

Ocorre na modernidade então a libertação do homem como auto-determinação de si mesmo e como um *sub-jectum* destacado por si mesmo e relativamente a todas as outras perspectivas, a todos os outros entes, inclusive diante de Deus. Heidegger então pergunta. “O que é este algo certo que forma o fundamento e dá fundamento? O *ego cogito (ergo) sum*”³⁶. A perspectiva do pensamento que ao mesmo tempo implica uma existência, um ser, permite o destaque da categoria da representação, que exprime a projeção do homem como pensamento diante dos entes.

Temos então uma diferença entre o homem grego (como aquele que percebe e acolhe) e o homem moderno (aquele que representa, calcula e domina).

Mas, a representação não significa simplesmente pôr algo diante do homem, “representar algo”, numa atitude passiva de que algo que ainda não existe é então representado pelo homem. Pelo contrário, o representar tem o carácter do *coagitatio*, no sentido de que comporta um representar que é ao mesmo tempo um determinado projetar humano e, sobretudo, um controle desse projetar. O representar apenas aparentemente é uma apreensão do que está à frente e que se orienta por algo que

³⁵Idem, p. 131/106.

³⁶Idem, p. 133/108.

vem à frente, à presença. “O representar já não é o pôr-se-a-descoberto para ..., mas o agarrar e conceber de ... não é o que-está-presente que vigora, mas o ataque que domina. O representar é agora, de acordo com a nova liberdade, um avançar, a partir de si, para a área ainda por assegurar do que está seguro. O ente já não é o que-está-presente, mas só o que está posto em frente no representar, que é objetivo [*Gegen-ständige*]. Re-presentar é ob-jetivação que avança, que doma. O representar empurra tudo para dentro da unidade do que é assim objetivo. O representar é *coagitatio*”³⁷.

Pode-se dizer que o processo de representação é simultaneamente duplo: é tanto a colocação de algo diante de si quanto a remissão do que é posto a uma relação de coação de quem pôs. “Re-presentar significa aqui trazer para diante de si o que-está-perante enquanto algo contraposto, remetê-lo a si, ao que representa, e, nesta referência, empurrá-lo para si como o âmbito paradigmático”³⁸. Mas, esta coação se volta também para o homem, como veremos por ocasião do exame da questão da técnica. Ou seja, o perigo da afirmação do homem como sujeito é o fato de que a categoria do sujeito acaba por ultrapassar o próprio homem, a subjugá-lo como ser vivo e finito..

Essa apreensão do homem como sujeito pela representação, que possui o carácter de coação significa que o representar é a partir de agora acompanhado pelo carácter da certeza fundamental do sujeito, que a cada representação se encontra na base como orientação representadora ou representativa. “Enquanto *subjectum*, o homem é *co-agitatio* do *ego*. O homem funda-se a si mesmo como medida para todas as escalas com as quais se mede (se calcula) aquilo que pode valer como certo, isto é, como verdadeiro, como algo que é”³⁹.

2. A ciência moderna

“a ciência não pensa, e sim calcula” (Heidegger, Ciência e meditação)

Inicialmente é necessário afastar a idéia de que a ciência moderna é mais avançada do que a ciência antiga, por ser mais exata. Ou seja, Heidegger se opõe a uma concepção de evolução da ciência, no sentido de que a ciência antiga seria mais atrasada do que a ciência moderna posterior a Galileu, porque não se tinha aparelhos corretos para observar mais atentamente os fenômenos e, assim, os cálculos e os resultados científicos só poderiam ser falsos. A doutrina da queda dos corpos, de Galileu, não é mais verdadeira do que a concepção aristotélica de que os corpos mais leves tendem para cima (cf. trad., p. 71). Ambas são interpretações de mundo.

³⁷Idem, p. 133/108.

³⁸Idem, p. 114/91.

³⁹Idem, p. 135/108.

2. 1. A atitude científica

Heidegger considera, pois, que a ciência é essencialmente uma determinada atitude humana. Fazer ciência não é algo espontâneo para o homem, bem como não pode ser explicado por noções banais, tais como: “a ciência é o progresso do homem” ou “é o resultado natural da curiosidade humana”. Na mesma direção, pode-se dizer que a ciência não se deixa explicar apenas pela atividade restrita dos cientistas e por suas teorias e resultados. A ciência não é uma questão apenas “científica”. Em *Que é metafísica?*, texto de 1929 e que se refere à angústia e ao nada, Heidegger considera que a atitude científica:

- 1) implica uma relação do homem com o mundo, no sentido de que cada ciência, seja ela do âmbito das ciências históricas seja do âmbito das chamadas ciências da natureza, vai em busca do ente, da essência das coisas. Assim, nenhum domínio possui hegemonia sobre o outro. O cientista se concentra na entidade do ente.
- 2) uma determinada postura. A ciência é um determinado comportamento humano marcado pela submissão do homem ao ente. O homem se limita para fazer ciência à entidade do ente.
- 3) e uma irrupção ou penetração do homem como dominador do ente. A atitude humana junto à ciência não é, porém, passiva, já que o homem procura regular as coisas, subjugar-las, operar uma penetração cada vez maior na estrutura ôntica, pela análise química, por exemplo.

Esses três traços caracterizam uma existência científica (Os pensadores, p. 50)

2. 2. A ciência moderna

O que diferenciaria a ciência moderna da antiga reside numa postura distinta diante dos entes, daquilo que é. A ciência moderna repousa sobre uma outra interpretação do ser do ente. Para apreender a natureza, ela se socorre da matemática e se torna física-matemática. O que significa isso? Em primeiro lugar, Heidegger esclarece o que é a matemática, que consiste num saber prévio, *ta matemata*. A essência da *matemática* não está em pensar a realidade por meio de números, mas em estabelecer um saber prévio acerca do mundo (cf. p. 100). O fato de o elemento matemático ter se afirmado em números é um desdobramento da própria matemática, mas não algo inerente a ela, pois os números por si só não esgotam a matemática.

A essência do que se chama hoje de ciência é a investigação. Essa investigação se apóia sobre a física e a matemática, que se movem já numa área aberta, no sentido da exatidão, a primeira característica da investigação. A física moderna é matemática, porque ela aplica uma matemática bem

determinada, uma matemática de números. O rigor da ciência natural moderna não está, portanto, na exatidão, e sim no estabelecimento de um saber prévio anterior à natureza e que deverá enquadrar a natureza. De acordo com a metafísica do sujeito da época moderna, fazer ciência significa representar a natureza e isso no plano do cogito, do pensamento. Por isso, o rigor não necessariamente passa pela exatidão. A segunda característica da investigação é o procedimento. Neste domínio do procedimento se apresentam as noções de lei, de explicação e de experimento (p. 103). Ou seja, o campo da investigação, determinado pela idéia de exatidão, requer que haja o procedimento (cf. o que vem a ser experimento no fim da p.74 e p. 75, pois não se trata de fato de experimentar algo que antes se desconhecia, mas em uma projeção de estruturas matemáticas a serem testadas). Uma terceira característica da ciência matemática moderna é a empresa. A investigação exige um constante aparelhamento, um instituto, e esse é seu caráter de empreendimento. O que implica a institucionalização da ciência? Ela implica, além de outras coisas, um novo tipo de homem: o pesquisador e não o sábio ou erudito. O pesquisador não precisa ter uma biblioteca em casa.

2. 3. *Ciência versus meditação*

Heidegger faz uma penetrante descrição do pensamento científico através do exame da questão do cálculo e da lógica no “Posfácio” a *Que é metafísica?* (Os Pensadores, p. 49-50), opondo ao mesmo o pensamento fundamental e originário. Qual é a diferença entre esses modos de pensar?

No trecho desse ensaio Heidegger também se refere ao carácter destruídos do cálculo, pelo fato de que o “número pode ser multiplicado infinitamente e isto indistintamente na direção do máximo e do mínimo” (Os pensadores, p. 50). Ou seja, o problema do pensamento científico é a submissão da realidade como um todo ao padrão dos números, que na verdade não correspondem ao modo de ser do mundo.

Num texto de 1953, intitulado *Ciência e meditação* (traduzido para o Brasil por *Ciência e meditação do sentido*, in: *Ensaio e conferências*, Vozes), Heidegger explora a definição de que a ciência é a teoria do real. Inicialmente trata-se de saber o que é o real, desde o sentido grego daquilo que se apresenta diante de nós no sentido de uma presença. Aqui o real não é aquilo que faz efeito, não é causa eficiente (2. ed. al., 1959, p. 49-50), mas o que por si mesmo vem á frente, tal como a *physis*. Na época moderna, porém, ocorre uma transformação disso que vem à frente em um objeto (idem, p. 51). Heidegger quer nos chamar a atenção de que a ciência ganha força como intérprete do mundo no momento que o homem deixa de acreditar na autonomia do mundo.

Por outro lado, houve também uma modificação do sentido grego de *tean* e *oran*, da teoria. Na época moderna, a teoria passa a ser um recorte do real (idem, p. 54). A teoria deixa de ser uma homenagem e resguardo daquilo que se descobre e vem à nossa presença, mas um enquadramento. Note-se como Heidegger procura nos chamar a atenção para o fato de que na concepção moderna de ciência não há mais espaço para uma admiração do homem pelo mundo. O mundo perde seu sentido ao ser enquadrado. Não resta mais nenhum mistério, nada que nos reste a ser interrogado. O mundo só é visto pela ótica das respostas que pode nos dar, mas não das perguntas. Dessa forma instala-se inevitavelmente o tédio...

Da junção da teoria com o real na acepção moderna se apresentará então a ideia de uma realidade como aquilo que é calculável (p. 58). Diante dessa transformação da realidade em objeto, Heidegger insiste no fato de que há algo de incontornável que escapa ao domínio do objeto (p. 62-64).

3. A questão da técnica

A atitude humana hoje corriqueira e dominante foi determinada na época moderna pela técnica de feição moderna, que Heidegger examina principalmente no ensaio *A questão da técnica*, de 1953. A técnica moderna ou a tecnologia geram um “posicionamento” do homem no mundo, posicionamento que passa por uma “armação” [*Ge-stell*], algo como uma espécie de pensamento específico segundo o qual se apresenta uma atitude não solícita, mas im-positiva da subjetividade moderna. Se na arte autêntica Heidegger ainda vê possibilidades de o homem se *ex-por*, ao contrário, por meio da técnica o homem pretende se *im-por*, embora acabe inevitavelmente também se ex-pondo de uma maneira perigosa.

É preciso sair da compreensão de que a técnica é neutra e também do esquema “meios e fins” para situá-la, isto é, da concepção meramente instrumental da técnica. A imposição técnica resulta antes de uma determinação não apenas científica, no sentido de que se poderia pensar que a técnica moderna é uma aplicação da ciência moderna. Sua essência é sobretudo metafísica, pois encontra-se comprometida com um tipo de posicionamento bem específico, que é o da subjetividade como representação [*Vor-stellung*].

Heidegger afirma no início do ensaio sobre a técnica que “a técnica não é nada de técnico” e distingue a técnica da essência da técnica. Uma coisa é pensar a técnica tal como se mostra imediatamente aos nossos olhos, segundo a relação instrumental como um meio para fins, outra coisa é pensar a técnica pelo modo como ela se apresentou segundo a sua essência histórica, enquanto uma atitude decidida antes mesmo que a técnica se revelasse na existência. A palavra essência é então tomada

segundo o verbo *wesen* e a pergunta pela essência da técnica é a pergunta pelo modo de se apresentar ou de se essencializar da técnica em seu rasgo fundamental.

Disso decorre um fato simples: a essência da técnica não reside no modo de surgimento da técnica industrial e de máquinas, no século XVIII, como algo posterior ao surgimento das ciências matemáticas, no século XVII, dando a ilusão de que a técnica seja ciência aplicada. Isso vale no âmbito da concepção instrumental da técnica, mas não quando se trata de sua essência, a qual está comprometida antes com a metafísica da época moderna.

3. 1. *A representação se torna armação com a técnica.*

A armação, a *Ge-stell*, pode ser considerada como a efetivação plena da representação subjetiva na medida em que avança na organização do mundo. A *Ge-stell* surge como a expressão da atitude organizacional, volitiva e de coação da *Vorstellung*, ou seja, como a manifestação da representação como vontade no domínio da ciência e da vida. Obviamente esse traço fundamental da subjetividade como vontade apenas será levado à luz pelo pensamento de Nietzsche, que considera a vontade de poder como a essência do ser do ente e o eterno retorno do mesmo como sua existência. Mas, de alguma maneira já se encontra na base da metafísica moderna.

A armação pode também ser pensada no horizonte da transformação da representação em imagem e em sistema. Pois, a essência da modernidade consiste no fato de que o mundo se torna imagem. “Fazer-se imagem de algo quer dizer pôr o ente mesmo, no modo como está no seu estado, diante de si, e, enquanto posto desta forma, tê-lo constantemente diante de si”⁴⁰. E Heidegger acrescenta mais adiante; “é onde o mundo se torna imagem que o sistema chega ao domínio”⁴¹. A noção de sistema, embora tenha encontrado sua expressão mais clara no campo do pensamento, implica uma estruturação da objetividade do ente ao ser representado. No sistema se exprimem concatenados os dois aspectos do “pôr” como posicionamento humano: o homem se torna sujeito e o mundo se torna imagem.

A consideração do homem como sujeito e do mundo como imagem se tornará cada vez mais forte e “dramática” na época da consumação da metafísica, no horizonte da relação entre representação

⁴⁰Idem, p. 112/89.

⁴¹Idem, p. 125/101.

e vontade em Nietzsche e na poesia de Rilke. A técnica moderna é poetizada na oitava elegia de Duino de Rilke, na postura do enfrentamento humano do “aberto”⁴².

Mas, o que significa, em termos heideggerianos, a *techné*, a técnica em sentido originário? (técnica antiga versus técnica moderna: técnica como saber e como fazer). Observação: é preciso sair aqui da concepção comum da técnica como um “saber fazer”, pois essa concepção apenas repete a noção de técnica como um fazer subjetivo, ou seja, a segunda opção.

No ensaio “A vontade de potência como arte” do *Nietzsche I*, Heidegger comenta o fato já conhecido de que os gregos denominavam tanto a arte quanto o artesanato com a palavra *techné*⁴³. No entanto, cabe observar que a *techné* é, sobretudo, um saber e não um fazer. O que significa isso? A *techné* é “uma designação para aquele saber que porta e conduz toda irrupção humana em meio ao ente”⁴⁴. Essa irrupção tem de ser pensada segundo a *physis*, como “o que retorna e passa: a vigência que irrompe e retorna a si”⁴⁵. Donde se segue que “o artista não é um *technites* porque também é um artesão, mas porque tanto a produção das obras de arte quanto a produção de utensílios são uma irrupção do homem que sabe e procede de acordo com esse saber em meio à *physis* e em função da *physis*. O ‘proceder’ a ser pensado em termos gregos não é, contudo, um ataque: ele deixa muito mais chegar o que já estava vindo à presença”⁴⁶.

Nesse mesmo contexto do ensaio “A vontade de potência como arte”, Heidegger situa o início da estética com Platão e Aristóteles como um certo desvio de rota do sentido originário da *techné*, uma vez que a mesma acabou sendo submetida ao discurso filosófico inaugural de Platão. O saber da *techné* em consonância com a *physis* foi subjugado à afirmação da idéia como *eidos*, o “aspecto”, cujo conceito estabeleceu pela primeira vez a interpretação do ser como ser do ente.

No campo especificamente relacionado ao produzir artístico, essa subjugação da *techné* pela idéia se exprime no enquadramento do produzir pelas categorias da matéria e da forma, da *üilé* e da *morphé*. Sob esse novo registro, a *techné* acaba sendo orientada pelo registro de algo que limita (forma) e de algo que é limitado (matéria). Essa diferenciação entre matéria e forma, além de ser dirigida pela idéia, possui

⁴²Cf. “Wozu Dichter?” In: *Holzwege*, p. 288. Nesse mesmo contexto, Heidegger explora uma série de prefixos do verbo *stellen*, mas todos operando “perversamente” sob o comando do homem (cf. o trecho das p.288-295).

⁴³HEIDEGGER, M. “Vontade de poder como arte” in: *Nietzsche I*, trad. de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, p. 74.

⁴⁴Idem, p. 75.

⁴⁵Idem, p. 75

⁴⁶Idem, p. 75.

seu domicílio originário na confecção do utensílio e das coisas de uso, no campo da atuação prática humana⁴⁷.

O mesmo argumento sobre a proveniência do par conceitual matéria e forma é desenvolvido por Heidegger no ensaio *A origem da obra de arte*, onde esse par conceitual acaba ao mesmo tempo expressando a concepção dominante da “coisidade da coisa”, em relação às outras duas concepções, respectivamente de origem antiga, da coisa como substância com acidentes, e de origem moderna, da coisa como um múltiplo dado às sensações.

3. 2. *As causas: final, formal, material e eficiente.*

A ênfase na *techné* originária dos gregos como um saber e, portanto, não como um fazer, não como algo “técnico”, tal como se consolidou essa expressão na tradição ocidental, constitui, portanto, o argumento central de Heidegger em *A questão da técnica*. Reinterpretando a doutrina das quatro causas de Aristóteles, Heidegger retoma o sentido grego de *aitia*, *causa* em latim e mostra que as chamadas quatro “causas”, o *eidós* (forma), a *hylé* (matéria), o *telos* (fim) e *légein* (causa eficiente) estão essencialmente orientadas por um descobrimento do ente que mantém conservado o encobrimento. Dessa forma, torna-se questionável o predomínio que na tradição acabou recebendo a causa eficiente sobre as causas formal, material e final. No modo de pensar grego haveria antes um comprometimento interno e recíproco das causas, tendo em vista o ocasionamento do ente e um deixar acontecer o ente segundo a *physis*. Cada causa não significa um *cadere*, um enquadramento, mas um acontecer de amplitude ontológica.

2.3. *Compromisso/comprometimento versus armação.*

A época moderna, porém, se afasta dessa visão grega ao pensar o levar à frente, determinado pela *poiesis* como um desafio da natureza.⁴⁸ Esse desafio não se contenta apenas com uma extração momentânea da natureza, mas objetiva uma reserva e um armazenamento da natureza, para que a mesma possa estar mais facilmente disponível. A relação se inverte: não é o homem que aguarda a natureza lhe oferecer algo, mas exige e dispõe a natureza como um objeto.

E como se coloca o homem nesse esquema? De um lado, pode-se dizer que o homem encontra-se inserido no campo do desafio da natureza, como um elo da cadeia da “armação”. Por outro lado, ou

⁴⁷Idem, p. 76.

⁴⁸HEIDEGGER, M. “A questão da técnica”, trad. de Marco Aurélio Werle, In: Revista *Scientia Studia*, com apres. de Franklin Leopoldo e Silva, Departamento de Filosofia/USP, 2007, p. 381.

justamente por estar dentro da cadeia, o homem não controla esse modo de desabrigar ou de descobrir. Não depende do homem como se dá o descobrimento do ente, embora ele tenha a pretensão de determiná-lo. A técnica moderna não pode ser pensada, portanto, como um mero fazer, que se esgota no domínio da ação humana, mas remete a uma essência mais ampla, a uma atitude que antecede a operação técnica, que é justamente a “armação”, a *Ge-stell* como a reunião do pôr desafiante da realidade. Embora o pôr da armação se assemelhe à *poiesis* como modo de desabrigar o ente, ele também é substancialmente diferente.

Na técnica moderna, as imposições são exteriores à coisa, desde o registro da *Ge-stell*, da armação. A técnica transforma todas as coisas em instrumentos, mas ela mesma em sua essência não é um meio, e sim uma atitude humana decidida na época moderna. Toda a modernidade é marcada pela técnica moderna. “O que chamamos de técnica moderna não é somente uma ferramenta, um meio diante do qual o homem atual pode ser senhor ou escravo; previamente a tudo isso e acima das atitudes possíveis, essa técnica é um modo decidido de interpretação do mundo que não apenas determina os meios de transporte, a distribuição de alimentos e a indústria de lazer, mas toda a atitude do homem e suas possibilidades”⁴⁹.

3. 4. O perigo e a salvação da técnica moderna.

A técnica é um perigo, pois implica a intenção de ordenar o mundo de uma única maneira, explorar a natureza tendo em vista uma única via e, com isso, regular a vida dos homens segundo essa via. A essência da técnica estende-se para o campo das atitudes humanas, implica um comportamento, pois o ser humano, tal como a natureza, está e é inserido na armação. Donde se conclui que a técnica moderna separa o homem da natureza, a terra é submetida ao mundo e deixa de haver o combate, o qual na obra de arte ainda se mantém vivo. A arte, tomada como *poiesis* [*Dichtung*], é, ao contrário, um lugar onde a aproximação [*dichten*] da terra e do mundo ainda permanece como uma possibilidade.

A técnica pretende estabelecer como os homens devem se pôr no mundo; trata-se de um pôr que dispõe segundo uma norma exterior e abstrata. Já a arte, antes de ser apenas um setor da vida humana, uma mera atividade do homem (de um pequeno grupo de artistas ou dos amantes da arte), constitui uma possibilidade diferente para o homem de estar no mundo. “Poeticamente habita o homem sobre esta terra”, diz o verso de Hölderlin que Heidegger cita várias vezes. Ou seja, o que está em jogo na noção de poesia e de técnica, pensada como poesia, é a possibilidade de uma forma de existência.

⁴⁹HEIDEGGER, M. *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburg, 1941)*, introd., trad. e notas de Manuel E. Vázquez Harcía, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 45.

E, assim, temos um forte contraste entre dois tipos de procedimentos: uma situação é constituída pela terra como *her-stellen* e o mundo como *auf-stellen*, que estão em combate [*Streit*] na obra e permitem o traço [*Riss*] enquanto forma [*Gestalt*]. Outra situação é o impulso desafiador, extrativista e armazenador da técnica moderna como armação [*Ge-stell*]. No caso do mundo e da terra na arte não se trata de comandar o pôr, como na técnica moderna, mas em deixar que algo se ponha por meio de um movimento mais amplo.

Um ponto que se poderia ainda levantar: como se coloca a relação da técnica com a noção de trabalho? Parece-me que, segundo, Heidegger, é o pensamento técnico que organiza o mundo do trabalho, que foi por assim dizer, absorvido pelo pensamento da armação.

No ensaio sobre a técnica, Heidegger cita em certo momento os versos de Hölderlin: “Mas onde há perigo cresce também a salvação” visando situar uma possível atitude humana diante da técnica, que se pode formular na pergunta: em que medida a técnica moderna, enquanto a matriz do modo como pensamos hoje o produzir, é um perigo para o homem?

E a resposta heideggeriana a esse questionamento, resposta que é ao mesmo tempo uma nova interrogação, consiste em explorar o sentido ambíguo da técnica moderna, pois de um lado a técnica moderna é a expressão continuada ou redirecionada da *téchné* antiga comprometida com uma *poiesis*, ao passo que por outro lado, corresponde a algo radicalmente diferente e novo. Nesse sentido, a técnica não é um perigo, mas é o perigo. Em que medida se pode compreender esse carácter de perigo?

Na medida em que o homem pode se enganar com a amplitude de seu “fazer”, querendo inclusive fazer-se de Deus e compreender tudo que o cerca como o efeito ou a possibilidade de algo ser submetido a um fazer humano⁵⁰. Em nossa época (do século XX e do XXI) o ser humano é cada vez mais absorvido por aquilo que faz, é “usado” pela técnica como armação. Com isso, há o perigo de a armação como essência da técnica moderna impedir a experiência do desabrigar como tal, impedir o homem de experimentar a relatividade desse modo de descobrimento e assim vislumbrar um outro tipo de relação com o ente⁵¹.

3. 5. Heidegger, no fundo, não é contra a técnica.

⁵⁰HEIDEGGER, M. “A questão da técnica”, trad. de Marco Aurélio Werle, In: Revista *Scientia Studia*, com apres. de Franklin Leopoldo e Silva, Departamento de Filosofia/USP, 2007, p. 389.

⁵¹Idem, p. 390.

Justamente por isso e por mais paradoxal que possa parecer, Heidegger considera que a técnica em sua essência não é um perigo, e sim somente o ofuscamento ou a cegueira provocada pela atenção exclusiva à determinação instrumental da técnica. Segundo Heidegger, nunca iremos ter uma noção da técnica ou de uma outra possibilidade de conduzir nossa existência enquanto nos ativermos apenas ao nível instrumental da técnica, quisermos, por exemplo, realizar reuniões ou debates técnicos sobre a técnica. Pois, a atitude que se coloca no interior da técnica, simbolizada, por exemplo, no filme *Tempos modernos*, de Charles Chaplin, do operário que apenas vive para apertar os parafusos, impede a percepção da máquina como um todo. É preciso antes um distanciamento diante da técnica e isso significa enfrentá-la com sobriedade. Quando for feito isso, a técnica deixará de ser algo assustador, mas se revelará a partir de sua origem *poética*. E aqui de alguma forma poderão se reencontrar a técnica e a arte, o produzir artístico e o produzir técnico.

HEIDEGGER E O INEVITÁVEL DIÁLOGO COM O MUNDO ORIENTAL

Antonio Florentino Neto – Unicamp
floraneto@hotmail.com

O Contato de Heidegger com o mundo oriental

A relação entre Heidegger e o pensamento oriental apresenta um leque amplo de perspectivas de abordagens das quais algumas já foram bem pesquisadas e outras que permanecem ainda à espera de uma reflexão minimamente satisfatória. Nenhum outro filósofo ocidental suscita tantas discussões e controvérsias no âmbito da relação ou diálogo Ocidente-Oriente, na filosofia, como ele, e diferente de outros pensadores alemães tais como Leibniz, Wolff, Hegel, Schelling ou Jaspers, que escreveram textos que tratam diretamente do pensamento oriental, não há, em Heidegger, tentativas claras de interpretá-lo. Ele quase não tece comentários explícitos sobre o pensamento oriental e seu único escrito completo sobre esse tema foi o texto-diálogo *De uma conversa sobre a linguagem: entre um japonês e um interlocutor* (Heidegger, 2004, pp. 71-120), no qual ele faz uma de suas melhores auto interpretações e está muito distante, porém, de abordar o pensamento japonês propriamente.

A postura de Heidegger diante do pensamento oriental não pode ser classificada simplesmente como “positiva” ou “negativa”, como ocorre em Leibniz e Hegel. Sua relação com o mundo oriental exige grandes esforços para ser compreendida, visto que ela somente pode ser reconstituída como um mosaico, a partir de trechos isolados do conjunto de sua obra, de sua correspondência e dos relatos fornecidos por colaboradores diretos e amigos. Em nenhum outro filósofo ocidental, que se ocupa do mundo oriental, os vestígios e as formas deste ocupar-se se encontram tão dispersos como em Heidegger. Porém eles estão lá, quase nunca explícitos e raramente reconhecíveis à primeira vista. Todavia, são justamente esses vestígios que permitem a re colocação de uma pergunta pouco original, mas ainda pertinente: Podem tais vestígios ser considerados como influências do pensamento oriental sobre Heidegger?

Considerando que a filosofia de Heidegger seja fundamentalmente um diálogo com a tradição filosófica ocidental, sobretudo com Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Aristóteles, Kant, Hegel e Nietzsche, ela só pode, portanto, ser compreendida neste contexto. Isso não exclui, entretanto, a possibilidade de que ela tenha sido influenciada significativamente por outras tradições e outras formas de pensar, pois não há incompatibilidade alguma em dialogar com a tradição filosófica ocidental a partir de referências do pensamento oriental.

Porém, a pergunta sobre uma possível influência do pensamento oriental sobre Heidegger é freqüentemente ignorada ou desprezada pelos filósofos ocidentais, tal como se qualquer influência do

mundo oriental sobre a filosofia ocidental fosse, por princípio, sem consistência e sem fundamento. Tradicionalmente, no meio acadêmico filosófico, há uma disposição preponderante a excluir o pensamento oriental do âmbito da filosofia e, por conseguinte, a recusar categoricamente toda possibilidade de influências orientais sobre o pensamento ocidental. Pode até ser que somente no mundo ocidental tenha ocorrido o que denominamos de filosofia. Pode-se admitir que a filosofia seja puramente ocidental se definirmos precisamente o que seja a filosofia e se constatarmos que esta definição precisa de filosofia tem sua origem só e unicamente na Grécia antiga, mas não há nenhuma determinação maior ou qualquer necessidade lógica que nos impele necessariamente a chegar a essa conclusão.

O que se constata é que, até mesmo filósofos que possuem pouco ou quase nenhum conhecimento sobre questões fundamentais do pensamento oriental, afirmam com frequência, que somente os gregos antigos e os europeus fizeram e fazem filosofia. Esta postura pode ser compreendida nitidamente a partir da história da interpretação filosófica do pensamento oriental, especialmente a partir da interpretação de Hegel sobre o mundo oriental, que influenciou decisivamente os filósofos posteriores a afirmarem, mesmo desconhecendo o pensamento oriental, que a filosofia é exclusivamente européia. Porém, a pergunta pela influência de Lao Tsé, Tschuang Tsé ou do Zen-budismo sobre Heidegger é tão relevante (ou irrelevante) quanto à pergunta pela influência de Anaximandro, Parmênides ou do Mestre Eckardt sobre seu pensamento. A pergunta é posta aqui, mas a resposta está previamente condicionada à intensidade da disponibilidade e abertura da filosofia ocidental para o futuro diálogo com o pensamento oriental. Ou seja, a pergunta tem um caráter metodológico, que visa, em primeiro plano, orientar uma reflexão sobre o diálogo entre Ocidente e Oriente no meio acadêmico filosófico.

Com Heidegger inicia-se um novo momento na relação entre o pensamento ocidental e oriental na filosofia, pois ele esteve ao longo de toda sua vida em contato direto com representantes do Budismo, do Zen-Budismo e do Taoísmo. Vários pensadores ocidentais estiveram em contato com pensadores e com o pensamento oriental, mas nenhum deles foi tão solicitado por pensadores orientais quanto Heidegger. Ele se encontrou pessoalmente com filósofos, estudantes, monges e cientistas do Japão, da Índia, da Tailândia, Coréia e da China. Heidegger teve também alunos de diversos países do extremo oriente principalmente do Japão, China e Coréia. Este contato pessoal inicia-se em 1921, permanece por toda a vida de Heidegger e dificilmente poderia ter permanecido sem significado algum para o conjunto de sua obra. Hoje já existem vários livros publicados que são resultados de Colóquios sobre Heidegger e o pensamento oriental.

De acordo com Petzet, uma das primeiras referências de Heidegger a um importante texto oriental, mencionada ainda hoje com frequência, ocorreu pouco após a publicação de *Ser e Tempo*. Em 1934, logo após ter proferido a conferência *Sobre a Essência da Verdade* em Bremen para um grupo fechado, Heidegger faz referência direta ao diálogo da obra de Tschuang Tsé intitulado “A alegria dos peixes”. Depois da conferência Heidegger se reunira com várias outras pessoas na casa de um comerciante da cidade onde a discussão continuara (cf. Petzet, 1977, p. 184). Após ter sido perguntado sobre a possibilidade de um homem se colocar no lugar de outro, de se compreender o que o outro compreende, Heidegger pediu ao anfitrião que lhe trouxesse a edição do livro de Tschuang-Tse, que, em 1911, havia sido traduzida por Martin Buber, do inglês para o alemão. Ao ter o livro nas mãos Heidegger lera a seguinte alegoria:

A alegria dos peixes

Tschuang Tse e Hui Tse passavam pela ponte sobre o rio Hao e Tschuang-Tse diz:

“Veja como as carpas nadam graciosamente para lá e para cá. Isto é a verdadeira alegria dos peixes”

“Você não é peixe” diz Hui Tsé, “então como você pode saber de onde se constitui a alegria dos peixes?”

“Você não é eu” responde Tschuang-Tse, “como você pode saber se eu não sei de onde vem a alegria dos peixes?”

“Eu não sou você” confirma Hui-Tse, “e eu não sei o que você sabe. Mas eu sei que você não é peixe, portanto você não pode saber o que os peixes sabem”

Tschuang-Tse responde: voltemos à sua pergunta. Você me perguntou como eu posso saber de onde vem a alegria dos peixes. Na verdade você sabia que eu sei, e ainda assim me perguntou. Eu sabia da alegria dos peixes, da ponte,, (Tschuang-Tse, 1951, pp. 124-125).

A interpretação que Heidegger fizera desta alegoria de Tschuang Tsé, teria, de acordo com Petzet, rompido com o caráter hermético da conferência “Sobre a essência da verdade” e os convidados presentes teriam ficado entusiasmados com a desenvoltura de Heidegger em recorrer a um texto clássico do pensamento chinês para elucidar partes da conferência recém proferida. (Petzet, 1977, p. 184). O fato de Heidegger, já neste momento, recorrer a um diálogo entre Hui Tsé e Tschuang-Tse sobre a questão da “intersubjetividade” como esclarecimento de sua conferência, não significa necessariamente que ele tenha sido influenciado pela filosofia chinesa, mas indica que há entre esses dois universos de pensamento certa proximidade.

A pergunta sobre o nível de conhecimento que Heidegger tinha sobre o pensamento oriental permanece ainda difícil de ser respondida, visto que referências diretas sobre Oriente somente são feitas

por ele a partir do final da década de 1950 (cf. May, 1989, S. 14). Isso não significa que Heidegger já não tinha anteriormente um bom conhecimento sobre o Budismo, o Taoísmo ou sobre o Zen-budismo. Na verdade, a questão referente ao conhecimento de Heidegger sobre o pensamento oriental permanece tão secundária quanto à pergunta sobre a influência que esse pensamento teria exercido no conjunto, ou em partes, de suas obras. Todavia, essas duas perguntas são as pré-condições para outra pergunta, qual seja, a da abertura para o início do diálogo entre o pensamento ocidental e o pensamento oriental, que surge com Heidegger. Esta abertura aparece em sua forma mais clara quando ele afirma, no texto *Ciência e Pensar Meditativo*, que o retorno ao início do pensamento ocidental seria a base para o diálogo com o mundo oriental.

Este diálogo espera ainda por seu início. Ele foi sequer preparado e permanece para nós mesmo como a precondição para o inevitável diálogo com o mundo oriental. (Heidegger, 1954, p.43).

Para Heidegger, o retorno ao princípio do pensamento ocidental é a preparação para um diálogo com o pensamento do extremo oriente, mas a sua idéia do diálogo encontra-se ainda numa perspectiva ocidental. A idéia de abertura ao diálogo com o Oriente em Heidegger tem como referência direta o diálogo com o universo grego, o retorno ao início, que se torna central em seu pensamento a partir do final da década de 1930 e que se expressa em sua forma mais evidente no texto *O que é isto – a filosofia*, de 1949, no qual é apontada a necessidade do diálogo com o mundo grego como possibilidade de resgate do caráter ontológico da linguagem, visto que, naquele momento, as coisas eram ditas de forma tal que, ao serem nomeadas, o próprio Ser se mostrava nelas mesmas. A idéia do desvelamento do Ser, no início do pensamento grego, em Heidegger, vincula-se, portanto, ao fato da linguagem enquanto Logos possibilitar o acesso direto às coisas. Nesse sentido, as obras de Heidegger que tratam do retorno ao universo Grego estão em sintonia e dão continuidade ao problema do esquecimento da pergunta sobre o Ser, apontado inicialmente em *Ser e Tempo*. O pensamento pré-socrático, particularmente Parmênides, Anaximandro e Heráclito, é considerado por Heidegger como anterior a filosofia, visto que, até eles, o próprio termo filosofia ainda não havia sido usado e seu caráter metafísico somente se desenvolve a partir de Platão e Aristóteles.

A palavra grega *philosophía* remonta à palavra *philosophos*. Originariamente esta palavra é um adjetivo para como *philárgyros*, o que ama a prata, como *philótimos*, o que ama a honra. A palavra *philosophos* foi presumivelmente criada por Heráclito. Isto quer dizer indicação: o que é dito na língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia. (Heidegger, 1973, p. 214).

O retorno ao início significa o retorno ao momento anterior à filosofia, o retorno ao universo grego, e é justamente esse retorno que permite a abertura ao diálogo com o Oriente. Quando Heidegger

afirma que a filosofia é uma atividade eminentemente ocidental, ele não se refere ao início, visto que no início ela ainda não existia e que o retorno ao início, enquanto diálogo com os pensadores originários é precondição para o início do inevitável diálogo com outros inícios. O momento inicial da filosofia, que não se define cronologicamente, mas sim enquanto forma originária de manifestação do pensamento, não é um fenômeno exclusivo do ocidente, mas ocorreu também em outras partes do mundo como na China, com o taoísmo. Assim, a abertura ao diálogo com o Oriente passaria necessariamente pelo diálogo com o mundo grego e o toma como referência, visto que ambos se situam, para Heidegger, enquanto pensamentos originários. Então, a pergunta sobre o caráter do diálogo com o Oriente pode ser respondida a partir da forma como Heidegger dialoga com os pensadores originários gregos.

Entre os textos de Heidegger que tratam diretamente do retorno ao início do pensamento, tomo como referência central a análise do fragmento 50 de Heráclito feita por Heidegger em *Vorträge und Aufsätze*, do qual cito a seguinte passagem: “O Logos de Heráclito foi interpretado dos mais diferentes modos desde a antiguidade: como ratio, como verbum, como ordem do mundo, como o lógico e como o pensar necessário, como o sentido, como a razão”. (Heidegger, 1954, p. 208). Heidegger toma como referência para sua análise hermenêutica do termo grego Logos as diversas formas de como esse conceito foi interpretado desde a Antiguidade. O retorno ao que Heráclito diz se torna possível a partir do diálogo com a língua grega que aponta, por si mesma, o verdadeiro significado do Logos. Nesse sentido, um possível diálogo com o Oriente, especialmente com o taoísmo, que está para o pensamento oriental assim como Heráclito para o Ocidente, tem que se iniciar com a pergunta sobre o que é o Tao. Essa pergunta exige uma análise inicial das várias interpretações e traduções desse conceito para o ocidente. O diálogo começa, então, com uma análise sobre as traduções do termo Tao, que também foi traduzido para as línguas ocidentais por ratio, raison, Vernunft, Geist, Gott, Gesetz, Bahn, Sinn e outros termos próximos aos utilizados pelos tradutores do termo Logos em Heráclito.

Para Heidegger, o diálogo com a tradição grega é o ponto de partida, o início do diálogo com o pensamento oriental, porém para vários pensadores do oriente, os verdadeiros pontos de partida para o início de um diálogo são as próprias reflexões de Heidegger sobre a superação da metafísica, sobre a técnica moderna e principalmente suas considerações sobre o nada. Para os interlocutores orientais de Heidegger há também um outro motivo importante para o surgimento de um diálogo que não se caracteriza diretamente como retorno ao princípio do pensamento ocidental, mas que se refere às reflexões de Heidegger sobre o mundo oriental. Ou seja, os próprios comentários de Heidegger sobre o pensamento oriental se tornariam a mais importante perspectiva da discussão sobre o início do diálogo entre o pensamento do extremo oriente e a filosofia de Heidegger.

A idéia de Heidegger sobre um retorno ao início da filosofia ocidental como preparação para o futuro diálogo com o pensamento oriental, aponta como os filósofos ocidentais podem preparar-se para esse diálogo. Os pensadores orientais, entretanto, não consideram em momento algum os primeiros filósofos gregos como a pré-condição para o início do diálogo, mas sim, a própria filosofia de Heidegger.

1. A pergunta sobre a influência como estímulo para o início do diálogo

A partir do final da década de 1980 inicia-se um novo momento na discussão acerca da relação entre Heidegger e o pensamento oriental. Com a publicação de vários livros e artigos que tratam fundamentalmente de uma possível influência do Taoísmo e do Zen-budismo sobre sua obra, pela primeira vez, este tema se torna um importante objeto para pesquisadores ocidentais dentro do universo da filosofia. Dentre os diferentes trabalhos publicados neste período, sobre este tema, destaco fundamentalmente os livros *Ex oriente lux*, de Reinhard May, que traz, pela primeira vez, uma análise comparativa entre trechos de algumas obras de Heidegger e passagens de textos de pensadores orientais, com intuito de apontar uma inquestionável influência do pensamento oriental sobre Heidegger. Destaco também o livro *Heidegger e o pensamento Oriental*, organizado por Graham Parkes, que traz uma coletânea de diversos artigos, que foram apresentados no primeiro colóquio internacional dedicado exclusivamente a esse tema, ocorrido na universidade do Avaí em 1989. Os artigos publicados neste livro podem ser considerados como a primeira reação às afirmações categóricas de May sobre clara e significativa influência do pensamento oriental sobre as obras de Heidegger. E por último, o livro *Heidegger e o Japão*, organizado por Buchner, decorrente de um evento ocorrido na cidade de Meßkirch, em homenagem à Heidegger e Nishida, que, assim como o livro de Parkes, também é uma coletânea de artigos, mas dedicado exclusivamente à relação entre Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea. Todos os trabalhos publicados neste período, que tratam desta relação, indicam certa influência do pensamento oriental sobre algumas obras Heidegger, principalmente sobre obras escritas a partir da década de 1940.

A tônica das pesquisas realizadas após as publicações dos livros de May, Parkes e Buchner deixa de ser a existência ou não de uma determinada influência do pensamento oriental sobre Heidegger. A discussão toma outro curso e passa-se a pesquisar a intensidade desta influência. Desta pesquisa destacam-se duas vertentes principais, distintas entre si, mas que apresentam elementos comuns. A primeira admite que ao longo de sua carreira acadêmica Heidegger estivera em contato com pensadores e com o pensamento oriental, mas que esse contato não teria influenciado necessariamente o conjunto de sua obra e sequer teria sido significativamente importante para obras específicas. Destaca-se como principal representante desta perspectiva o filósofo alemão Otto Pöggeler, que não considera

sustentável a tese da influência do Taoísmo e do Zen-budismo sobre Heidegger, porém não desconsidera a importância do diálogo que ocorrera entre Heidegger e o pensamento oriental. A outra importante corrente de análise deste tema é representada por May, já citado anteriormente, e Kha Kyung Cho, que afirmam uma inegável influência do pensamento oriental sobre determinadas obras de Heidegger, publicadas a partir do final da Segunda Guerra Mundial.

Logo após o final da guerra Heidegger fora proibido de exercer qualquer atividade acadêmica, como punição por seu envolvimento com o Nacional Socialismo em 1933, quando fora nomeado Reitor da Universidade de Freiburg. Neste momento inicial da proibição Heidegger começa, juntamente com o germanista chinês Paul Shih-Yi Hsiao, os trabalhos de tradução do Tao Te King do chinês para o alemão. A enigmática tentativa de tradução desta obra clássica da filosofia chinesa permanece totalmente desconhecida do grande público, e até mesmo dos amigos mais próximos de Heidegger, até a publicação do relato feito por Hsiao, logo após a morte de Heidegger. Heidegger morre em maio de 1976 e em 1977 Hsiao publica um artigo intitulado “Nós nos encontrávamos na praça do mercado” na coletânea organizada por Günter Neske, *Erinnerung an Martin Heidegger*, (Neske, 1977).

O artigo de Hsiao permanece como a única referência escrita desta inusitada parceria, até a publicação da correspondência entre Heidegger e Jaspers, em 1990 (Heidegger/Jaspers, 1992, p. 181). Na carta 131 Heidegger comenta rapidamente a iniciativa do trabalho de tradução com Hsiao e suplanta definitivamente as suspeitas infundadas de alguns de seus discípulos, de que o relato de Hsiao seria fruto de sua própria imaginação e visava apenas sua autopromoção, a reboque da fama do mestre da floresta negra. Muitas são as tentativas de elucidar os verdadeiros motivos que teriam levado Heidegger a se dedicar à tarefa de tradução do Tao Te King, abordarei aqui, todavia, somente duas perspectivas opostas que expressam a dimensão da importância do pensamento oriental para Heidegger. A primeira hipótese é de que o interesse de Heidegger em um trabalho de tradução com Hsiao teve como base uma preocupação prática direta: após a guerra Heidegger fora submetido a um processo de desnazificação e não tinha, portanto, acesso a gêneros de primeira necessidade e mantimentos básicos tais como chocolate, café, manteiga, salsicha e outros desta espécie. Hsiao, como pertencendo a uma nacionalidade dos países amigos dos aliados, que ganharam a Guerra, tinha direito a todos esses bens e os dividia com Heidegger, durante os meses de trabalho em conjunto (Hsiao, 1977, p.125). Heidegger teria, portanto, como principal interesse no trabalho de tradução em conjunto com Hsiao o acesso a esses tão preciosos bens, em tempos de escassez total. Essa hipótese é pouco plausível, mas não pode ser totalmente descartada e ela predominou por um longo período entre os heideggerianos e pode ser ouvida ainda hoje.

Outra possível explicação para a dedicação a esse trabalho seria que, para Heidegger, a tradução do Tao Te King poderia possibilitar o retorno ao início do pensamento chinês, um retorno ao universo do Heráclito do oriente e tal retorno, enquanto método hermenêutico, torna indispensável um diálogo com a língua do pensador originário. Neste sentido, a tentativa de tradução do Tao Te King empreendida por Heidegger é somente uma consequência da própria hermenêutica heideggeriana.

Estes dois possíveis motivos permitem compreensões muito distintas da importância desta tentativa de tradução, para a filosofia de Heidegger, que não nos são acessíveis facilmente, visto que Heidegger não se manifestara sobre isso. Os resultados do trabalho de tradução não estão disponíveis para uma análise mais detalhada, visto que os originais dos capítulos traduzidos desapareceram. Os traços deste trabalho, todavia, permaneceram presentes em algumas obras posteriores de Heidegger. Antes de aborda-los, porém, farei uma rápida exposição das distintas formas de considerar o trabalho de colaboração entre os dois, expressas por Hsiao e Heidegger. Em seu relato sobre o trabalho com Heidegger Hsiao esclarece detalhes dos procedimentos empreendidos no processo de tradução.

Hsiao afirma que, devido à perspicácia de Heidegger em relação aos mínimos detalhes no trabalho de tradução o livro todo somente seria concluído em dez anos, visto que após um verão de trabalho sistemático apenas oito capítulos haviam sido traduzidos (Hsiao, 1977, pp.126-26). Heidegger, por sua vez, comenta a parceria com Hsiao de forma bem diferente. Antes da publicação de “Cartas sobre o Humanismo” Heidegger havia enviado o texto para Jaspers que, em uma carta resposta a Heidegger, afirma ter percebido vestígios do pensamento oriental no texto. “O seu »Ser«, a » clareira do Ser«, a inversão que você faz de nossa referência para com o Ser da referência do Ser para nós, o que permanece do ser mesmo”. Creio ter percebido algo disso na Ásia” (Heidegger/Jaspers, 1992, p. 178). A carta seguinte de Heidegger a Jaspers é o único comentário sobre esta parceria, escrito pelo próprio Heidegger.

O que você diz sobre o caráter asiático é excitante. Um chinês que frequentou minhas preleções sobre Heráclito e Parmênides nos anos de 1943-44 (naquele tempo eu dava curso-interpretação somente de uma hora de poucos fragmentos) encontrou também ressonâncias com o pensamento oriental. Onde eu não me sinto em casa com a linguagem, lá eu permaneço céptico. (...) Quando o chinês, que é teólogo cristão e filósofo traduziu para mim algumas palavras de Lao Tse eu pude perceber, através de perguntas, quão estranho para nós era a linguagem. Então nós abandonamos a tentativa. (Heidegger/Jaspers, 1992, p. 181).

O comentário esquivo e tímido de Heidegger sobre o trabalho de tradução do Tao Te King indica que ele mesmo considerara a tentativa como fracassada em decorrência de barreiras lingüísticas

intransponíveis. Muito diferente do relato de Hsiao, ele afirma apenas que um Chinês traduzira para ele “algumas palavras” do Tao Te King, mas Hsiao, ao contrário, diz terem sido traduzidos oito capítulos completos, sendo estes mesmo os mais complexos do livro. Em relação à disparidade destas duas observações distintas sobre esse empreendimento pode-se chegar também a duas conclusões distintas: a) Heidegger não teria feito qualquer referência ao trabalho com Hsiao, com exceção ao rápido comentário encontrado na carta a Jaspers, porque tinha a clara intenção de omitir todos os vestígios de quaisquer elementos do pensamento oriental em seu trabalho; b) Hsiao pretendia se aproveitar da fama de Heidegger ao tentar transformar a atividade que tivera com Heidegger em algo mais importante do que realmente fora. Seu relato foi publicado somente após a morte de Heidegger e por isso não podia mais ser confirmado ao contestado, visto que os únicos que sabiam o que realmente havia sido feito eram os dois envolvidos.

A análise da primeira alternativa, mesmo não sendo ela totalmente correta, é o ponto central da discussão sobre a influência do pensamento oriental em Heidegger. O fato de Jaspers ter mencionado uma possível ligação entre a “Carta sobre o Humanismo” de Heidegger e o pensamento oriental é significativo. Ao ser perguntado por Jean Beaufret se ele estaria de acordo com a máxima sartriana de que “a existência precede a essência”, Heidegger responde à pergunta, também com uma carta, publicada posteriormente, com o título “Carta sobre o Humanismo”. A resposta de Heidegger a Beaufret não é somente um golpe impiedoso ao existencialismo de Sartre e aos “humanismos”, mas é, também, um marco na discussão sobre a relação de Heidegger com o pensamento Oriental.

Heidegger trabalha na elaboração da “Carta sobre o Humanismo” logo após ter interrompido os trabalhos de tradução do Tao Te King, com Hsiao e, de acordo com a análise do filósofo coreano Kah Kyung Cho, neste escrito já está presente uma forte influência do Tao Te King. Cho publica em 1987 um livro intitulado *Bewußtsein und Natursein - Phänomenologie in der West-Ost-Perspektive* (Fenomenologia na perspectiva Ocidente-Oriente) onde aborda especificamente, em um dos capítulos, a influência de Lao Tse na “Carta sobre o Humanismo” (Cho, 1987).

2. A origem grega da filosofia

A reflexão sobre as influências e concordâncias entre Heidegger e o pensamento oriental é estimulante e pertinente, considerando que, na história do pensamento ocidental, nenhum outro filósofo esteve ao mesmo tempo tão distante e tao próximo do pensamento oriental como Heidegger. Os pontos de aproximação estão dispersos como disse anteriormente. As distâncias, porém, mostram-se através de afirmações categóricas, que consideram a filosofia uma experiência exclusivamente ocidental, como se pode ver nas preleções sobre Heráclito em 1943.

O título da preleção trata do pensamento ocidental. A expressão “filosofia ocidental” é evitada, pois essa designação, rigorosamente pensada, é uma expressão sobrecarregada. Não há nenhuma outra filosofia a não ser a ocidental. A “filosofia” é em sua essência originariamente grega de forma que ela porta o fundamento da história do ocidente. E somente deste fundamento se desenvolve a técnica. Há somente uma técnica ocidental, e ela é consequência da filosofia e de nenhuma outra coisa (Heidegger, 1987, p.3).

Em outro texto de 1956, O que é isto – a filosofia Heidegger afirma, mais enfaticamente ainda, que a filosofia somente poderia ter se desenvolvido no mundo europeu.

A batida expressão “filosofia ocidental” é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a filosofia é grega em sua essência (...) A frase: a filosofia é grega em sua essência, não diz outra coisa que: o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente “filosóficos”(Heidegger, 1973, p.212).

Diante das duas citações acima o problema da influência de um pensamento não-ocidental sobre Heidegger parece perder qualquer relevância. As afirmações categóricas são claras, porém, elas não deixam de criar alguns problemas dificilmente superáveis, pois elas não podem mais ser defendidas incondicionalmente. Os princípios básicos de Heidegger parecem ser simplesmente uma *hybris* eurocêntrica, que aparecera na história da filosofia, em sua forma mais elaborada com Hegel, que nas Conferências sobre a história da filosofia, explicita claramente, como nenhum outro filósofo anterior, sua concepção de filosofia, excluindo ao mesmo tempo o pensamento oriental da história da filosofia (Hegel, 1995a, p. 121). A filosofia seria, em sua origem, exclusivamente grega. A filosofia só pode surgir na Grécia, onde o homem da antiguidade experimentara, pela primeira vez, a liberdade, alega Hegel. “A filosofia em seu sentido próprio começa no Ocidente. Somente no mundo ocidental emerge a liberdade da autoconsciência” (Hegel, 1995a, p. 121).

Só e unicamente no mundo grego, ou seja, no ocidente, teria havido as condições imprescindíveis para o surgimento do pensamento filosófico. Os gregos, e somente eles, segundo Hegel, conheciam os fundamentos do Ser ocidental e a liberdade individual (Hegel, 1995a, p. 121). O homem que criou o início da filosofia tinha que ser necessariamente livre. O homem na filosofia hegeliana experimenta a liberdade em sua totalidade; ele tem que ser livre em todos os níveis e somente lá, onde há liberdade política, pode surgir também a filosofia.

Em Heidegger, porém, a liberdade política do homem grego não desempenha papel algum no surgimento da filosofia, que sequer pode ser pensada enquanto resultado da cultura. Ele se situa, ainda, na contra corrente da tradição metafísica, da qual Hegel é um dos expoentes máximos. Mas se a filosofia é para Heidegger, assim como para Hegel, eminentemente grega, o que distingue então estas duas

concepções de sua origem, e como elas se situam em relação ao mundo oriental. Não pretendo abordar neste momento estas diferenças entre Heidegger e Hegel em relação ao pensamento oriental, somente avançarei um pouco mais nas aparentes proximidades entre eles, referentes a esse tema.

A relação entre linguagem e pensamento, que é um dos temas centrais da filosofia ocidental é também um elemento fundamental na discussão sobre o diálogo entre ocidente e oriente, e, a meu ver, está diretamente vinculado à tentativa de tradução do Tao Te King, empreendida por Heidegger com Hsiao. Não pretendo abordar, aqui esta questão em Heidegger, mas sim tocar em um ponto polêmico, que permite algumas reflexões sobre o diálogo entre esses dois universos de pensamento.

O texto de Heidegger De um diálogo sobre a língua- Entre um Japonês e um Interlocutor (Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden) (Heidegger, 2004, pp. 71-120) é o único escrito, onde ele discute com clareza a suas idéias sobre o pensamento do extremo oriente. Nesse diálogo, os seus comentários a respeito do mundo oriental são menos dispersos do que em todos os outros textos. Reproduzo abaixo uma parte do diálogo:

J – Ao voltar da Europa o conde Kuki proferiu em Kioto várias conferências sobre a estética da arte e da poesia japonesas, publicadas posteriormete. Procurou considerar a essência da arte japonesa valendo-se da estética européia.

P – Mas será que para tal propósito devemos lançar mão da estética?

J – Por que não? P – A palavra estética e o que ela evoca provêm do pensamento europeu, da filosofia. A consideração estética deve ser assim, estranha para o pensamento oriental.

J – O senhor tem toda razão. Mas nós japoneses precisamos recorrer ao préstimo da estética.

P – Para quê?

J – A estética nos empresta os conceitos necessários para apreender o que nos chega na arte e na poesia.

P – Vocês precisam de conceitos?

J – Provavelmente sim. O encontro com o pensamento europeu revelou uma incapacidade de nossa língua.

P – Como assim?

J – Falta a força das definições para representar objetos num encadeamento preciso de uns com os outros, dentro de um sistema recíproco de subordinação.

P – O senhor considera mesmo essa incapacidade uma deficiência de sua língua?

J – No encontro inevitável do mundo oriental com o mundo europeu, essa pergunta exige, certamente, uma reflexão profunda. (Heidegger, 2004, pp. 71-72).

O trecho de Diálogo já toca em um ponto central da discussão sobre a diferença entre o pensamento ocidental e oriental. Heidegger usa inicialmente a expressão “estética européia” e parece deixar em aberto à questão, se também poderia existir uma “estética japonesa”. Entretanto é afirmado ao mesmo tempo, que uma consideração estética seja impossível dentro do mundo oriental, pois, a estética seria um modo de pensar ocidental e, portanto, exclusivamente filosófico. Esse é o verdadeiro desdobramento da afirmação de Heidegger, a saber, de que o conceito „filosofia ocidental“ seria uma tautologia. A continuação da citação torna-se mais interessante quando Heidegger pergunta ao japonês, se este precisaria de recorrer à estética para compreender a arte japonesa. Ao afirmar essa pergunta ele argumenta em seguida, que a língua japonesa não seria capaz de entrar no mundo da filosofia ocidental. Creio que temos, nesta afirmação a questão central da discussão sobre um possível diálogo entre estes universos aparentemente tão distintos.

Durante os trabalhos de tradução do Tao Te King, Heidegger perguntara a Hsiao pelo motivo do caráter hermético da forma de expressão de Lao Tsé. Hsiao responde apontando o desconhecimento da lógica aristotélica, por parte dos chineses antigos, como a causa principal desta característica do Tao Te King. O comentário de Heidegger a esta afirmação foi claro e direto: “graças a Deus que os chineses não a conheceram”. (Hsiao, 1977, p. 128). Este diálogo conciso entre Heidegger e Hsiao nos coloca uma questão que perpassa por toda a história da interpretação ocidental do pensamento oriental, qual seja a da compatibilidade entre as línguas ideogramáticas, sobretudo do chinês, e a lógica formal. A questão está vinculada à função dos verbos na língua chinesa, especificamente, ela está em relação direta com a pergunta pela existência do verbo ser, em chinês antigo. O problema mencionado por Heidegger e Hsiao do desconhecimento, ou seja, da estranheza da perspectiva da lógica aristotélica para o pensamento chinês antigo, poderia apontar uma deficiência desta língua para o pensamento filosófico e científico. Ou melhor, a inexistência de uma verdadeira perspectiva científica na china antiga é que teria inibido o surgimento de uma estrutura de linguagem compatível com a lógica formal, como afirma Hegel, nas Preleções sobre a História da Filosofia.

Para Hegel, a inexistência da liberdade do indivíduo no império chinês não teria sido, contudo, o único empecilho para o surgimento do conhecimento científico na China. Tão decisivo quanto a ausência de subjetividade como empecilho para o surgimento do pensamento filosófico, seria o limite da estrutura da língua chinesa, que seria, também, inapropriada para um pensamento sistemático.

Até mesmo a língua escrita é um grande obstáculo para a formação da ciência, ou mesmo o contrário, visto que o verdadeiro interesse científico nunca esteve presente, por isso os chineses não teriam um instrumento melhor para a exposição e a propagação do pensamento (Hegel, 1995b, pp. 169-170).

As reflexões de Hegel sobre as propriedades da língua chinesa têm como referência os escritos do sinólogo figurista francês Jean-Pierre Abel-Rémusat, que fizera um dos primeiros esquemas da gramática chinesa, na Europa. Os pressupostos das análises de Abel-Rémusat sobre o pensamento oriental são de que os chineses antigos já conheciam, através de seus próprios escritos, os pilares do novo testamento, em sua forma mais primitiva, o que os aproximariam, por natureza, do mundo cristão. Mesmo assim, suas considerações sobre a língua chinesa, apresentadas na citação acima como inapropriada para a ciência, permanecem como uma das afirmações mais difundidas sobre o pensamento chinês, no meio acadêmico ocidental e este fato marcara tão decisivamente a nossa concepção sobre o que seja o oriente, que ainda hoje é comum ouvir a repetição dos argumentos de Hegel sobre os limites das línguas orientais e de suas impropriedades para o pensamento filosófico.

Ao contrário destas afirmações, todavia, os resultados das pesquisas de Joseph Needham, principal sinólogo inglês do século XX, concluem que, na china antiga, o pensamento científico se encontrava no mesmo nível de desenvolvimento que o da ciência européia.

Mesmo considerando as lacunas existentes nos escritos chineses antigos que foram preservados e comparamos os taoístas, moístas e lógicos com os seus correspondentes gregos, se tem a impressão que quase não há diferença entre os europeus e chineses antigos, principalmente no que se refere aos fundamentos do pensamento científico.(Needham, 1984, p.163).

Em um diálogo com Jean Riviére, publicado posteriormente, no qual Needham aborda mais uma vez a relação entre o desenvolvimento do pensamento científico na china e sua relação com filosofia – encontramos sua afirmação mais radical em relação às concepções tradicionais das línguas ideogramáticas como inadequadas para o pensamento lógico formal e científico.

Um de meus colaboradores que se ocupa do pensamento chinês me surpreendeu com a afirmação de que a lógica formal aristotélica pode ser tão bem expressa a partir da estrutura da língua e da gramática chinesa quanto em qualquer língua indo-européia. Um outro colaborador demonstrou que todas as características da lógica grega já poderiam ser encontradas nos textos dos filósofos e escritores do período “os reinos combatentes”.(Needham, 1978, p. 55)

As afirmações de que o chinês antigo não só preenchia todos os requisitos para o desenvolvimento da lógica formal, mas que seria até mesmo mais apropriada, referem-se aos trabalhos de Christoph Harbsmeier, que é o responsável pelo volume sobre lógica e linguagem na china antiga, na obra *Ciência e Civilização* de Needham.

Needham apresenta uma completa reorientação na compreensão européia do pensamento oriental, principalmente quando se trata da relação entre língua e pensamento na China antiga. Entretanto, considero o vasto envolvimento de Needham com o pensamento chinês não como um

início do diálogo, mas um novo ponto de referência na interpretação europeia do mundo oriental. Sua pesquisa sobre a China rompe, em várias áreas, com idéias tradicionais e concepções não mais sustentáveis sobre a incompatibilidade entre linguagem e pensamento na china antiga, principalmente com a tão propagada concepção de uma língua imprópria para o raciocínio lógico-formal.

Estes novos elementos colocados por Needham e sua equipe reorientam as reflexões filosóficas atuais ao romperem com as tradicionais concepções de um universo oriental, principalmente chinês, inapropriado para o conhecimento científico e para os enunciados da lógica formal. Isso, porém, não elimina a importância da filosofia de Hegel e Heidegger para o diálogo entre o pensamento ocidental e oriental, todavia nos obriga a reformular nossos argumentos sobre o caráter eminentemente grego-europeu da filosofia, caso ainda nos propomos a defendê-los.

Referências Bibliográficas:

- Cho, K.K.: (1987). *Bewußtsein und Natursein – Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, München,
Heidegger, M. (2004). *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Editora Vozes.
_____(1973). Coleção Os Pensadores, São Paulo.
_____(1954). *Wissenschaft und Besinnung*, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 43.
_____(1987). *HERAKLIT – Der Anfang des Abendländischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1987, S. 3
Heidegger, M., Jaspers, K. (1992). *Briefwechsel: 1920 – 1963*, Frankfurt a. M.
HEGEL, G. W.F (1995a). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a. M.
_____(1995b). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt a. M.
Hsiao, (1977). *Wir trafen uns am Holzmarktplatz*, In Neske (Hrsg) *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen.

FENOMENOLOGIA E CRÍTICA À CIÊNCIA

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
framarcosaurelio@hotmail.com
Universidade Católica de Brasília

Ponto de partida para a nossa reflexão, aqui e agora, é a pergunta sobre a possibilidade de a fenomenologia, em meio à crise de fundamento da ciência e de sentido da racionalidade científica moderna, oferecer contribuições para uma reflexão sobre um novo tipo de racionalidade e uma nova compreensão do conhecimento científico. O que se propõe, com esta reflexão, é dar algumas indicações sobre uma crítica da racionalidade científica moderna, em movimento no pensar de Husserl, Heidegger e Rombach, assim como de vislumbrar o que está em jogo na emergência de novos paradigmas nas ciências, caracterizados hoje, por exemplo, como “pensamento complexo” e “pensamento sistêmico”.

1. Três fenomenologias

Dos pensadores que vamos tomar como referência nesta exposição, Husserl e Heidegger dispensam a necessidade de apresentações. Já Rombach, falecido em 5 de fevereiro de 2004, precisa ser apresentado ao público brasileiro. A propósito, Hermógenes Harada, que foi aluno de Rombach, escreveu um artigo na revista de filosofia e mística medieval, intitulada “Scintilla”, um artigo de apresentação e de diálogo e confrontação com a filosofia de Rombach (HARADA, 2004, p. 67-96). Deste texto, a título de apresentação, tiramos uma apresentação feita por Margarete Röhrig e Georg Stenger, editores do escrito comemorativo intitulado “*Philosophie der Struktur – “Fahrzeug” der Zukunft? Für Heinrich Rombach*” (Filosofia da estrutura – “veículo” do futuro? Para Heinrich Rombach):

Na sua atuação e nas suas obras Rombach levou um passo para frente através da sua “Ontologia Estrutural” a orientação fenomenológica inaugurada e fundada por Husserl e Heidegger, dando-lhe uma modulação, que a faz viável em referência a ciências modernas e as fomenta, sem perder de vista o que foi alcançado pela viragem ontológica do passo dado por Heidegger. Rombach, além da posição-inaugural da sua Ontologia Estrutural, desenvolveu mais duas posições-inaugurais filosóficas denominadas: Filosofia da Imagem e a Filosofia Hermética. A Filosofia da Imagem empreende uma tentativa em des-cobrir as ‘filosofias fundamentais’ que se ocultam sob as culturas, em enraizando essas filosofias fundamentais na dimensão-profundidade da “imagem”, que precede todos os fenômenos culturais particulares e suas obras literárias. A sucessão-seqüência das ‘filosofias fundamentais’ e suas grandes eras perfazem a “História fundamental” da Humanidade. E por fim, a ‘Filosofia Hermética’ apresenta a concepção dos ‘mundos’, que como tais efetua uma fundamentação filosófica do ‘pensar intercultural’, um pensar que tanto espiritual-, como humano-historialmente está ‘a tempo’. Inspirações decisivas nessa direção recebeu Rombach em 1980 por ocasião de uma estadia no Japão como professor-visitante, como também nas diversas viagens de pesquisas antropológicas à Índia, ao Egito e à África do Sul.

Com suas diversas posições-inaugurais e métodos Rombach abriu campos inteiramente novos e até então não tematizados do trabalho filosófico e assim surgiu em Würzburg uma “Escola”, que pode ser considerada como continuação da “Escola de Freiburg” em conexão a Husserl e Heidegger, e que é ao mesmo tempo um lugar filosófico de encontro ‘intercultural’ ou respetivamente de um ‘diálogo intermundano’ (Apud HARADA, 2004, p. 69-70).

A respeito da referência e da diferença entre o pensamento de Heidegger e o de Rombach, podemos perceber algo a partir da própria auto-apresentação feita pelo próprio Rombach, que está expresso no mesmo artigo de Harada na revista Scintilla:

Considero-me ligado à “Escola de Freiburg”, que se caracteriza, antes de tudo, pelo conjunto determinado por Husserl e Heidegger. A esse conjunto pode-se chamar de fenomenologia, embora aqui se fale de fenômeno, cada vez, de modo diferente. Em Husserl, encontramos a intuição fundamental de que todo o conhecer, compreender e agir está dentro do grande conjunto da “Consciência” e que esta se fundamenta numa estrutura de fundo transcendental. Aqui, fenomenologia é a análise dessa estrutura do fundo permanente e unitário.

Em Heidegger, encontramos o conhecimento de que a estrutura da Consciência está enraizada na estrutura mais fundamental do “Dasein”. Aqui, fenomenologia é a “analítica do Dasein”, a qual pertence a investigação do “compreender” e do “ser”, explicitado nesse compreender. O Heidegger-tardio realiza a conhecida “viragem”, segundo a qual o Ser não é mais considerado fundamentado no Dasein, mas sim o Dasein no Ser. O próprio Ser envia ao Dasein, cada vez, uma aberta historial que se expõe em “palavras fundamentais” e perfaz cada vez epocalmente uma “verdade do Ser”.

Com a minha própria fenomenologia tento receber esse pensamento, mas para ampliá-lo, em vendo a “aberta do Ser” não somente no compreender do Homem, mas em cada forma de realidade da Vida. Também plantas, animais, conjunturas da realidade como tais são cada vez auto-interpretação do Ser, que se expõe aberta em intrincados traços fundamentais, em “estruturas” ou “fenômenos fundamentais”. Todo ser, não somente o Homem, é “expoente”; tudo consiste em estruturas que cada vez realizam um determinado modo do Ser, um determinado fazer-se presente de Ser. A minha “Fenomenologia Estrutural” intenciona considerar os fenômenos fundamentais que sustentam o ser-homem, como mais elementares do que “Dasein” e “Ser”. Os fenômenos fundamentais possuem uma vida própria que se adianta ao Dasein humano e subjazem como “fenômenos de profundidade” a toda a vida humana e historial. Expus a “Fenomenologia das estruturas de profundidade” no livro “Fenomenologia da Consciência presente” (1980). Aqui, o “presente” dessa Consciência consiste no conhecimento lentamente crescente da vida própria das estruturas de profundidade (Apud HARADA, 2004, p. 74-75).

Neste trabalho, tentar-se-á expor como aparece, para as três fenomenologias – a de Husserl, a de Heidegger e a de Rombach –, o caráter epocal da ciência moderna, incluindo aí as suas crises e transformações, mesmo as mais recentes.

2. A crítica da ciência em Husserl

Em Husserl, a fenomenologia emerge como uma teoria crítica da razão e como um conceito de método investigativo filosófico transcendental. Emerge como uma reflexão transcendental acerca da possibilidade de fundação e fundamentação das ciências. Trata-se de uma reflexão sobre as condições de possibilidade do conhecimento e, por conseguinte, da ciência, que se funda sobre o conhecimento. Em diferença da crítica de Descartes e de Kant, porém, a crítica fenomenológica operada por Husserl não toma de antemão uma ciência como modelo para reconstruir o edifício das ciências ou para refundar o sentido da racionalidade, como, por exemplo, a geometria ou a física. A crítica de Husserl adverte na positividade e no positivismo da ciência moderna uma forma de consciência esquecida de si mesma. A ciência positiva é a ciência do ser, que se perdeu no mundo. Por isso, o começo da meditação fenomenológica se dá justamente com a *epoché*, e isso quer dizer: é preciso perder o mundo para reencontrar o ser. “É preciso de início perder o mundo pela *epoché*, para reencontrá-lo em seguida numa tomada de consciência universal de si mesmo” (HUSSERL, 2001, p. 170). Para Husserl, a ciência parecia muito crítica em relação a seus objetos, mas muito ingênua em relação à objetividade enquanto tal, alheia a si mesma como forma de consciência e esquecida de sua própria subjetividade. Além disso, disso, nesta forma alienada de consciência da ciência positiva, a crença num mundo absolutamente e simplesmente dado, levava a uma coisificação e naturalização grotesca de tudo. O maior perigo da ciência está em ser chata: nas formas do mecanicismo e do cientificismo tudo é nivelado. Ela tende a operar o achatamento de toda dimensão ou modo de ser ao modo de ser da ocorrência física, com outras palavras, tende a operar a redução da *res cogitans*, de suas *cogitationes e cogitata*, à *res extensa*. Nesta tendência, a dimensão noética das idéias ou essências é reduzida a algo de psíquico, no sentido do anímico empírico. O psíquico mesmo, com toda a sua gama de vivências anímicas, é reduzido ao orgânico, isto é, ao biológico. E o biológico, com todo o dinamismo de sua vitalidade orgânica, é reduzido ao físico. Daí a crítica de Husserl ao naturalismo, na primeira parte do artigo “*Filosofia como Ciência de Rigor*” (cfr. HUSSERL, 1998, 13-70). Na tendência dominante da ciência moderna, no naturalismo, tudo se torna chato, tudo se torna unidimensional. Da mesma maneira, todo o rigor é reduzido a exatidão. Como se a única maneira de ser rigoroso e preciso, na pesquisa, fosse ser exato, no sentido da exatidão do cálculo matemático e da mensuração experimental. Por outro lado, o sentido de totalidade do conhecimento se perde na fragmentação de um sem fim de ciências particulares, cada vez mais especializadas. Para Husserl, a retomada da ideia da possibilidade de uma *Mathesis Universalis* só seria possível numa “tomada de consciência universal de si mesmo” por parte do sujeito que conhece, valora e age. Que esta tomada de consciência de si mesmo traz consigo todo um “ethos”, isto é, toda uma forma de viver, pode-se perceber na seguinte declaração:

“Em sua universal autorreferência, a fenomenologia reconhece sua própria função em um possível viver transcendental da humanidade. Ela reconhece as normas absolutas que a partir deste viver podem ser sacadas pelo olhar; mas reconhece também sua estrutura originária, tendencial-teleológica, na direção de uma descoberta destas normas e sua efetuação prática e consciente. Ela se reconhece então, enquanto função da universal autorreflexão da humanidade (transcendental), a serviço de uma práxis universal da razão, ou seja, a serviço da tendência que se torna livre pela descoberta, na direção da idéia universal, radicada no infinito, de uma absoluta perfeição ou, o que dá no mesmo, na direção da idéia – radicada no infinito – de uma humanidade que, de fato e inteiramente, fosse e vivesse na verdade e na autenticidade” (HUSSERL, 1962, p. 279).

Entretanto, esta tomada de consciência da subjetividade enquanto tal só seria plena se neutralizasse toda representação do sujeito como objeto, isto é, como uma coisa dentro do mundo. Ora, a ciência, mesmo quando trata do sujeito e da subjetividade, como o faz no caso das ciências humanas, o faz tratando-o como objeto, isto é, pondo-o no plano do mundo já dado. A ciência positiva é incapaz de deixar ser o sujeito como sujeito. Ela só pode lidar com o sujeito como objeto. Daí, a necessidade de uma redução transcendental: a recondução ao *cogito* e às suas *cogitata*, à intencionalidade e à sua dinâmica constitutiva, ao ego monádico e à intersubjetividade monádica (Cfr. HUSSERL, 2001, passim). Descobrem-se, assim, as estruturas *a priori* da subjetividade transcendental como constituidoras de sentidos que vigoram nas várias dimensões do mundo objetivo, incluindo natureza e cultura. Intencionalidade e constituição se tornam o fio condutor para analisar diversos tipos de objetividade, diversos horizontes de aparecimentos objetivos, diversas dimensões de fenômenos, enfim, o mundo como uma transcendência imanente e como uma realidade estruturada multidimensionalmente, numa vinculação intencional com uma subjetividade que é também estruturada multidimensionalmente. A fenomenologia husserliana mostra a unidade consciência-mundo como não chata, isto é, como não unidimensional, ou seja, como estruturada de modo multidimensional. A fenomenologia transcendental, neste sentido, torna possível o emergir de uma nova racionalidade teórica, axiológica e prática, cujo *medium* natural já não é o mundo constituído, mas a consciência constituinte. E esta consciência entendida, enfim, não na solidão monádica do solipsismo e sim na comunhão e comunidade monádica da intersubjetividade. A fenomenologia aparece, por conseguinte, como uma sondagem dos fundos e fundamentos, a partir dos quais a consciência edifica todo o mundo do conhecimento e constrói o conhecimento do mundo; uma sondagem dos fundos e fundamentos, a partir dos quais a consciência institui os seus valores e dá sentidos à sua ação.

Fenomenologia, enquanto fenomenologia transcendental da consciência, é o abrir-se e o recolher-se da vida intencional. A consciência é ato, quer dizer, aquela transição e passagem na qual e para a qual se constitui o mundo e, no horizonte do mundo, toda e qualquer objetividade, em várias dimensões e modos de ser de aparição dos objetos. Na dinâmica operativa desta passagem, a consciência está, sempre de novo, instituindo e constituindo o mundo objetivo. Na fenomenologia da consciência, toda manifestação e aparição se reconduz a esta dinâmica, que é a intencionalidade operativa da consciência: o ato. Neste sentido, o mundo perde o caráter de absoluto. O mundo é o

horizonte, aberto pela própria consciência, em que toda objetividade aparece como correlata à operação instituidora, constituidora e conferidora de sentido, própria do dinamismo da consciência. Tudo o que o homem sabe e não sabe, tudo o que ele é e não é, emerge daí. Cada ego é, porém, uma mônada: a abertura que abre, cada vez de modo singular, perspectivamente, o todo, isto é, a realidade universal. Ao mesmo tempo, porém, cada ego está em comunhão com os outros egos. A intercomunicação dos egos é, pois, a fonte mesma da evidência do “em si” do mundo e da tese de sua realidade, o que dá à ciência o seu *positum* e a sua positividade, as condições de possibilidade de toda a sua objetivação.

3. Crítica da ciência em Heidegger

Em Heidegger, a reflexão filosófica e fenomenológica sobre a ciência, seus campos de experiência e as estruturas *a priori* que sustentam suas pesquisas se dá, de início, no âmbito das *ontologias regionais*. As ciências positivas são necessariamente ciências particulares, isto quer dizer, elas tomam como objeto de pesquisa determinados campos, setores ou regiões da realidade, que lhe são dados de antemão, a modo de *positum*, como o número para a aritmética, a figura para a geometria, a natureza para a física, plantas para a botânica, animais para a zoologia, e assim por diante. Entretanto, uma tomada de consciência das subjetividades e das estruturas transcendentais que sustentam as objetividades das ciências em suas diversas dimensões, só chega a uma transparência maior, caso se interrogue o sentido de ser, a ontologia, que está à base de cada campo de experiência transcendental, com suas formas de consciência, suas intencionalidades e suas objetividades constituídas. Mas, as ontologias que estão à base das diversas ciências positivas só se esclarecem, caso sejam reconduzidas à ontologia fundamental (cfr. HEIDEGGER, 1988a, p. 34-38). A ontologia fundamental, por sua vez, é a questão pelo sentido do ser do ente no seu todo. Como, no entanto, este questionamento, de início, precisa tomar um ente como o interrogado exemplar, a ontologia fundamental se volta para o ente humano, que é aquele que compreende e que é capaz de perguntar pelo sentido do ser (cfr. HEIDEGGER, 1988a, p. 30-34).

O ente humano aqui, porém, não é apreendido simplesmente como sujeito e seu ser não é concebido como subjetividade. O ente humano é apreendido em referência ao ser, como aquele ente em que se dá a compreensão do ser. O homem edifica sua humanidade a partir desta referência ontológica, que se dá de modo privilegiado por meio da compreensão e da linguagem. O nome *Dasein* evoca justamente este referimento fundamental e fundante da humanidade do homem ao mistério do ser, que acontece como compreensão e linguagem. Graças a este referimento, o homem se torna o “aí” (Da) do “ser” (Sein). Este “tornar-se”, porém, é, essencialmente, uma tarefa da liberdade. A humanidade não é dada ao homem a modo de uma ocorrência, como um fato bruto. Antes, ela lhe é dada como uma tarefa da liberdade, num “ter que ser” (cfr. HEIDEGGER, 1988a, p. 77-81). O homem não é simplesmente humano, ele tem que se tornar humano. O homem não é simplesmente o aí do ser, pois este ser o aí do ser só se dá como possibilidade, isto é, como dinâmica de um poder-ser. Na dinâmica do poder-ser o ser interpela o homem. Ser humano é escutar e corresponder a esta interpelação. Escutando e correspondendo à interpelação do ser, o homem se abre como a abertura do ser e para o ser. Ele se

torna aquilo que ele é, ou seja, se torna aquilo que ele é destinado a ser, segundo sua vocação de ente ontológico: ser o lugar, a instância, a abertura, em que o ser se irrompe e vem à luz, tornando-se linguagem. Com outras palavras: ser a clareira do ser: *“o homem se essencializa, de tal sorte que ele é o ‘lugar’ (Da), isto é, a clareira do ser. Esse ‘ser’ do lugar (Da), e só ele, possui o caráter fundamental da ec-sistência, isto é, da insistência ec-stática na Verdade do Ser”* (HEIDEGGER, 1967, p. 43).

Entretanto, essa compreensão do ser, que só acontece como e num poder-ser, de início e na maior parte das vezes encontra-se velada, desconhecida para a consciência humana, além de se dar operativamente de maneira vaga e mediana, tanto na ingenuidade da vida pré-científica cotidiana, quanto no rigor do conhecimento científico. A pergunta pelo sentido do ser não emerge no horizonte da ciência. Ela apenas se insinua na reflexão dos cientistas em situações de crise de fundamentos, crise que atinge tanto o modo de conceber os objetos, quanto o modo de conceber os métodos e a própria cientificidade de suas ciências.

A ciência é um modo de existência que, assim como todo outro modo existencial, é radicalmente histórico. Ela partilha da historicidade humana. Mas esta historicidade não é simplesmente factual. Ela é, antes de tudo, uma historicidade em jogo diante das possibilidades de ser ou não ser a escuta à interpelação do ser. Ora, de início e na maior parte das vezes, os povos da humanidade em geral e o ocidente em especial se deixaram levar pela força deste esquecimento (cfr. HEIDEGGER, 1987, p. 64). A história se torna, assim, a destinação do abandono do ser. O esquecimento do ser é tanto mais radical quanto mais o ente é o único foco de preocupação do homem, tanto no conhecer, quanto no valorar e agir. Ora, a ciência moderna pode ser vista como uma forma existencial histórica onde este esquecimento do ser chega, em nossos tempos, ao seu paroxismo. Este esquecimento se torna até mesmo reduplicativo: esquecimento do esquecimento. A ciência moderna é, assim, um acontecimento da ressonância (Anklang) do abandono do ser (Seinsverlassenheit) (cfr. HEIDEGGER, 1994, p. 141-166). Torna-se até mesmo necessário perguntar se ainda haverá, em meio a este esquecimento, lugar para um despertar e para uma recordação da interpelação do mistério do ser.

Em meio ao esquecimento do ser, a ciência moderna se mostra como uma potência histórica de grande força e de ampla envergadura. Graças às pretensões totalitárias que ela guarda em si mesma esta potência se mostra até mesmo como prepotência. A ciência é tomada não como *uma* forma de conhecimento, mas como *a* forma por excelência de conhecimento. Em sua ótica o homem vê toda a realidade. Em sua ótica ele valoriza todos os saberes. O que não é científico é considerado sem rigor. O que é científico é considerado um saber rigoroso e seguro. Outras formas de conhecimento ou são excluídas ou são absorvidas em seu bojo, como expressões culturais tornadas objeto de pesquisa. A ciência não somente tem poder. Ela é poder. Entretanto, é questionável se esse poder se assenta no vigor da autoridade, entendida como capacidade de criação, de fazer e deixar crescer, ou se esse poder é antes a inessência, o avesso do poder autêntico, o poder-autoridade. O poder da ciência se mostra em sua essência técnica, em seu método, em sua linguagem e no sentido de sua movimentação.

A técnica é o *a priori* da ciência moderna (Cfr. HEIDEGGER, 1989, p. 16-19). A ciência é técnica não por aplicar seus conhecimentos ou resultados na configuração das diversas tecnologias. Também não é técnica por usar das tecnologias para alcançar seus resultados. Ela é técnica em si mesma, desde o seu fundamento, na sua intenção mais íntima, em sua ótica mesma e no modo como ela se instala em meio ao real. Seu saber é poder, consiste em explorar o real em todas as suas dimensões, trazendo a descoberto tudo o que pode ser objetivado. Ela se empenha em forçar o universo a abrir sua intimidade e a revelar seus segredos, para aproveitar de suas riquezas e submeter suas forças ao uso e gozo dos humanos. Já no seu modo de se autoconstituir a ciência é técnica. Ela é um modo de se instalar no real. Ela é um processo metódico de organização da pesquisa. Os diversos elementos do método científico se articulam como momentos funcionais e dispositivos de uma infinita produção de conhecimento. Ela se institui a partir dos direcionamentos da investigação. A investigação tem como escopo explicar o real. Explicar é trazer o desconhecido para o âmbito do conhecido. A investigação previamente prepara para si mesma e autorregula as condições de toda a explicação. Em marcha, ela constrói e desconstrói as concatenações explicativas. Ciência é artifício. O saber-poder da ciência está a serviço da factibilidade, da instrumentalização, da funcionalização, da sistematização. Por meio deste processo técnico, tudo é proposto, exposto, disposto; tudo é reunido na ótica da disponibilidade de uma produção que compõe todas as coisas, transformando-as em recursos de sistemas e sistemas de sistemas. A ciência se mostra assim como um grande agenciamento e empreendimento funcionalizante e sistematizador de todos os recursos da natureza e da história, do mundo objetivo e do mundo subjetivo.

O poder da ciência se mostra ainda na sua concepção de método e de linguagem. Por meio do método, ela direciona a investigação, lança diante de si e põe debaixo de si o solo que servirá de fundamento para a construção de novos conhecimentos, na exploração da região do real e do setor objetivo que lhe interessa. À ciência não interessa a verdade do ser. Interessa-lhe apenas a correção dos fatos. Ela renuncia ao verdadeiro, para se dedicar apenas ao correto. O método procura garantir o rigor da investigação em relação ao seu campo de pesquisa. Ele regula os procedimentos da pesquisa. Visa garantir o modo adequado de produzir hipóteses e provas. É eurística e crítica: arte de descobrir hipóteses racionalmente formuladas e de submetê-las à resposta da experiência, quer esta resposta consista no sim de uma verificação, quer consista no não de uma falsificação. O modo como a ciência entende a própria experiência é indicativo desta dinâmica de poder. A experiência científica é, com efeito, algo mais do que a simples experiência. Ela é experiência da experiência: experimento. Experimentos são experiências realizadas e controladas com vistas à observação, vale dizer, à decisão a cerca de determinadas perguntas, formuladas com base no projeto de determinadas teorias. O experimento é uma espécie toda própria, portanto, de experiência, que se distingue qualitativa e decisivamente da experiência cotidiana, pois, enquanto a experiência cotidiana é imediata, a experiência do experimento só pode acontecer graças a diversas mediações.

O poder da ciência se expressa de modo especial no seu modo de conceber a linguagem, a saber, como informação. Ciência é controle. O poder da ciência se mostra como domínio do real e controle de si mesmo por meio da auto-organização metódica. A auto-organização do método científico e sua autorregulação se mostram em sua concepção cibernética da linguagem. A cibernética apresenta-se como o estudo dos mecanismos de controle inseridos nos processos de retroação (feedback), seja de seres vivos, seja de máquinas. O controle é, fundamentalmente, controle da informação. Entendido de modo cibernético, o controle da informação no método científico é um processo autocrático. Este processo governa a si mesmo. Neste governo, logra superar dicotomias, produzindo a compatibilidade de opostos, unindo numa só composição objetos e sujeitos, o mundo dos corpos e o mundo dos cérebros, máquinas e consciências. Pois tudo se compõe num processo autocrático de produção de informações. A linguagem se torna o principal modo de produzir informações (Cfr. HEIDEGGER, 1988b, p. 33).

Na era da ciência técnica, que culmina em nossos dias como o tempo da tecnologia da informação e da hegemonia do virtual, essa perspectiva instrumental-técnica da linguagem é desdobrada em toda a sua envergadura. E ela se desenvolve a partir de uma afinidade intrínseca com uma compreensão da linguagem também determinada pela lógica, que, por sua vez, pressupõe uma compreensão instrumental da linguagem. A linguagem se apresenta, então, como um recurso de informação, a serviço da informatização, isto é, do controle técnico e virtual de todos os processos de realização do real.

A linguagem se transformou em informação. A comunicação em transmissão de informações. A aprendizagem em retroalimentação de informações. A retroalimentação encontra-se a serviço do controle exercido pelo mundo da comunidade científica e da sociedade da produção. A vida passa a ser regida a partir do conhecimento, desenvolvido por meio do controle sistemático das informações, conhecimento que é essencialmente técnico, a serviço da factibilidade: know-how. A linguagem, assim, já não é um privilégio do homem; é também um desempenho das máquinas produzidas pelo homem. A informatização controla tanto a linguagem dos homens quanto a linguagem das máquinas. Por causa de sua controlabilidade, a linguagem artificial é tomada como o modelo ideal de linguagem. Comparada à linguagem natural ou tradicional (aquela que nos é própria segundo a nossa constituição de ser e que nos é dada desde o princípio), a linguagem artificial se mostra muito mais eficiente. Se se elege a eficiência e a utilidade como critério último da correção da linguagem, e este é o caso da ciência, então encara-se como progresso a superação das imperfeições da linguagem natural ou tradicional através da linguagem artificial (cfr. HEIDEGGER, 1989, p. 20-28).

O poder da ciência se mostra, ainda, no sentido de toda a sua movimentação. Ciência é mobilização total. A marcha da investigação acontece como uma subida, uma decidida ascensão, uma elevação e potencialização das próprias possibilidades de conhecimento. A ciência procede com uma visão pragmática de seu próprio funcionamento: ela visa resultados. No entanto, nenhum resultado é

definitivo em sua marcha. Todo resultado alcançado é ponto de partida para a busca de novos resultados. Cada meta remete a outra meta ulterior. A busca científica projeta-se no infinito. Ela é um empreendimento aberto ao infinito. Ela experimenta sua temporalidade como um progresso infinito. Nos últimos tempos, porém, a onipotência e a prepotência da ciência se demonstraram ameaçadoras para o homem e para a vida na terra. O progresso científico arriscou tornar-se um progressivo distanciamento do homem de sua própria humanidade. Cada novo grito de júbilo pelas descobertas científicas e pelos feitos tecnológicos podem se tornar, de repente, um grito de horror. Entretanto, o maior perigo não é o de não ser, mas o de ser. Não é o da destruição, que acaba com o real, mas o da desertificação, que seca as fontes de criação do espírito humano, devido à unilateralidade da racionalidade científica.

4. Auto-limitação e transformação da ciência em suas bases ontológicas

Apesar de toda essa potência e prepotência, nos últimos séculos não faltaram movimentos internos à própria ciência, que tenham tentado assumir os seus limites e a sua finitude humana, radicalmente humana. Já o cientista e filósofo Pascal, no século XVII, que foi tão decisivo para a ciência, havia visto a necessidade de tornar a razão razoável, isto é, de saber discernir quando se deve usar a razão e quando se deve submetê-la (Cfr. ROMBACH, 1977, p. 266). Talvez nós pudéssemos dizer: é essencial que se conheça os limites da ciência, para que ela seja tomada como o que ela é: não como saber, mas como poder, isto é, não como possibilidade de guardar a verdade do ser, mas como simples possibilidade de manter o domínio do ente (Cfr. ROMBACH, 1977, p. 257).

De início, Galileo Galilei ainda pensava que as construções do conhecimento científico, baseadas em hipóteses projetadas racional e matematicamente e em experiências controladas metodicamente, eram como pontes que se lançavam entre o intelecto e a natureza. À medida que as construções se tornavam cada vez mais rigorosas e exatas elas se adequavam cada vez mais à realidade. Os fatos eram vistos à luz de um sistema hipotético-dedutivo. E as hipóteses eram confirmadas ou refutadas pelos fatos da experiência, de uma experiência que era experimento, isto é, experiência controlada metódica e matematicamente. Contudo, Pascal observou que cada nova hipótese é superada por outra hipótese. Na ciência, jamais acontece algo como uma adequação última e perfeita à realidade. Sua aproximação é, no melhor dos casos, assintótica. Seu caminho é infinito e a cada momento a ciência está igualmente distante da meta de um conhecimento da realidade. A ciência não lida com a realidade, mas com as aparências. Ela não conhece verdade, mas só correção. O espírito de geometria, que domina nas ciências da natureza, não pode ser aplicado à ordem do espírito, isto é, ao reino da liberdade, em que rege o espírito de fineza, muito menos à ordem da caridade. A ciência é apenas uma forma de conhecimento e de saber, uma forma limitada à ordem do corpo e da natureza. Questões existenciais de sentido, questões metafísicas e religiosas não pertencem ao seu domínio. Além disso, a ciência permanece sempre um feixe hipotético, assim como a natureza, vista em sua ótica. Enquanto uma hipótese não for contradita, ela permanece apenas provável e, portanto, não escapa ao poder da dúvida.

Para que uma hipótese seja declarada verdadeira não basta que todas as aparências oferecidas pela experiência a confirmem, enquanto que, para que uma hipótese seja declarada falsa, basta apenas uma manifestação da experiência a contradiga. Assim, já no século XVII, Pascal antecipava aquilo que hoje se chama “racionalismo crítico” (Cfr. ROMBACH, 1977, p. 267).

No começo da ciência moderna, o ente no seu todo deixou de ser compreendido ontologicamente como substância e passou a ser compreendido a partir de uma ontologia funcional. A substância se dissolveu em redes de relações. A qualidade tomou o sentido de aparência subjetiva e a quantidade se tornou o critério de racionalidade objetiva. Se antes, na metafísica clássica, a terra era o reino da matéria e de sua instabilidade e transitoriedade e o céu era o reino do espírito e de sua estabilidade e permanência, a partir do começo da ciência moderna, a terra se tornou um astro celeste e os astros celestes se tornaram outras tantas terras, mas a divisão metafísica passou a se operar na distinção entre o sensível-empírico e o racional-matemático. Graças a essa decisão metafísica, tornou-se possível matematizar toda a natureza e relativizar todo o real. Entretanto, Descartes e Newton ainda continuaram a supor algo de absoluto na natureza: o espaço, entendido como extensão. No século XX, porém, a teoria da relatividade, de Einstein, levou a renunciar à hipótese de um espaço e de um tempo absolutos. Espaço e tempo não são mais conceitos absolutos, mas categorias relacionais que só valem no contexto de um sistema de referências. Assim, todas as outras determinações dos corpos são relativas, isto é, relacionais. Uma proposição é científica somente se ela vale em referência a determinados fatos e propriedades. O sistema de referências a partir do qual esta proposição enuncia algo sobre fatos e propriedades das coisas deve, pois, ser indicado. Uma tese se torna hipótese se ela vale de modo apenas relativo no contexto de um sistema de referências. Por sua vez, as descobertas científicas do século XX – contradição da luz como onda e corpúsculo (Planck, Einstein, Bohr), o problema da desordem molecular (Boltzman) e o princípio da incerteza na mecânica quântica (Heisenberg) – indicaram que não há sistemas de referências que sejam fixos e estáveis. A natureza se mostra como uma rede de relações. A totalidade das hipóteses de uma ciência não pode ser verificada, pode apenas ser falsificada. O progresso da ciência não conduz a um saber definitivo, ele jamais alcança a realidade mesma. Galilei entendia a ciência como uma ponte firme que se lança entre o intelecto e a realidade. Popper a comparou com uma construção no pântano ou na água. Nós poderíamos compará-la com uma plataforma de petróleo no oceano. A fundação da ciência nunca alcança os fundamentos da natureza. Na ciência, não se trata de alcançar um saber fundamental, trata-se apenas de construir um conhecimento que seja firme e consistente em si mesmo e, ao mesmo tempo, resistente e produtivo. O homem é a medida da ciência, não a realidade.

A autolimitação da ciência se dá também no modo como se entende a relação observador-observado (Cfr. ROMBACH, 1977, p. 270-278). A princípio, se entendia que um fato da realidade, constatado por um observador, era explicado no horizonte de uma teoria. Supunha-se que havia uma realidade com fatos “em si”; que o observador permanecia inalterado, que por meio do ser observado o

fato não se modificava. Em seguida, novas concepções alteraram esta interpretação. Para a apresentação e explicação de um fato, não basta uma teoria, é preciso outras. Não basta uma hipótese e uma verificação. A correspondência entre hipótese e fato pode ser ilusória. Por isso, é preciso lançar outras hipóteses e fazer outras verificações. Contudo, como Pascal já ensinava, nem o conjunto de todas as verificações concordantes são indubitáveis, mas somente a “falsificação”. Por um lado, uma nova teoria pode corrigir a impressão que se tem da realidade e a explicação do fato. Por outro, porém, variam-se as situações de observação, com a invenção de novos sensores e detectores, capazes de apreender novos aspectos da realidade.

Mais recentemente, entende-se que nenhuma teoria é verdadeira por si mesma. Que todas as teorias se corrigem mutuamente. “Realidade” é justamente a constante coação e obrigação de retificações do conhecimento. Correspondentemente às diversas teorias temos diversas situações experimentais de fundo, que condicionam a construção das teorias. Criam-se teorias mais refinadas, com métodos mais refinados, com hipóteses de apresentação e hipóteses de representação mais precisas. A “coisa” estudada é um ponto de imaginário de intersecção de diversas teorias. Também o “observador” é um ponto imaginário de intersecção de diversas situações de observação. A ciência se torna uma crítica auto-elucidação do processo da pesquisa. A pesquisa, por sua vez, não somente caminha para frente (progresso), no sentido do conhecimento da coisa, mas também caminha para trás (regresso), no sentido do controle das condições de observação e das condições de construções teóricas. A ciência progride quando é também capaz de regredir, ou seja, de retornar sobre suas próprias condições de observação. É então que o observador e construtor do conhecimento entra em questão. A ciência é um empreendimento humano.

As ciências da natureza são ciências humanas. A ciência é produto da mente humana, que é formada e constituída temporal e historicamente. Ela é produto de uma intersubjetividade, de uma pluralidade de mentes humanas que interagem segundo condições históricas e sociais. Ela é uma construção sócio-histórica. Daí a importância de se conhecer modelos genéticos da construção do conhecimento, como também da aprendizagem. Nesta situação e concepção, ciências da natureza e ciências humanas não estão separadas, mas são dois polos de uma mesma dinâmica de construção do conhecimento. No contexto das ciências humanas, por sua vez, se repete o mesmo processo que se dá no contexto das ciências da natureza: aspectos elementares fundam aspectos complexos, aspectos complexos corrigem aspectos elementares. Entre aspectos elementares e complexos se dá um contínuo processo de elucidação. Nas ciências humanas, em diferença das ciências da natureza, contudo, a vinculação entre observador e observado é de um outro rigor. Nas ciências humanas, o rigor não é exatidão. Para usar a linguagem de Pascal, aqui não se trata de “espírito de geometria”, mas de “espírito de fineza”. Não obstante, as ciências humanas possuem seu próprio rigor, sua própria precisão, apesar da grande inexactidão e oscilação de seu objeto temático: o ser humano, psiquicamente, socialmente e historicamente constituído e constituinte. Também as ciências humanas são um processo crítico de

auto-elucidação, só que esta auto-elucidação é concernente ao conhecimento do homem. A tarefa das ciências humanas é, assim, a autocrítica do homem, da sociedade e da cultura.

O conhecimento científico, portanto, se constrói por meio de uma pluralidade de ciências, que não somente interagem, mas também se interpenetram mutuamente. Os polos natureza e homem são apenas centros de gravidade dos conhecimentos. Ciências particulares se aglutinam com outras ciências particulares, formando grupos determinados de ciências: ciências exatas da natureza, ciências descritivas da natureza, ciências sociais, ciências históricas. Algumas se encontram no permeio entre ciências naturais e ciências humanas, como é o caso, por exemplo, da psicologia. Contudo, a localização das ciências no todo do conhecimento científico não é fixa e unívoca. Assim como o sistema das ciências, que é, portanto, um sistema aberto de sistemas abertos, não é fixo e estável. Há contínuos deslocamentos. O todo é, portanto, inquieto, flexível, dinâmico. As ciências não se diferem e se referem somente a partir da referência aos objetos, mas também segundo a diversidade de formas de tratamento dos objetos, pontos de vista e horizontes de pesquisa, como ainda segundo os modos de acesso aos próprios objetos e os modos de apresentação do conhecido e de comunicação do conhecimento. Nesta pluralidade e complexidade, instabilidade e dinamicidade que é a construção do conhecimento, não há lugar para interpretações reducionistas da realidade e nem para a imposição de grupos de ciências como modelos para as demais. O conhecimento é multidimensional.

A multidimensionalidade do conhecimento científico possibilita desfazer a rigidez e o fechamento dos sistemas científicos. A ciência se torna, assim, a auto-apreensão de diversas camadas ou estratos estruturais do conhecimento, a apreensão, portanto, de diversas dimensões de relações com o real, um real que também é concebido como complexo, como uma tessitura de relações multidimensionais e estruturais. Cada dimensão do real estudada traz em si diversos horizontes de pesquisa. Um e mesmo fenômeno pode ser interpretado de maneiras diversas, a partir de diversos pontos de partida, de situações observadoras diversas, situado em diversos horizontes de objetificação, horizontes que, por sua vez, pertencem a diversas dimensões do real. A pluridimensionalidade do conhecimento do real, por conseguinte, induz a uma visão do método aberta. Não se tratam de um mero perspectivismo e de um mero pluralismo, mas se trata de, na pluralidade e multidimensionalidade, descobrir correspondências internas, que possibilitem um diálogo interdisciplinar. Assim, a ciência deixa de ser a busca do conhecimento claro e distinto do mundo, para ser a busca de transparência do próprio conhecimento: auto-apreensão elucidativa do conhecimento.

Esse modelo genético de autocompreensão da ciência mostra uma passagem epocal no âmbito do conhecimento: a passagem do sistema para a estrutura. Algo semelhante à passagem que se deu no início da modernidade, quando se passou da substância para o sistema. Na antiguidade, a ciência era o conhecimento da essência, dos princípios e causas das substâncias. O conhecimento era entendido como concordância com o real. Na modernidade, a realidade deixa de vigor como substância, para vigorar como sistema. O conhecimento deixa de ser apreensão do essencial, para vir a ser relacional e

sistemático. Em lugar da busca da essência entrou a investigação das leis; em lugar das causas, as determinações fundamentadoras; em lugar da concordância com o real, a coerência interna do sistema.

Entretanto, também a compreensão sistemática do real e do conhecimento mostra-se questionável nos últimos tempos. Heinrich Rombach percebeu nas tendências mais profundas de nosso tempo, em vários âmbitos, como, por exemplo na arte, mas também na ciência, a tendência a desfazer a compreensão da realidade como sistema e a preparar uma outra compreensão ontológica, mais viva, flexível, mais humana, que ele denominou de ontologia da estrutura (Cfr. ROMBACH, 2003, p. 7-14).

O sistema é ainda uma compreensão da totalidade que não se libertou de todo de uma concepção substancialista (que, defasada, se identifica, grosso modo, com uma concepção fixista, estática e coisificada da realidade). O sistema é ainda entendido mecanicamente, deterministicamente. Pode-se duvidar se esta concepção é superada, mesmo ali onde se fala de “sistema aberto”, em lugar de “sistema fechado”. Neste sentido, a concepção de sistema é ainda originária de uma visão da realidade a partir do mecânico, ou, na melhor das hipóteses, do orgânico. Já a estrutura é uma concepção de totalidade cuja matriz é a dimensão da liberdade. Sistema, bem entendido, é uma passagem para a concepção da estrutura. Estrutura é uma totalidade “sui generis”. É dinâmica, viva, fluente, flexível, autogeradora, autorreguladora, autocrítica e auto-corretora, amante da originalidade e da criatividade, da liberdade e da reciprocidade. Na estrutura, o todo está todo em toda a parte; cada parte é o todo, é uma perspectiva e uma concreção do todo. É uma “afinação” e uma “constelação”. Uma estrutura está em contínuo processo de correção, reconstituição e potencialização. É aberta para transformações, para rupturas e saltos. Nela, nada é mais ou menos importante. Cada coisa é importante, a partir da concretude de cada situação. Na estrutura, o todo não é o resultado da união das partes. Ao contrário, o todo atua previamente como poder organizador, que põe e dispõe numa conjuntura funcional, as partes. Cada parte colabora com as outras partes a partir e em vista do todo. Cada parte é um momento funcional do todo. Os momentos se condicionam mutuamente, mas também são condicionados pelo todo. O conhecimento, entendido estruturalmente, já não pergunta por leis, mas por princípios; já não busca determinações, mas correlações interativas ou interrelações recursivas; em lugar da coerência e produtividade do sistema, busca a fecundidade do conhecimento. A produtividade é mecânica, a fecundidade é criatividade vivente.

O que parece estar em jogo, nesta mudança epocal de uma concepção sistemática da realidade e do conhecimento para uma concepção estrutural da realidade e do conhecimento é, de novo, o surgimento de um novo mundo e de um novo homem. Homem e mundo se pertencem. Desde a antiguidade o homem mesmo se compreendeu como “*minor mundus*”, como microcosmo. O homem é a medida do mundo e o mundo é a medida do homem. Hoje, mundo e homem solicitam serem pensados e conhecidos em sua multidimensionalidade. O que é, entretanto, dimensão? A palavra “dimensão”, na sua formação, guarda uma relação com o verbo mensurar, isto é, medir. Dimensão é aquilo a partir do que se pode medir e avaliar uma extensão. Ela é um horizonte e princípio de medida e de valoração. O

ser humano existe, medindo-se com o Céu e a Terra, medindo-se com o seu mundo, com as coisas, com os outros seres humanos, com as suas atitudes, etc. É a partir deste medir-se que ele se responsabiliza por avaliar tudo o que se coloca sob o seu cuidado. Na passagem do sistema para a estrutura, certamente, está em jogo um outro modo de o homem medir-se com o mundo. O mundo e o homem do sistema, seja ele fechado ou aberto, são ainda artificiais e mecânicos, por mais que seus mecanismos sejam dinâmicos e interativos. Eles acabam sendo, assim, desumanos. O sistema é muito produtivo e efetivo. Mas ameaça extinguir a criatividade, a fecundidade, a liberdade, a flexibilidade, tudo que é vivente e humano.

O desafio do futuro que nos atinge hoje, a interpelação do futuro que nos solicita hoje o pensamento quando se trata de pensar o sentido epocal da ciência pode, pois, se dizer com uma pergunta: será possível o surgimento de uma ciência humana?

Nos últimos séculos, a metafísica do sistema operante na ciência produziu um mundo imundo, isto é, desmundanizado, esvaziado de sentido, e também um homem desumano. A marcha da ciência muitas vezes se demonstrou cega ou pelo menos unilateral. O homem da era da ciência poderia ser comparado a Polifemo, o gigante de um olho só que Odisseu teve que enfrentar. O homem da era da ciência demonstra um poder gigantesco. Mas tem um olho só: o olho da ciência. Não seria o momento oportuno, o kairós, de o homem despertar outros olhos para ver a realidade? Não seria o momento de o homem ver com outros olhos aquilo que não se faz visível no horizonte do conhecimento científico? O homem de hoje, com a ciência nova de nossos dias, despertou um olhar para a complexidade do ente. Mas, ele ainda poderá despertar um olhar para o Simples? Para além das transformações da ciência de hoje, o que o grande desafio é se o homem ainda vai ser capaz de ver não o complexo, mas o simples, não o simples da unidimensionalidade, mas o simples daquela simplicidade que recolhe na unidade o homem e a natureza, o mundo e a terra, o mortal e o divino.

Referências Bibliográficas:

- HARADA, Hermógenes. *Heinrich Rombach, memória e gratidão*. In: Scintilla, n. 2, Faculdade de Filosofia São Boaventura, Curitiba - Paraná, 2004, p. 77-96.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro – RJ: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro – RJ: Tempo Brasileiro, 1987.
- _____. *Ser e Tempo: Parte I*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1988a.
- _____. *Filosofia e cibernética*. Pisa – Italia: Edizioni ETS, 1988b.
- _____. *Überlieferte Sprache und Technische Sprache*. Saint-Gallen: Erker, 1989.
- _____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie* - Husserliana, Band IX. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- _____. *La filosofia come scienza rigorosa*. Bari – Italia: Editori Laterza, 1998.
- _____. *Meditações Cartesianas*. São Paulo – SP: Madras, 2001.

ROMBACH, Heinrich. *Leben des Geistes – Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1977.

_____ *Die Welt als lebendige Struktur – Probleme und Lösungen der Strukturontologie*. Freiburg: Rombach Druck und Verlagshaus, 2003.



Sessão de Mesas – Redondas

Mesa Redonda - Fenomenologia, Educação e Formação Humana.

Hegel: fenomenologia, saber fenomênico e formação - Prof. Dr. Pedro Adalberto Gomes Neto
– FE- UFG/PUC-GO.

Mesa Redonda - Fenomenologia: do viver e morrer.

Fenomenologia do existir humano: viver e morrer - Prof^a. Dr^a . Lícia M. Oliveira Pinho –
PUC-GO.

Quando o “Morrer” significa “Viver” - Prof. Dr. Rodolfo Petrelli – PUC-GO.

HEGEL: FENOMENOLOGIA, SABER FENOMÊNICO E FORMAÇÃO

Pedro Adalberto Gomes Neto
UFG/FE e PUC Goiás
phegel@hotmail.com

Proponho dissertar sobre a semântica da palavra fenomenologia, empregada por Hegel em sua obra Fenomenologia do espírito (1807). Trata-se de escrito que discute a teoria do fenômeno e a novidade hegeliana diante do dualismo moderno, sua proposta enquanto método do desenvolvimento e suas implicações a certa filosofia da educação. Discuto a retomada do saber fenomênico e indico pelo léxico fenomenologia, empregado por Hegel, a dialética e a história presentes no processo de formação.

Introdução

A obra Fenomenologia do espírito (1807) obteve este título como definitivo após algumas alterações promovidas pelo seu autor. G. W. F. Hegel (1770-1831) expõe, no penúltimo parágrafo da ‘Introdução’ da obra supracitada, o nome inicial da mesma:

“*Ciência da experiência da consciência*”. Na primeira impressão, a denominada “Ciência da experiência da consciência” é substituída por “*Ciência da Fenomenologia do espírito*” que, posteriormente, assume o título definitivo de “Fenomenologia do espírito”. Por que Hegel teria alterado várias vezes o título de sua obra de 1807? Qual motivo o animou a acrescer ao nome inicial da obra a palavra Fenomenologia? O que significa e torna o título definitivo mais adequado com relação ao tema e ao desenvolvimento da obra? O que, enfim, pode se depreender do termo “Fenomenologia” preferido e utilizado por Hegel?

Sabe-se que Hegel, antes de morrer, estava relendo a sua obra ienense. Mas o que se pode depreender é que o título definitivo Fenomenologia do espírito – publicado um ano após o falecimento de Hegel (1832) – nos é garantido pelo próprio filósofo. A ele coube determinado lugar no sistema hegeliano. No prefácio à Ciência da lógica (1812-1816) – redigido em março de 1812 – Hegel relaciona a Lógica com a ciência, por ele nomeada de Fenomenologia do espírito. (Hegel, 1971, p. 16)⁵². O mesmo ocorre em sua obra Enciclopédia das ciências filosóficas (1817). Nesta, a Fenomenologia do espírito é admitida como primeira parte do sistema da ciência (Hegel, 1949, § 25, p. 57-58 e 1995, p. 87)⁵³. No parágrafo 387, Hegel atesta que o espírito subjetivo – parte integrante da filosofia do espírito – é composto por três momentos. Nessa tripartição – espírito da natureza, espírito para si e espírito que se

⁵² Cf. “Es ist hiermit die Beziehung der Wissenschaft, die ich Phänomenologie des Geistes nenne, zur Logik angegeben”

⁵³ Cf. “In meiner Phänomenologie des Geistes, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Teil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden, ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, dem unmittelbaren Bewußtsein, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Notwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird”

determina a si – há a descrição do espírito subjetivo para si ou mediatizado, cujo foco é a consciência e o objeto é a Fenomenologia do espírito (Hegel, 1949, § 25, p. 57-58, 1995, p. 37)⁵⁴

A origem da palavra “fenomenologia” se encontra no grego λόγος, que significa “palavra”, “razão”, “doutrina”, “teoria” etc. Ela, também, provém de phainomenon (aparência), introduzido na língua alemã como phänomen. A palavra fenomenologia assume significados ambíguos de “aparente” e de “aparecer”. Ambos os termos contrastam com a existência dos fatos e o visível, aquilo que aparece ou se torna visível.

Na filosofia hegeliana, fenomenologia significa aquilo que aparece e carrega em si a absolutez da verdade, sentido distinto de sua semântica original: teoria da aparência. Desde sua tese de doutoramento (1801), Hegel anuncia sua preocupação filosófica com a carência da filosofia de sua época em ter sido reduzida à lógica e ao problema do sistema. A Fenomenologia do espírito foi passo significativo à tarefa de desfenomenalização do saber fenomenal – ponto de partida dos filósofos modernos – e refenomenalização da consciência em outros patamares. Em termos formais, a Fenomenologia parte do mesmo pressuposto do qual tinham partido os pensadores modernos, mas o desenvolve de maneira radicalmente diferente deles.

Contraopondo-se ao dualismo presente nas filosofias modernas que o antecederam, Hegel, além de partir de outro princípio lógico, assume o seu método do desenvolvimento (Hegel, 1952, p. 70 e 2002, p. 77)⁴ como procedimento científico sobre o saber fenomenal na investigação e exame da realidade do conhecer. Ele propõe partir de um olhar entificado – tal e qual realizaram os filósofos modernos –, mas utilizando outro procedimento. Hegel reflete sobre o saber fenomenal pelas determinações abstratas do saber e da verdade presentes nele. A consciência que realiza suas primeiras experiências como saber fenomenal se encontra no âmbito de sua certeza como A verdade. Ela está certa de si. Ela é, estabelece para si o seu próprio padrão de medida e examina a si mesma pelo outro dela.⁵⁵ A consciência exercita esse seu movimento de ser, padronizar e examinar. Esse processo que a consciência executa sobre si mesma, no qual envolve o outro dela e faz surgir um novo objeto e uma nova consciência, é o que Hegel denomina experiência. (Hegel, 1952, p. 73 e 2002, p. 80)

Essa experiência – que envolve a consciência e o outro dela – é o que Hegel definiu como sendo “o reino total da verdade do espírito” (Hegel, 1952, p. 74-5 e 2002, p. 81-2). A categoria fenomenologia assume aqui uma primeira significação na obra hegeliana: a inseparabilidade principal entre sujeito e objeto, expressa no movimento da consciência: experienciando-se a si mesma no real, ela faz brotar do

⁵⁴ Der Geist, in seiner Idealität sich entwickelnd, ist der Geist als erkennend. Aber das Erkennen wird hier nicht bloß aufgefaßt, wie es die Bestimmtheit der Idee als logischer ist (§ 223), sondern wie der konkrete Geist sich zu demselben bestimmt. Der subjektive Geist ist:

A. An sich oder unmittelbar; so ist er Seele oder Naturgeist; - Gegenstand der Anthropologie.

B. Für sich oder vermittelt, noch als identische Reflexion in sich und in Anderes; der Geist im Verhältnis oder Besonderung; Bewußtsein, - der Gegenstand der Phänomenologie des Geistes.

C. Der sich in sich bestimmende Geist, als Subjekt für sich, der Gegenstand der Psychologie.

⁵⁵ Vale a pena recorrer aos estudos heideggerianos sobre o tema da representação em Hegel. Ver: HEIDEGGER, Martin. Holzwege. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1972.

próprio saber fenomenal o que – por detrás da consciência – o movia silenciosamente à verdade. A particularidade do saber só se mantém porque algo universal encontra-se nele. O saber fenomenal relegado à circunstância e à história deve, se verdadeiro o é, permitir que de seus escombros brote a História e o universal. De forma que uma primeira aproximação do conceito de fenomenologia para Hegel nos revela a inseparabilidade principal entre sujeito e objeto, contingência e realidade, externo e interno, e nos apresenta o processo da formação humana a partir do saber fenomenal, circunstancial e histórico. Ela é a tradução gnosiológica daquilo que se apresenta à consciência ou ao saber fenomenal. Isso que se apresenta à consciência em seu processo educacional é somente uma parte de sua formação: o aspecto do saber, que parte da imediatidade e se encaminha até à religião ou à totalidade. Outro aspecto que vem brotando por detrás da consciência em seu reconhecimento é exatamente o inesperado da mudança de olhar. Enquanto para a consciência em seu processo de formação o que surge é objeto, para o filósofo é movimento e vir-a-ser da verdade do ser em sua totalidade e absolutez.

Além desse momento inicial de caracterização da fenomenologia hegeliana como história, que pressupôs algumas determinações, há outro elemento significativo à sua elucidação: o processo da experiência da consciência é dialético, mediatizado. Dele advém outro aspecto relevante da fenomenologia hegeliana. Antes referenciado ao Ser, depois deslocado ao Si, o saber fenomenal assume o significado de modo de ser da coisa dependente da natureza ou da essência de um ser em relação aos outros. A partir desse momento, ocorre a unidade do Eu e do Ser com o Si. A fenomenologia em Hegel se caracteriza pela consciência em seu processo formador no congregar, ciente de si mesma, enquanto Eu, Ser e Si.

Nesse aspecto, resultante da formação da consciência em seu processo educacional, a Fenomenologia do espírito de Hegel nos apresenta o termo fenomenologia em dois sentidos: 1º) o aparente em contraste com o real e 2º) o que aparece, o que se põe. Immanuel Kant (1724-1804) emprega em sua filosofia crítica o vocábulo Schein (aparência), no sentido de ilusão. Hegel usa a expressão *Erscheinung*, do verbo *erscheinen*, para designar o que aparece. Em termos de forma, a Fenomenologia tem por objeto imediato o saber. Este se mostra no momento mesmo em que a consciência se apresenta. A crítica de Hegel ao dualismo moderno necessita de redação mediatizada. Para tanto, o caminho no qual o saber se apresenta já é ele mesmo saber e a fenomenologia é a expressão histórica e dialética desse saber. O saber que reduzia a filosofia e a si mesmo à lógica se inclui na objetividade do Eu e do ser na efetividade do Si. Internamente à sua redação, a Fenomenologia do espírito é estruturada mediante duas lógicas que a compõem: linear e circular.⁵⁶ Pela lógica linear, a consciência, que faz suas primeiras experiências, percorre o caminho da certeza imediata e simples à mediação universal. Do universal condicionado a consciência se encaminha para o universal incondicionado, à infinitude, à verdade da certeza de si mesma, à certeza e verdade da razão, à eticidade e à moralidade, à religião manifesta e ao absoluto. Trata-se de um processo da formação humana que se

⁵⁶ Sobre esse assunto ver LABARRIÈRE, P.-J. Structures et mouvement dialectique dans La Phénoménologie de L'Esprit de Hegel. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

põe no fluxo da história e se encaminha de suprassunção a suprassunção até atingir A verdade. A lógica circular não mais se executa pelas figuras da consciência, mas pelas figurações. Inicia-se pela Consciência diante da exterioridade mundana, da Consciência- si na interioridade do seu Outro e na Razão objetiva como síntese das duas seções anteriores. Ocorre o Espírito efetivo da consciência, do mundo e do Si, a totalidade da Religião e a ontologia do Saber Absoluto. Trata-se de momentos nos quais o olhar da consciência vai se alterando de forma radicalmente distinta da figuração precedente, mas composto com ela em aspecto suprassumido.

A Fenomenologia do espírito se apresenta por essa dupla articulação pela qual a formação humana ocorre. O termo fenomenologia, empregado por Hegel, é mais adequado, suponho, para dar conta de descrever essa situação histórica pelas lógicas linear e circular e, ao mesmo tempo, criticar o dualismo moderno. A representação humana do mundo se dá ao mesmo tempo em que uma vez ao representá-lo é a si mesmo que se representa por ele. Trata-se de um processo educacional das consciências envolvidas nessa descrição, sejam elas as agentes do texto de Hegel ou aqueles que dele faz uso. A fenomenologia hegeliana, para dar conta de seu intento de expressar a verdade, assume a leitura do mundo no qual algo, atrás da consciência, exerce certa força indeterminada, diríamos: que nos permite determinações ulteriores. Mas como se trata de obra cujo objeto imediato é o saber, cabe ao Saber Absoluto surgir como resultado de uma meta cujo princípio foi a consciência. Meta curiosa. Aquele que foi o resultado retorna como princípio. O saber que inicialmente e de forma imediata é o objeto da Fenomenologia de Hegel não pode ter outro procedimento além do imediato e receptivo, como afirma Hegel. (1952, p. 79 e 2002, p. 75)⁵⁷

Sua obra se inicia como resultado suprassumido dos desdobramentos da história pela exposição do saber fenomenal. Mas, de forma distinta de seus predecessores, Hegel adverte que da exposição do saber fenomenal deve explodir ou vir à luz o absoluto, como espírito que lá já se encontrava. Nesse aspecto, meta e finalidade se confluem. A diferença entre o começo e o fim é a experiência. O começo é o fim não desenvolvido – e o fim, o começo desenvolvido. Nas obras de cunho filosófico, Hegel enfrenta esse problema pela primeira vez em seu escrito Fenomenologia do espírito, especificamente na figura ‘Percepção’. A questão que se põe nessa figura não é mais aquela de se enfrentar o externo do mundo, apresentado pela primeira figura da obra supracitada, ‘Certeza Sensível’. A ‘Percepção’ é a segunda figura da Fenomenologia. Nela não se trata mais, como ocorreu na figura precedente, de uma consciência certa de si diante de um objeto imediato. Na ‘Percepção’, a consciência recorre às coisas do mundo e procura, por dentro delas, manter-se em sua figuração de consciência. Ela pretende eliminar a contradição, encontrando um ponto fixo no saber. A busca do ponto zero do conhecimento é o que se apresenta à consciência. A coisa deve permitir determinar um Parmênides em Heráclito.

O que faz, inicialmente, essa figura ser polêmica é a necessidade de determinação do ser da coisa. Não se trata mais de um olhar distante, ingênuo, espontâneo, mas de verificação interna do que se

⁵⁷“Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren oder Seienden ist.”

apresenta externamente a ela, a coisa. Na ‘Percepção’, o que se apresenta à consciência altera a relação ingênua para o saber necessário. Nesse aspecto, o emprego da palavra fenomenologia indica que a forma coerente e sustentável pela qual a consciência se refere aos seres e às coisas deve preservar o sentido daquilo que se manifesta e, ao mesmo tempo, sustentar que o que se apresenta carrega em si o absoluto, o ser, de forma tal que ser e ente não se distinguem.

A particularidade carrega no seu aparecer a totalidade; o simples, a unicidade. Nesse sentido, Hegel retorna, em sua forma específica, à dimensão onto-lógica dos filósofos clássicos. Expõe claramente Manfredo de Oliveira⁸ que as determinações do pensamento são, ao mesmo tempo, determinações do pensamento e das coisas, retornando ao problema do ser é pensar, mas na medida em que pensar é ser. (Cf. Oliveira, 2007)⁵⁸ Ou seja, fala-se no âmbito do sujeito e da história. Sujeito é Predicado, mas na medida em que Predicado é Sujeito. E é dessa forma mesma que Hegel compreende a sua fenomenologia como a exposição do espírito que se manifesta.

Passo seguinte à ultrapassagem da dicotomia entre ser e pensar efetuado por Hegel é elucidar a dimensão da explicação de algo. Nesse sentido, Hegel retorna à tese da filosofia arcaica da identidade entre ser e pensar, mas a desloca ao sujeito da história. Algo pode ser pensado como alguma coisa determinada exatamente porque o princípio lógico é indeterminado e aí Ele nos dá a liberdade de determinação dos seres-aí. As determinações não são exposições lógicas e válidas do pensamento, mas determinações das próprias coisas.

Não se trata de elevação do pensamento puro ao transcendente, mas de representar a coisa como exposição do absoluto que se põe no processo mesmo do saber, pleno de conteúdo e de determinação. Daí se tratar de auto-apresentação do absoluto compreendido como totalidade, mas conhecido enquanto figuras-do-espírito que se põem à consciência. É nesse sentido que, por detrás da consciência, instaura-se o absoluto que permite à substância se constituir como Eu e este como consciência em seu elo conceitual com a história. É nesse sentido que a Fenomenologia do espírito tenta conciliar totalidade e crítica, mantendo-se no aspecto relacional e reflexivo do saber, na junção de certeza e verdade. O fundamento da Fenomenologia do espírito é metafísico, uma vez que “... a ciência das coisas captadas em pensamentos considerados capazes de exprimir as essencialidades das coisas” (Oliveira, 2007, p. 56) empurra a consciência adiante de si. A metafísica é justamente a exposição das determinações universais de pensamento que toda consciência necessariamente pressupõe.

A Fenomenologia nesse *corpus* filosófico é, portanto, a forma como a consciência expõe em-si e para-si ou, no momento mesmo de sua representação, representa-se e se apresenta a si mesma. Ela é a maneira pela qual a consciência encontra guarida; é a exposição da experiência da consciência na apresentação das figuras-do-espírito ou a exposição do espírito que se manifesta. Ela é a maneira pela qual a consciência encontra guarida; é a exposição da experiência da consciência na apresentação das figuras-do-espírito ou a exposição do espírito que se manifesta.

⁵⁸ OLIVEIRA, Manfredo, de Araújo. “Hegel, síntese entre racionalidade antiga e moderna”, in: Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia).

Referências bibliográficas:

- AQUINO, Marcelo Fernandes, de. "Experiência e sentido I", in: Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, FAJE, vol. XVI, (47): 29-50, 1984.
- _____. "Analogia e dialética", in: Síntese Nova Fase, _____.
- _____. "O Conceito de religião em Hegel". São Paulo. Loyola, 1989.
- _____. "Metafísica da subjetividade e remodelação do conceito de espírito de Hegel", in: Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel, Fortaleza: Edições UFC, 2007. (Série Filosofia).
- BONACCINI, Juan Adolfo. "O Conceito hegeliano de "Fenomenologia" e o problema do Ceticismo", in: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/revista.htm>. Acessado em: 4 jun. 2006.
- BORNHEIM, G. "Dialética e absoluto em Hegel", in: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/revista.htm>. Acessado em: 4 jan. 2006.
- DÜSING, Klaus. "Hegels "Phänomenologie" und die Idealistische Geschichte des Selbstbussstseins", in: Hegel-Studien, Bonn, (28): 103-126, 1993.
- _____. "Die Bedeutung des Antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der Sinnlichen Gewisheit", in: Hegel-Studien, Bonn, (8), 119-130, 1973.
- _____. "Hegels Vorlesungen an der Universität Jena", in: Hegel-Studien, Bonn, (26), 15-175, 1991.
- FULDA, H.- F. "Zur Logik der Phänomenologie von 1807", in: Hegel-Studien. Alemanha, Zeiheft (3): 75-101, 1996.
- _____. Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Frankfurt: Klostermann, 1995.
- GADAMER, Hans Georg. Hegels Dialektik; Fünf Hermeneutische Studien. Tübingen: Mohr, 1971.
- GAUVIN, J. "Le sens et son phénomène: projet d'un lexique de la Phénoméologie de L'Esprit", in: Hegel-Studien, Bonn, (3): 263-275, 1965.
- _____. "Entfremdung et Entaüsserung dans la Phénoméologie de L'Esprit de Hegel", in: Archives de Philosophie, Paris, (25): 555-571, 1962.
- _____. "Note sur les proprietes linguistiques du discours philosophique", in: _____. ""Gestaltungen" dans la Phénoméologie de l'Esprit", in: L'Héritage de Kant – Mélanges Philosophiques, Paris, 195-208, 1982.
- GOMES, Pedro Neto. Hegel. Goiânia: Deescubra, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. Holzwege. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1972.
- HECK, José N. Ceticismo e trabalho. Goiânia: UFG, 1997.
- _____. e GOMES NETO, Pedro. "Heidegger diante de Hegel: o problema do exame". In: Poliedro – faces da filosofia. Rio de Janeiro: PUBLIT, 2006.
- HEGEL, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Felix Meiner, 1952.
- _____. Fenomenologia do espírito. Tradução de Paulo Menezes. 7ª ed. rev. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: USP, 2002.
- _____. Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Leipzig: Felix Meiner, 1949.
- _____. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Vols. I e III. São Paulo : Loyola, 1995.
- _____. Wissenschaft der Logik (I). Hamburg: Felix Meiner, 1971.
- _____. Jeaner Schriften 1801-1807. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- HYPPOLITE, Jean. Genèse et structure de la Phénoméologie de l'Esprit de Hegel. Paris: Aubier-Montaigne, 1978.
- IBER, Christian. "Mudança de paradigma da consciência para o espírito de Hegel", in: Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia). KOJÈVE, Alexandre. Introduction à la lecture de Hegel. Paris: Galimard, 1968.
- LABARRIÈRE, P.-J. Structures et mouvement dialectique dans la Phénoméologie de L'Esprit de Hegel. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- LIMA VAZ, Henrique -C. "Fenomenologia e Sistema", in: Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, (20): 384-405, 1970.
- MENEZES, Paulo. Para ler a Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo: Loyola, 1995.
- NICOLIN, F. "Zum Titelproblem de Phänomenologie des Geistes", in: Hegel-Studien, Bonn, (4): 113-123, 1997.
- MÜLLER, Marcos Lutz. O Idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade?, In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/revista.htm>. Acessado em: 3 dez. 2005.
- OLIVEIRA, Manfredo, de Araújo. "Hegel, síntese entre racionalidade antiga e moderna", in: Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia).
- PÖGGELER, O. "Qu'est-ce que La Phénoméologie de l'Esprit?", in: Études Hégéliennes. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.
- _____. PÖGGELER, O. "Zur Deutung der Pänomenologie des Geistes", in: Hegel-Studien, Bonn, (1): 254-294, 1961.
- _____. "Die Komposition der Phänomeologie des Geistes", in: Hegel-Studien, Bonn, (3): 27-74, 1966.
- SANTOS, José Henrique. Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. O Trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Loyola, 2007.
- UTZ, Konrad. "A Questão do método na "Fenomenologia do Espírito"". In: Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel.

Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia).

VIEIRA, Leonardo Alves. “Synanairêisthai e Aufheben: alguns aspectos das dialéticas platônica e hegeliana”. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/revista.htm>. Acessado em: 4 jun. 2006.



Mesa Redonda - Fenomenologia: do viver e morrer.

FENOMENOLOGIA DO EXISTIR HUMANO: VIVER E MORRER

Dra. Licia Maria Oliveira Pinho – PUC- GO
liciapinho@gmail.com

A morte e o morrer fazem parte da vida e, certamente, este assunto deve ser trazido no âmbito da sala de aula, para que o aluno e o professor reconstruam o significado da morte. Diante disso, desmistificar a morte e contribuir para a formação do enfermeiro. Eleger essa temática expressa minha inquietação e necessidade de compreender parte desse fenômeno, ou seja, a postura da dimensão humana do profissional diante da morte.

Ao ingressar no Doutorado, vi-me diante da oportunidade de aprofundar estudos que possibilitassem investigar o fenômeno da morte e do morrer. Parti das considerações de Critelli, (1981), que entende educação como uma relação básica homem-homem, ou seja, “o homem sendo-com-outros-homens”, de maneira singular, para assim compreender que sentido tem o vivenciar a morte e o morrer nas relações de ensino-aprendizagem.

Minhas inquietações apontam para a necessidade de se eleger a existência humana como faceta importante no processo de compreensão do significado da morte e do morrer.

Investigar a morte e o morrer como parte da existência humana no contexto da formação do enfermeiro implica em uma relevante contribuição para humanizar o “estar educando” e para formar um profissional crítico, reflexivo, criativo e humanista.

A cultura ocidental esconde e nega a morte e essa não é uma atitude saudável, pois acaba marginalizando o doente em iminência de morte. A perspectiva da “ortotanásia é de integrar na vida a dimensão da mortalidade e de distinguir o que significa curar e cuidar” (PESSINI, 2006, p.117).

Boemer (1989) diz que na sociedade moderna falta espaço para que o homem, como ser-no-mundo, reflita sobre sua existência e sobre sua possibilidade de um dia não-ser-mais-aí-no-mundo.

Para Áries (2003), a modernidade tirou do homem a percepção de sua própria morte:

nas sociedades industriais, onde a morte é cuidadosamente ocultada, ela é considerada um acontecimento catastrófico, vergonhoso, que deve ser repelida para o mais longe possível, e, quem sabe, suprimida com o progresso da ciência. Essa esperança é absurda: pois se um dia a medicina chegar a curar todas as doenças, jamais sustará o envelhecimento e a morte fisiológica que, como vimos, fazem parte do nosso programa de vida e finalmente permitem o progresso evolutivo (ARIÈS, 2003, p.225).

Cabe ressaltar que ser-no-mundo não significa colocar o ser e o mundo juntos. O ser já está no mundo e com ele constitui uma totalidade.

Essa forma de olhar o homem como ser-no-mundo fundamenta-se no pensamento de Martin Heidegger, filósofo alemão, que, a partir da fenomenologia proposta por Husserl, desenvolve um questionamento do ser do homem, em uma perspectiva ontológica.

Para empreender a busca da compreensão do cuidar do ser-para-a-morte, imerso no mundo da Educação, utilizo a fenomenologia existencial de Martin Heidegger (1889 -1976). Minha intenção primordial é ater-me às temáticas da finitude trazidas pelo filósofo.

O privilégio do ser-aí está na possibilidade que tem de, a todo instante, assumir o próprio ser como seu. Tem responsabilidade de ser e comportar-se à sua maneira. O existir é condição ontológica do homem (CORRÊA, 2000).

Conforme afirma Martins (2006, p.50):

existência e vida nunca poderão ser sinônimos, pois somente o homem tem existência, pro-jeta-se, lança-se no devir, somente o homem se situa, isto é, estabelece distâncias espaciais e toma resoluções, somente o homem pode ser ansioso e alienado e somente o homem pode propor a pergunta “Quem sou eu?” Esses são modos peculiares de o homem ser-no-mundo.

O existencialismo, enquanto pensar filosófico tem como objeto de reflexão o homem, o ser-no-mundo, responsável por seu destino, porém submetido a limitações concretas. A consciência do homem não está separada do mundo. É a consciência que nos permite existir e ser-no-mundo; é a partir dela que percebemos a vida (ARAÚJO, 1999).

Sendo o ser-aí um ser-para-a-morte, necessita assumir seu modo de ser-lançado-no-mundo. Segundo Heidegger (2004), o estar-lançado significa o ser entregue à responsabilidade da vida. No pensar heideggeriano, quando o ser-aí enfrenta a iminência da morte, ele também desperta sua possibilidade ontológica de um poder-ser total e autêntico.

Entretanto, ser-com, pode significar mais, o existir é ter consciência **de**, é estar voltada **para**, é compartilhar. É habitar um mundo que não é só geográfico. É habitar um mundo existencial, onde tudo que nele existe é ôntico e ontológico.

Nem sempre nos damos conta de que somente o homem existe. A existência faz do homem um ser no mundo diferente do modo de ser de outros entes. O próprio Heidegger chama de existência as diversas maneiras de como o ser-aí se comporta. Compreendendo que o ser-aí, enquanto existente, ele tem responsabilidade de ser, cada um a seu modo.

Dessa forma, o mundo é sempre um mundo compartilhado. O ser-em é ser-com-os-outros. O ser com o qual nos relacionamos no mundo é sempre uma co-pre-sença, não é um outro qualquer.

A morte não ocorre somente quando há morte biológica. A vida vai se acabando aos poucos nas mais diferentes formas. As perdas ocorrem sem que necessariamente as pessoas morram. Perdemos pessoas quando elas se desligam se mudam, quando não as vemos mais.

Nesse pensar, Heidegger descreve o ser-aí existindo com a pre-sença dos outros, com sua totalidade alcançada na morte, também constitui um não-mais estar-pre-sente, no sentido de não-mais-ser-no-mundo. Morrer não significa sair do mundo, perder o ser-no-mundo? Levando-se ao extremo, o não mais-ser-no-mundo do morto ainda é também um ser, na acepção do ser simplesmente dado de uma coisa corpórea. Na morte dos outros, pode-se fazer a experiência do curioso fenômeno ontológico que se pode determinar como a alteração sofrida por um ente ao passar do modo de ser da pre-sença (vida) para o modo de não-mais-ser-pre-sente. O fim de um ente, enquanto pre-sença, é o seu *princípio* como mero ser simplesmente dado (...) O ser ainda simplesmente dado é "mais" do que uma coisa material, *destituída de vida*. Nele se encontra algo *não vivo*, que perdeu a vida (HEIDEGGER,2004,p.18).

Para Heidegger (2004) o ser-aí ao projetar-se não tem compreensão imediata de sua situação existencial, mas lança-se na dúvida. Os discursos dos docentes apesar de abstratos, revelam a crença em outra existência que não a terrestre.

É importante ressaltar que o ser-aí não é dado em sua totalidade. Enquanto *ek-siste*, o ser-aí não constitui totalidade. Heidegger não nega a morte, pelo contrário, para ele a morte é a essência da vida. A morte não está no fim do percurso, ela não é o fim da vida, como algo que chega do exterior. A morte faz parte do ser-aí.

Fenomenologicamente, podemos dizer que não experimentamos verdadeiramente o ser-aí chegando ao fim. O homem vive a morte como uma perda, uma perda regada de sofrimento e dor pelos que ficam e não por quem morre. Sendo assim, o sentido ontológico da morte escapa aos sobreviventes. A morte é um fenômeno puramente biológico. O ser-aí morto deixou de *ek-sistir*, ele não está presente para falar da sua morte (PASQUA, 1993).

Apesar de afirmar que a vida se acaba apenas para o corpo biológico, cartesiano, pois a existência vai além desta vida terrestre, os docentes referem-se ao sofrimento, à dor e à falta de coragem e de preparo para falar da morte com o acadêmico e com o próprio ser morrendo.

REFLEXÕES

O homem sabe que vai morrer. No entanto, somente a consciência da finitude leva o ser-aí a buscar o sentido de sua existência para a morte.

Esse mostrar-se do processo de morte revela as formas de cuidar de sua própria existência - inautêntico e autêntico – presentes no movimento existencial, no constituir-se do homem como ser em sua temporalidade.

Cotidianamente, ouvimos e falamos em qualidade de vida, assistência humanizada, integralidade do cuidar, mudanças de paradigmas. Contudo, existe a necessidade de compreendermos que o homem nunca esteve tão carente, no que tange ao repensar sua existência, na busca e na atribuição de significados para sua vida.

Vivenciar e ouvir as experiências desse processo de estar-ensinando, estar-aprendendo a cuidar da pessoa em processo de morte oportunizou a re-significação do ato de cuidar.

No processo ensino/aprendizagem, existem o ser-docente, o ser-discente e o ser-sendo-doente e isto não implica em um cuidado “qualquer”, mas em um cuidado específico do ser-doente em processo de morte. Mesmo sendo pensada como parte da existência humana em nossa sociedade ocidental, a morte é acompanhada por sentimentos consolidados de perda, separação e dor. Para os profissionais de saúde, esses sentimentos são acrescidos de frustrações e incompetência.

Mesa Redonda - Fenomenologia: do viver e morrer.

QUANDO O “MORRER” SIGNIFICA O “VIVER”

Rodolfo Petrelli – PUC-GO
rodolfo-petrelli@uol.com.br

No morrer e pelo morrer, uma vida, finalizando-se, se realiza ou na sua apoteose ou na sua decadência, quando o sujeito a vive como ator e autor ou quando a ela se aliena como História dos outros.

O morrer dá sentido ao viver porque lhe dá um “limite”; é uma luz no horizonte que ilumina o caminho; é um fim que dirige desde o início, a construção de um projeto, de uma obra. O morrer é o momento conclusivo de uma sinfonia; o viver é uma “opera”, e o morrer é o último ato deste drama no teatro da vida.

Sem o morrer, o viver perde de intensidade, de energia vital, de calor e brilho, apagando-se no tédio do “dejá vi” “dejá vivi”; sem o morrer no horizonte o desejo de viver se perverte pela sentença: “condenados a viver”! O morrer mantém vivo o desejo de viver lhe dando velocidade, intensidade, responsabilidade, valoração. Paradoxalmente é a “morte” que dá valor á vida.

“Viver o morrer” não ameaça a vida, não a conduz ao vazio, á insignificância, ao nada. È o fim de um “tempo” que dá significado ao tempo, lhe dando duração, conexão em todos os seus momentos de passado, presente, e futuro. O presente pode significar e re-significar o passado; o futuro pode significar e re-significar o presente e o passado também; o morrer como fim do tempo nos seus três constitutivos, dá significado ao “tempo a ser vivido”.

A morte é o corretivo da vida quando significada como idéia-valor-profecia a ser anunciada e realizada no tempo que lhe foi dado, e quando isso esta acontecendo, o tempo vivido na sua significativa finitude se transcende como tempo na eternidade.

È a morte do tempo que abre nos humanos á eternidade; no “viver o morrer” a vida se lança na eternidade. A morte na sua dimensão “diabólica”, “tétrica” ocorre, e esta ocorrendo, quando não “significa” a vida; quando a “Presença, categoria a-priori da existência” decai na demência da consciência, na perda dos desejos, da intencionalidade, do “élan vital” que alimenta a ação, a coragem de “viver o morrer”. Sem estas dimensões a morte já está presente nos “focos fátuos” de uma alegria falsa e simulada nos brilhos instantâneos, das noites que deixam os dias no escuro, nos sons que ensurdecem na noites, provocando, quanto mais altos tanto mais intensos os silêncios interiores da alma.

A morte já esta presente quando cúmulos de objetos insignificantes, inconsistentes estão ao nosso redor invadindo, ocupando os nossos espaços de vida, as nossas ocupações deteriorando-se em preocupações que seqüestram a totalidade do nosso tempo, os nossos planos e, consistentes projetos de vida. Se a morte como evento real fatídico e como personagem imaginária mítica que penetrou na experiência humana não existisse, um Deus piedoso, na sua misericórdia deveria ter-la criada; por sorte,

por providencia, a morte nos foi dada para que a humanidade, os humanos, dessem valor á vida e a amassem como um “presente divino”.

A nossa cultura ocidental positivista, concretista e materialista, herdeira da filosofia agnóstica, céptica romana e de um iluminismo moderno pós- moderno obscurantista deveria recuperar o “otimismo existencial” e re-significar o “morrer” em relação ao “viver” liberando-o da assombração de um terrificante.

O fim de uma vida não ocorre ao seu termino como ciclo natural de um ser vivente ou como efeito de um evento trágico, mas pode ter inicio não momento da sua concepção, quando dada como semente, ao brotar de uma “flor”, ao erguer-se como árvore precocemente e arrancada das suas raízes, podada, incendiada.

Quando uma mulher não deseja o fruto do seu próprio ventre que lhe foi dado como promessa e esperança de vida e o feto vem a nascer e crescer como criança não amada violentada física e moralmente, a morte penetra na alma e agride o corpo desta criança que vem se apagando como uma pequena chama exposta a um tornado em uma noite obscura.

Quando um adolescente, um jovem joga a vida na alienação das drogas e no vazio dos seus desejos delirantes, ele esta chamando a morte ao seu lado até contra a vontade da mesma, porque, paradoxal que possa aparecer, ela é ainda uma amiga e conselheira, não quer levá-lo consigo antecipando o seu decreto.

Quando um homem adulto no vigor da sua maturidade física mental e no domínio pleno da sua liberdade compactua com o demone do mal, já vive nos vales da morte, semeando o terror nos campos e jardins, e, aonde brotavam flores, e frutos, espinhos e pragas tomaram conta.

Quando, enfim, um ancião fecha a sua vida com o “diabólico”, a morte se estende como um manto obscuro sobre a sua historia jogando-a no “nada” como quando no cosmo o imenso vazio dos buracos negros vai engolindo planetas estrelas e galáxias!

Quem realiza no decorrer do tempo os seus desejos, quem dá “corpo” ás suas idéias valores, quem é protagonista da sua Historia dada á admiração de todos, ele vive, e o seu morrer exalta e dá significado á vida como significado imperecível na duração do tempo porque o passado se torna presente e o presente persiste no sempre eterno.

Uma vida vivida na sua plenitude está já na eternidade. A morte não decreta o fim de uma vida, mas a lança no seu “Pré-existente” para um re-inicio eterno. A vida é apenas um “instante de um presente eterno; o morrer é o momento deste retorno sem mais fim. Nesta dimensão experiencial da imanência a morte é “tremenda” pela dor, e angustia de um corpo em agonia, quando se desfaz como pura matéria sensível de uma energia do espírito: a morte é um retorno da existência á sua originária e transcendente dimensão espiritual; o Espírito é o senhor da matéria e se revela na matéria, como fenomenologia, no Tempo e no Mundo, de um Consistente Pré-Existente Absoluto.

Nos humanos fomos dados como fenômenos deste Absoluto, somos idéias “palavras” dadas na “carne”; <<... Et Verbum Caro factum est >>, somos encarnação do Espírito; somos pura fenomenologia do Espírito. Se nos não tomarmos consciência desta “verdade ontológica” do nosso ser-existente, e se, no “viver” de cada dia esta dimensão não se realiza, a vida decai na morte, a vida se deprime, “desce” no vazio, na insignificância, no nada: é o morrer no viver.

Para não morrer no nosso viver é necessário aceitar, se identificar com a nossa dimensão espiritual, ter consciência que somos “idéias” do Preexistente Consciente Absoluto do qual somos “matéria” dada ao mundo como obras do Espírito no tempo que lhe foi dado. A “matéria” não deve dominar o Espírito; para um viver pleno o Espírito deve “significar” a matéria.

A morte do Espírito e não do corpo- matéria é a verdadeira morte. O morrer do espírito degrada o corpo e o torna fantasma; milhares de fantasmas estão perambulando e povoando cidades.

A morte do espírito causa “depressão”, configuração psicopatológica que tanto hoje ocupa a psiquiatria e as indústrias farmacêuticas; a depressão como momento final da “bipolaridade” é a doença do século; a depressão aprisiona nas suas tristes muralhas o desejo da vida, sufoca a esperança e acorrenta a coragem que tenta resgatá-la vitoriosa do tumulo.

Na tentativa de ocultar a morte, a depressão engana a si mesma compensando enchendo o seu “tumulo” existencial com objetos, eventos, imagens, palavras, sons, luzes fátuas e inconsistentes: é o falso viver dos instantes maníacos delirantes como em uma avenida onde personagens escondem o corpo e a face atrás de roupas requintadas e mascaras carnavalesca; mas que derrepente, uma “ventania” vai espoliando e desmascarando fantasmas. Muitas pessoas hoje recorrem á psiquiatria para resolver a síndrome bipolar.

A psiquiatria pode curar, sim, um cérebro doentio, uma mente perturbada, transtornada confusa por déficits orgânicos, funcionais químicos; a síndrome bipolar quando é efeito destes quadros necessita dos cuidados médicos; mas pode ser também efeito de um vazio existencial para aonde o Espírito decaiu impotente. Eis a questão: é possível viver um morrer que signifique e re-signifique a vida na sua plenitude? Um grande psiquiatra do século passado Eugênio Minkowski na sua obra “o Tempo Vivido” nos dá e propõe uma “filosofia que nos direciona como viver o tempo para a vida ser vivida na sua plenitude re-significando a morte como parceira amiga e solidaria neste itinerário existencial.

O psiquiatra e psicoterapeuta E. Minkowski oferece seis “remédios” existenciais: desejo- espera - ação, esperança, ação ética e a prece. São “princípios”, “códigos” “categorias” para administrar aquela dimensão do tempo que nos foi dada como dever e responsabilidade em nossas mãos.

O tempo é constituído de partes e momentos, passado, presente o futuro, quando estas partes se conectam, se compenetram se fundem em uma duração, o tempo já entrou na eternidade; a morte foi vencida porque ela pertence ao tempo e a matéria, mas não ao Espírito. Quando em um “instante”, do presente se significa e re-significa todo um passado na sua memória, e todo o futuro como desejo e esperança, este instante é eterno. Sem desejos a vida resseca, se extingue, vive o seu morrer como uma

chama sem oxigênio, como um rio sem água, como um jardim sem flores e um focolar sem mais chamas.

Desejo é uma “idéia–valor”, uma idéia original que motiva, dá significado a existência, á vida, constituindo-se como identidade da pessoa, dada como exemplo e não alienada ás idéias dos outros. O desejo, como idéia valor, é “matéria prima” de uma “historia de vida”; sem esta idéia valor a historia de vida de uma pessoa são paginas em branco, ou arrancadas, manchadas, líneas canceladas de um livro sem mais nada a contar, a documentar.

“Desejos” não são objetos de consumo, pacotes e caixas de “coisas” inconsistentes que preenchem vazios recorrentes; para quem acredita em um “Pré-Existente” Eterno o “desejo” é a minha “idéia”, deste Ente Absoluto dada à Historia como “carne”, como “corpo” para se revelar.

Espera, é outra, segunda, dimensão, traço de personalidade na gestão do tempo dado ás “nossas mãos”; nos pessoas psicologicamente evoluídas somos “mantenedores” do tempo que nos foi dado. A espera é a capacidade de reter, conter a energia vital, para liberá-la no momento certo na realização dos desejos organizados, planejados como projetos, existenciais, culturais e profissionais; a espera é a capacidade de estruturar administrar o tempo nos seus momentos constitutivo do “antes”, “agora”, “depois” do “ontem”, “hoje”, “amanhã” e do “passado”, “presente” e “futuro”.

O momento da espera não indica, passividade inércia, sonolência; é, como já anunciado, uma “energia vital” sob-controle, da consciência, da intencionalidade, da responsabilidade, atenta ás circunstancias, ás oportunidades, ás necessidades e apelos de uma cultura, de uma humanidade em risco de decadência. No tempo de espera se estudam projetos, se prevêem circunstancias, contingências a favor ou não; se planejam os tempos de execução, a breve, média, longa atuação como etapas de um itinerário de uma caminhada no tempo de vida também.

A ação é a terceira dimensão operante para que a pessoa seja “senhora do tempo. << actus sequitur esse >> afirmava Aristóteles. A ação, o agir marca o momento concreto como na construção de uma “obra” projetada; no desejo se projeta a “obra”, na ação se constrói: fundações, colunas, pilares, paredes, cobertura; tudo isso concretamente como também simbolicamente: um saber, uma filosofia de vida, uma ideologia, uma profissão são obras humanas, expressivas do “Homo Ludens” “Homo Sapien” “Homo Faber” “Homo Políticus” “Homo Misticus” vértice ontológico de nos seres humanos.

Ação é a “realização” que torna real “factual” uma possibilidade, que reduz o imaginário ao visível tangível, o devaneio ao epistemológico, o hipotético ao experimental. É homem de ação quem dirige a sua vida com consciência, intencionalidade e determinação no alcance dos seus objetivo e metas finais.

A esperança, re-alimenta a espera e a ação quando o desejo como idéia- valor- identidade se confunde, demora pelo medo fechando-se como um sonho impossível, quando a ação, no agir enfraquece ou encontrar obstáculos, quando o horizonte obscurece o sol se põe ameaçando não voltar a iluminar outro dia.

A Esperança é o sol no amanhecer que ilumina um novo dia; é uma chama que se eleva das cinzas como uma mítica Fênix, é o coração que volta a bater depois da ameaça de um infarto, é um sorriso que dá brilho e paz a um vulto castigado pela dor e traição, a esperança é poesia. Em termos, porém de variáveis de personalidade, a esperança é o complexo psicológico da “resiliência”, é um atuar com otimismo no tempo através dos seguintes comportamentos a curtos, médios e longos prazos: << agora foi melhor que antes, depois será melhor que agora >>; << hoje foi melhor que ontem, amanhã será melhor que hoje >>; << o presente foi melhor que o passado, o futuro será melhor que o presente >>. Heidegger entende a esperança no seguinte princípio: é motivado pela esperança quem no seu dia a dia de um aqui agora resgata a decadência do dia de ontem; neste significado a esperança equivale à perfeição.

A quinta componente como estrutura de personalidade que da consistência e significado ao tempo na bipolaridade ontológica existencial e experiencial do “viver e morrer” proposta por Minkowski, é a ação ética.

A ação ética completa a “Presença categoria a-priori da Existência no terceiro seu “logos” denominado por Petrelli de Responsabilidade: Consciência, Intencionalidade, Responsabilidade são, de sua vez, as categorias da presença.

Vive o tempo, para além do tempo que se identifica como parte e momento de um todo existente, como singularidade misticamente e misteriosamente unida à uma universalidade, participe de um mesmo destino no eterno existente. É ético e responsável quem incluí no seu destino os “Todos” ao seu redor, a humanidade toda, e sente como próprio o destino da humanidade. Um rio quando acaba o seu percurso e se abre para o oceano não morre como rio, mas entra na imensidão oceânica símbolo de um infinito eternamente existente.

A “ação ética” como momento da experiência simbólica provoca o Diabólico á destruição de tudo que foi levantado: desejos na espera, na realização, na esperança; a Malícia, o Terrificante personaliza o Diabólico; a traição a violência, a crueldade, a ferocidade, a inveja, o ciúme, a cobiça, a vingança, são as armas mortífera do Diabólico contra quem é ético, justo, fiel, responsável, solidário, e amigo.

O viver pode desabar no morrer, e a morte cantar a sua tétrica vitória. A esperança ultima amiga da “ação ética” não morre, porque na “Prece” se fortalece para o viver vencer definitivamente o morrer. A Prece foi a ultima “categoria” proposta por Minkowski para viver o tempo na sua duração eterna, e Minkowski se considerava um ateu, mas acreditava na vida, sua Deusa Eterna.

Concluo estas paginas com uma minha reflexão sobre a prece, experiência da minha existência que me faz vencer o morrer em cada dia.

A Prece

Momento de máxima interioridade

De expansão sem limites
Aos confins extremos
Do Tempo e do Mundo
Momento de encontros
De “Tudo que está em Baixo”
Com “Tudo que está em Cima”
Da imanência com a transcendência
Momento intenso
Quando no aqui – agora
De um presente vivo operante
Concentra-se todo o passado
E se antecipa todo o futuro
Realizando em um instante
A sublime experiência da eternidade.
Na prece o Eu se afirma
Como pessoa singular
Confirma-se em uma presença
Que supera a sua individualidade
Sentindo-se parte responsável
Do destino da humanidade.
Na prece o Eu resolve as duvidas
Compõe em sintonia os opostos
Vence o medo
Penetra nos mistérios
Lança-se em alto
Sempre mais em alto
Ao encontro com os “Espíritos”
Com as “Essências”
Ao encontro com Deus

Presença infinita

Presença amorosa

Em um dialogo inefável

Não traduzível em palavras

Que ilumina

Da energia – força- coragem

Para o enfrentamento

Da ação ética

Momento final forte

Fortíssimo do Eu

Quando o simbólico

Vence o diabólico

Quando o Bem

Vence o Mal

Realizando Fé, Esperança

Na Liberdade do Amor

Dado a humanidade.

Rodolfo Petrelli

Sessão Debates

Debate sobre artes no IV Congresso de fenomenologia da região centro-oeste - Prof. Dr. Márcio Penna Corte Real – FE-UFG.

DEBATE SOBRE ARTES NO IV CONGRESSO DE FENOMENOLOGIA DA REGIÃO
CENTRO-OESTE

Prof. Dr. Márcio Penna Corte Real
FE-UFG

Gostaria de agradecer inicialmente à coordenação do evento, nas figuras do professores Wanderley, Fátima, Carlos e Adão pelo convite.

As apresentações desta noite nos conduzem a um debate acerca de questões como: o que é arte?; existem formas elevadas de conhecimento artístico e formas, digamos, menos elevadas?; que implicações nossas visões ou conceitos de arte trazem para as relações sociais e para as práticas educativas? Como operar o julgamento do belo diante de expressões artísticas como das apresentações desta noite?

No caminho que adotam as Orientações curriculares para ensino de artes do Ministério da Educação (2006) afirmam que a arte, assim como a ciência, a filosofia e a religião, configura, especialmente na cultura ocidental, um tipo particular de narrativa. Isto é, uma forma de apreensão sensível da realidade. Um tipo particular de conhecimento que advém da nossa capacidade humana de simbolizar. – Seria necessário problematizarmos aqui: o que significa dizer que especialmente na cultura ocidental a arte configura um tipo particular de narrativa? Isso seria diferente nas outras culturas?

Não obstante, ao nos perguntarmos sobre o que é arte, antes, talvez devêssemos nos perguntar: qual ou quais são os sentidos da arte na vida em sociedade?

Observemos que aquilo que é entendido como arte tem a ver não só com a dinâmica de produção e circulação do conhecimento artístico e das obras de artes na sociedade, mas com as próprias categorias de percepção – e aqui entraria a fenomenologia - que nós todos, seres humanos, desenvolvemos no nosso modo de vida cotidiano, no mundo e com o mundo e com outros seres humanos (FREIRE, 1999). É, por isso, exatamente, que nem sempre aquilo que é tido como belo para um grupo social coincide com a visão de beleza de outro grupo social.

Sim, tal reflexão é de interesse da fenomenologia entendida aqui no sentido posto pelo professor Petrelli (2001, p.9; 15) como ciência teórico prática do conhecimento; ou, ainda, como ciência que se aplica ao estudo dos fenômenos da realidade. Fenômeno como dimensão sensível percebível da realidade.

Para além disso, como ponto exemplar da problemática, podemos ver que muitas vezes o julgamento feito em relação a algumas expressões das crianças, na leitura de mundo que fazem a partir de linguagens artísticas como o desenho e o gosto musical, é preconceituoso. Isto é, nós adultos

tendemos a tomar como paramento nossa visão de mundo e, portanto, nossas categorias de percepção em detrimento daquelas das crianças.

Sou levado a entender, como professor que sou – e não como artista que não sou – que tudo é uma questão de visão de mundo – ou mesmo de processo educacional forjado na cultura e pela cultura.

Nesse sentido, um dos meus autores preferidos, em Amor pela arte (CATANI in BOURDIEU, 2003), ao desvendar as condições de acesso às práticas culturais e artísticas, faz ver que a cultura não é privilégio natural. Daí a assertiva, nada irônica, de que em Amor pela arte mostra-se como o coração obedece à razão. O que é dito como gosto ou Amor pela arte não é outra coisa, senão fruto da aprendizagem.

Ainda com o mesmo Bourdieu, podemos ver que historicamente os detentores do conhecimento artístico oficial e oficializado, artistas, professores e apreciadores eruditos, tendem a ver a arte como privilégio do homem culto e esclarecido e, portanto, como algo incognoscível. Ou seja, ou se sabe naturalmente ou não se sabe arte. O que, evidentemente, é uma falácia, posto que a arte, como objeto da criação e da imaginação humanas, pode ser dinamizada na forma de ensino.

Por que se faz tanta questão de conferir à obra de arte – e ao conhecimento artístico que ela reclama – essa condição de exceção, senão para atingir um descrédito prévio às tentativas (necessariamente laboriosas e imperfeitas) daqueles que pretendem submeter esses produtos da ação humana ao tratamento ordinário da ciência ordinária, e para afirmar a transcendência (espiritual) daqueles que sabem recolher-lhe a transcendência? (BOURDIEU, 1996, p.12). No mesmo sentido, “É legítimo valer-se da experiência do inefável, que é sem dúvida consubstancial à experiência amorosa, para fazer do amor como abandono maravilhado à obra apreendida em sua singularidade inexprimível a única forma de conhecimento que convém à obra de arte?” (BOURDIEU, 1996, p.13).

O que isso tudo tem a ver com o debate desta noite? Talvez a resposta esteja no desdobramento destas questões e nas implicações que nossas visões de arte e de beleza possam ter para temas como a formação professores e para as práticas educativas. Tais questões, certamente, fazem parte dos debates necessários a um congresso como este que privilegia o estudo dos fenômenos humanos, como é o caso da arte.

Grato pela atenção,

Prof. Dr. Márcio Penna Corte Real/FE/UFG

Goiânia, 20 de setembro de 2011

Referências:

- BOURDIEU, P. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. DARBEL, A. *Amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público*. São Paulo, USP: ZOUK, 2003.
- BRASIL. *Orientações curriculares para o ensino médio: linguagens, códigos e suas tecnologias*. Secretaria de Educação Básica – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2006.
- FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. 23 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- PETRELLI, R. *Fenomenologia: teoria e prática*. Goiânia: UCG, (2001).

Sessão de Comunicações

Eixo Temático I – Fenomenologia, Técnica e Ciências

- *Sobre técnica e jogo: uma reflexão fenomenológica* - Thiago de Paula Cruz
- *Do agitado universo da precisão a uma volta serena ao mundo do “mais ou menos”: Heidegger e a questão da técnica* - Pedro Lucas Dulci Pereira
- *A pertinência da crise nas ciências constatada por Husserl frente ao teorema da incompletude de Gödel* - Aron Pilotto Barco
- *Uma compreensão sobre ciência e tecnologia no mundo contemporâneo* - Luciane Ferreira Mocrosky e Maria A. Viggiani Bicudo

Eixo Temático 2 - Fenomenologia e Clínica

- *Acompanhamento terapêutico um estudo através do método fenomenológico* - Marciana Gonçalves Farinha e Maria Cecília Moraes
- *O cuidado do terapeuta na clínica fenomenológica* - Guilherme Nogueira e Larissa Rodrigues Moreira
- *A existência como “cuidado”: elaborações fenomenológicas sobre clínica psicoterapêutica* Danielle De Gois
- *As Percepções dos Enfermeiros Diante da Morte e do Morrer em uma Unidade de Urgência e Emergência* - Carla Inês Sandri e Suellen R. De Oiveira

Eixo Temático 3 - Fenomenologia e formação humana

- *A escuta diferenciada do musicoterapeuta no contexto escolar: desvelando intersubjetividades* - Sandra Rocha do Nascimento – EMAC-UFG.
- *Contribuições de Heidegger para a prática docente* - Maria do Rosario T. de Farias – FE-UFG
- *Análise fenomenológica de projeto pedagógico* - Maria Aparecida V. Bicudo; Ana Paula Purcina Baumann e Luciane Ferreira Mocrosky (UNESP – Rio Claro)
- *Fenomenologia, educação tecnológica e possíveis limites: tentativas de construção de um diálogo.* - José Bernardo de Broutelles
- *O sentido do diálogo no contexto escolar: da doçura do mel ao gosto amargo do fel* - Sonia Aparecida Da S. Da L. Pires e Zilma Franco Moraes Araujo

Eixo Temático 4 – Fenomenologia – Tendências

- *Husserl, herdeiro de descartes: aproximações e distanciamentos* – José Reinaldo Felipe Martins Filho
- *Fenomenologia e mística: uma abordagem metodológica* - Elton Moreira Quadros

Eixo Temático 5 – Fenomenologia, Arte e Cultura

- *O espaço vivido pelos Panará: o sentido vivido no espaço* - Adriana Werneck Regina
- *Hermenêutica e direito: um olhar fenomenológico da performance* - Heitor Moreira De Oliveira E Maria Clara C.De Ataídes
- *A educação pela arte, segundo Merleau-Ponty* - Walquiria Pereira Batista e Letícia Costa E S. Ferro
- *A fenomenologia e a composição da espacialidade na obra de colm tóibín* - Cícero Manzan Corsi
- *Obra de arte e parar o mundo_ diálogos entre Heidegger e Castañeda* - Ana Gabriela

Eixo temático 6 – Fenomenologia e Corporeidade

- *O corpo como marca ontológica na filosofia de Maurice Merleau-Ponty* - João Carlos Neves De Souza E Nunes Dias
- *Esquema corporal e intencionalidade em merleau-ponty* - Rodrigo Alvarenga
- *Notas sobre o conhecimento científico do ente “em si mesmo” na ontologia fundamental de martin Heidegger* - Luciano Campos Dos Santos

Eixo Temático 7 – Fenomenologia e Existência

- *A subjetividade a partir de jean-paul Sartre* - Ricardo Fabricio Feltrin
- *Heidegger: a redução fenomenológica e a pergunta pelo ser* - Maria Clara Cescato
- *Fenomenologia e existência* - Osvaldo Freitas de Jesus E Maria Clara Crosara Saad
- *A proposta heideggeriana para o problema do fundamento metafísico* - Victor Hugo De Oliveira Marques
- *O Ser-no-mundo e suas possibilidades existenciais no contexto atual* - Isadora Samaridi

SOBRE TÉCNICA E JOGO: UMA REFLEXÃO FENOMENOLÓGICA

Thiago de Paula Cruz - FACIMED

tpc_psico@yahoo.com.br

Eixo Temático I: Fenomenologia, Técnica e Ciências

Resumo

Com a proliferação nas últimas décadas de videogames, uma pergunta a respeito dos jogos se coloca: seriam os jogos meras técnicas? Tendo como objetivo refletir acerca da relação entre o conhecimento técnico e jogo, esta pesquisa buscou recuperar descrições fenomenológicas destes dois fenômenos. Descobrimos que a técnica seria um saber objetivo orientado para a produção de objetos e o jogo um outro mundo no qual entramos voluntariamente, podemos considerar que somente faz sentido relacioná-los no processo de criação de jogos, mas que o jogador não joga tecnicamente. Na esfera lúdica, ficou evidente que o perigo não está no uso dos objetos oriundos da técnica, mas na tecnicização do agir ético humano.

Palavras-chave: fenomenologia; técnica; jogo; videogame.

1. Introdução

Atualmente, quando falamos de “jogo” é impossível nos fiarmos de refletirmos a respeito daqueles que se utilizam das possibilidades técnicas modernas para criar e comercializar seus produtos lúdicos como, por exemplo, os videogames.

O problema do presente artigo seria: podemos enxergar os videogames como mero produto da técnica moderna e assinalar sua ameaça à existência humana enquanto tal? O objetivo seria, então, tentar compreender a questão da técnica e pensar sua relação com videogames e até mesmo abrir a reflexão para os jogos em geral.

Partindo sempre de uma atitude fenomenológica (que é essencialmente compreensiva), procuramos textos que descrevem fenomenologicamente a técnica e o jogo. Em seguida, buscamos os possíveis de reflexão e caminhos que se abrem com esta investida e com esta questão norteadora: seriam os jogos jogados tecnicamente?

A justificativa reside principalmente na carência em nosso país de pesquisas que versem sobre este tema (videogames e jogos) principalmente no que se refere a uma perspectiva fenomenológica. A está na importância de propiciar o diálogo e a discussão sobre outros fenômenos cuja raiz está, segundo Huizinga (1938), no jogo como a arte, a religião, a guerra e até mesmo a própria civilização humana de modo geral.

2. Sobre a técnica

Heidegger (1995) afirma que, quando falamos em “técnica”, pensamos rapidamente em maquinários (sejam da era industrial ou computadores), mas que usar unicamente este critério para defini-la é incorreto. Segundo ele, isso aconteceria porque já haviam acontecido em sua época pelo menos duas revoluções tecnológicas (ou técnicas): a passagem do artesanato e manufatura às máquinas

com motor; e o triunfo da automação fundamentada na regulação e direção técnicas (a cibernética). Afirma então que, para atingir o caráter próprio da técnica moderna é preciso repensá-la a partir do que hoje ela é.

De acordo com as concepções correntes a respeito da técnica, Heidegger (1995) percebe a existência de um traço fundamental entre todas elas e que este pode ser descrito a partir de dois momentos que se correlacionam: a representação antropológica e a representação instrumental da técnica.

Naquilo que descreve como “representação antropológica”, a técnica (moderna ou não) se mostra como uma coisa humana: “inventada, executada, desenvolvida, dirigida e estabelecida de modo estável pelo homem e para o homem.” (HEIDEGGER, 1995, p.17). Esta característica é confirmada pela referência à fundação da técnica sobre a ciência moderna da natureza já que esta mostrar-se-ia como uma tarefa e uma exploração para o homem. A questão que se coloca aqui é se a cultura técnica (e a própria técnica) contribuiria para a cultura humana, ou, pelo contrário, a arruinaria e a ameaçaria.

Ao lado deste momento está o segundo, chamado por ele de “representação instrumental”. Instrumento é derivado do verbo latino *instruere* que significa “dispor em camadas sobre” e também construir, ordenar e “instalar de maneira coerente”. *Instrumentum* seria, então, o aparelho (ou utensílio), “instrumento de trabalho”, “meio de transporte”; ou seja, o meio em geral. “A técnica passa por qualquer coisa que o homem manipula, da qual ele se serve na perspectiva de uma utilidade” (HEIDEGGER, 1995, p. 18).

Por este ponto de vista da representação antropológico-instrumental da técnica moderna, uma de suas manifestações seria a mera aplicação prática da ciência da natureza. Para trazermos isto à luz, é preciso pensar no que a ciência da natureza tem de novo na era moderna. Além da noção de que o real é somente aquilo capaz de ser medido (ou seja, somente o calculável vale como ente), para Heidegger (1995), ela é determinada (conscientemente ou não) pela seguinte diretriz: como a natureza deve ser projetada antecipadamente para que os processos naturais sejam calculáveis a priori? Tal questão leva ainda ao primado do método diante daquilo que é objeto de investigação. Portanto, este projeto matemático da natureza é cumprido pelo questionamento experimental da natureza que, por sua vez, é provocada a dar respostas segundo relações determinadas sendo obrigada a falar: “a natureza é obrigada a manifestar-se numa objetividade calculável.” (HEIDEGGER, 1995, p.25). E é justamente esta intimação que é o fundamento da técnica moderna e que exige o fornecimento de energia pela natureza. A energia é confiscada e controlada; e este controle deve ser garantido. (HEIDEGGER, 1995). Isso acontece porque, como bem afirma Gadamer (1971), desde o século XVII que a ciência suscitou um novo mundo em que se renunciou ao conhecimento das substâncias e limitou-se a este projeto matemático da natureza e ao emprego metódico de medição e experimentos para dominar a natureza: “foi isso que impulsionou a expansão planetária da civilização técnica” (GADAMER, 1971, p.293).

Heidegger (1995) aponta que é preciso levar em conta ainda a segunda manifestação da técnica moderna: o caráter irresistível do seu domínio ilimitado. O alerta de que a técnica deve ser dominada e ter seu ímpeto (cada vez mais forte) para novas possibilidades sob controle tem sumido. E o silêncio diante desta intimação não acontece porque se obteve tal domínio: “o silêncio traduz muito mais o fato de que face à reivindicação do poder pela técnica o homem se vê reduzido à perplexidade e à impotência” (HEIDEGGER, 1995, p.28). Ou seja, o homem vê-se diante da necessidade de se conformar (explícita ou implicitamente) ao caráter irresistível da dominação tecnológica. Quando aceitamos tal submissão ao inevitável, aderimos a um processo que se reduz a preparar continuamente os meios, sem nunca mais se preocupar com a determinação dos fins.

Atualmente, segundo Heidegger (1995), a exigência de provocar a natureza é mais forte do que qualquer determinação de fins que possa ser feita pelo homem: a representação moderna de fins e meios não atinge absolutamente nada daquilo que é próprio à técnica enquanto tal. De modo que Heidegger (1995) percebe que o essencial da técnica moderna não é uma fabricação puramente humana, mas sim o fato deste mesmo homem de hoje ser provocado pela exigência de provocar a natureza para que esta se mobilize. Ou seja, basicamente somos intimados e submetidos à exigência de corresponder a esta exigência. Isso significa que, em um mundo tecnicamente dominado, a técnica moderna exige que o homem provoque a natureza para que esta lhe forneça energia e, é claro, há a escolha por isso ao invés dos fins. E, como diz Gadamer (1965), o que caracteriza nossa época não é o crescimento do domínio humano sobre a natureza, mas o desenvolvimento de métodos científicos de controle para a vida da sociedade.

Heidegger (1995) aconselha, então, que é preciso refletir sobre o termo “técnica” em busca de seu sentido mais originário. Pontua que é preciso pensar “técnica” à maneira grega evitando lançar sobre ela representações posteriores para que, a partir disso, possamos pensar (e repensar, se for o caso) toda técnica posterior.

Heidegger (1995), procurando o sentido original de técnica, descobre que o termo deriva do grego *tekhnikon* que, por sua vez, designa aquilo que pertence a *tekhne*. Na língua grega antiga, este termo possui exatamente a mesma significação que *episteme* (que é o de “velar sobre uma coisa”, compreendê-la). *Tekhne* diz, portanto: “conhecer-se em qualquer coisa, mais precisamente no fato de produzir qualquer coisa.” (HEIDEGGER, 1995, p.20). Por isso, afirma que conhecer-se é, evidentemente, um gênero de conhecimento, reconhecimento e saber e que, para os gregos, o fundamento de todo conhecer repousa “sobre o fato de abrir, de tornar manifesto o que é dado como presente” (HEIDEGGER, 1995, p.21). Para clarear o sentido de “produzir”, afirma que em grego a palavra que dizia isto não quer dizer simplesmente fabricar, manipular e operar, mas em algo melhor expresso pelo termo alemão *herstellen*: pôr, “fazer levantar”, erguer (*stellen*) e “fazendo vir para aqui”, “para o manifesto”, “aquilo que anteriormente não era dado como presente” (*her*). Ora, por reinar nela o princípio do saber, a técnica fornece a partir de si própria a possibilidade e a exigência de uma formação

particular de seu saber próprio ao mesmo tempo que se apresenta e se desenvolve uma ciência que lhe corresponde. Ou seja, não é mera “ciência aplicada”.

Gadamer (1960), preocupado como Heidegger (1995) com o sentido original de “técnica”, verifica que existe na obra de Aristóteles uma diferença entre as ciências “teóricas” (representadas pelo paradigma matemático) e as ciências “morais” (ou éticas, ou do espírito). Pelo fato da primeira (*episteme*) ser considerada como o saber do inalterável, repousa na demonstração que, por sua vez, pode ser aprendida por qualquer um. Já a segunda (*phronesis*) tem por objeto o próprio homem e o que ele sabe dele mesmo; ou seja, as ciências do espírito lidam com coisas que nem sempre são o que são e, por poderem ser diferentes, neste caso é o saber que deve orientar o fazer.

Tal direcionamento do fazer pelo saber esbarra naquilo que os gregos chamavam de *tekhné* que é “a habilidade, é o saber do artesão que sabe produzir coisas determinadas” (GADAMER, 1960, p.469). O artesão traz em si o *eidos* (ideia), uma imagem diretriz daquilo que deseja fabricar e, além disso, é capaz de reproduzi-lo no material que tem disponível. Embora o artesão possa ser obrigado a adaptar-se às circunstâncias e aos dados concretos podendo até mesmo renunciar a executar seu plano inteiramente como estava concebido originalmente. Isso seria muito diferente, por exemplo, das imagens de virtudes que guiam o saber ético (*phronesis*).

A *tekhné*, então, é a ideia grega de um saber objetivo com uma função universal: é “o saber a respeito do que é possível de ser produzido e feito, capaz de alcançar sua própria perfeição.” (GADAMER, 1965, p.189). É a aparência e o modo do objeto a ser feito que conformam todo o processo; a escolha dos materiais e recursos corretos e apropriados e a sucessão correta das fases de trabalho podem ser elevadas a um grau de perfeição ideal. Por isso que, para Gadamer (1960), o saber técnico é sempre particular e serve a fins particulares sendo, portanto, contrário ao saber ético que afeta o viver em sua totalidade. Este saber da *tekhné*, onde está disponível, não tem que buscar conselho consigo mesmo sobre aquilo que lhe confere validade enquanto saber. Portanto, toda e qualquer técnica não existe tendo em vista a si mesma, mas só existe por causa do objeto a ser produzido e que, ele sim, teria um fim em si mesmo. (GADAMER, 1965). O modo e a aparência do objeto dependem sempre do uso para que se destinam: o “saber fazer” do artesão não lhe dá o poder de garantir que a coisa produzida seja utilizada convenientemente, ou de modo justo.

Quando há *tekhné*, precisamos aprendê-la e, com isso, saberemos eleger os seus meios. Com isso, surge para Gadamer (1960) uma tensão peculiar entre a *tekhné* que se ensina e aquela que se adquire pela experiência: na práxis, o saber prévio de alguém que aprendeu um ofício não é superior a um iletrado experiente. Justamente por poder ser ensinada e aprendida, a *tekhné* não depende do tipo de homem que se é (tanto moral como politicamente). Já com o saber ético, ocorre justamente o contrário: nas decisões práticas da vida, é preciso ponderar sobre as possibilidades que levam a fins estabelecidos. A perspectiva de entendimento entre técnicas é muito maior do que entre homens de Estado. (GADAMER, 1965).

Avaliando a *tekhné* aplicada aos seres humanos como as intenções de Platão e Sócrates, Gadamer (1960) observa com clareza a evidência de que o homem não dispõe de si mesmo de forma idêntica ao uso que o artesão faz da matéria-prima com a qual trabalha. Ou seja, para ele é claro que não produzimos a nós mesmos da mesma forma com que produzimos outras coisas.

3. Sobre jogo

Ao escrever seu conhecido livro chamado *Homo Ludens*, Huizinga (1938) afirmou que o jogo possui um sentido e que estudá-lo quantitativamente e sob um viés biologista leva a um determinismo absoluto que o torna supérfluo. O problema é que, por ele possuir fascinação e intensidade, estes elementos estéticos somente podem ser reconhecidos em estudos qualitativos. Com este posicionamento acaba descobrindo que o jogo é sério e consegue descrever, a partir daí, as características do jogo em geral: é voluntário (qualquer obrigação cancela imediatamente o jogo); é uma evasão a uma esfera própria de atividade; possui duração e lugar específicos (possuindo regras que afirmam o que vale neste mundo temporário e permitindo movimento livre dentro destas delimitações). Além destas, Huizinga (1938) ainda percebe que o jogo é uma perfeição temporária (uma ordem oposta ao caos da vida cotidiana) e que, pela incerteza e acaso inerentes, também gera tensão.

O tema do jogo foi muito caro a autores fenomenólogos como Gadamer (1960) e Buytendijk (1935). Antes disso, porém, é preciso compreender aquele que, segundo Fink (1960) é o problema essencial da fenomenologia: o mundo. Husserl (1913) aponta que deste mundo que habitamos derivam outros mundos, aos quais chama de mundos ideais que poderiam ser como, por exemplo, o mundo aritmético que requer de nós uma atitude aritmética. E poderíamos ainda incluir a estes o mundo dos quadros e o mundo de um quadro, como traz Merleau-Ponty (1945). E, trazendo para o tema do presente artigo, podemos pensar também no mundo do jogo como um destes múltiplos mundos no mundo (CRUZ, 2010).

Buytendijk (1935), psicólogo holandês, afirma que é o juvenil que determina a facilidade com que o jogo pode ou não ocorrer. O juvenil é o que ele chama de “conduta vital” e não é restrito a uma faixa etária específica podendo aparecer em adultos com todo seu esplendor e até mesmo ser rara em crianças. O juvenil possui, segundo ele, as seguintes características que são: indireção (falta de uma finalidade específica); afã de movimento (relação íntima com a espontaneidade e instabilidade); atitude pática (um “ser captado” e co-movido); e a timidez (ambivalência de ir e vir).

Jogar é sempre jogar com algo para Buytendijk (1935). E, além de jogarmos com eles, estes mesmos objetos também jogam conosco. Somente por este co-movimento que podemos dizer que o jogo se desenrola e que, por ser aventura, possui aquelas mudanças imprevisíveis às quais podemos chamar de surpresas.

Buytendijk (1935) afirma ainda que o jogo somente ocorre em um campo delimitado por regras. Ou seja, sempre existem fronteiras no campo do jogo e estas até podem ser marcas físicas (como as linhas laterais em um campo de futebol), mas não se resumem a delimitações deste tipo. As próprias

regras seriam, segundo ele, eminentemente negativas ao determinarem tudo aquilo que não pode ser feito neste campo e quando tais regulamentos não prescrevem o movimento, a liberdade de ação naquele espaço é mantida.

Gadamer (1960) também se ocupou da questão do jogo por considerá-lo um conceito fundamental na compreensão da arte por tornar possível evitar um modelo estético altamente subjetivista fundamentado na ideia do gênio e do gosto. Para ele, o jogo não possui qualquer finalidade e, se possui alguma, seria tão somente a de ser sério. Portanto, é preciso que, levando o jogo a sério, o jogador esqueça, enquanto joga, que aquilo é “só um jogo” e considere suas possibilidades naquele espaço seriamente. Para ele, dentro de um campo de jogo existe liberdade de decisão e, por isso, risco e possibilidades igualmente sérias. Afirma que as regras de jogos são a sua essência porque delimitam o campo e determinam o movimento possível. Declara ainda que estas fronteiras não seriam externas, mas internas ao jogo já que rebatemos nelas com frequência enquanto jogamos.

Para Gadamer (1960), afirmar que o jogo é uma situação na qual uma pessoa joga com uma multiplicidade de coisas é utilizar um modelo subjetivista do lúdico e da arte. E é isso que ele deseja questionar: não é o jogador o sujeito do jogo e “jogar” não é mais uma atividade exercida por ele. Para ele, é mais correto afirmar que “algo está ali em jogo”, ou que “o jogo se desenrola como jogo”. Principalmente porque, uma vez que estejamos em jogo, é claro que há algo que joga conosco e que gera surpresas. Conclui dizendo que a fascinação inerente ao jogo reside justamente no fato deste se assenhorar do jogador: é o jogo que mantém o jogador no caminho. Mesmo assim, ainda podemos dizer que somos “jogadores” por ainda podermos escolher a qual determinação (i.e. a qual jogo) vamos nos submeter. E essa escolha por qual jogo optamos passa pelo conhecimento da tarefa que o jogo nos coloca de modo que entregar-se à tarefa seriamente é colocar-se em jogo.

4. Discussão e considerações finais

Percebemos então alguns elementos importantes para pensarmos os dois fenômenos. Buscando (re-)pensar a questão da técnica em sua origem, ou seja, na própria tradição que o vocábulo carrega junto de si, acabamos retornando ao próprio mundo grego em que nasceu e floresceu. Para eles, a técnica era um modo de conhecimento objetivo relacionado diretamente àquilo que pode ser produzido. Ou seja, a técnica é definida exclusivamente pelo objeto que que o artesão quer construir (mesmo que não tenha certeza de que o objeto será “utilizado” da maneira que gostaria) e compreende toda a habilidade de fazê-lo. Tal conhecimento pode advir pela tentativa direta com a matéria-prima, ou por meio de um tutor que nos ensine antes de “colocarmos a mão na massa” efetivamente. Outro aspecto importante é que Gadamer (1960) aponta um erro presente entre os próprios gregos que era o de aplicar o saber técnico como modelo de conhecimento do homem e como uma descrição do saber ético.

Com relação ao jogo, pudemos observar que ele possui um sentido não tendo uma finalidade puramente biológica sendo, em certo sentido, inútil do ponto de vista pragmático. Todo jogo é sério (e não oposto a seriedade) e, por essa razão que Gadamer (1960) chega a afirmar que nossa concepção de

“sério” passa pela questão do jogo justamente por isso. Além disso, o jogo é sempre voluntário (não existe algo como “ser obrigado a jogar”), possui regras e delimitações espaciais e temporais consistindo em uma esfera própria a qual nos evadimos. Existem certas condições que favorecem o aparecimento do jogo e estas, que Buytendijk (1935) reuniu sob a égide de “juvenil”, não são exclusivas de determinadas faixas etárias. É preciso notar ainda que, uma vez que estejamos em jogo, nós jogamos com algo que joga conosco em uma íntima reciprocidade; tanto é que podemos dizer que “somos todos jogados pelo jogo” e não que jogamos com o jogo uma vez nele. Quando nos lançamos a determinado jogo, estamos em jogo; estamos em um mundo-jogo que se encontra fundamentado, mas separado, daquilo que poderíamos chamar de “mundo real”, ou mundo dos fins e das preocupações cotidianas. Por fim, é importante notar o movimento circular de todo jogo que vai do prelúdio ao poslúdio e novamente ao primeiro momento: a repetição é o que permite que o jogo seja jogo e também o que abre caminho para que se converta em tradição.

Quando falamos em “jogos tecnológicos” (ou “jogos técnicos”), parece ser simples estabelecer a relação entre estes dois fenômenos e nos parece até um tanto óbvio que mereçam ser criticados pela atual preponderância da técnica em assuntos humanos que não lhe compete (o próprio engano que alguns gregos cometeram ao ver a ética como uma forma diferente do saber técnico). Porém, isso ainda não é uma questão. Na realidade, isto levanta dois caminhos possíveis: tais jogos são produzidos tecnicamente (i.e. com base em um saber técnico)?; ou eles exigem exclusivamente um posicionamento de submissão à técnica aos seus jogadores?

Inicialmente, poderíamos pensar que videogames seriam fruto de um saber técnico. A resposta, evidentemente, é positiva. Mas o mesmo se aplica a qualquer outra coisa com a qual jogamos em qualquer jogo como, por exemplo, as peças de xadrez (que podem ser de diferentes materiais). Após termos definido o que será produzido, utilizamos procedimentos oriundos de nosso saber técnico a respeito daquilo e os realizamos. Com jogos “tradicionais” ou “modernos” não existe diferença neste sentido. Ou seja, todo jogo mostra-se como essencialmente tecnológico: é um produto da técnica. Embora, é importante ressaltar, seja o objeto que define a técnica e não o inverso. De modo que o conhecimento que permite sua concretização pode tanto vir de um ensino mais formal (como, por exemplo, cursos de carpintaria) ou da experiência direta (cortes com facas de galhos secos de árvore para criar carrinhos e bonecos). Um não é superior ao outro: são somente formas diferentes de se aprender e de se utilizar a técnica da produção com madeira.

O outro ponto é se, enquanto jogamos, utilizamos o saber objetivo dos gregos. A resposta, mais uma vez, poderia ser afirmativa. Determinados jogos exigem que façamos (no sentido de produzir) determinadas coisas. Às vezes o próprio jogo consiste na idealização e construção de algo. Por exemplo, se brincamos de construir um castelo de cartas podemos ter aprendido as melhores maneiras de mantê-lo de pé com um “mestre construtor”, ou com nossa própria experiência direta, carta a carta. Assim, em alguns jogos de videogame pode ser requerido de nós determinada habilidade voltada à produção de alguma coisa. Por exemplo, para podermos construir uma muralha que proteja a vila de que somos reis,

precisaremos de madeira, trabalhadores dispostos, pedras, tempo e, claro, um projeto inicial (uma ideia, ou “imagem diretriz”) que oriente aquele fazer. Diferentemente do outro ponto levantado, nem todo jogo parece exigir este saber técnico mesmo que exija habilidades em outros saberes. É importante notar que o saber ético acaba tendo maior importância em todo jogo porque desrespeitar as regras do jogo implica, quase sempre, em uma saída deste mundo em que havíamos entrado: é simplesmente o ultrapassar de suas fronteiras.

Percebe-se então que há relação íntima entre jogo e saber técnico. A técnica moderna e sua característica de ser vista como a aplicação prática de determinada ciência, ou como aquilo com que retiramos algo da natureza para armazená-la somente faz sentido com relação à produção mesma do jogo. Ou seja, seus construtores (ou reprodutores) podem ver seus conhecimentos desta maneira, mas a experiência mesma do jogador não é alterada por essa questão. Um aspecto a ser pensado, por exemplo, é a produção em massa de quaisquer tipos de jogos. Especificamente com relação aos videogames, o excesso de lançamentos é um fenômeno importante por propiciar a aniquilação da experiência mesma do jogo que requer a repetição: com tantos jogos sendo lançados, quase não há tempo de retornarmos àqueles que mais gostamos e que mais aproveitamos. Isso, é claro, não é responsabilidade somente dos produtores dos jogos, mas dos próprios “jogadores” que muitas vezes não retomam o mesmo jogo, mas buscam “repetir” a experiência com o diferente. Um jogador de xadrez joga várias partidas do mesmo jogo; um jogador de videogame pode jogar vários jogos diferentes sem relação nenhuma um com o outro, analogamente a um “ávido leitor” que nunca relê obra alguma. Esta indisposição pela repetição é um fenômeno importante e que pesquisadores notaram antes mesmo da invenção dos videogames (HUIZINGA, 1938), mas que somente esbarra na questão da técnica.

Como conclusão, o que acaba ficando é que, com base no que tratamos da tecnicização do mundo moderno e a construção de jogos por meio de conhecimentos técnicos, parece ter ficado claro que o problema da técnica no que tange aos seres humanos enquanto tais não é o uso de maquinários ou objetos produzidos pela técnica. A raiz da ameaça da técnica nos atinge mais diretamente quando buscamos abandonar a divisão entre o saber da *episteme*, da *tekhne* e da *phronesis* e transformamos tudo em técnica. E isto é bem sintetizado por Chesterton (1905) ao dizer que o mal não são as máquinas a vapor serem mecânicas, mas sim o homem tornar-se mecânico. Este risco evidente, e igualmente notado por Gadamer (1960), aconteceria quando aplicássemos a ideia de técnica ao homem que seria construído rumo a uma perfeição e excelência como um artesão diante de seu vaso de argila em construção.

Aceitar os videogames como uma das milhares de possibilidades lúdicas que temos em toda nossa vida (como a própria literatura o é) não é “ceder à técnica”: é simplesmente considerar que o saber técnico pode produzir coisas, mas que jamais será adequado para explicar e descrever nosso saber ético, nossa relação conosco mesmos e com os outros. E os jogos jamais dizem isso porque, uma vez jogando, estamos submetidos ao jogo e não aos procedimentos e às mãos dos artesãos que os trouxeram à luz para nós.

Referências

- BUYTENDIJK, F. J. J. *El juego y su significado*. Madrid: Revista de Occidente, 1935.
- CHESTERTON, G. K. *Hereges*. Campinas: Ecclesiae, 2011. (original de 1905).
- CRUZ, T. P. *Jogando Phantasy Star: trajetória compreensiva ao sentido de jogar videogame*. 2010. 204f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- FINK, E. *Le jeu comme symbole du monde*. Paris: Les edition de minuit, 1966. (original de 1960)
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método* - traços de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1998. (original de 1960).
- GADAMER, H.-G. Sobre o planejamento do futuro. GADAMER, H.-G. *Verdade e método II* - complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 1998. (original de 1965).
- GADAMER, H.-G. Réplica à hermenêutica e crítica da ideologia. In: GADAMER, H.-G. *Verdade e método II* - complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 1998. (original de 1971).
- GADAMER, H.-G. A hermenêutica como tarefa teórica e prática. In: GADAMER, H.-G. *Verdade e método II* - complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 1998. (original de 1978).
- HEIDEGGER, M. *Língua de tradição e língua técnica*. Vega: Lisboa, 1995.
- HUIZINGA, J. *Homo ludens*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1996. (original de 1938)
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1986. (original de 1913).
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (original de 1945).

DO AGITADO UNIVERSO DA PRECISÃO A UMA VOLTA SERENA AO MUNDO DO “MAIS OU MENOS”: HEIDEGGER E A QUESTÃO DA TÉCNICA.

Pedro Lucas Dulci
Graduando em Filosofia – Universidade Federal de Goiás
pedrolucas.dulci@gmail.com
Eixo Temático 1: Fenomenologia, Técnica e Ciência.

Resumo:

Nossa intenção no presente trabalho é investigar a possibilidade de um relacionamento livre com a técnica através da elaboração de um caminho do pensamento a partir das considerações heideggerianas sobre o tema. Para tal investigação propomos proceder da seguinte maneira: (1) começaremos investigando sobre qual é a constituição da essência da técnica para que então (2) possamos explorar o significado da técnica à luz de sua caracterização mais essencial que nos dará condições de (3) identificarmos quais são os riscos envolvidos na era em que a dominação planetária da técnica atingiu níveis nunca vistos antes. Tudo isto será questionado para que (4) possamos estabelecer, inspirados pelo pensamento de Heidegger, um modo de relacionamento livre com a técnica que nos permita uma redenção à regência da técnica como o modo de desencobrimento moderno.

Palavras-chave: Heidegger; técnica; desencobrimento; com-posição, serenidade;

Introdução

No último dia 11 de março a cidade de Fukushima foi danificada por um terremoto de magnitude 9,0 na escala Richter, seguido por um tsunami, que atingiu a costa noroeste do Japão deixando, por onde passou, um desolador cenário com os feitos do desastre natural. Após estes abalos sísmicos e marítimos, a usina nuclear de Fukushima, Daiichi, sofreu uma série de explosões devido a danificações sofridas pelo terremoto. As explosões foram sentidas a 40 quilômetros da usina e fez com que uma imensa coluna de fumaça tomasse o local. Estávamos frente a um novo acidente nuclear envolvendo mais uma vez a nação japonesa.

Historicamente, o povo japonês tem investido pesadamente todos os seus ricos recursos no aperfeiçoamento dos sistemas de detecção, prevenção e socorro para reduzir os danos de terremotos e maremotos. Por todo este investimento, o Japão é considerado o país mais bem preparado do mundo para enfrentar catástrofes naturais. A população sabe como agir nos casos graves graças à cultura de treinamento e preparo que recebeu. Sistemas públicos de alerta são freqüentemente testados e respeitados pela população. Os grandes edifícios são construídos de acordo com técnicas que lhes permitem absorver os choques causados por fortes terremotos, etc. Contudo, ainda assim, o tsunami do início do ano arrastou, como brinquedos, automóveis, caminhões, contêineres, navios, casas e destruiu cidades inteiras. Assolou uma enorme usina nuclear e foi responsável por um novo acidente radioativo na história do povo japonês.

Diante do presente quadro de notícias sobre os recentes eventos na nação japonesa, gostaríamos de introduzir os questionamentos que orientarão toda a investigação contida no presente trabalho, a saber: a técnica moderna e as questões que esta suscita. A técnica, como uma produção e uso de ferramentas, aparelhos, máquinas e dispositivos para atender necessidades dos homens, apresenta-se como um conjunto de atividades que já está mais do que consolidado no imaginário humano moderno. É impensável para qualquer habitante da sociedade contemporânea viver sem o que ela, em suas mais

variadas instâncias de atividade, pode proporcionar. Porém episódios como o de Fukushima – e porque não nos lembramos de Chernobyl, Hiroshima e tantos outros – nos espantam quando as pretensões de dominação e desenvolvimento pretendidas pela técnica nos escapam às mãos e fogem ao nosso controle. Como bem disse Martin Heidegger: “pretende-se, como costuma-se dizer, ‘manusear com espírito a técnica’. Pretende-se dominar a técnica.” (2001, p. 12). Contudo, mesmo com essa pretensão, tão marcadamente moderna, urge a nós questionarmos a técnica como este modo moderno de descobrir, controlar e dispor daquilo que nos circunda, principalmente quando “a técnica ameaça escapar ao controle do homem” (*Idem*, 2001, p. 12). Sendo assim, o presente trabalho aventa a hipótese de investigar sobre a essência da técnica à luz do pensamento do filósofo Martin Heidegger visando ponderar os riscos que a modernidade corre quando tem a técnica como *o modo* de proceder no mundo e, se possível, elaborar algum meio de salvação para as ameaças que podemos estar correndo.

I. Em busca da essência da técnica: para além do técnico

Heidegger começa seu texto *A questão da técnica* deixando claro para que veio: questionar a técnica a fim de construir um caminho livre para o pensamento. É importante reparar que o filósofo coloca o objetivo de sua conferência no fato de buscar a essência da técnica questionando-a. Dessa forma, na conferência, a técnica será tratada como questão. Isto elimina qualquer necessidade de definição ou investigação do que é técnico. Não será a técnica o objeto de investigação, mas sim a questão que ela suscita. Tudo isto será feito tendo no horizonte questionador “abrir nossa Pre-sença [*Dasein*] à essência da técnica” (2001, p. 11). Essência essa que não têm nada de técnica e que só pode ser alcançada quando se afasta algumas concepções recorrentes e errôneas que se consolidaram no imaginário moderno a respeito da técnica. O projeto heideggeriano de questionamento da técnica, visa, portanto, ultrapassar o viés exclusivamente pragmático e instrumental segundo o qual a técnica tem sido normalmente considerada. Dessa forma, tomá-la como um meio para um fim será uma das primeiras concepções a ser descartada. Isso porque, quando buscamos a essência das geladeiras, por exemplo, buscamos aquilo que rege toda e qualquer geladeira no mercado e não uma geladeira que se pode encontrar entre outras geladeiras. Assim também a essência da técnica não pode, e na verdade, não é nada de técnico. A essência da técnica não está na bateadeira, na máquina de lavar ou no micro-ondas. Nunca chegaremos à essência da técnica nos relacionando com apenas aquilo que é técnico. Para chegarmos à essência precisamos, como diz Heidegger: “procurar o verdadeiro por dentro do correto.” (2001, p. 13). E, tendo em vista que o correto é ver a técnica como meio, porque não nos perguntarmos sobre o que reina dentro desta noção extremamente instrumental da técnica? Não seria a causalidade o princípio mais abundante que mais podemos encontrar na instrumentalidade? A resposta heideggeriana é positiva, e suas considerações nos remete imediatamente ao que existe de mais fundamental nas quatro causas aristotélicas, a saber: “os modos de deixar-viger, as quatro causas, jogam no âmbito da pro-dução e do pro-duzir.” (HEIDEGGER, 2001, p. 16) mudando assim, consideravelmente o ângulo da reflexão sobre a essência da técnica. Isso porque, quando falamos em pro-dução estamos conduzindo nosso pensamento para algo fundamental, se quisermos considerar a essência da técnica de modo significativo,

a saber: o encobrimento e o desencobrimento. Isto acontece, segundo Martin Heidegger, porque: “só se dá no sentido próprio de uma pro-dução, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega ao des-encobrir-se. Este chegar repousa e oscila no processo que chamamos de desencobrimento.” E depois completa: “para tal, os gregos possuíam a palavra *alétheia*.” (2001, p. 16). Ou seja, uma pro-dução legítima é aquela que conduz algo da condição de encoberto para a condição de desencoberto. A pro-dução é um processo de desencobrimento. Dessa forma, “a técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento.” (2001, p. 17). Tendo isto em mente, nos aproximamos cada vez mais da essência da técnica.

II. Técnica como um [particular] modo de desencobrimento: pro-dução e exploração

Começamos questionando a técnica, em seu âmbito mais moderno de ser, e chegamos ao conceito grego de *alétheia*. Pode parecer estranho ao leitor este caminho, mas a argumentação heideggeriana nos conduz exatamente por este diapasão de pensamento. Isto acontece por que é no desencobrimento que se funda toda forma de pro-dução, inclusive a técnica. Dessa forma, “se questionarmos, pois, passo a passo, o que é propriamente a técnica conceituada, como meio, chegaremos ao desencobrimento.” (2001, p. 17). Sendo assim, a técnica não pode ser encarada mais como um mero meio para algum outro fim, mas antes como uma forma de desencobrimento. Na verdade, a forma de desencobrimento da modernidade. E todo âmbito do desencobrimento e encobrimento envolve a verdade. É esta que esconde-se e aparece vez por outra na tenção constituinte de sua essência. Conforme o próprio Heidegger considera em *A Essência da Verdade*: “o desvelamento do ente enquanto tal é, ao mesmo tempo e em si mesmo, a dissimulação do ente em sua totalidade.” (1979, p. 341), isto é, é neste vai-e-vem de mistério e de desencobrimento que se afirma a essência da verdade. Frente a tudo isto, podemos concluir, em resumo: “técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vive e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece *alétheia*, verdade.” (2001, p. 18).

Tendo tudo isto em mente, podemos agora voltar à pergunta original deste tópico, a saber: qual é o traço comum que perpassa tanto a concepção grega de técnica como a moderna? Podemos encontrar um denominador comum nestas duas noções de técnica no que diz respeito à idéia de desencobrimento. Tanto a *téchne* grega quanto a técnica moderna são modos de desencobrimento, de verdade. Contudo, a *téchne* grega não se aproveitava deste momento de desencobrimento para explorar, para dis-por e tirar proveito daquilo que foi colocado em des-velamento. Trata-se de um modo de desencobrimento que não é mais regido pela *poiesis* que apenas preocupava-se em colocar algo em des-ocultamento. Por outro lado, a técnica moderna preocupa-se principalmente com o rendimento, com controle e com transformação – que tem tudo haver com o modo de verdade que a modernidade assumiu como o vigente para si que é aquela que encontra no cálculo controlador e des-encobridor a razão motivadora de suas investidas de desencobrimento do real. Vale deixar claro, contudo, que, ainda que a mente moderna esteja convicta que a técnica lhe deu condições metodológicas de possibilidade de aumentar, cada vez mais, sua capacidade de descobrir e desocultar o real, esta convicção é falsa.

Heidegger é enfático quando nos lembra que: “o homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde.” (2001, p. 21). Na verdade, a participação do homem no processo de desencobrimento, e encobrimento do real, é bem mais marcado por uma postura passiva do que este imagina. Por mais que pareça que o homem é o agente do desencobrimento ele apenas cumpre um destino que lhe é imposto. Nas palavras de Heidegger: “realizando a técnica, o homem participa da dis-posição, como um modo de desencobrimento. O desencobrimento em si mesmo, onde se desenvolve a dis-posição, nunca é, porém, um feito do homem” e depois completa dizendo que sempre que o homem abre olhos e ouvidos e desprende o coração ou se entrega a pensar sentidos e a empenhar-se por propósitos, “ele se vê inserido no que já se lhe re-velou. O desencobrimento já se deu, em sua propriedade, todas as vezes que o homem se sente chamado a acontecer em modos próprios de desencobrimento.” (2001, p. 22). Dessa forma, somos informados de maneira muito clara qual é a real participação do homem no desencobrimento: ainda que não seja propriamente um feito do homem, o desencobrimento lhe é um destino, isto é, uma disposição que lhe desafia todas as vezes que este já se inclina a empenhar seus esforços para descobrir algo. Dessa forma, “quando, portanto, nas pesquisas e investigações, o homem corre atrás da natureza, considerando-a um setor de sua representação, ele já se encontra comprometido com uma forma de desencobrimento.” (2001, p. 22). O homem não é o agente do desencobrimento, antes é aquele que é desafiado por uma força que o impele a des-encobrir o real no modo da dis-posição e da disponibilidade. E para Heidegger, este apelo que compele o homem a exploração e a dis-por do que se des-encobre tem nome: “chamamos aqui de com-posição (*Ge-stell*) o apelo de exploração” (2001, p. 23). A palavra em alemão usada aqui por Heidegger (*Ge-stell*) pode ser traduzida também como armação, estante ou esqueleto. Esta idéia nada tem de ingênua, na medida em que compreendemos a intenção de Heidegger de mostrar, por meio da ilustração de uma estante, que a com-posição é uma espécie de estrutura que consegue reunir tudo que nela permanece, sem contudo, se misturar com os elementos reunidos. Com isso, a hipótese de Heidegger avança nos mostrar é que a com-posição, como força que reúne os elementos necessários ao desencobrimento pelo homem através da técnica, é o modo próprio da técnica, ou seja, sua essência, ainda que essa com-posição não tenha nada de técnico. Nas palavras de Heidegger: “Com-posição, “*Gestell*”, significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, com dis-ponibilidade.” E logo em seguida acrescenta: “com-posição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mais que, em si mesmo, não é nada de técnico.” (2001, p. 24). Com tudo isso, fica claro que Heidegger pretende mostrar como o homem é atingido pela força da com-posição que o impele a, por meio da técnica moderna, descobrir e dis-pôr do real em suas investigações e pesquisas. Este dis-pôr faz eco, muito distante, de um outro *pôr* que provem do imaginário grego, a saber, a *poiesis*, que também fazia o real vigente quando o fazia emergir por meio do desencobrimento. Seria como se o homem da era da técnica se percebesse desafiado, de forma muito incisiva e quase atávica, a comprometer-se com o desencobrimento do real. Este desafio é feito pela com-posição que, justamente por tudo isso, mostra-se como a essência da técnica uma vez que é a responsável pelo desencobrimento

e modo de fazer viger a verdade que também caracteriza a técnica moderna. E será justamente por isso que Heidegger nos orientará a não demonizarmos a técnica como algo que precisasse ser eliminada. A com-posição, que impele o homem a desencobrir, não tem nada de técnico. A técnica somente é o modo de desencobrimento da era moderna. Poderia ser outro, ainda que não seja. O destino aqui trabalhado por Heidegger não diz respeito à técnica, pura e simples, mas antes a com-posição. Contudo, como é por meio da técnica que a com-posição repousa sobre os homens, a técnica se torna algo como uma fatalidade de nosso tempo, “onde fatalidade significa o inevitável de um processo inexorável e incontornável.” (2001, p. 28).

IV. O reinado da com-posição: o perigo que também nos salva

Quando Heidegger opta por não se juntar àqueles que vêem na técnica o grande perigo da humanidade, ele abre precedente para darmos lugar a um outro tipo de comportamento frente a técnica e o que ela pode acabar gerando em nós. Dizemos isso, tendo em mente que a técnica, como modo de desencobrimento dos entes, pode desencadear nos homens a disposição sedenta de dis-por de tudo aquilo que lhe aparece, inclusive do próprio homem, do mistério e até mesmo de Deus. É justamente neste ponto, que reside o grande perigo no destino do desencobrimento através da técnica. Como bem disse Martin Heidegger:

“O homem fica ex-posto a um perigo que provém do próprio destino. Por isso, o destino do desencobrimento é o *perigo* em todos e em cada um de seus modos e, por conseguinte, é sempre e necessariamente perigo. Em qualquer modo, em que o destino do desencobrimento exerça seu vigor, o desencobrimento, em que tudo é e mostra-se cada vez trás sempre consigo o perigo de o homem equivocar-se com o desencobrimento e o interpretar mal. Assim, quando todo o real se apresenta à luz do nexó da causa e efeito, até Deus pode perder, nesta representação, toda santidade e grandeza, o mistério de sua transcendência e majestade. À luz da causalidade, Deus pode degradar-se a ser uma casa, a causa *efficiens*. Ele se torna, então, até na teologia, o Deus dos filósofos, daqueles que medem o dês-encoberto e o coberto de acordo com a causalidade do fazer, sem pensar de onde provém a essência da causalidade. Do mesmo modo, em que a natureza, expondo-se, como um sistema operativo e calculável de forças pode proporcionar constatações corretas mas é justamente por tais resultados que o desencobrimento pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto. (HEIDEGGER, 2001, p. 29).

Neste belíssimo parágrafo, Martin Heidegger apresenta o último movimento de seu questionamento da técnica mostrando o perigo que reside no próprio destino a ele imposto, a saber, o do homem equivocar-se com o desencobrimento e o interpretá-lo mal acreditando que todo o real que se apresenta a ele vez por outra pode ser reduzido a uma relação de causa e efeito e fazendo da natureza um sistema operativo e passível de ser calculado pelo ser humano. Este é o grande perigo que a era da dominação planetária da técnica oferece é o do ser humano. E este equívoco acontece principalmente quando o homem se reconhece na condição de ser o senhor e dominador da natureza por meio dos recursos pela técnica oferecidos. Neste momento, “cresce a aparência de que tudo que nos vem ao encontro só existe à medida que é um feito do homem.” (2001, p. 29). Contudo, ao invés de ser o sujeito da técnica, como ele mesmo se investe nesta condição, o homem que assume esta postura de demasiada dis-posição da natureza, ele apenas reitera a submissão e a impotência que o ser humano dominado pela regência da técnica pode ser submetido, tornando-se assim apenas uma peça no esquema da disponibilidade. Fascinado pelo que Nietzsche chamaria de vontade de verdade, o homem da era da

técnica afasta-se de qualquer possibilidade de encontrar-se apenas consigo mesmo e com tudo o que está sendo ao seu redor, ou seja, impedindo-o de desfrutar de qualquer outra possibilidade de descobrimento genuína, de uma experiência de descobrimento mais originária rumo a “uma verdade mais inaugural.” (2001, p. 31).

Contudo, o diagnóstico de Heidegger não é caótico. Inspirado pelas palavras de Friedrich Hölderlin, Heidegger nos lembra que: “onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva” (HÖLDERLIN, apud HEIDEGGER, op.cit., p.31). Contudo aqui o significado mais comum para o termo salvar não é empregado. Heidegger vai além dizendo que: “‘Salvar’ diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho”. Com esta compreensão de “salvar”, fica clara a intenção de Heidegger em defender a hipótese de que: se a essência da técnica constitui-se em com-posição, e a dominação da mesma é um perigo extremo, então a prevalência da com-posição em nossas dis-posições ao descobrimento, que reina em nossos dias, não poderá ser exaurida de maneira simples. Será preciso uma percepção profunda o bastante sobre o que é a com-posição para que então possamos nos livrar de sua dominação. Em outras palavras: “a essência da técnica há de guardar em si a medrança do que nos salva”. É dessa forma, que onde mora o perigo extremo (a dominação e regência da com-posição) é que também reside o que nos salva (o questionar sobre a essência da técnica).

Sabendo disso, acreditamos que seria interessante, neste momento, nos remetermos à catástrofe de ordem sócio-natural que atingiu Fukushima no início do ano. Acreditamos que, frente a episódios como o de Fukushima, não podemos limitar a concentração de nosso pensamento no questionamento da fragilidade dos aparatos técnicos e dis-positivos desenvolvidos para evitar acidentes como o que acometeu a costa do Japão. Antes precisamos aproveitar a exemplaridade de episódios como estes para nos perguntarmos sobre a essência da técnica, sobre a vigência da com-posição que, como aconteceu no Japão, pode não ser suficiente para nos livrar das incontínuas da natureza e daquilo que se encobre, mesmo que parece ter sido totalmente explorado e descoberto. As catástrofes naturais que se tornam acidentes sociais nos espantam (*thaumatzēin*) para um questionamento que brilha mais fulgurosamente em nosso horizonte fenomenológico: a imagem do homem como senhor e dominador da natureza apenas revela como estamos imersos na submissão e na impotência da dominação pela regência da técnica que o homem pode ser submetido, tornando-se assim apenas uma peça no esquema da disponibilidade. Como já dissemos, nesta situação o homem já não é mais capaz de se admirar com aquilo que se dês-vela em sua frente, já não é mais capaz de se encontrar em parte alguma com sua essência e, por conseguinte, já não é mais capaz de pensar genuinamente. Tudo isto porque “o homem está tão decididamente empenhado na busca do que a com-posição pro-voça e ex-plora, que já não toma, como um apela, e nem se sente atingido pela ex-ploração.” (2001, p. 30). É justamente por tudo isso, conforme nos mostra o professor Wanderley Ferreira, que se tornou tão difícil ensinar e aprender em tempos de dominação planetária da com-posição (cf. JÚNIOR, 2008, p. 242) uma vez que não conseguimos despertar nos alunos aquele maravilhamento originário que dá condições de possibilidade

para o questionamento daquilo que é. A regência da com-posição inibe as reais capacidades cognoscente do ser humano graças à sede incontrolável de dis-ponibilidade.

Dessa forma, na era da dominação da técnica urge percebermos que esta “mais encobre do que mostra” (2001, p. 36). Enquanto encararmos a técnica apenas como um instrumento para estimular e dar meios para nossa vontade de verdade, estaremos presos à “vontade de querer dominá-la” e, por definição, estaremos fora de combate significativo que a essência da técnica exige. Somente um questionamento sobre o que vigora na técnica, como destino de um desencobrimento, mostrará a verdadeira essência da técnica e mais: revelará a participação ambígua do homem no des-encobrir-se do desencobrimento. Ambíguo por que: “a questão da técnica é a questão da constelação em que acontece, em sua propriedade, em desencobrimento e encobrimento, a vigência da verdade” (2001, p. 35).

Considerações finais

Gostaríamos, neste momento final do trabalho, lembrar das palavras de Heidegger, em sua conferência *Sobre a essência da verdade*, quando são tratadas as conseqüências do imaginário decadente alimentando por uma concepção falsa sobre a técnica que apenas contribui para o processo de objetivação científica e técnica da realidade e do ser humano. Para o autor, este modo de proceder no mundo é, em grande medida, o enraizamento de uma ilusão no imaginário humano que: “enquanto o mistério se subtrai retraindo-se no esquecimento e para o esquecimento, leva o homem historial a permanecer na vida corrente e distraído com suas criações” e depois prossegue dizendo que a humanidade completa “seu mundo” enchendo-se de projetos e cálculos. “Apesar do progresso em direção a novas medidas e novas metas,” continua Heidegger, “o homem se ilude no que diz respeito à essência autêntica destas medidas. O homem se engana nas medidas tanto mais quanto mais exclusivamente toma a si mesmo, enquanto sujeito, como medida para todos os entes.” (HEIDEGGER, 1973, p. 340).

Neste preciso diagnóstico do comportamento habitual da humanidade, iludida frente às metas que preparou para si mesma, Heidegger aponta a condição em que se encontra o ser humano sob a égide da regência da com-posição por meio da técnica moderna. Este, não percebe que, com a pretensão de afastar todo o mistério da sua cotidianidade por meio do desencobrimento, está, na verdade, enganando-se com medidas que não passaram pelo crivo de um questionamento anterior, mais essencial e originário. Somente este desencobrimento, concedido de um modo mais originário, de modo livre, “seria capaz de fazer aparecer, pela primeira vez, a força salvadora no meio do perigo que, na idade da técnica, mais encobre do que mostra” (HEIDEGGER, 2001, p. 36). Contudo, não podemos ser ingênuos de pensar que existe alguma receita mágica que nos fará senhores e dominadores da técnica. É preciso ser bastante realista neste ponto para percebermos, conforme Heidegger, que: “nenhuma ação humana jamais poderá fazer frente a esse perigo.” (2001, p. 36). Isso porque, ao mesmo tempo em que a com-posição é um perigo, ela é um destino do desencobrimento que impele o ser humano. Ainda assim, mesmo frente a este diagnóstico profundamente realista da condição humana, existe, ao alcance do homem, uma forma de pensamento que abre nosso *Dasein* aos limites essenciais de uma experiência

originária da verdade. E para isto, diz Heidegger em um interessantíssimo texto intitulado *Serenidade*: “não precisamos, portanto, de modo algum, de nos elevarmos às ‘regiões superiores’ quando refletimos.” Na verdade, para o filósofo: “basta demorarmos-nos junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós, aqui e agora; aqui, neste pedaço de terra natal; agora, na presente hora universal.” (HEIDEGGER, 2000, p. 14). O que fica claro aqui, de maneira harmônica com o que foi dito na conferência sobre *A questão da técnica*, é que o questionamento que trabalha na construção de um caminho de pensamento livre com relação à técnica, conforme o próprio Heidegger, não se trata de uma meditação sobre alguma verdade revelada profundamente abstrata e fora dos limites noéticos do ser humano. Na verdade, trata-se de um modo de demorar-se naquilo que é mais essencial, tanto do *Dasein*, quanto daquilo que nos aparece. Este modo de tratar aquilo sobre o que se pensa, não pode, por definição, impor-se um padrão de performance semelhante ao do cálculo entificante da técnica moderna. Esta outra forma de pensar seria, para Heidegger, a futura forma de re-enraizamento do homem que, na era da regência da com-posição, perdeu a possibilidade de se encontrar consigo mesmo. Em suas palavras:

Façamos uma experiência. Para todos nós os equipamentos, aparelhos e máquinas do mundo técnico são hoje imprescindíveis, para uns em maior e para outros em menor grau. Seria insensato investir às cegas contra o mundo técnico. Seria ter vistas curtas querer condenar o mundo técnico como uma obra do diabo. Estamos dependentes dos objetos técnicos que até nos desafiam a um sempre crescente aperfeiçoamento. Contudo, sem nos darmos conta, estamos de tal modo apegados aos objetos técnicos que nos tornamos seus escravos. Porém, também podemos proceder de outro modo. Podemos utilizar os objetos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livre deles, da tal modo que o possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os objetos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objetos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. Podemos dizer “sim” à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer “não”, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza. Se, no entanto, dissermos desta maneira, simultaneamente “sim” e “não” aos objetos técnicos, não se tornará a nossa relação com o mundo técnico ambígua e incerta? Muito pelo contrário. A nossa relação com o mundo técnico torna-se maravilhosamente simples e tranqüila. Deixamos os objetos técnicos entrar no nosso mundo cotidiano e ao mesmo tempo deixamos-os fora, isto é, deixamos-os repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior. Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas (*Die Gelassenheit zu den Dingen*). (HEIDEGGER, 2000, p. 24).

Neste elucidativo parágrafo, vemos Heidegger se manter firme naquilo que ele já tinha expressado em *A questão da Técnica*, a saber, não precisamos “arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo.” (2001, p. 28). Na verdade, cabe uma atitude bem mais calma

frente à regência da com-posição: “a serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério” (2000, p. 25), isto é, um exercício de não fechar nada que se des-vela ao meu *Dasein* às categorias de pensamento por demais acostumadas com o cálculo sistematizador da com-posição. Enquanto os “homens do conhecimento” se esforçam em afastar tudo que há de misterioso nos entes, a serenidade lembra-nos da estreita relação que existe entre verdade e liberdade. Para sermos mais precisos, precisamos nos lembrar que “a essência da verdade é a liberdade.” (HEIDEGGER, 1979, p. 335). Esta liberdade não é, de modo algum, um atributo do ser humano, como uma espécie de livre-arbítrio. Antes, diz respeito, a uma postura face ao que se revela no seio do aberto. Essa postura, muito semelhante à serenidade, que: “deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente” (1979, p. 336). Somente assim, o homem pode, ao mesmo tempo, se livrar da condição de auto-engano que se colocou quando buscou considerar tão somente o desvelamento dos entes (sem levar em conta o outro lado constituinte da tensão envolvida na verdade que é o encobrimento) e se salvar da regência da com-posição estabelecendo um relacionamento livre com ela, na medida em que não enxergar nela todo o potencial do desencobrimento. Somente quando o homem considera o ente em sua totalidade, isto é, naquilo que ele se mostra e naquilo que fica necessariamente oculto, é que ele poderá inaugurar um caminho de pensamento livre em relação à técnica. Contudo, esta “salvação” que se oferece ao homem é, para ele, algo difícil, uma vez que considerar o ente “em sua totalidade” aparece, entretanto, à preocupação e ao cálculo cotidiano como o imprevisível e o inconcebível” (1979, p. 338), ou seja, mesmo na era da técnica o homem terá que admitir que uma instância de mistério ainda reina ao lado do desencobrimento. Dessa forma, em síntese, a serenidade aponta para um não-encarar do des-velamento como dis-ponibilidade e utilidade daquilo que aparece. Mantenho tanto o meu *Dasein* em uma relação livre e aberta com todos os entes do mundo da vida e, ao mesmo tempo, encaro-me da mesma forma, não mais incorrendo no equívoco de reduzir minha existência a algo passível de cálculo e total desencobrimento.

Referências bibliográficas

- HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- _____. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro de Leão. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- _____. *Sobre a essência da verdade*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. [Col. Os Pensadores XLV].
- _____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. [Col. Os Pensadores XLV].
- JÚNIOR, Wanderley J. Ferreira. *A Universidade na Era da Técnica – Tarefas e Desafios*. In: *Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação Numero Especial: Heidegger e a Educação*. Ano 6, n. 10, jan./jun. 2008. Vitória da Conquista: edições Uesb, 2008.

A PERTINÊNCIA DA CRISE NAS CIÊNCIAS CONSTATADA POR HUSSERL FRENTE AO TEOREMA DA INCOMPLETUDE DE GÖDEL

Aron Pilotto Barco
Mestrando em Filosofia pela UFG
aronbarco@gmail.com
Eixo temático I: Fenomenologia, Técnica e Ciência

Resumo:

Em 1936, Edmund Husserl, fundador da fenomenologia, publicou seu último livro intitulado “A Crise das Ciências Europeias”. De fato houve (ou ainda há) uma crise? Husserl chega a este diagnóstico argumentando que as ciências cegaram-se para toda uma dimensão do conhecimento ao adotar a compreensão de que a natureza é redutível a uma multiplicidade matemática. Cinco anos antes, Kurt Gödel apresentou com sucesso o teorema da incompletude, cujos resultados expuseram os limites dos sistemas lógico-matemáticos. O propósito desta comunicação é apontar as conexões pertinentes entre os argumentos de Husserl e as conclusões do teorema de Gödel, a fim de afirmar que esta crise é presente e ainda sofremos seus efeitos.

Palavras-Chaves: Husserl; Gödel; crise; ciência.

1. Introdução

A tradição fenomenológica mostrou-se uma rica fonte para as críticas ao método científico e ao pensamento técnico (e assim também à toda sociedade tecnológica contemporânea); mas, se por todo movimento fenomenológico há uma instigação de fundo à crítica da racionalidade contemporânea, isso se deve ao trabalho de Husserl, particularmente notável na *Krisis*⁵⁹: o eixo unificador de todos os temas desta obra pode ser sintetizado pelo lema embutido no título, a “crise das ciências europeias”. Contudo, perante o sucesso das ciências contemporâneas (particularmente das “ciências exatas”)⁶⁰ em se estabelecer como referência de conhecimento, principalmente em vista do desenvolvimento tecnológico promovido por este crescimento, como pode haver aí uma crise? Responder a essa pergunta é o propósito de fundo desta comunicação. Certamente uma pergunta séria que, se levada às últimas consequências, exigiria enorme movimentação teórica impossível de ser realizada aqui. Ao invés, pretendo mostrar nesta comunicação como não são necessárias inúmeras considerações para já se visualizar o caráter dos problemas. Husserl nos dá o fio condutor para responder a questão sobre a possibilidade de crise ao pôr a descoberto a pré-compreensão de mundo encetada no interior da atividade científica, compreensão esta embasada na ideia de que toda natureza pode ser reduzida a um sistema lógico-matemático. Mas, o século XX foi o século que assistiu ao brilhante lógico Kurt Gödel provar o teorema da incompletude, o que inseriu um obstáculo aparentemente intransponível a estes propósitos positivistas. Nesta comunicação, pretendo mostrar como estes resultados sugerem que o texto husserliano continua atual, e pior, que as diretrizes das ciências continuam as mesmas desde este texto canônico de 1936. A própria aproximação de pensadores como Husserl e Gödel significa hoje, em muitos institutos de filosofia pelo mundo, um absurdo. Aliar um passador enquadrado do lado analítico da filosofia com outro do lado continental é quase uma irresponsabilidade em certos círculos filosóficos.

⁵⁹ O título completo é *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (“A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica”).

⁶⁰ Num estudo abrangente sobre a *Krisis*, James Dodd resume essa dificuldade inicial do projeto husserliano: “falar de uma crise nas ciências é, paradoxalmente, falar da crise de um sucesso” (2004, p 29).

Mas a fundo, o argumento desta apresentação se põe contra esse cenário, pois essas repartições da filosofia contemporânea podem ser iluminadas no texto de Husserl como divisões falsas e contra produtivas.

No que segue, o desenvolvimento do texto será dividido em três partes. Na primeira será caracterizada a crise como foi constatada por Husserl, em seus devidos sintomas e razões de ser. Na segunda parte, farei uma breve exposição do teorema da incompletude de Gödel, realizando o arco onde este se encontra com os eixos argumentativos de Husserl. Ao final, defendo a pertinência do diagnóstico de Husserl por meio de uma curta reflexão inspirada no quadro apresentado até então.

2. A análise de Husserl

Husserl é conhecido pelo seu extremo rigor e radicalidade em suas avaliações da filosofia e da ciência. A fenomenologia carrega desde o berço este impulso de radicalizar a reflexão filosófica e de rigor epistemológico, buscando servir como fundamento para todos os modos de produção de conhecimento. Neste quadro crítico, Husserl apontou rachaduras no modo de pensar de seu tempo em diversas ocasiões, e cada ocasião tornou-se um passo decisivo rumo às constatações da *Krisis*: em 1901, com a publicação das *Investigações Lógicas*, o filósofo (juntamente com Gottlob Frege) atacou o chamado “psicologismo” (a noção de que a lógica pode ser reduzida à psicologia) que ganhava terreno na epistemologia do início do século. Em 1907, num curso de *Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento*⁶¹, Husserl põe como tarefa geral à todos aqueles que desejam chamarem-se de filósofos a crítica da razão⁶²; isto é, Husserl entende que se trata de uma tarefa fundamental para toda a filosofia ter em tópico a formação do conhecimento. Deste período até a década de 1920, Husserl trabalhou com a distinção fenomenológica (amadurecida na *Krisis*) entre a imanência da vivência (*Erlebnis*) e os componentes contingentes de uma experiência (*Erfahrung*)⁶³, numa tentativa de apresentar mais uma vez a relevância do campo fenomenológico enquanto um campo científico autêntico e impassível de redução à psicologia.

Esta distinção expõe uma tese basilar da fenomenologia: todo sentido constituído (utilizado, e.g., na linguagem ordinária) remete à experiências, à doação de um conteúdo à uma consciência. Com as críticas preeminentes de Husserl e com esta tese em vista, podemos agora enxergar aonde vieram desaguar os argumentos centrais da *Krisis*: Husserl acusa o todo das ciências [europeias], como se encontravam configuradas na década de 1930, de tornarem-se incapazes de abarcar o conhecimento como um todo, principalmente devido ao esforço que empreenderam para descolarem-se da filosofia. Como diz Husserl com mais precisão: “Em nossa necessidade vital (...) essa ciência nada tem a nos dizer. Ela exclui em princípio precisamente a questão que cada homem (...) encontra como a que mais

⁶¹ Hoje editado e publicado como volume 24 das obras completas de Husserl (*Husserliana: Edmund Husserls Gesammelte Werke*).

⁶² Hua 24, p 445. Obs: para todas as referências posteriores à *Husserliana*, adotei a sigla Hua.

⁶³ Cf. Hua 13, p 142, onde a primeira versão desta distinção foi apresentada no curso “Grundprobleme das *phenomenologie*” (“Os Problemas Básicos da Fenomenologia”) de 1911.

incomoda: a questão pelo sentido ou a falta dele no todo da existência humana”⁶⁴. Mas, se não discordarmos que as ciências contemporâneas são um „sucesso“, visto seus resultados que constantemente expandem nossas limitações, porque as ciências não podem deixar de lado essa questão? Não caberia à literatura e à poesia a tarefa de desvendar o espírito humano? Não exatamente: o problema persiste porque a procura pela verdade – procura que deve orientar o que se chama por ciência – é central e determinante para a auto-compreensão do homem. Assim, a ciência, enquanto a atividade humana mais autêntica para lidar com o que entendemos por verdade, deve ocupar-se do sentido desta busca. Se a ciência não se ocupar da questão pelo sentido da existência humana, entramos numa crise de sentido: sem perguntar-se radicalmente sobre o “para onde” é orientada a existência – a que o homem realmente e em última instância aspira –, não se pode compreender e realizar a vocação mais íntima, pessoal e comunitária do homem e com isso não se pode realizar o próprio sentido.

Segundo Husserl, este distanciamento entre o fazer científico e as questões existenciais é consequência da compreensão pré-científica empregada pelos chamados cientistas, isto é, a pré-compreensão necessária para a realização e definição do que são tarefas científicas. Isto significa, em profundidade, que antes do cientista utilizar-se de um método – e até mesmo antes de haver e de se pensar o que seja um método – uma compreensão de mundo já consolidada atuou nestas constituições. E depois da aplicação do método, da realização das experiências, temos de lidar com a compreensão do que ali ocorreu. A noção central desta pré-compreensão é formulada por Husserl da seguinte forma: “a natureza em si é idealizada sobre a orientação da nova matemática; a natureza em si se torna (...) uma multiplicidade (Mannigfaltigkeiten) matemática”⁶⁵. Ou seja, a ideia encetada no núcleo da pré-compreensão científica contemporânea é a de que podemos reduzir toda a experiência humana e o todo da natureza a uma “multiplicidade” (Mannigfaltigkeiten) matemática. Todo o ser deve estar necessariamente dentro de uma linguagem matemática sistemática, cujas operações e morfismos internos podem ser traduzidos em estruturas denominadas reais, possíveis ou ideais. Em outras palavras, as simples fórmulas todo o ser possível é natureza e a natureza é matemática atingiram o status de filosoficamente incontestáveis. Uma vez que as ciências contemporâneas querem se descolar da filosofia, a falta de reflexão filosófica por sobre estas bases apriorísticas do fazer científico fizeram reinar supremo este ideal positivista do mundo. O telos do conhecimento científico é hoje idealista, excludente e estreitador: tudo que não se enquadrar no projeto sistemático científico, é tido como não existente. Mas são muitos os problemas filosóficos desta posição. A modalização das estruturas naturais em reais, possíveis ou ideias já é, em si, um problema filosófico⁶⁶. E mais: a ingenuidade fundamental deste projeto, nos termos de Husserl, é exatamente a de se retirar do debate filosófico, de abdicar-se desta arena que põe a concepção de mundo à prova⁶⁷.

⁶⁴ Hua 6, p 4.

⁶⁵ Hua 6, p 20.

⁶⁶ Wittgenstein é um dos maiores exemplos de ataque a esta noção. Seus textos sobre o assunto estão publicados na obra “Remarks on the Foundations of Mathematics”.

⁶⁷ Heidegger expressa isso de forma particularmente interessante: segundo sua análise, o século XX viu a escalada e soberania do “pensamento que calcula” (imediatista e voltado para resolver problemas de ordem puramente prática)

Uma das propostas de Husserl para vencer esse abismo em progressivo crescimento é a reativação da filosofia transcendental. Sob o ângulo desta filosofia, o que as ciências consideram objetivo (i.e., digno de escrutínio científico) baseia-se num critério idealista, logo, as ciências não são mais objetivas, mas sim objetivistas. Vejamos como Husserl descreve essa diferença:

O que caracteriza o objetivismo é que se move sob o chão do mundo que é pré-dado tomado por garantido pela experiência, procura a “verdade objetiva” desse mundo, procura o que, nesse mundo, é incondicionalmente válido para todo ser racional, o que é em si mesmo. (...) Através disso, chegaríamos ao que ultimamente é; para além disso, nenhuma outra questão teria sentido racional.

O transcendentalismo, por outro lado, diz: o sentido ôntico [Seinssinn] do pré-dado munda-da-vida [Lebenswelt] é uma estrutura subjetiva, é o resultado de um vivenciar em vida pré-científica. Nessa vida o sentido e a validade ôntica do mundo são construídos – daquele mundo particular, isso é, que é realmente válido para o indivíduo que experiência.⁶⁸

A filosofia transcendental, segundo o texto de Husserl, busca o retorno à esfera de experiência do mundo em sua estrutura perspectiva e subjetiva. Esta esfera contém sempre um sujeito livre absorto em atividades, realizadas num ambiente; e estas atividades impregnam este ambiente – o mundo circundante – de sentido. Esse mundo de atividades e sentidos, de história e cultura, que é o que o conceito de mundo-da-vida (Lebenswelt) quer significar; um conceito que não se refere apenas à habitualidade, mas principalmente a este correlato de nosso viver, que é nada menos que o estrato originário a que todo conhecimento referencia, ou deveria referenciar. Tudo que faz sentido só o faz neste horizonte de proximidade para mim, conectado ao que um „eu“ pode dizer com segurança que conhece. Se as ciências nos servem de instrumento para dizer o que entendemos sob o escopo do conceito de „natureza“, ela deve prestar contas a essa esfera de primordialidade e familiaridade que é o mundo-da-vida, logo, ela deve lidar com as questões teleológicas e as questões existenciais. Mas ao invés de apropriar-se de seu ser, enquanto perspectiva e posição de onde reflete e da qual jamais pode despregar-se, a ciência contemporânea prefere ver o mundo de sobrevoos.

3. Os resultados de Gödel

A pertinência da posição de Husserl pode ser confirmada frente ao evento mais importante da matemática no século XX. O teorema da incompletude de Gödel mudou o cenário matemático e o cenário lógico desde seu primeiro aparecimento em 1931. Em nome da simplicidade, deixarei a difícil prova lógica do teorema de fora deste texto⁶⁹. Para os propósitos desta comunicação, basta tratar da interpretação canônica deste teorema. Contudo, antes de avançar ao teorema em si, vale mencionar que ainda antes de 1931, Gödel já havia provado um teorema que demonstrava como todas as proposições

sobre o “pensamento que medita” (profundo e preocupado com o sentido do que se faz, necessário para dar unidade aos diferentes resultados do “pensamento que calcula”), o que está diretamente relacionado com o esquecimento do ser por nos preocuparmos com os entes. Cf. 2001, p. 11-25.

⁶⁸ Hua 6, p 70.

⁶⁹ A demonstração do teorema pode ser encontrada na obra de John L. Bell, 1999, cap. 12.

matemáticas passíveis de formulação podem ser tanto demonstradas como igualmente refutadas. Essa conclusão exige que novas teorias matemáticas sejam indefinidamente remendadas por sempre novos axiomas⁷⁰. Isto é, são necessárias infundáveis extensões para as teorias matemáticas, anexos e mais anexos para que casos especiais onde a linguagem do sistema originalmente formulado não funciona sejam devidamente explicadas. Um exemplo notável é a análise e o cálculo clássicos: ambos só funcionam com extensões⁷¹.

Já no teorema da incompletude, Gödel ergueu definitivas barreiras ao projeto positivista de explicar a natureza como um todo num sistema lógico-matemático. O teorema, como apresentado em 1931, é dividido em duas partes:

1º) Em qualquer sistema consistente (critério estabelecido segundo teorema da completude), no qual a aritmética elementar pode ser expressa, é possível formular proposições que nem são demonstráveis nem refutáveis segundo os axiomas do sistema.

2º) Se o sistema é consistente, nenhuma proposição que pode ser expressada na linguagem do sistema pode provar sua consistência. Isso significa, por fim, que nenhuma teoria capaz de expressar a aritmética elementar pode ser tanto consistente como completa. Então, em ordem de manter a consistência, a teoria deve assumir que haverá proposições aritméticas verdadeiras, porém impossíveis de provar.

Antes de o próprio Gödel oferecer a interpretação fatídica de seus teoremas, John von Neumann já afirmava que eles mostravam a inviabilidade de toda a matemática clássica. Como ele escreveu à Rudolf Carnap em Junho de 1931: “Hoje sou da opinião que (...) não há mais razão para rejeitar o intuicionismo (se desconsiderada a questão estética, que na prática será para mim o fator decisivo)”⁷². Depois, diretamente à Gödel, Von Neumann escreveu: “Penso que seus resultados resolveram negativamente a questão da fundamentação: não há uma justificação rigorosa para a matemática clássica” (Gödel, 2003, p. 339).

De fato, a refundamentação dos sistemas lógico-matemáticos tornou-se uma questão essencial na lógica e na matemática desde o teorema da incompletude. Mas, o próprio Gödel acredita que essa fundamentação ainda existe: “a certeza da matemática não deve ser assegurada pela prova de certas propriedades na projeção à sistemas matérias – nomeadamente, a manipulação de símbolos da física – mas invés pelo cultivo (aprofundado) do conhecimento sobre os conceitos abstratos”⁷³. Pois, de que forma podemos falar de conceitos abstratos? Para Gödel a resposta reenvia diretamente à Husserl: o aprofundamento no conhecimento abstrato, necessário para a fundamentação da matemática, deve ser conquistado pela reflexão fenomenológica.⁷⁴

⁷⁰ A interpretação aqui apresentada deste teorema segue o raciocínio de Cassou-Noguès (2007, p 327)

⁷¹ Cf. John L. Bell, 1999, p 210-211.

⁷² John von Neumann: Selected Letters (History of Mathematics, Volume 27) apud Juliette Kennedy, 2011.

⁷³ Cf. Cassou-Noguès, 2007, p 331.

⁷⁴ Cf. *ibidem*, p 331.

Aquele campo de primordialidade que tentamos descrever na explicação do conceito de mundo-da-vida tem conexão direta com a ideia de Gödel. A fundamentação da matemática, segundo ambos, deve ser alcançada dentro do rigor fenomenológico, de forma a conectar a esfera intuitiva com a esfera abstrata e não mais permitir que um ramo do conhecimento humano fique à deriva, longe do chão. Mas, para o diagnóstico de Husserl, isso significaria apenas um dos caminhos a serem tomados para a definitiva resolução da crise.

4. A crise hoje

Husserl e Gödel viveram a Alemanha da década de 1930, mas só Gödel sobreviveu a ela. Husserl viveu os dramas de ser um judeu no período de ascensão do partido nazista, e por causa disso, o texto da *Krisis* não é dirigido somente à academia, mas a toda sociedade europeia, porque o alcance mais sério e a face mais profunda da crise (como dito acima) é ser uma crise de sentido. Frente àquele trágico cenário, podemos seguramente afirmar que o quadro não permanece o mesmo – não parece ser o caso que outro holocausto ocorrerá –. Contudo, alguns sérios sintomas da crise persistem. Ainda assistimos à sistemática dissociação entre ciência e filosofia (como se não fossem intrinsecamente unidas), e desta dissociação as ciências saíram com o crédito de “verdades indiscutíveis” (de fato, entre os leigos, a ciência atingiu um status religioso sem que qualquer avaliação crítica de seus resultados seja realizada). Já a filosofia, invés de ser a instância científica de onde nascem os campos de investigação com o estudo rigoroso das questões mais basilares – as questões apriorísticas e seus objetos imensuráveis –, foi marginalizada a ponto de nem ser ensinada em diversos cursos de graduação; e não raramente, ouvimos alguém dizer que a filosofia não passa de uma fornecedora de hipóteses para “os verdadeiros cientistas”.⁷⁵

Estes são os ingredientes para moldar o cenário de uma verdadeira esquizofrenia intelectual, de uma crise do saber humano. A abundância de especialistas, cada um falando uma língua diferente, atuando em discretos micros setores, mostra perfeitamente este quadro, cuja unidade só pode ser alcançada se a busca pelo sentido for empreendida (e se há algo que a história da matemática nos ensinou é que um contínuo não pode ser composto de discretos⁷⁶, ou seja, a unidade e profundidade do conhecimento humano jamais poderão ser visualizadas por um amontoado de perspectivas que teimam em não olhar para o lado). Resolver a ausência teleológica em nossas atividades intelectuais é uma necessidade para podermos pôr eixos em nossos desbravamentos e responder mais do que só para onde vamos; invés, respondermos também o que faremos lá, porque estamos indo e se queremos mesmo ir. A crise a que Husserl se refere não é a crise do que a ciência pode nos dizer sobre o mundo em sua certeza empírica, mas – e muito mais importante –, a de decidirmos porque precisamos da ciência como feita atualmente para nos dizer qualquer coisa que seja, e que questões estão aí implicadas nas atividades

⁷⁵ Refiro-me aqui indiretamente aos dizeres de Stephen Hawking na introdução de seu livro “*The Grand Design*” (2007). Verbi gratia: “(...) a filosofia está morta. A filosofia não acompanhou os desenvolvimentos modernos da ciência, particularmente a física”.

⁷⁶ Este é o argumento central de John L. Bell em sua proposta de renovação da Análise Clássica, cf. Bell, 1999, capítulo 10.

de produção de conhecimento que vão além da competência dos sistemas lógicos, já limitados pelos resultados de Gödel.

Referências Bibliográficas

Bell L., John. *The Art of the Intelligible: An Elementary Survey of Mathematics in its Conceptual Development*. Dordrecht: Kluwer, 1999.

Cassou-Noguès, Pierre. *The Two-Sidedness And The Rationalistic Ideal Of Formal Logic: Husserl And Gödel*. Dordrecht: Springer, 2007.

Dodd, James. *Crisis and Reflection – An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Dordrecht: Kluwer, 2004.

Gödel, Kurt. *Collected Works. V: Correspondence H-Z*. Oxford University Press, 2003.

Hawking, Stephen. *The Grand Design*. New York: Bantam, 2007.

Heidegger, Martin. *Serenidade*. Rio de Janeiro: Instituto Piaget, 2001.

Husserl, Edmund. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*.

Hua 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel. Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

Hua 13: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Ed. Iso Kern. Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua 24: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Ed. Ullrich Melle. Dordrecht: Springer, 1984.

Kennedy, Juliette, "Kurt Gödel" in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/goedel>

UMA COMPREENSÃO SOBRE CIÊNCIA E TECNOLOGIA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Luciane Ferreira Mocrosky
UTFPR, campus Curitiba
mocrosky@utfpr.edu.br
Maria Aparecida Viggiani Bicudo
UNESP- Rio Claro
mariabicudo@gmail.com

Eixo temático 1: Fenomenologia, Técnica e Ciência

RESUMO

A experiência docente em um curso de formação de tecnólogo nos conduziu a desvelar “o que é este curso”, para além do que as práticas cotidianas da universidade possibilitavam. Uma primeira orientação se deu pela necessidade de compreensão sobre ciência e tecnologia. Encontramos nas obras de Martin Heidegger e de Gilles-Gaston Granger possibilidades de efetuarmos esse trabalho. Neste texto vamos expor aspectos desse estudo, nos pautando na compreensão do pensamento heideggeriano sobre a “questão” técnica e desta na ciência, culminando com o diálogo com Granger.

Palavras-chaves: Ciência. Técnica. Tecnologia. Educação.

Introdução

O projeto e a realização de cursos que formam tecnólogos no Brasil têm sido palco de discussões desde a década de 1970. De lá para cá, algumas mudanças foram efetuadas decorrentes das atualizações na legislação educacional, mas o preconceito herdado da formação para o trabalho, que tem recortado a história da educação profissional brasileira em conjunto com o entendimento generalizado para as graduações sobre o modo como as ciências devem estar inseridas na agenda do ensino superior têm contribuído para que cursos de tecnologia não encontrem seu lugar (MOCROSKY, 2010).

A experiência docente em um curso de formação de tecnólogo nos conduziu a desvelar “o que é este curso”, para além do que as práticas cotidianas da universidade possibilitavam. Uma primeira orientação se deu pela necessidade de compreensão sobre ciência e tecnologia. Encontramos nas obras de Martin Heidegger e de Gilles-Gaston Granger possibilidades de efetuarmos esse trabalho. Neste texto vamos expor aspectos desse estudo, nos pautando na compreensão do pensamento heideggeriano sobre a “questão” técnica e desta na ciência, culminando com o diálogo com Granger, no tocante a tecnociência no mundo atual.

Técnica e Ciência: um diálogo sustentado pela perspectiva heideggeriana

Heidegger considera a técnica como um conhecimento ou um modo de conhecer, portanto não empreende em apresentar uma definição. Em seus estudos, reconhece que a técnica esteve presente em todas as épocas e culturas, mas afirma que o caráter técnico do mundo teve seu destaque na modernidade pela racionalidade típica dessa era ter se mostrado apropriada a orientar o modo de ser do

homem no mundo, atrelando aos processos práticos e à busca das certezas a forma efetiva da concretização da realidade: a realização do real pautada no modelo da ciência.

Na década de 1930, esse filósofo problematizou a modernidade destacando as mudanças no mundo, advindas da “maquinaria” que absorveu o pensamento moderno. Esclarece a técnica se constituir como questão filosófica a partir dessa época, por ela ter se mostrado como orientadora da atividade humana para a transformação, tanto da natureza como da constituição da subjetividade humana. Ressaltou, ainda, que tais alterações vêm seguindo a lógica da busca da realidade pelo triunfo da certeza ao apoiar-se na “exploração” da natureza pelo modo como ela se mostra como “disponibilidade”, pertinente às ciências exatas da natureza.

A racionalidade científica da modernidade tem sido guiada pela provocação que leva à exposição da natureza, a qual dispõe seus recursos como insumos, como “reserva disponível”, que são experimentados para a consolidação de feitos, bem como de modo de fazer. Esse pensamento, que é pautado na lógica cartesiana e permeia a modernidade, é marcado pela vontade de eliminar o que pode desviar um trajeto programado, como por exemplo, o limite, o perigo, o erro. O movimento é o de busca pelo real como ideal. Esse percurso traz em seu bojo a “técnica moderna” como o traço científico da modernidade e que, ao longo de todas as décadas já vividas, tem influenciado o modo de ser do ser humano. Tal influência se mostra não apenas como um meio para se chegar a determinados fins, por intermédio da ação, pois ela não é algo tão somente mecânico e de artefatos, mas também como uma maneira de habitar o mundo.

A preocupação de Heidegger não é com o desenvolvimento científico-tecnológico, com as características antropológicas e instrumentais da técnica, mas com a questão do esquecimento do ser, na busca pela verdade concebida nos moldes modernos: a verdade como algo adequado a propósitos específicos.

Heidegger fala da origem da palavra técnica como *techné* e destaca que, por essa via, ela não diz apenas da habilidade artesanal, mas da pro-dução, portanto, poética. Entretanto, o ponto mais marcante é sua correspondência com conhecimento e este, por sua vez, com abertura, des-encobrimento. Assim, a palavra grega *techné* é entendida como um modo do saber relacionado à compreensão do fazer, que resulta numa produção, como *poiésis*. Não é uma simples produção, pois está em sintonia e consonância com o modo de ser das coisas. A *techné* está relacionada a um fazer pelo saber, é um modo de produção orientado pelo conhecimento. É o fazer do artesão que, envolto no pré-conhecimento do que será produzido, des-vela o prévio para a sua concretização. A produção, nesse modo de saber/fazer, é um desvelamento.

Por esse caminho, distingue o “desvelamento” dado pela técnica artesanal, como *pro-dução*, e pela técnica moderna, como *exploração*. Enquanto a produção está ligada à arte, a uma aparição poética que não permite o pensar mecânico, a segunda acompanha o movimento regido pela exploração funcional do mundo e que conduz ao abandono do ser. Na técnica moderna, a aparição do que está velado tem se

dados pela “provocação” de um outro ente que calcula e computa novas possibilidades de aperfeiçoamento e superação, sem reflexão.

A exploração cumpre seu feito na abertura que expõe o que estava velado para fazer uso do que se tem armazenado. Na exploração expõe-se um determinado potencial que se coloca à disposição para determinados aproveitamentos, numa sucessão de dis-posição, no sentido de colocar em posição de uso, de aplicação para o maior rendimento possível. Assim, Heidegger fala dessa exploração que se dá pelo movimento de desvelar (a energia), extrair (para uso), transformar (o extraído), estocar (o transformado), distribuir (o estocado), reprocessar (o distribuído). Todas essas ações são modos de desvelamento e a dis-ponibilidade mostra o modo como as coisas estão postas como objeto dis-posto, numa possível representação (HEIDEGGER, 2006, p.21).

Explicita ser a essência da técnica moderna esse “apelo de exploração” que envolve homem e natureza, mutuamente e que vem presentificando o que está velado, denominando-a de *Ge-stell*.

Para o referido filósofo, *Ge-stell* não comporta uma tradução corrente, pois é muito mais do que um termo e “significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a descobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade” (HEIDEGGER, 2006, p.24), portanto não é nada técnico. Nesse sentido, revelar o ente, desvelando o ser, pela disponibilidade, para ele é a essência da técnica (*Gestell*).

Pode-se dizer que, para Heidegger, a essência da técnica está na estrutura que sustenta a atividade humana (INWOOD, 2002) e que, no texto “A técnica moderna”, é traduzida por “com-posição”, significando o que reúne os modos de pôr algo e dispor dele em exploração, que é iluminada pela técnica no sentido de orientar o modo de ser do ser-humano. O caráter técnico, que permeia o fazer cotidiano e o científico, prioriza as certezas, a eliminação do erro, a economia de esforços, maior rendimento e rentabilidade em detrimento de reflexões.

O que o filósofo enfatiza ao longo de seus estudos sobre a existência é a ausência da reflexão que conduz o homem à submissão ao pensamento calculador. Pensamento este que computa etapas, institui regras, que tem na ordenação a praticidade das coisas e, ao ser assim, faz da superficialidade a morada do pensamento ao promover uma busca do domínio de tudo, em detrimento da busca pela profundidade do significado das coisas.

Frente aos perigos que se arrastam pela lógica que movimenta e articula a era da técnica moderna, Heidegger não se manifesta contra a técnica. Utiliza-se da poesia para deixar transparecer a abertura de horizontes que vislumbra. Diz-nos esse filósofo, valendo-se das palavras de Hölderlin:

Ora, onde mora o perigo É lá que também cresce O que salva (HÖLDERLIN, apud HEIDEGGER, 2006, p.33)

E a Ciência? Que articulações têm com a técnica moderna?

Para Heidegger, a ciência ocidental “é um modo decisivo de se apresentar tudo que é e está sendo.” (HEIDEGGER, 2006, p.39). Pela ação científica, que atualmente é pautada na técnica moderna, a realidade é representada, e essa representação determina o que a ciência está sendo e que a constitui o solo de movimentação e sustentação do ser humano. Para ele, falar de ciência carece descrever a atividade científica a fim de compreender sua articulação nos distintos segmentos que norteiam a vida, por exemplo, “na indústria, na economia, no ensino, na política, na guerra, na comunicação e na publicidade de todo tipo.”(HEIDEGGER, 2006, p.40).

Heidegger sustenta, em seus textos, que a ciência não desvela o novo, mas lança olhares diferentes sobre o que é revelado tecnicamente e opera com o que compreende de antemão sob um ângulo pré-científico. É desse modo que a técnica moderna faz parte da essência da ciência. Portanto, o âmago da ciência não se encontra no rigor científico, que é particular para cada ciência, pois, por exemplo, o que expressa o rigor da física não é o mesmo operado para as ciências humanas.

Com isso, afirma que a essência da ciência não é científica, assim como a essência da técnica não é técnica. Desde que a ciência se ancore na representação do real para a partir dele e com ele operar sua essência está em a ciência ser “a teoria do real”, na medida em que o real é posto e operado em nível técnico.

O real, portanto, está relacionado à operação e “é tanto o operante como o operado, no sentido daquilo que leva ou é levado à vigência” (HEIDEGGER, 2006, p.42). A vigência se refere à permanência daquilo que foi presentificado como resultado do ato de operar, como o sucesso originado da ação que produziu, portanto gerada por uma causa anterior ao resultado. A causalidade ilumina o caminho em que o real se manifesta, assim, ele é o “sucedido, tanto no sentido do que aconteceu, como, no sentido do que tem êxito”. Desse modo, desde a modernidade a palavra real assume o “sentido de ‘certo’, indicando segurança, revelando o real como objeto e a “objetividade o modo de vigência do real [...]” (HEIDEGGER, 2006, p.43 - 44).

Pelo que nos é legado da modernidade, o real tem sido entendido como o fato exposto pela ação que, ancorada em certezas, tem revelado o modo de manifestação como objeto representável. Entretanto, esse modo de ser solicita questionar “a questão do real, com referência à teoria e, em certo sentido, também através da teoria”(HEIDEGGER, 2006, p.44).

Na concepção heideggeriana, a ciência não é teoria pura, pois ela intervém no modo de ser das coisas, elaborando o real: ela altera o real. Não é puramente teórica, também, porque ela abrange a prática ao fazer experimentos, ao produzir resultados para a edificação de projetos, ao construir objetos que instrumentalizam ações e que, também, provocam o descortinar de novas possibilidades de ação, de idéias, de construção de instrumentos, etc. A ciência conta com a experiência e dela abstrai a fundamentação de regiões de inquiridos, mesmo não sendo toda ciência experimental.

O modo de ser da ciência é o de intervir no real para trazê-lo à luz, expondo o real. Por assim ser, o caráter investigativo da ciência tem se revelado desprovido de espontaneidade e naturalidade. Em

seu modo de ser, há abertura para que a atividade científica se pautem em operações cujos resultados podem ser dominados e processados, conduzindo a um orquestramento de ações e etapas que levam ao “explorar”, “dispor” e “pôr” o real como presença.

A ciência moderna busca trazer para si o real de modo seguro, consistente e consoante com as regras que regem cada campo científico ou área particular de conhecimento, pelos múltiplos processamentos a que os “objetos” podem ser submetidos a fim de se encaixarem, pelos seus métodos, como modelos viáveis, constituindo-se, assim, de domínio do segmento científico tratado. Nesse sentido é que a ciência é uma teoria - a do real, falando da metafísica (HEIDEGGER, 2006).

A ciência moderna, como teoria do real, encontra no método o “primado” da atividade científica e no cálculo a condição de realização desses procedimentos que asseguram e provêm os processamentos para a presentificação do real. Neste sentido, Heidegger enfatiza que o cálculo, nessa perspectiva, não se refere às operações efetuadas com números e que têm nesses objetos os seus resultados.

No cômputo de etapas que abrangem perspectivas cada vez mais promissoras, a ciência moderna busca o domínio de seus objetos que se constituem de modo ímpar, segundo as especialidades do campo a que se referem. As particularidades de cada região de inquérito são categorizadas e “a teoria do real se cumpre necessariamente em disciplinas, sendo sempre especializações e especialidades”(HEIDEGGER, 2006, p.50).

Os procedimentos da ciência moderna, ao se lançarem à pesquisa especializada, delineiam limites, estabelecendo fronteiras permeáveis. Isso quer dizer que há a interlocução entre essas especialidades e a troca de conhecimento, necessidades e demandas de cada região do real, permitindo o pulsar do espírito científico, abrindo possibilidades para outros desdobramentos, dos quais nascem interrogações, esclarecimentos de dados obscuros, novas fontes de investigação, tomadas de decisão, que muitas vezes são imprescindíveis.

A ciência é a teoria do real no sentido de que o real é posto, representado, fixado pela teoria em um dos possíveis modos de o vigente se ex-por e que é adequado à especificidade da especialidade a que se refere. A teoria depende do vigente, mas, por conta da “objetividade”, a ciência não logra a totalidade da natureza das coisas, não enlaçando todas as possibilidades do real. Cada perspectiva se apresenta de acordo com a natureza do objeto, ou seja, do que está posto de modo seguro e passível de operações.

A questão não é a visibilidade do horizonte, mas a falta de interesse de avançar em direção ao horizonte, ao encontro das possibilidades para além das aplicações de sucesso no campo em que está sendo considerado. Assim, a ciência, quanto mais se utiliza de procedimentos e meios manipulativos e tecnológicos, mais aproxima ciências naturais e humanas, dispondo como reserva os recursos humanos e não humanos que estão armazenados para serem utilizados, quando e como convier. Ciência e técnica, pela via comum a ambas, contribuem para o esquecimento do ser, ao lançar luz sobre o ente, e dele se utilizar como objeto de estudo.

Possibilidades da ciência contemporânea: Um trajeto de Heidegger a Granger

O pensamento que perpassa cada época ou cultura reflete o modo de o ser-humano ser no mundo. Como o homem realiza seu projeto de vida, qual entendimento tem do mundo, como contribui para a sua construção e para o futuro da humanidade, como faz ciência, são questões presentes em cada época filosófica, embora se constituam com fundo diferenciado pela racionalidade e necessidades próprias de cada cultura e momento histórico.

O movimento ao qual se chamou de modernidade foi deflagrado pela mudança na racionalidade, ou seja, pela alteração na lógica que caracteriza o modo de ser do homem, que se relaciona diretamente com a razão da presentificação das coisas no mundo. Pelos motivos até então expostos, com a era moderna a técnica se mostrou como norteadora do modo de ser do ser humano, na busca do sentido das coisas pelo que delas pode aproveitar, em função de um projeto que visa a sucessos, que nem sempre estão pautados no compromisso para com a vida. A racionalidade moderna, que funda a era da técnica, caminhou a passos largos à época em que vivemos inaugurando um momento que, permeado pela técnica moderna, instaura a supremacia da ciência.

Enquanto a era moderna se destaca pelas grandes descobertas advindas da exploração do universo como reserva de recursos humanos e não humanos, a era contemporânea se move em direção da aplicação desses conhecimentos que vêm se desdobrando, tanto em quantidade de feitos, como na revelação de áreas até então não vislumbradas. Por esse motivo, Granger (1994) identifica a era contemporânea como a “Idade da ciência”. Isso não significa menosprezar os conhecimentos científicos herdados da modernidade, pois dele nos foi enviado,

[...] entre outros, o nascimento da termodinâmica e da teoria dos fenômenos elétricos, com suas promessas de conseqüências extraordinárias para a explicação dos fenômenos da natureza e suas primeiras aplicações à indústria. Mas o período que vivemos não é só o herdeiro dessas conquistas fundamentais, mas também oferece o espetáculo de renovação e de desenvolvimento sem precedentes na história da ciência, pelo número e pela diversidade (GRANGER, 1994, p.11)

As produções viabilizadas pelo conhecimento científico aplicado às áreas técnicas participam da vida das pessoas com frequência e intensidade muito elevadas. A ciência no cotidiano das pessoas tem se dado de um modo cada vez mais intenso e amplamente difundido pelos meios de comunicação. Isso tem influenciado no entendimento que se tem sobre a própria ciência. Esse fato incide sobre a face técnica e utilitária que acabou por se mostrar mais visível por ser tomada como o que aí está no cotidiano comum, como utensílio, sem destaque. Ou seja, comparece incorporada nas ocupações corriqueiras.

A presença maciça dos meios de comunicação na sociedade favorece a disseminação da realização técnico-científica, mas, por outro lado, massifica o ocorrido muitas vezes pelo entendimento do senso comum, já que, pela vasta extensão de seu alcance, abrange uma variedade de público que, por nem sempre estar preparado para pensar o noticiado, reflete sobre a importância do que se fala, muitas

vezes vulgarizando as descobertas. Por um lado há a socialização do conhecimento, mas por outro há o sensacionalismo que seleciona o que mais interessa a ser destacado como um “espetáculo” sem, no mesmo nível de divulgação, proporcionar caminhos para a compreensão do que está sendo comunicado. Esses são modos de a ciência, a técnica e a tecnologia estarem presentes no fazer cotidiano.

Mediada pela técnica, a ciência nos dias atuais é uma atividade que tem entrelaçado ciência e técnica, expondo o caráter “aplicado” da ciência contemporânea. Os aparatos ou ações técnicas, principalmente a partir do século XVII, têm sido permeados pelo “pensamento científico”, mesmo sem nos darmos conta disso. É pelo *objeto técnico* que a ciência tem se *presentificado*; daí o risco de, hoje em dia, confundir ciência e técnica, ainda que atualmente elas estejam unidas.

A proximidade entre a técnica e a ciência nem sempre foi tão estreita. A passagem das técnicas calcadas na experiência e nas práticas, desprovidas de teoria, para as técnicas permeadas pelo conhecimento científico não é pontual, ela vem pela história da humanidade (GRANGER, 1994). Na esteira do desenvolvimento científico, as técnicas e as inovações não ficaram à margem, como campos distintos, neutros e com encontros eventuais. Elas se deram mutuamente e, em alguns casos, se complementam, empregando técnica na ciência e cientificidade nos meios técnicos. Essas relações não são pautadas por “projetos deliberados de aplicação de um conhecimento”, pois há uma incontestável diferença nos objetivos que movem o pensamento técnico e o científico. A relojoaria é um dos exemplos citados por Granger (1994). Ele nos fala que em meados do século XVII, na Europa, o movimento dos relógios era regido por um mecanismo *inventado* no século XIV que, sem penetração científica, chamou atenção e despertou o investimento de esforços para seu aperfeiçoamento, levando a descobertas científicas que marcaram incontestavelmente a relojoaria do século XVII.

Granger enfatiza a história “autônoma” da técnica, mas afirma que, quanto mais nos aproximamos da era contemporânea, mais amalgamados estão os feitos desses dois campos.

Através das leituras dos pensamentos aqui expostos entendemos que a partir da chamada ciência moderna é que o entrelaçamento entre ciência e técnica se mostra de modo mais nítido. Se por um lado a ciência, em suas especialidades, empresta meios técnicos para desvelar as verdades e estabelecer seu corpo de conhecimento, bem como novas possibilidades em termos de ramos científicos, a técnica tem se servido da teoria e da argumentação científica para dar notoriedade aos seus procedimentos, ações e realizações. Assim, a técnica impregnada pela ciência assume o caráter tecnológico, como é entendido até os dias atuais.

A tecnologia revela-se como uma área de complexidade que tem se constituído através da ciência aplicada, mas uma aplicação dinâmica que solicita a ciência e sua racionalidade e que não cabe apenas nessa racionalidade da ciência, pois abrange um fazer técnico, mas não o reproduz: vai avançando por caminhos pelos quais se abrem solicitações de estudos da lógica da tecno (tecno-logia), do aparato científico que a nutre e que é nutrido por ela. Portanto, a compreensão da técnica, da

tecnologia e da ciência para além do que elas produzem em termos materiais, mostra o modo como a técnica, referida por Heidegger, está no âmago da ciência e da tecnologia.

Numa perspectiva heideggeriana, Fogel (1996) fala da tecnologia como uma face da técnica, pela qual ela se faz como tecnocracia. Para ele, a tecnologia, como nosso ser-no-mundo, é nossa situação, nossa circunstância, isto é, o mundo ou a realidade do real, pela qual somos tomados, determinados. E nós sempre somos situados ‘no’ e ‘tomados’ pelo que nos é legado, ‘no’ e ‘pelo’ que recebemos como herança. (FOGEL, 1996, p.41)

O autor relaciona herança com destino, servidão e liberdade. Destino, porque a dinâmica de realização traz “o que foi” e, ao presentificar, envia para “o que será”; servidão, enquanto algo dado, *posto e imposto* na cultura da sociedade como utensílio de uso prático, marcado pelo abuso deste uso; liberdade no ser herdeiro, e só se é sendo, conquistando o que nos foi legado a fim de que se torne nosso. A técnica, como tecnologia, é nossa herança, ao se constituir no nosso modo de ser-no-mundo. Assim sendo, a tecnologia não é:

...uma coisa, que seria o maquinismo, nem mesmo um outro e simples saber: trata-se de construção do mundo em dadas condições. A tecnologia é formadora de uma época, expressa um modo de ser que abre um mundo, na medida em que é a correspondência entre um processo de posicionamento da realidade e uma forma de pensamento. (RÜDGER, 2006, p.19)

Considerações finais

O estudo aqui apresentado foi um dos caminhos que emergiu ao interrogarmos um “Curso Superior de Tecnologia” efetuado em uma Universidade no Estado do Paraná. A perspectiva da ciência possibilitada pela compreensão que tivemos de Heidegger e Granger nos mostrou que a academia, em termos pedagógicos, ainda está organizada e funcionando segundo a racionalidade da era moderna. Isso quer dizer, entre outras coisas, o quanto a ciência, pelo aparato técnico, tem servido para revelar a realidade, muitas vezes colocando em polos distintos o conhecimento escolar daquele solicitado pelos demais segmentos da sociedade. Essa postura vem apartando o mundo escolar do mundo-vida e regulando as graduações pelo que a tradição vem prescrevendo sobre a legitimidade das ciências, dado o seu poder de matematização. Busca-se, assim, assegurar às graduações centradas em um mesmo eixo de conhecimento um idêntico pacote informativo, transferível e impregnado de garantias advindas da concepção conteudista de currículo.

Compreendemos, também, que uma das dificuldades em a universidade creditar e acreditar na formação de tecnólogos está no entendimento que o título profissional de “tecnólogo” suscita pelo senso comum. No mundo contemporâneo a palavra tecnologia vem carregada de valorização, pois está intimamente ligada a progresso, domínio irrestrito de conhecimento, ciclo contínuo da relação produção-superação. Acreditamos que esse entendimento, que vem do cotidianamente compreendido, tem conduzido a avaliação do ser tecnólogo pelo que o ser tecnológico tem suscitado na atualidade.

Referências

FOGEL, G. Martin Heidegger, *et coetera* e a Questão da Técnica. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro v.2, n.10, p. 37-67, out. 1996.

- GRANGER, G. G. **A ciência e as ciências**. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Editora da UNESP, 1994, 122 p. (Ariadne)
- HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução de E. C. Leão; G. Fogel; M. S. C. Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, 269 p. (Coleção Pensamento Humano)
- INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Tradução de L. B. de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, 211 p.
- MOCROSKY, L.F.M.A **Presença da Ciência, da Técnica, da Tecnologia e da Produção no Cursos Superior de Tecnologia em Fabricação Mecânica**. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática) Rio Claro: UNESP, 2010.
- RÜDGER, M. **Martin Heidegger e a questão da técnica**: Prospectos acerca do futuro do homem. Porto Alegre: Sulina, 2006, 247 p.

ACOMPANHAMENTO TERAPÊUTICO UM ESTUDO ATRAVÉS DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Marciana Gonçalves Farinha
Professora Adjunta da Universidade Federal de Goiás – Campus Jataí
mgfarinha@hotmail.com

Maria Cecília Moraes
Licenciada do Dep de Enfermagem Psiquiátrica da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto – USP
Eixo Temático 2: Fenomenologia e Clínica

Resumo

Este trabalho busca discutir o atendimento em acompanhamento terapêutico para portadores de sofrimento mental. Foram realizados atendimentos em acompanhamento terapêutico com um portador de sofrimento mental. Foi realizado através de entrevista com uma questão norteadora. Foi utilizada a metodologia qualitativa fenomenológica. Como resultado tivemos: aumento qualitativo nas interações com familiares e equipe de saúde, maior independência em seu comportamento de cuidado com seu espaço doméstico, comportamentos mais adaptados com o seu meio social. Este estudo comprovou a eficácia do acompanhamento terapêutico como auxiliar no tratamento de indivíduo com sofrimento psíquico.

Palavras-chaves: Acompanhamento terapêutico, saúde mental, reabilitação psicossocial.

INTRODUÇÃO

Refletir sobre a saúde e a doença mental nos leva a pensar em indivíduos portadores de sofrimento mental e, como tal, pessoas com dificuldades para expressar suas vontades e desejos, com alguma dependência de familiares ou instituições. Nessa perspectiva de limitações e sofrimento, o acompanhamento terapêutico é pensado como alternativa de tratamento para esses indivíduos.

Essa prática de atendimento é um recurso para pessoas com transtorno psíquico grave ou ainda qualquer quadro de saúde que apresente isolamento, empobrecimento da vida afetiva e social, risco de auto-agressão, dependência alcoólica ou de substâncias psicoativas e, ainda, pessoas portadoras de necessidades especiais, idosos ou qualquer pessoa que apresente dificuldades de se articular com o ambiente familiar e social.

Nesse atendimento busca-se a ampliação de movimentos do indivíduo seja maior integração com a família e com outros grupos, facilitando ou possibilitando a convivência e circulação, favorecendo a relação desse indivíduo com o outro, propiciando, assim, novas oportunidades de articulação com o social, que pode ocorrer nos vários espaços que a cidade oferece.

A entrada do acompanhante terapêutico no tratamento ocorre, muitas vezes, de maneira não muito fácil, já que, não raro, o ambiente em que o paciente vive é de intenso sofrimento e carências de companhia e afeto dele mesmo e de sua família. Expectativa e tensão geralmente estão presentes, pelo elemento novo nesse vínculo familiar, o que pode promover um movimento ambíguo; por um lado, alívio da angústia que uma pessoa com transtorno mental traz aos que o rodeiam e, por outro, dificuldades de aceitação desse agente terapêutico. Para Mauer e Reznizky (1987), o indivíduo portador

de sofrimento mental é a manifestação da enfermidade do grupo familiar. Ele mostra à sua família aquilo que, muitas vezes, esta não consegue ver por si mesma.

Mas é importante ressaltar que, a família é aqui entendida como grupo de pessoas que convivem no mesmo ambiente doméstico, não se restringindo apenas à consanguinidade. Esses laços favorecem aspectos de acolhimento, segurança, vida doméstica, solidariedade e cuidado possibilitando também um espaço ampliado para intervenção dos profissionais de saúde. (SOUZA E SCATENA, 2005).

O acompanhante terapêutico, nesse processo, tem como principal objetivo ampliar os movimentos de circulação desse cliente na família, no trabalho ou na comunidade. Com fará suas intervenções e com que recursos poderá contar dependerá da realidade e necessidade do cliente. A meta é auxiliá-lo a compreender seus sentimentos e percepções sobre as relações que estabelece no mundo, seja com as pessoas ou com as situações do seu cotidiano.

Vale ressaltar que isso ocorre através do desejo do cliente, do instinto de vida que há dentro dele. Muitas vezes, percebemos que esse desejo foi perdido ou está confuso, porque, não raras vezes, houve um rompimento do indivíduo com a vida e, portanto, com seu desejo, um abandono. Então, é preciso ajudá-lo a criar laços com o outro, sendo esse outro a sua família, os seus amigos, o seu mundo-vida. Nessa perspectiva, buscamos, junto com o indivíduo, desenvolver dispositivos de enfrentamento dos seus problemas ou das suas necessidades.

É necessário esclarecer que nem sempre a atuação do acompanhante terapêutico é uma ação constante; isso ocorre quando o acompanhante terapêutico está ao lado do seu acompanhado, silenciosamente. Sua presença já é terapêutica, e pode ser expressada nos momentos em que estamos junto ao nosso acompanhado, compartilhando uma dor, a execução ou conclusão de alguma tarefa ou em situações em que percebemos que não há o que fazer ou dizer, e a nossa presença junto a ele já significa bastante..

Vale ressaltar que o valor dessa experiência não se dá somente pela presença de alguém junto a ele, mas sim a presença de alguém atento e disposto a ajudá-lo, caso necessário, mas que, fundamentalmente, acredita e apóia sua iniciativa. Em outras palavras, a experiência é integradora porque o sujeito está sendo acompanhado por um outro, capaz de testemunhar e compartilhar de suas experiências.

Essa maneira de cuidar assume uma atitude de solicitude, que para Heidegger, pressupõe estar-junto-com-o-outro, de uma forma envolvente e significante, favorecendo que assuma seus próprios caminhos, crescendo e encontrando-se consigo mesmo, o que para nós significa acreditar no outro como ser de possibilidades, respeitando-o como ser humano em suas limitações e dificuldades.

Para estar com o cliente é preciso conhecer o mundo dele e estar junto no mesmo mundo para compreendê-lo e ajudá-lo. Ressaltamos que, uma vez estando no mesmo mundo, poderemos ampliar suas perspectivas e movimentos, favorecendo um redimensionamento de sua vida (MAY, 1988).

Há uma relação de pre-sença, de encontro, em que acompanhante terapêutico e cliente estabelecem uma relação de ser-com o outro e estão imersos em um mundo circundante (HEIDEGGER, 1988).

O acompanhante trabalha com o cliente para ajuda-lo a desenvolver novas maneiras de atuar no mundo, que, para o olhar heideggeriano chama-se de ser-no-mundo. Isso será feito ao longo da convivência com o cliente, mostrando-lhe, por exemplo, que frente a uma situação determinada há possibilidades de reagir de diferentes maneiras.

O Acompanhamento Terapêutico pode ser usado para possibilitar novos olhares para o cliente, em uma tentativa de incentivar a *descoberta-criação* de dispositivos que possam sensibilizar as pessoas que participam dos processos do acompanhado (familiares, colegas, amigos, etc.) e para o próprio sujeito, que o mesmo é um sujeito em sua história. na perspectiva heideggeriana chama-se de relacionamento ser-com-o-outro, que possibilita o relacionar, o sentir e o existir no mundo com suas particularidades.

Faz-se uma ressalva para que os profissionais que atendam o portador de enfermidade mental, de nível técnico ou superior articule os seus conhecimentos teórico-práticos e proponha intervenções reabilitatórias e psicoterapêuticas onde permeiem afetividade, respeito e acolhimento, e, assim favoreça integração e fortalecimento de uma relação ética e solidária entre o próprio serviço e a comunidade onde esse está inserido (ZERBETTO E PEREIRA, 2005).

Após o exposto, é importante refletir sobre algumas limitações e necessidades específicas que o adoecimento psíquico impõe ao indivíduo e terapêuticas que possam contribuir com o tratamento e a reabilitação do enfermo psíquico.

OBJETIVO

Refletir sobre o atendimento em acompanhamento terapêutico junto à pessoa em sofrimento mental com quadro compatível com esquizofrenia.

METODOLOGIA

A Fenomenologia é considerada uma filosofia e um método de investigação. Enquanto método se mostra como alternativa coerente com a busca para compreender o fenômeno, ora interrogado, como as pessoas portadoras de sofrimento mental percebem a modalidade de atendimento em Acompanhamento Terapêutico em seu tratamento.

A palavra Fenomenologia vem do grego e significa *phainomenon* – aquilo que se mostra por si mesmo, o que está manifesto, *Logos* podemos traduzir como “discurso esclarecedor a respeito daquilo que se mostra por si mesmo” (MARTINS E BICUDO, 1994).

A Fenomenologia se interessa pelo essencial do que se quer ver, ou seja, ver pelos olhos da realidade do indivíduo que vivencia o fenômeno que se quer conhecer. O que se quer conhecer não é o sujeito, nem o mundo, mas o sujeito enquanto inserido no mundo. Buscam-se os significados que os

sujeitos atribuem às experiências que estão vivenciando. A fenomenologia centra-se na relação sujeito-objeto-mundo (DARTIGUES, 2005).

Surgiu a partir do legado husserliano e é considerada como uma corrente filosófica e também como um método que possibilita uma reflexão existencialista. Procura-se “interrogar as experiências vividas e os significados que o sujeito lhes atribui, ou seja, de não priorizar o objeto nem o sujeito, mas centrar-se na relação sujeito-objeto-mundo” (DARTIGUES, 2005).

Dessa forma, essa abordagem teórica focaliza a experiência vivida e sua significação como ela se apresenta na consciência. A atenção se volta para o específico, o peculiar, buscando não a explicação dos fenômenos estudados e, sim, a compreensão particular do que visamos conhecer. A Fenomenologia propõe uma reflexão sobre a coisa em si, sem desconsiderar o mundo exterior e o sujeito consciente, inserido nele (DARTIGUES, 2005).

Para tanto, trabalhamos com o fenômeno situado e circunscrito na vivência do indivíduo, buscando compreendê-lo a partir do relato dessa experiência trazido pelo sujeito que vivencia determinada situação. É, portanto, com o discurso do sujeito que é feita uma aproximação com a essência do fenômeno.

Assim, a pesquisa na abordagem fenomenológica tem início com uma interrogação do pesquisador em relação ao fenômeno, e essa interrogação vai estar com o pesquisador até chegar à essência do fenômeno interrogado, situando-se numa região de inquérito, ou seja, está situada no mundo-vida desses sujeitos.

Para chegarmos à essência desse fenômeno é preciso suspender todos os valores e conhecimentos prévios do pesquisador, ou seja, colocar entre parênteses todas as informações e conhecimentos que temos *a priori* acerca do fenômeno que buscamos conhecer para que, assim, possamos vê-lo como ele se apresenta; em outras palavras, colocando-o em evidência, para que se manifeste por si mesmo. É o momento da redução fenomenológica.

Com a postura do fenomenólogo, que coloca em suspensão os pré-conceitos, conhecimentos prévios ou julgamento, o pesquisador parte para reconhecer os momentos significativos do discurso, distinguindo-os daqueles que não o são.

A partir dos relatos dos informantes, obtidos através das entrevistas, têm-se as descrições e, assim, o pesquisador, imbuído na postura fenomenológica, pode apreender a experiência vivenciada, bem como os significados atribuídos a ela pelo próprio sujeito. Essas descrições são o primeiro movimento para abordar o fenômeno que se quer conhecer, e nos possibilitarão conhecer as unidades de significado para assim compreendermos o fenômeno interrogado à luz da Psicologia. A importância dessas descrições está na explicitação que faz da percepção do mundo-vida dos sujeitos (MARTINS e BICUDO, 1994).

A redução fenomenológica ocorre em dois momentos: o *envolvimento existencial*, em que o pesquisador penetra na situação que vai pesquisar, para chegar o mais próximo delas, mas deixando de lado qualquer interpretação racional ou valorizada pelo próprio pesquisador, a fim de poder compreender o fenômeno que está pesquisando, de conformidade com o seu próprio modo de existir. E, num segundo momento, o *distanciamento reflexivo*, em que o pesquisador procura se distanciar do que está investigando para refletir sobre a vivência que busca compreender e analisar, descrevendo depois os significados apreendidos nesse processo (FORGHIERI, 1993).

Há quatro momentos para a análise fenomenológica, de acordo com Martins e Bicudo (1994), que são descritas abaixo:

Primeiro momento: são realizadas as transcrições dos relatos dos entrevistados; posteriormente, é feita uma leitura atenta e integral das falas dos entrevistados sem se deter, identificar ou interpretar qualquer elemento contido no texto, com o intuito de apreender o sentido geral, o todo.

Segundo momento: o pesquisador parte para uma releitura das descrições, para abstrair as unidades de significado que não estão prontas ou fechadas, mas serão apreendidas pelo pesquisador, que busca compreender e interpretar os significados que são atribuídos ao fenômeno ora indagado e, assim, poder construir as categorias pelas convergências e/ou divergências encontradas nas unidades de significado.

Terceiro momento: com as unidades de significado já discriminadas, o pesquisador passa a agrupá-las em categorias, transferindo-as de relatos dos entrevistados para discurso psicológico e, assim, busca a compreensão da vivência do informante à luz da Fenomenologia. Nesta fase, usa-se a reflexão e a variação imaginativa, que são todas as variações possíveis a respeito do conteúdo lido.

Quarto momento: é o momento da compreensão-interpretação fenomenológica a partir das categorias que emergiram do discurso das entrevistadas, para chegar a uma descrição da estrutura psicológica do fenômeno interrogado. Nessa fase da pesquisa chegamos aos significados da experiência vivida, que descrevemos e reduzimos, para que o material seja organizado e ressignificado à luz de suas convergências e divergências, possibilitando a compreensão do fenômeno indagado.

A partir desse momento, buscaremos na hermenêutica de Heidegger a compreensão do fenômeno que ora interrogamos, que é conhecer a percepção que o indivíduo em sofrimento mental tem do acompanhamento terapêutico em seu tratamento.

QUESTÃO NORTEADORA

“Fale como você percebe a atuação do acompanhante terapêutico no seu tratamento”.

PROJETO TERAPÊUTICO

Acompanhamento terapêutico desenvolvido durante 18 meses, com atendimentos semanais de duas horas cada sessão, sendo suspenso na ocasião da internação da paciente.

Enfoque do atendimento: atividade de vida diária – organização da casa (que havia deixado quando apresentou a doença), relacionamento adequado com familiares e amigos, treino de habilidades seguindo o interesse da paciente (crochê e bordado) e volta à escola, um desejo da paciente, que se matriculou no supletivo e começou a frequentar as aulas sem precisar da ajuda da acompanhante terapêutica para isso.

ANÁLISE DOS DISCURSOS

Na primeira categoria temos, benefícios do atendimento, percebemos a importância do atendimento contínuo, realizado no contexto do paciente e não do serviço, com valorização do seu espaço, das suas habilidades e dos recursos que trazia, buscando saídas construídas juntamente com a informante, ampliando assim seu movimento.

Eu sinto muito bem ...fico melhor ...tem alguém para conversar comigo ...eu tenho aprendido várias coisas ...quando tenho atendimento eu saio com outro corpo, mais alegre.(Luiza, 30 anos)

Como profissionais, para resgatar o indivíduo do seu sofrimento, é preciso compreendê-lo em seu mundo, com sua singularidade e significações em um processo que é único, para podermos chegar à realidade enfrentada por esse indivíduo, e somente assim o ajudaremos a encontrar saídas ou resoluções para seus problemas ou limitações (MAY, 1988).

Observamos que Luísa percebe e valoriza o atendimento, porque se sente respeitada pela acompanhante terapêutica, o que denuncia escassez de trocas afetivas positivas entre os familiares e ou empobrecimento das trocas existentes.

Importante se faz estabelecer relacionamentos significativos com o ser, respeitando suas limitações e deficiências. Nesse sentido, esse apoio o ajuda a transpor essas dificuldades para que esse indivíduo resgate sua identidade e, no futuro, consiga construir relacionamentos mais sadios no seu meio social (HEIDEGGER, 1988).

A segunda categoria, Organização mental, evidencia uma maior organização mental com seus pensamentos, com seu espaço físico e nos relacionamentos com os outros, ao longo dos atendimentos. Mostra, ainda, sensibilidade com as necessidades do outro, percepção dessas necessidades, procurando saná-las sem se esquecer de suas próprias. Ressaltamos ainda um ganho no cuidado consigo mesma, com o outro, e, também, com a organização do tempo para desenvolver todas as suas atividades.

...lavo, passo a roupa deles (da mãe e dos irmãos), cozinho, durmo depois do almoço (paciente refere muito sono por causa da ingestão da medicação e relata levantar cedo todos os dias e dormir tarde pela frequência na escola noturna) (Luiza, 30 anos).

O seu mundo-vida não está cindido porque ela consegue ter uma percepção de si e do outro e das necessidades de ambos, estabelecendo relações de ser-com-o-outro fazendo parte do mundo circundante em um mundo-de-presença com seus familiares (HEIDEGGER, 1988).

Luísa não foge à sua realidade ou, à sua facticidade – ser-esquizofrênica com limitações e necessidades específicas, como dormir depois do almoço para conseguir estudar à noite, sem, contudo, perder a noção de temporalidade de seu presente com organização temporal adequada com seu ser-aí vinculado à sua realidade intramundana: filha (mulher) em uma família com vários filhos homens e uma mãe, com movimentos limitados devido a adoecimento físico e mental de longa data. Nossa colaboradora mostrou conseguir inserir-se no mundo, não perdendo sua individualidade ou abrindo mão de sua responsabilidade consigo mesma e com sua vida – necessidade de contatos sociais e desejo de estudar, demonstrando preocupação com o seu mundo-vida.

A colaboradora relata a retomada do processo espontâneo de expansão, através das suas atividades cotidianas, desenvolvendo uma organização física e espacial próxima da sua vida anterior ao adoecimento.

Na categoria “Novos relacionamentos”, constatamos, pela história de vida da paciente, um autocuidado adequado e busca de satisfação de suas necessidades; vinculação a pessoas extra-familiares, comunidade e profissionais da saúde, demonstrando afeto e possibilidade de trocas positivas.

...(quando vai à escola) *me distraio, rio muito* (dá muita risada) *...eu fico na Rita, ela me escuta, meu irmão briga comigo.*

Ser-com explicita o indivíduo como ser de relação e interação com o outro; para isso, é importante compreender o outro, estabelecendo com ele uma relação de ser-com-o-outro. Explicita-se que, como ser-enferma-mental, Luísa não apresenta sintomatologia negativa (embotamento afetivo, retraimento, distúrbio da vontade e conteúdo pobre do pensamento, com resposta, nem sempre satisfatória, dos psicofármacos), característica dessa patologia, desenvolvendo, assim, uma adaptação social mais favorável (HEIDEGGER, 1988).

Para Pompéia (2003) poder divertir, ter prazer, ter carinho, poder fazer são experiências que retratam a potência do ser humano, que favorece que Luísa resgate a potência de seu ser.

A reinserção social de Luísa foi um fator importante para sua melhora, sendo facilitada pelas estratégias de tratamento adotadas – medicação e acompanhamento terapêutico. A literatura também aponta contribuição positiva dessa prática terapêutica em tratamentos com pacientes com diagnóstico compatível com esquizofrenia do tipo hebefrênica (CARNIEL, e PEDRÃO, 2005).

HORIZONTES DE COMPREENSÃO

O atendimento em Acompanhamento Terapêutico contribuiu para o tratamento de pacientes com enfermidade psíquica, já que possibilitou Luísa se vincular de maneira mais positiva e satisfatória

com as pessoas ao seu redor; maior organização emocional, temporal e do seu ambiente físico; inserção na comunidade mais eficaz, além de desenvolvimento e amadurecimento de suas potencialidades.

O Acompanhamento Terapêutico centra-se no paciente – nos recursos ou nas potencialidades a desenvolver e não na patologia e/ou limitações que apresenta, denotando um instrumento terapêutico útil para o tratamento de pessoas portadoras de sofrimento mental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- .CARNIEL, A. D.; PEDRÃO, L. J. A prática de Acompanhante Terapêutica com o portador de Transtorno Mental. [série online]. Revista Eletrônica de Saúde Mental, Álcool e Drogas. v. 1, n. 2, p. 1-12, 2005.
- DARTIGUES, A. O que é Fenomenologia? Rio de Janeiro: Livraria Eldorado, 2005.
- FORGHIERI, Y. C. Psicologia fenomenológica: fundamentos, métodos e pesquisa. São Paulo: Pioneira, 1993.
- HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988, 2v.
- MARTINS, J.; BICUDO, V. M. A. A pesquisa qualitativa em psicologia: fundamentos e recursos básicos. 2ª ed. São Paulo: Moraes, 1994.
- MAUER, S. K. de, REZNIZKY, S. Acompanhantes terapêuticos e pacientes psicóticos: manual introdutório a uma estratégia clínica. Campinas: Papirus, 1987.
- MAY, R. A descoberta do ser: estudos sobre a psicologia existencial. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- POMPEIA, J.A.: SAPIENZA B. T. Na Presença do sentido: Uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas. São Paulo, 2004.
- SOUZA, Rozemere Cardoso de; SCATENA, Maria Cecília Morais. Produção de sentidos acerca da família que convive com o doente mental. Rev. Latino-Am. Enfermagem, v. 13, n. 2, 2005.
- ZERBETTO, S. R.; PEREIRA, M. A. O. O trabalho do profissional de nível médio de enfermagem nos novos dispositivos de atenção em saúde mental. Rev Latino-Am Enfermagem, v.13, n. 1, p.112-7, 2005.

O CUIDADO DO TERAPEUTA NA CLÍNICA FENOMENOLÓGICA

Guilherme Nogueira
Larissa Rodrigues Moreira
Estudantes de Graduação em Psicologia
Universidade Federal de Goiás
guyhermegyn@hotmail.com
Eixo Temático 2: Fenomenologia e Clínica

Resumo

A Fenomenologia permite pensar a partir e com cuidado sobre como vivemos. Heidegger diz o cuidado faz parte da condição humana, e está dividido em ocupação – cuidado com o mundo e entes simplesmente dados – e preocupação – cuidado com quem nos relacionamos. A Psicoterapia Existencial tem sua fundação baseada no “cuidado”, enquanto “ser-no-mundocom-o-outro”, não se baseando em interpretações adquiridas a priori ou explicações causais sobre a realidade vivida pelo cliente e não enquadrando-o em padrões morais. Podemos analisar que o trabalho do terapeuta na clínica fenomenológico consiste em usar do cuidado para com o cliente e permitir que ele restaure seu cuidado consigo e com os outros.

Palavras-chave: Cuidado; Psicologia Clínica; Clínica Fenomenológica.

Todo e qualquer comportamento humano é cuidado e se cumpre como cuidado. (FERNANDES, 2011) Vivemos cercados por informações que tentam nortear a nossa visão acerca de nós mesmos e do mundo que nos rodeia. Quando paramos para pensar, não temos certeza de que esses pensamentos são realmente nossos, ou são fruto da intensa massificação social que vivemos por parte da mídia que tenta globalizar o pensamento. Nesse momento histórico, podemos refletir sobre como temos cuidado de nós mesmos, tanto do físico quanto do psicológico, e como temos cuidado das pessoas ao nosso redor e do ambiente que nos abarca. E a Fenomenologia, como uma forma de pensar, não deseja apenas falar sobre o cuidado, e sim falar a partir do cuidado e com cuidado que esta área requer (FERNANDES, 2011).

O homem não vive isolado, ele tem a necessidade de se relacionar com os outros, e, assim, fazer parte de um grupo. Uma vez inserido nesse grupo por ele escolhido, é traçado um caminho de acordo com suas decisões e escolhas. Existir, para o homem, é estar no mundo em interdependência com os outros, uma vez que o homem é o único ser capaz de escolher e, geralmente, escolhe cuidar do outro, isso ocorre porque nós nos engajamos, nos familiarizamos e aprendemos a lidar e compreender o outro (FERNANDES, 2011; MARTINS, 2009). Nesse sentido, podemos pensar o cuidado nos sentidos ôntico e ontológico. Onticamente, cuidado possui os significados de atenção, cautela, zelo, responsabilidade, assim, relaciona-se ao ente, o existente concreto da realidade; já no sentido ontológico, o cuidado refere-se à essência de cada particularidade existente e, nessa perspectiva, apresentando, então, o sentido de relação (PALA, 2010).

Heidegger (2001) entende o cuidado como um conceito ontológico-existencial, que não deve ser compreendido por uma aceitação comum do termo. O cuidado é algo da essência do humano que está sempre subjacente a tudo o que empreendemos, projetamos e fazemos, nomeia dessa forma um modo de ser (FERNANDES, 2011). O cuidado é uma dimensão do ser, e que Heidegger (2001) acredita ser uma condição própria do humano. Desta forma, o cuidado é estar à frente de si mesmo e envolver-se com entes no mundo. Cuidar constitui-se, pois, no exercício da pre-ocupação com o acontecer.

Não podemos pensar o cuidado como este ou aquele comportamento, pois este se mostra como o modo de ser presente em todo e qualquer comportamento humano, mesmo que este comportamento seja positivo ou negativo, sempre se cumprirá como uma realização do cuidado (FERNANDES, 2011).

O ser humano tem em sua raiz primordial o cuidado e este é quem o norteia durante a sua vida, não é ele que tem o cuidado, mas é o cuidado que o tem (BOFF, 1999; FERNANDES, 2011; HEIDEGGER, 2001). O cuidado deve ser visto, segundo Boff (1999), como uma atitude de responsabilização e de envolvimento afetivo com um ente.

Podemos distinguir dois modos de cuidado: ocupação (Besorgen) e preocupação (Fürsorge). O primeiro modo refere-se ao cuidado no mundo e relacionado com o mundo dos entes simplesmente dados, sua expressão está no ser-aí ao relacionar-se com outras pessoas. A preocupação seria o cuidado com os seres deste mundo que se relacionam constantemente, é o cuidar propriamente dito, direcionado à existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa (HEIDEGGER, 2001).

Nosso tempo é ocupado pelas ocupações que temos pelas coisas quando as trazemos para o enlace do nosso cuidado e, assim, façamos com que elas se tornem familiares ao nosso mundo. O homem pode se construir a partir de suas ocupações, mas é preciso cautela para que não fique de tal modo imerso no mundo das suas ocupações, que acabe se dispersando em sua multiplicidade (FERNANDES, 2011).

A preocupação pode ser dividida em dois modos: substituição e anteposição. Na substituição o ser se coloca no lugar do outro e tende a substituí-lo, e assim irá resolvendo os obstáculos e as dificuldades para ele, é retirada, portanto, do outro a sua responsabilidade consigo mesmo, colocando-o à parte e, assim, realizando por ele o que ele não pode realizar sozinho. Na anteposição o outro vai se antepuser ao ser, colocando-se a sua frente para devolvê-lo ao cuidado de si mesmo e deixando-o diante das suas próprias possibilidades existências, o outro é remetido para responsabilidade do ser, ajudando este a tornar-se, em seu cuidado, compreensível para si mesmo e livre para o seu cuidado, para suas ocupações (FERNANDES, 2011; HEIDEGGER apud PALA, 2010). Pala (2010) usa uma metáfora para explicar essa divisão usando o ditado “não dar o peixe, mas ensinar a pescá-lo”, a substituição consistiria em “dar o peixe” e a anteposição seria “ensinar a pescá-lo”.

O cuidado faz parte da constituição ontológica do homem, e possui dois aspectos: o cuidado consigo na sua própria constituição existencial no mundo (estrutura de “ser-em-simesmo”) e o cuidado com o ser no seu desdobramento no outro (estrutura de “ser-junto-aooutro”) (HEIDEGGER, 2001). Na essência humana está o cuidado, com isso o ser humano cuida de si mesmo uma vez que estamos no mundo com responsabilidade sobre nós mesmos, e o ser humano também se ocupa de algo, os outros seres humanos (MARTINS, 2009).

Na obra *Ser e Tempo*, Heidegger (2001) nos apresenta uma fábula que diz que o homem é formado por um corpo de argila que foi moldado pelo cuidado, e este pediu a Júpiter para soprar um espírito sobre a obra criada. Júpiter, a terra e o cuidado disputavam qual nome a criação receberia,

Saturno foi o árbitro que estabeleceu que após a morte o corpo voltasse para a terra, o espírito para Júpiter e em vida pertenceria ao cuidado, e também escolheu o nome de homem para o ser, devido ao elemento de que consiste (húmus).

Nascimento (2010) analisa esta fábula dizendo que primazia do cuidado proposta por Heidegger está direcionada a um ser que é composto de corpo e espírito; que o homem tem esse nome não pelo seu ser, mas pela matéria de que se constitui. Ayres (2004) também reflete sobre a mesma e acha curioso o fato do cuidado ter achado a argila para moldar enquanto se movia sobre o leito do rio, o que ele relaciona com a formação da identidade do humano, que também é fruto do movimento da vida, que faz com que ela seja construída no e pelo ato de viver, e esta se faz na presença do outro.

A presença de Saturno na fábula é de fundamental importância para a compreensão do cuidado com o Ser. Saturno na mitologia representa o senhor do tempo e oferecer temporalidade é seu papel na fábula. O Ser pertence ao cuidado enquanto continuar vivo, ou seja, é sempre na perspectiva de que há um tempo fluxo que há sentido em falar de cuidado, ao mesmo tempo em que o cuidado é a condição de possibilidade da repartição temporal da existência do humano (AYRES, 2004; NASCIMENTO, 2010).

O cuidado não é o Ser, mas é só através dele que este pode existir; ele não é o espírito nem a matéria, mas é a causa de relação entre eles; o cuidado é uma dádiva do tempo, mas este só existe graças a ele (AYRES, 2004). Heidegger (2001) sugere que o cuidado seja a categoria possibilitadora de colocar em sintonia esse plano sem começo nem fim, no qual o ser do humano seria o resultado de sua ocupação de si como resultado de si.

Cuidar não é apenas projetar, seria um projetar responsabilizando-se, o cuidado pode ser também uma atitude de solicitude, de atenção para com o outro, de preocupação e de inquietação, uma vez que a pessoa que sente cuidado por alguém, sente-se envolvida e afetivamente ligada ao outro (AYRES, 2004; BOFF, 1999). Nessa perspectiva o cuidado se apresenta ao ser desde o momento da sua concepção. Uma mulher deve cuidar do ser que está gerando para que este possa nascer com saúde. Somos muito frágeis ao nascer, sem que haja um cuidador não seria possível um pleno desenvolvimento físico e cognitivo, pois precisamos de alguém que nos ensine como podemos nos tornar humanos. Quando já independentes e nos deparamos com um problema de saúde, precisamos dos cuidados de alguém. Isso tudo mostra como cuidado constitui o ser e mostra que ele realmente acompanha o ser durante toda a vida.

Precisamos constantemente cuidar de nosso cuidado, o que pode ser entendido como um resgate de nosso cuidado. Muitas vezes somos levados pelas nossas várias ocupações, deixando que o nosso ser-no-mundo se disperse e distraia de si mesmo, fazendo com nos distanciemos de nós mesmos até o ponto de causar uma possível alienação. Além das nossas ocupações com as coisas, as nossas preocupações com os outros pode favorecer esse distanciamento do nosso ser-no-mundo, pois pre-

ocupar-se do outro também exige que façamos a manutenção do nosso próprio cuidado (FERNANDES, 2011).

A preocupação é uma forma de cuidado muito delicada, pois pode facilmente tomar dimensões errôneas. Em muitos momentos a substituição se faz necessária, pois o indivíduo pode não ser capaz no momento de tomar decisões e precise que alguém o ajude nisso, ele pode não ser capaz ainda de aprender a pescar, mas em certo momento, ele deverá tomar novamente as rédeas. A anteposição também pode forçar o indivíduo a se deparar com barreiras que ele não está pronto para suportar, então é preciso usar prudência (PALA, 2010).

Levando em consideração que o cuidado é inerente a condição humana, “é a verdadeira essência do ser humano” (LELOUP e BOFF, 2007) é válido analisar a conjuntura da clínica fenomenológica no contexto em que estamos vivendo. Muitos debates são feitos acerca da identidade da psicologia clínica, confusões acerca do lugar onde esse atendimento ocorre, quanto ao sujeito que é atendido e aquele que atende são comuns e, portanto, a ética, o ethos do cuidado é proposto como uma identidade saudável à psicologia clínica (SILVA, 2001).

O cuidado trás uma nova dimensão à prática psicológica, pois o cuidado diz de um acolhimento que é buscado pelo sujeito que vai até a clínica, e, portanto precisa ser escutado (SILVA, 2001; DUTRA, 2004). Nesse sentido a clínica psicológica “devolve ao homem o cuidado por sua existência, ou seja, a sua própria tutela” e no exercício da clínica fenomenológico-existencial o clínico acolhe o outro como ele se mostra, suspendendo todos os esclarecimentos prévios, inclusive diagnósticos (FREJOO e PROTASIO, 2010).

O processo de constituição da Psicologia Clínica em nosso país é marcado por diversas influências, o termo clínica, que significa “à beira do leito” nos remete à influência do modelo médico nessa área de conhecimento e de atuação do psicólogo. Ainda hoje a concepção de que o psicólogo clínico tem como objetivo a compreensão e tratamento de determinada doença a partir da demanda daquele que o procura faz parte da visão que o senso comum tem da área, bem como a visão de que o psicólogo clínico cuida dos “doentes mentais”, o que por vezes restringe o acesso daqueles que julgam não necessitar de tal cuidado (DUTRA, 2004).

A clínica fenomenológica se constitui como uma alternativa ao modelo da psicologia clínica tradicional, justamente devido a compreensão do cuidado como essência humana e não somente como necessidade de alguns.

A clínica existencial surge em um momento histórico em que os resultados dos trabalhos de Freud geravam certa insatisfação, surgindo não como um complemento ou visão à Psicanálise, mas como uma maneira de priorizar a existência concreta do homem, e, assim sair de concepções teóricas que são, muitas vezes, abstratas e distantes da realidade do cliente (LESSA e SÁ, 2006).

A Psicoterapia Existencial tem sua fundação baseada no “cuidado”, enquanto “serno- mundo-com-o-outro”, não se baseando em interpretações adquiridas a priori ou explicações causais sobre a

realidade vivida pelo cliente. Quando há interpretação, “ela deve ser fruto de uma elaboração temática de uma existência que se explicita enquanto projeto”. O psicoterapeuta tem como foco remeter o indivíduo a si, para que este reconheça sua impessoalidade e se questione no sentido de encontrar suas próprias respostas para as situações que a vida lhe apresenta. A Psicoterapia Existencial não tem como objetivo enquadrar o cliente em padrões morais ou em modelos teóricos, mas busca a compreensão das possibilidades existenciais de cada um e como é a experimentação dessas possibilidades em suas relações com as pessoas e as coisas que se apresentam no mundo (LESSA & SÁ, 2006).

Segundo May citado em Lessa e Sá (2006) o encontro que acontece entre o terapeuta e o cliente “é uma expressão de ser”, pois nesse momento se estabelece um relacionamento total entre duas pessoas. Nesse sentido cabe uma pergunta: quem é o terapeuta? Mas antes de responder a essa pergunta vamos retomar o sentido etimológico da palavra. Terapia vem do grego *Terapeia* que significa cuidado e cura, mas também apresenta outro sentido, de origem hebraica, através da palavra *Terufa*, que tem o mesmo significado de *Terapeia*, porém apresenta um sentido preventivo e prospectivo. Tomando como ponto de partida o sentido grego da palavra *terapia* que incorpora o sentido hebraico, “cabe ao terapeuta cuidar do ser e ensiná-lo a cuidar de si e não somente tratar a doença” (REHFELD, 2000).

O terapeuta deve atuar como um jardineiro que cultiva uma planta. O jardineiro não produz a planta como se produz um automóvel, não cria a terra nem a semente, nem planeja os passos que devem ser seguidos pela planta para atingir a maturidade, florir e frutificar. Ele somente cria melhores condições de solo, abriga a muda, quando muito pequena, contra condições climáticas adversas, protege-a na medida do possível contra insetos, livra-lhe a área de crescimento, para que ela não morra por falta de espaço ou luz. Mas não é ele que a faz crescer. O crescimento da planta é dela própria. Cabe a cada homem ser o guardião do próprio destino, cabe ao terapeuta, constantemente, alertá-lo para esta tarefa. (CYTRYNOWICZ apud REHFELD, 2000)

Durante o processo de terapia, o terapeuta passará por diversos tipos de cuidado com o seu cliente. No início o cliente chega ao consultório frágil, sem saber o que fazer, ele busca ajuda, ele precisa ser cuidado, precisa receber preocupação do terapeuta. Nesse momento de fragilidade, cabe ao terapeuta usar a substituição, mas ele não irá tomar decisões para o cliente, apenas orientá-lo e dar um suporte, é uma substituição de caminhar junto e possibilitar que o cliente readquira sua autoconfiança. Heidegger (2001) afirma que somos seres do cuidado e Fernandes (2011) nos mostra que precisamos sempre cuidar do nosso cuidado, e é isso que o terapeuta fará com o cliente: ajudará que este encontre uma forma de cuidar do seu cuidado, verificando como andam as ocupações do cliente, se ele deixou que suas ocupações fizessem-no se afastar de si mesmo, se ele anda se preocupando muito com as pessoas que o cercam e esquecendo-se de si mesmo. Com isso será feito um processo de aragem do solo, de busca de uma boa iluminação, um ambiente com clima favorável.

Em certo momento, o terapeuta deixa de usar a substituição para começar a usar a anteposição, uma vez que a planta tem que crescer por si mesma. Desta forma, ao conseguir trazer a consciência do cliente tudo aquilo que danifica o seu cuidar de si, o cliente precisa receber estímulos de que é capaz de

vencer esses obstáculos. Cabe cautela ao terapeuta para não que ele não force muito o cliente, que respeite os seus limites para que tudo ocorra naturalmente, pois, se o cliente é instigado a algo que ele ainda não está pronto para realizar, pode haver traumas, então tudo deve ser feito com bastante cuidado.

O resultado da terapia passando por todas essas formas de cuidado deve ser um cliente que tenha condições de cuidar do seu destino, que saiba se ocupar daquilo que faz bem para si, mas sempre dando manutenção a esse cuidado para que ele não fique desgastado. O cuidado terapêutico permite ao corpo recompor-se e alcançar sua saúde (FERNANDES,2011), que deve ser o estado natural do homem. O cliente também será capaz de se preocupar de forma sadia das pessoas que estão ao seu redor, sem fazer substituições que possam tomar lugar do outro, nem anteposições que possam causar frustrações nos outros ao forçar além do que estes são capazes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Cuidado e reconstrução das práticas de saúde. Interface — Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu, v. 8, n. 14, p.73-92, set./fev.2004.
- BOFF, Leonardo. Saber cuidar: ética do humano - compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes,1999.
- DUTRA, Elza. Considerações sobre as significações da psicologia clínica na contemporaneidade. Estudos de Psicologia, Natal, v. 9, n. 2, p.381-387, ago./dez. 2004.
- FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de; PROTASIO, Myriam Moreira. Os desafios da clínica psicológica: tutela e escolha. Revista da Abordagem Gestáltica, Goiânia, v. 16, n. 2, p.167-172, dez. 2010.
- FERNANDES, Marcos Aurélio. Do cuidado da fenomenologia à Fenomenologia do Cuidado. In: PEIXOTO, Adão José; HOLANDA, Adriano Furtado. Fenomenologia do Cuidado e do Cuidar - Perspectivas Multidisciplinares. Curitiba: Juruá Editora, 2011. p. 17-32.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LELOUPE, Jean-yves; BOFF, Leonardo. Terapeutas do deserto: de Filon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf Dürckheim. 5 edição Petrópolis: Vozes, 1998.
- MARTINS, Alexandre Andrade. Antropologia integral e holística: cuidar do ser e a busca de sentido. Bioethikos, São Paulo, v. 3, n. 1, p.87-99, 2009.
- NASCIMENTO, Crisóstomo Lima do. Cuidado e educação: uma abordagem fenomenológico-hermenêutica a partir de Martin Heidegger. Tese (Doutorado) -Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- PALA, Ágnes Cristina Da Silva. O cuidado psicológico com doentes crônicos em uma perspectiva fenomenológica existencial. Tese (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.
- REHFELD, Ari. A Prática Clínica Fenomenológico-Existencial. Publicado na Revista de Gestalt – 2000, Sedes Sapientiae. Disponível em: <http://fenoegrupos.com/JPMArticle3/pdfs/rehfeld_pratica_clinica.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2011.
- SILVA, Édio Raniere da. Psicologia clínica, um novo espetáculo: dimensões éticas e políticas. Psicologia: Ciência e Profissão, Brasília, v. 21, n. 4, p.78-87, dez. 2001.

A EXISTÊNCIA COMO “CUIDADO”: ELABORAÇÕES FENOMENOLÓGICAS SOBRE CLÍNICA PSICOTERAPÊUTICA

Danielle de Gois Santos; Roberto Novaes de Sá
Mestranda em Psicologia (UFF); Professor doutor (UFF)
danielledegoissantos@gmail.com
Eixo Temático 2: Fenomenologia e Clínica

RESUMO

O presente trabalho aborda algumas noções existenciais elaboradas por Heidegger em sua *Análise da Existência*, enfatizando o existencial “cuidado” e suas possíveis repercussões, para a clínica psicoterápica na contemporaneidade. Utilizamos as obras *Ser e tempo* (1999), *Carta sobre o humanismo* (2005) e *Seminários de Zollikon* (2009), especialmente, na parte intitulada “Diálogos com Medard Boss”. Fenomenologicamente, uma clínica interessa-se nos sentidos investidos pelo homem em sua existência cotidiana. Nessas experiências cotidianas, os exercícios de estranhar e de meditar sobre os sentidos das relações são raros, contudo, a experiência de adoecimento psíquico convoca a reflexão sobre a existência. Em uma clínica de inspiração fenomenológico-hermenêutica, essa reflexão pode ser norteada pelos constituintes ontológicos “cuidado” e “liberdade”. Heidegger (1999) afirma “o homem é o pastor do ser”, porque ele “cuida” ontologicamente de si mesmo e dos entes, deixando-os aparecer. Embora, existência seja, essencialmente, liberdade, cotidianamente parecemos distraídos quanto ao nosso poder-ser próprio e vulneráveis às crenças impessoais e às objetivações do pensamento. A compreensão da pertinência entre homem e mundo e da existência como cuidado, naquele sentido ontológico, implica transformação do olhar, revertendo preocupações técnicas e eficácia na solução de sintomas para o plano da ética e das possibilidades de singularização existencial.

Palavras-chave: Clínica Fenomenologia-Hermenêutica; Liberdade; Cuidado.

Apresentação

O presente artigo estrutura-se a partir de tematizações sobre o existencial “cuidado”, com destaque aos seus modos de expressão na contemporaneidade. “Cuidado” será alcançado, neste estudo de revisão bibliográfica, como constituinte fundamental da existência a partir da compreensão existencial do homem na clínica psicoterapêutica. Especificamente, na clínica psicoterapêutica sob a perspectiva fenomenológica hermenêutica, “cuidado” surge como temática para questionamento sobre o sentido do ser.

Algumas obras do filósofo alemão foram utilizadas a fim de trazer subsídios às discussões são elas, *Ser e tempo* (1999), *Carta sobre o Humanismo* (2005) e *Seminários de Zollikon* (2009), *Serenidade* (1959) e o ensaio *A questão da técnica* (1997).

O estudo é composto por uma introdução que retoma as discussões, a partir de estudos relacionados ao livro *Seminários de Zollikon* (2009), principalmente, em sua segunda parte denominada *Diálogos com Boss*. A partir das iniciais explanações o artigo segue organizado em quatro diálogos tendo em vista que esta organização conduzirá a reflexões caracterizadas pelo exercício de compreensão fenomenológico-hermenêutico. Ao final dos quatro diálogos, o artigo se encaminha a uma proposta de considerações sobre a revisão realizada.

No diálogo um, “A atividade de compreender na clínica psicológica” a temática em questão destaca o exercício compreensivo nas práticas clínicas embasadas na *Análise do Dasein* de Heidegger e

na perspectiva fenomenológico-hermenêutica. No diálogo dois, “Cuidado e liberdade: os existenciais e as experiências cotidianas”, os constituintes existenciais, contribuem para o exercício compreensivo das experiências cotidianas .

Admitindo cuidado como existencial que nos constitui, no diálogo três “Por um dispor que é cuidado” traremos a proposição heideggeriana, onde o “homem é pastor do ser” cuja essencialidade é cuidado. Esta disposição, nos permite ainda pensar no diálogo quatro “A inseparabilidade *homem-mundo*”, Heidegger se referindo ao fenômeno da co-pertinência.

O objetivo geral do presente estudo é pensar os sentidos investidos pelo homem em suas experiências cotidianas, destacando, as experiências de adoecimento psíquico. Nestas são convocadas ações mais específicas de reflexão sobre a existência.

Introdução

Heidegger não vai definir, em sua obra *Seminários de Zollikon (2009)*, conceito de forma semelhante às formas tomadas pelo campo científico e pelo campo do senso comum, ao invés, desenvolve um exercício compreensivo das ações cotidianas. A atividade de definir, por mais que nos seja recorrente, cerceia as experiências, e isso é destacado, por Heidegger nas perguntas que lhe eram proferidas pelos psiquiatras em *Seminários*.

Saúde e doença são exemplos de fenômenos atraentes para refletirmos sobre nossos modos de ser na atualidade, principalmente, no que tange o resgate do exercício meditativo presente no método fenomenológico hermenêutico para a clínica psicológica. Este exercício é pensado na tentativa de trabalhar a questão do sentido do ser, em meio a acontecimentos na sociedade do século XXI, sendo acrescido de outros fenômenos, por exemplo, tédio, tempo, estresse e privação.

O cotidiano em nossa sociedade ocidental capitalizada é formado e reconhecido por pessoas que são avaliadas por seus pertencimentos a grupos, a comportamentos, a blocos econômicos, etc. Comumente, são encontradas circulações de falas empenhadas num cuidado, que dispersa uma idéia de compreensão de cuidado, para em um instante seguinte, familiarizá-lo a propostas regulativas, como por exemplo, as idéias de promoção de saúde.

Neste panorama de promoção de saúde, saúde associa-se a bem-estar (felicidade, desejo e reconhecimento) e doença a patologização de corpos e de modos de existir (processos de adoecer que se confundem com uma idéia de esterilidade, de algo que deve ser localizado e extirpado).

Tais modos de existir competem a discussões sobre segurança, plenitude, tempo que sobra, tentativa de parar experiências, clareza para pensar novas zonas de fechamento e distanciamento do homem e do mundo, redimensionar valores, entre outros. Cabe ressaltar que os processos de adoecimento existem envolvendo disposições de abertura aos modos de existir, independente de ser mais ou menos adequados.

Diante das solicitações do mundo, não são raros os modos de se relacionar configurados por estreitamento e privação. Os fenômenos de adoecimento são exemplos de exercícios de privação.

A forma como acessamos esses fenômenos retoma outra discussão que envolve a forma como questionamos as manifestações de adoecimentos. “Pois a questão sobre ‘o que algo é’ inclui que sempre queremos determinar a pergunta como algo, isto é, como um outro que ele mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p.79).

Diálogo I- A atividade de compreender na clínica psicológica

O exercício compreensivo será admitido neste estudo, a partir da fundamentação da fenomenologia heideggeriana, como aquela que se propõe libertar o humano para seus fundamentos originários, para seus existenciais, para sua co-pertinencialidade. Partindo desta inicial assertiva abrigaremos o exercício compreensivo relacionado a um olhar de cuidado.

Logo, ao privilegiarmos o exercício discursivo, nos discursos teóricos psicológicos, por exemplo, são admitidas como equivalentes os exercícios de *poder-ser* a outros modos de ser, uma vez que estamos a falar de uma constância de relações mediadas por *ser-com*, modo de existência apresentado por Heidegger em *Ser e tempo* (1999).

O *Ser-com* constitutivo da existência exprime modo de ser que assegura a presença de um outro, e este constituinte só é possível graças a inseparabilidade ao constituinte *ser-no-mundo*.

Na euforia dos tempos vividos, a existência, cotidianamente, se mostra um caminho que ao ser questionado contribui para pensarmos nossos modos de ser. Nesse panorama, o homem encontra-se acentuadamente ensurdecido diante de diferentes chamados e solicitações.

Homem se distingue de mundo em meio às corridas por se manter atualizado produtivo, saudável etc. Mundo se revela a partir desta lógica como cada vez mais personalizado. Diariamente são emitidos sinais de desertificação na co-originalidade *homem-mundo*.

A desertificação referida neste estudo faz menção a tentativas frequentes tanto científicas quanto do senso comum em buscar causas, individualidades, intimismos. Nessas operações ocorre, comumente, o turvamento da clareira de ser e do negligenciar constitutivo *ser-no-mundo*.

Como humanos esquecemos que não estamos sozinhos, que não agimos em nome de vontades particulares, de um íntimo querer. Esquecemos, ensurdecemos, perdidos e alienados necessitados de cuidado, de compromisso, de posicionamento. Entendamos cuidado como modo de acesso a liberdade, ambos resgatados enquanto constituintes existenciais do homem, por Heidegger (1999).

O exercício clínico psicológico auxilia o homem diante da ameaça de se perder. Uma clínica que investe em questionamentos sobre suas experiências permite retornarmos e alcançarmos liberdade. Liberdade em um sentido amplo.

Em *Serenidade*, Heidegger (1959) propõe o desenvolvimento de pensamento meditante como exercício reflexivo. Neste presente estudo, o pensamento meditante será experimentado como um dos viabilizadores para se alcançar liberdade. Acaso, o homem fosse permanentemente experimentação de pensamento calculante isso colaboraria com uma distinção *homem-mundo*.

É característico do pensamento calculante uma aparente separação como se mundo e homem fossem objetos distanciados em exercícios solitários. Ao pensamento meditativo corresponde o modo de ser que é *Dasein*. O *Dasein* é ocupado pelo constituinte liberdade.

De modo geral, o existir humano contempla os fenômenos como se fossem manifestações exteriores. É como se, o homem desconhece-se que tempo, espaço, corpo entre outros fenômenos lhe são constituintes e não objetos de posse e de exploração. Existir é ação, não unicamente, ligada a um presente imediato ou a um corpo material.

Possibilidades, no sentido existencial, são sempre um poder-ser-no-mundo histórico. Pelo modo como eu correspondo ao que vem ao encontro, eu vejo o presente e o passado.... (HEIDEGGER, 2009, p.298)

Para Heidegger (1999), compreensão ocupa uma posição de constituinte da existência humana. No diálogo terapêutico que lhe é representativo na forma terapeuta-paciente são envolvidas atividades de singularização existencial.

Sá (2002) resgata o sentido do termo “psicoterapia”, tomando por base que se trata de derivação de palavras gregas. Deste modo, é possível alcançarmos o significado etimológico de psicoterapia como “cuidado pela vida”, por *psico* nos remete a vida e *terapia*, remete a tratamento, cuidado.

Na clínica psicoterápica embasada fenomenologicamente as disposições teóricas existentes são pensadas vislumbrando o cuidado relacionado à liberdade, abertura de possibilidade e sentidos investidos. Cuidado aqui referido possibilita que avancemos no que tange as interdisciplinaridades para que estas não se assemelhem a usos arbitrários.

Diálogo II- Cuidado e liberdade: os existenciais e as experiências cotidianas

Na reflexão sobre o *Dasein*, Heidegger (1999) expõe o *Dasein* como àquele que se ocupa do próprio *Dasein*. Ao *Dasein* compete o exercício de *ser-uns-com-os-outros* ininterruptamente. Desta forma, aproximamos nossas idéias de um entendimento no qual o *Dasein* se “ocupa” do *Dasein* e também dos outros.

Ao se ocupar, o *Dasein* não exercita o que comumente poderíamos reconhecer contemporaneamente como uma espécie de subjetivismo. *Dasein* se ocupa graças a sua constituição fundamental de *ser-no-mundo*, por ser *ser-aí*.

O ocupar-se é também um modo de “zelar” ou cuidado. Em *Ser e tempo* (1999), o filósofo desenvolve suas idéias sobre o existir humano ressaltando a relação de entendimento entre modo de ser e aquilo que vem ao seu encontro.

Ao trazer importância ao “zelar”, Heidegger ressalta a condição de possibilidade das formas afetivas que acessamos em nossas experiências cotidianas. O que contempla nossos encontros e as atividades de produção de sentido inclui até mesmo as experiências de indiferença

Os quadros de adoecimento psíquico servem neste estudo como exemplificações de relacionamento homem e mundo comprometido por distanciamento. Quando investimos no exercício de pensar e questionar o ser no tocante aos modos de adoecimento psíquico são experimentadas mudanças de olhar para as noções cotidianas de saúde e de doença, por exemplo.

palavra “cuidado” traduz do grego *therapéia* a partir de um desmembramento da palavra psicoterapia, como inicialmente no diálogo um deste artigo começamos a ponderar. Em Heidegger (1999), cuidado não faz menção ao modo como coloquialmente nos referimos a cuidado entendendo-o como algo individualizado.

Cuidado é relacionado pela fenomenologia hermenêutica heideggeriana com o termo alemão *sorge*. Este termo designa o ser relacional da existência humana, ou seja, existência como *ser-no-mundo*. O constituinte *ser-no-mundo* envolve originariamente tudo o que nos une ao mundo.

O modo de ser do homem é cuidado, isto é, se constitui no mundo com o outro, portanto, ser em relação faz parte da constituição ontológica do seu modo de ser. Tal entendimento sobre o cuidado posiciona o homem conforme suas apreensões das coisas do mundo, cuidado, e não se trata de uma apreensão neutra.

A partir das reflexões sobre psicoterapia e entendendo-a como cuidado pela vida, é possível compreendê-la como o *estar-com* correspondente à abertura a diversas possibilidades do ser. Cuidado para Heidegger (2009) tem a ver com o modo de ser do homem que é sempre em relação *ser-no-mundo*. Nos episódios de adoecimento há uma restrição do cuidado a uma só possibilidade, limitando a correspondência com as outras possibilidades e com outras ocupações.

Os cuidados são exercícios onde é possível encontrar aperfeiçoamentos das experiências de escolha e de aproximação constitutiva. Tais movimentos possibilitam ressaltar outro existencial destacado nesse estudo, a liberdade.

Liberdade revela-se um constituinte fundamental do existir que no ensaio *A questão da técnica* (1997) o filósofo fundamenta as alternâncias dos modos de compreender-se e compreender que homem é *ser-no-mundo*. No exercício clínico fenomenológico-hermenêutico pensar modos de *ser-no-mundo* revela-se um exercício de liberdade.

A essência da liberdade não está abrigada na vontade humana. A verdade e a liberdade se aproximam do que é livre, no sentido de ser aquele que se descobre. A liberdade está próxima do acontecimento do desabrigar e, portanto, da verdade. “Todo desabrigar surge do que é livre, vai para o que é livre e leva para o que é livre” (HEIDEGGER, 1997, p. 75). Liberdade que nos retoma a nossa essencialidade, a uma humanidade.

Diálogo III - Por um dispor que é cuidado

Somente o homem está iniciado a lançar-se no caminho da existência.

Aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da metafísica se chama 'essência' do homem, reside na sua ex-sistência. Mas a ex-sistência, assim pensada, não é idêntica ao conceito tradicional do existencial, que significa realidade efetiva, na diferença com a essência enquanto possibilidade (HEIDEGGER, 2005, p.25 e 26).

Em *Ser e tempo*, Heidegger (1999) vai considerar a essência distinguindo-a da essência referida pela metafísica, "A essência do ser-aí reside na sua existência" (HEIDEGGER, 2005, p.26). Para Heidegger (1999), o homem desdobra-se em sua clareira do ser que quer dizer seu traço fundamental de existência.

Quando Heidegger (2005) fez menção à clareira do ser ele estava falando de mundo. A linguagem também adquire um valor diferente do que convencionalmente empregamos, linguagem é também existencial, é advento iluminador e velador do próprio ser.

Ao se referir à frase "O homem é pastor do ser" (HEIDEGGER, 2005, p.34) na obra *Ser e tempo* (1999), o homem pastor do ser, é homem que se orienta por cuidado e que se conserva nessa condição.

E o que é o ser? Para que ele deve ser conservado? É o mais longínquo de qualquer ente e o mais próximo do homem do que qualquer outro ente. "O ser é o mais próximo" (HEIDEGGER, 2005, p.34 e 35), por vezes, pode parecer distante porque o homem se atém ao ente, nesta determinação, o ser seria da ordem daquilo que se conserva na abertura. Conserva nossas compreensões sobre possibilidades de existência. "Pois na luz do ser está situado cada ponto de partida do ente e cada retorno a ele" (HEIDEGGER, 2005, p.35).

A metafísica admite o ser como perspectiva de representação categorial por parte da subjetividade. A clareira é o ser, e a verdade do ser se encontra no *aí*, na abertura de mundo. "O ser é a relação, na medida em que retém, junto a si, a ex-sistência e recolhe junto a si, como o lugar da verdade do ser, no seio do ente" (HEIDEGGER, 2005, p.36).

"O homem não é o senhor do ente. O homem é pastor do ente" (HEIDEGGER, 2005, p.52). Isso reconsidera nossas prerrogativas de referências de homem. Qual seria o sentido do valor desse homem? Seu valor reside em guardar sua verdade, que também se altera. O "homem é vizinho do ser" (HEIDEGGER, 2005, p.52), e assim, pode movimentar-se para acompanhar o ser.

Diálogo IV - A inseparabilidade *homem-mundo*

Heidegger (2005) fez considerações sobre o humano admitido como um desvelar que é mundo. Não existe separação *homem-mundo*. A co-pertinência que constitui o humano viabiliza sua compreensão enquanto abertura e modo de ser.

Habitando mundo, homem é interpelado ao exercício de ações de cunho produtivo, por exemplo, está cada vez mais bem informado, produzir necessidades e meios que prolonguem tempo de vida, etc. Essas e outras ações se estendem a ponto de gerenciar modos de vida, como podemos verificar em relacionamentos mediados por negociação. O que exemplifica diálogos entre a reunião de características e não de sentidos.

O posicionar-se humano diante das solicitações mundanas por produtividade pode expressar manifestações de potencialidades. Potencialidades estas, presentes na reafirmação dos existenciais liberdade e cuidado. Concomitantes ao posicionar-se são destacadas correspondências de *poder-ser-no-mundo* na constância de *ser-com*.

Um humano que pode ser, *poder-ser-no-mundo*, não se dá sozinho, apenas em relação. Esta proposição apresenta uma disparidade com aquilo que é expresso pelas ciências naturais. As lógicas científicas naturais, de inspiração metafísica, se esforçam para explicar as motivações e apontar consequências para as solicitações requeridas ao homem pelo mundo. No entanto, o entendimento lógico-causal próprio das ciências naturais não acompanha a abertura de possibilidades constituinte humano.

Na medida em que o homem distingue-se de mundo firmando relação de exploração e subserviência, a abertura *homem-mundo* encontra-se comprometida. Ao contrário desse entendimento, os constituintes do humano permitem que o homem transite com liberdade na essência do que se mostra. A essência do que se mostra são os fenômenos e, não motivações internas ou representações de uma natureza-mundo que quer ser acessada.

Nessa dinâmica, homem não é preso a sentenças representativas. Partir de explicações que admitem representações como conteúdo originário revela-se um corroborar com o cerceamento de possibilidades do humano. Restrições de modos de ser, por exemplo, os usos representativos dos quadros psicopatológicos referindo-os como modos de existir corroboram com o cerceamento de possibilidades.

Considerações Finais

A proposta de construção deste estudo priorizou empreender um exercício fenomenológico-hermenêutico a partir do existencial heideggeriano “cuidado”. Esta atividade possibilitou atentarmos para outros existenciais como “liberdade” e fenômenos que nos são constitutivos, por exemplo, tédio, tempo, estresse entre outros a fim de pensarmos o exercício clínico de compreender modos de ser do homem.

A revisão bibliográfica envolvendo influências heideggerianas possibilitou uma fundamentação que ressalta a inseparabilidade *homem-mundo*. Os exercícios compreensivos realizados pelo filósofo Heidegger, com destaque em *Seminários de Zollikon*, envolvendo questões cotidianas foram resgatados neste estudo por acreditarmos em suas colaborações na abertura a investimento de sentido em quadros de adoecimento psíquico.

No contexto clínico, o exercício compreensivo mostra-se, assim como, em outros âmbitos da vida, uma importante atividade de aproximação homem-mundo. O resgate dos existenciais cuidado e liberdade foram destacados de modo a pensarmos o homem em disposição as relações, ao contrário do que nos habituamos a experimentar acessando manifestações de segregação, individualidades, generalizações etc.

Insistimos em nossa cotidianidade em buscar verdade, comprovações, mensurabilidade. No entanto, estes movimentos que podem contribuir para que nos sintamos mais seguros, nos tempos atuais servem também para acentuar distanciamentos entre homem-mundo, a vigência do cuidado e da liberdade que nos permitem modos de existir mais próprios.

Referencias Bibliográficas

- HEIDEGGER, Martin. (1959). *Serenidade*. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa. Instituto Piaget Divisão Editorial.
- _____. (1997). *A questão da técnica*. São Paulo. Cadernos de tradução, número 2.
- _____. (1999). *Ser e tempo*. Parte I. (8. ed.). Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. (2009). *Seminário de Zollikon*. In: Medard Boss. Tradução de Gabriela Arnold e Maria de Fátima de Almeida Prado. EDUC. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- _____. (2005). *Carta sobre o humanismo*. São Paulo. Centauro Editora.
- SÁ, Roberto Novaes. (2002). *A Psicoterapia e a questão da técnica*. *Hermenêutica Arquivos Brasileiros de Psicologia*. Volume 54, Nº 4. Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia UFRJ, 348-362.

AS PERCEPÇÕES DOS ENFERMEIROS DIANTE DA MORTE E DO MORRER EM UMA UNIDADE DE URGÊNCIA E EMERGÊNCIA

Carla Inês Mantelli Sandri
Co-autora: Suellen Rodrigues de Oiveira
Universidade Federal de Mato Grosso
Campus Universitário de Sinop
Instituto de Ciências da Saúde
carla_inessandri@hotmail.com
suellen_enf2004@hotmail.com
Eixo Temático 2: Fenomenologia e Clínica

RESUMO

A morte é um assunto que traz inquietação a todos os mortais, por se tratar de algo indesejável para si, bem como para as pessoas próximas. Sob esta perspectiva, este estudo objetivou conhecer como os enfermeiros de uma Unidade de Urgência e Emergência, vivenciam a morte. Trata-se de um estudo qualitativo com abordagem fenomenológica, possibilitando avaliar os sentimentos dos sujeitos, através de uma entrevista conduzida por questões norteadoras, sendo os dados coletados submetidos à Análise de Conteúdo. Em síntese, foi identificado nas falas, que os enfermeiros lutam para manter a vida dos pacientes e com a chegada da morte, sentem-se frustrados e impotentes diante de tal fato.

Palavras – chave: Morte. Enfermeiros. Emergência.

INTRODUÇÃO

Falar sobre a morte é uma tarefa muito difícil, devido a todos os sentimentos, geralmente negativos, que estão intrínsecos nesta palavra. A própria definição da morte é negativa, quando descreve que é a cessação definitiva da vida (FERREIRA, 1993). O processo do morrer contemporâneo acontece, na maioria das vezes, dentro de instituições hospitalares, sendo este fenômeno parte da rotina laboral dos enfermeiros, e estes se confrontam o tempo todo com a complexidade da morte e a angústia que advém diante da impossibilidade de manter o ser humano vivo (CASSORLA, 1998).

Dos primórdios até o início deste século, o morrer acontecia junto à família. Era o moribundo que tomava as próprias providências. Em comparação aos dias de hoje, o processo da morte e do morrer tomou outra dimensão. Segundo Haddad (2006), a modernidade mudou o leito de morte das pessoas. O que antes acontecia no lar, ao redor da família e dos amigos, passou a acontecer nos leitos dos hospitais, contando, muitas vezes, apenas com a equipe de saúde que lhe assiste.

Segundo Sulzbacher et al (2009), a morte é algo que mantém-se escondida nos biombos das enfermarias, desconhecida e assustadora, e os profissionais da saúde de modo geral, a percebem como um sinal de fracasso, gerando sentimentos de frustração e impotência, caracterizando uma certa insegurança destes profissionais em lidarem com este fenômeno de forma tranqüila, talvez deixando de interferir técnica e cientificamente para dar lugar a um atendimento de apoio ao cliente e à família, pois de acordo com Ballone (2002), quando a doença vence a guerra pela vida, não cabe mais aos profissionais de saúde a tentativa de cura, mas sim assistir, servir, confortar e cuidar, entretanto, segundo Silva (2006), a morte é algo desafiador para quem recebe treinamento para manter a vida.

Na era da tecnologia a morte ainda desafia os inventos mais audaciosos do homem moderno. Klüber-Ross (2005) afirma que morrer é um ato solitário e impessoal porque o paciente por vezes é removido de seu ambiente familiar e levado rapidamente para uma sala de emergência. Para Silva e Ruiz (2003), enfrentar a morte a todo o momento tornou-se missão primordial para quem trabalha na área da

saúde, ainda mais devido ao avanço da ciência, do surgimento de tecnologias que permitem o adiamento da morte de pacientes terminais e da produção de medicamentos em larga escala. Diante desta situação ambígua de tecnologia x humanidade Cassorla (1998), coloca que os enfermeiros oscilam entre a técnica e a dedicação.

De acordo com Silva e Ruiz (2003), a morte para o enfermeiro é interpretada como a negação de seu trabalho, de seu objetivo de salvar vidas. Para Cassorla (1998) entre as várias formas com que se evidencia a negação da morte no contexto hospitalar, está a questão da linguagem. Na comunicação da equipe a palavra “morte” raramente é pronunciada e pondera que a questão central parece estar no fato de que a morte no ambiente hospitalar é caracterizada como fracasso da instituição e do profissional.

O homem conseguiu prolongar a vida através do domínio de patologias e da criação de recursos de manutenção e isto o fez sentir-se senhor da vida, tornando cada vez mais difícil e inconcebível aceitar a morte como fato natural (HAAS, 2000). Os profissionais de saúde se preparam durante anos e com muito ardor para exercerem a futura profissão da maneira mais brilhante possível. Entretanto, as especialidades acadêmicas são conservadoras, refletindo, em decorrência, os valores culturais dominantes, como a negação da morte, deixando, dessa forma, uma lacuna no preparo profissional (LIMA; BUYS, 2008).

Do exposto, abordar a morte de crianças e pacientes jovens é um desafio ainda maior para os enfermeiros. De acordo com Costa e Lima (2005), trabalhar com pacientes pediátricos em iminência de morte é extremamente difícil. Quando se trata da morte da criança, a situação é mais delicada, pois a esta é atribuída um futuro longo e promissor. Estar em contato com o momento da despedida do infante torna-se angustiante. Casarin (2009) afirma que enfrentar a morte de alguém que iniciou há pouco tempo a vida, é enfrentar-se com o limite da impotência, tanto para a família como para a equipe de saúde.

Em síntese, Haddad (2006) sugere uma reflexão diante dos sentimentos gerados frente à morte precoce, colocando que quando acontece de a criança morrer, a (o) enfermeira (o) sofre sua morte, por ver nela sua finitude corporal e por não ter passado pelo ciclo estipulado pela sociedade, que é nascer, crescer, procriar, envelhecer e morrer. Diante da perspectiva de dificuldade de lidar com a morte e a multiplicidade de sentimentos gerados por ela, aos enfermeiros, este estudo tem como objetivo desvelar como os enfermeiros de uma Unidade de Urgência e Emergência enfrentam o processo da morte e do morrer.

PERCURSO METODOLÓGICO

O presente estudo foi baseado no método de pesquisa qualitativa, com abordagem fenomenológica, através do método de classificação descritiva, com observação não experimental. A fenomenologia consiste em não separar o sujeito do fenômeno, mas reuni-los de maneira indissolúvel, na estrutura da experiência intencional (MOREIRA, 2004). Os sujeitos foram 5 enfermeiros que atuam em uma Unidade de Urgência e Emergência da região Norte do Mato Grosso. Para desvelar o

fenômeno foram realizadas entrevistas através de questões norteadoras, sendo que estas foram devidamente gravadas. Contudo, a coleta de dados foi proferida após a apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade de Cuiabá (CEP/UNIC), o qual emitiu parecer ético favorável, sob o registro N° 209 CEP/UNIC do dia 09 de novembro de 2010.

Os dados foram coletados no período da segunda quinzena de março de 2011, através das seguintes questões norteadoras: O que significa a morte para você? Quais os sentimentos gerados diante da impossibilidade da manutenção da vida? Quais os métodos de enfrentamento que você utiliza quando a morte vence a batalha pela vida de um paciente de qualquer idade? Os relatos foram transcritos integralmente e após exaustivas leituras buscou-se classificar as unidades de texto que se repetem no decorrer do discurso, inferindo uma expressão que as representem através de categorias temáticas, seguindo os preceitos da Análise de Conteúdo (AC) proposta por Bardin (MOREIRA, 2004).

A AC é composta por três fases: Fase de pré-exploração do material (leituras flutuantes do corpus das entrevistas); Fase de seleção das unidades de análise e por fim o processo de categorização e sub-categorização (CAMPOS, 2004).

Os critérios de inclusão foram: ter curso de graduação em enfermagem, trabalhar há mais de 6 meses no setor de Urgência e Emergência, ser maior de 21 anos, estar de acordo em conceder a entrevista e assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido. O critério para o encerramento das entrevistas foi a saturação das informações. Os sujeitos da pesquisa foram renomeados por nomes fictícios de flores, mantendo o sigilo e garantindo o anonimato, conforme a Resolução 196/96.

RESULTADOS

O que se Entende da Morte

Como já se pôde observar no decorrer deste estudo, a morte é algo subjetivo e oculto, que evidencia o medo, a repugnância e a dor, e atravessa os tempos sem que a racionalidade humana jamais tenha conseguido compreender este fenômeno, ou pelo menos se tenha conseguido até hoje uma resposta plausível para a tornar aceitável entre os mortais. No discurso dos enfermeiros, que no dia-a-dia enfrentam todo tipo de situação geradora de estresse, nota-se que estes ainda não sabem lidar com a morte, como mostra as seguintes falas diante do questionamento do que significa a morte para você:

“[...] é uma perda de uma pessoa que... um estágio de dor e sofrimento prá família né, é difícil de aceitar, muito difícil de aceitar né, a gente acha não eu to preparado prá morte, mas na verdade ninguém tá preparado prá morte né [...]. Com os pacientes, a gente tenta...hã...reverter né, e não consegue, que é uma coisa que querendo ou não a enfermagem acaba camuflando essa dor, mas sofre também [...]” (Tulipa)

Também nota-se a partir da fala a seguir que alguns profissionais encaram a morte como algo natural. Sulzbacher et al (2009), afirmam que o morrer pode ser enfrentado como um processo em que várias funções inerentes à vida se perdem, o que está de acordo com o seguinte relato:

“Prá mim morte nada mais é do que falecimento dos órgãos.” (Camélia)

Para a maioria dos sujeitos a morte, tanto do ponto de vista pessoal como profissional, desencadeia sentimentos que são expressos com reflexões, olhares perdidos, pausa nas falas, batuque dos dedos na mesa, que fazem as seguintes colocações:

“Enquanto pessoa morte significa algo obscuro, algo que é um segredo, definir prá onde vai dar, o que vai acontecer, acho que... início de uma nova vida, de um novo ciclo, uma nova fase [...]” (Cravo)

“[...] eu não acredito que acabe aqui, eu acredito que a gente tenha uma outra... hum...uma outra...outra vida né, mas não aqui na terra, né, uma outra vida, então prá mim morrer é uma passagem prá outra dimensão.” (Dália)

Com estes relatos também se observa que o aspecto espiritual tem grande relevância quando se trata de abrandar os medos e os mistérios da morte, de certa forma confortando quem acredita que não se findou aqui. Por outro lado, pôde-se notar que nem todos compartilham da mesma maneira a morte, fazendo distinção entre o processo de morte do ponto de vista pessoal e profissional, como mostra a entrevista a seguir:

“Existem duas diferenças importantes que eu considero né, acho que morte prá mim é... profissional, significa uma... uma... é... fim de um ciclo vital, acho que a gente sempre, é...nasce, cresce, reproduz e morre [...] agora pessoal, morte prá mim tem... tem um significado mais espiritual né, você ir prá um lugar que te... que seja o paraíso, um lugar belo [...]” (Narciso)

Este relato vem ao encontro de Da Silva, Radomile e Vizelli (2009), que afirmam que morte, fim e vulnerabilidade são características intrínsecas dos sistemas vivos, portanto um processo irreversível, que inclui o nascer, o crescer, o decair e o morrer.

Em Busca Daquilo que a Morte faz Sentir

De acordo com Sulzbacher et al (2009), os profissionais da saúde de modo geral, ao se depararem com a morte, normalmente a percebem como um sinal de fracasso, gerando sentimentos de frustração e impotência. Pode-se confirmar esta citação através dos relatos seguintes:

“[...] é um sentimento muito mais, é... como que eu posso dizer... muito mais, assim de fracasso da equipe, de todo mundo né, porque a gente não... não permitiu que ele conseguisse manter a vida né...”(Narciso)

“[...] A gente se sente impotente em frente ao problema, que a gente não consegue, a gente [...], a gente fica de mãos atadas[...]” (Camélia)

Estes relatos tornam visíveis, que apesar da convivência constante com a morte, os profissionais ainda não conseguem lidar muito bem com a perda. Contudo, alguns respondem de forma racional e pouco subjetiva, colocando a morte de outrem como parte do cotidiano, atitude essa podendo ser justificável como armadura criada para o enfrentamento.

“[...] então assim, eu levo isso de uma maneira bem serena [...] por mais que pareça estranho, bem natural.” (Cravo)

“Acho que é um método de defesa. Consigo... a dor de um paciente que foi a óbito e que vai acontecer muitos e muitos outros.”(Dália)

Assim percebe-se que a palavra “morte” pouco foi pronunciada durante os relatos, sendo esta substituída pela palavra “óbito”, como afirma Cassorla (1998), que, entre as várias formas com que se evidencia a negação da morte no contexto hospitalar, esta pode ser evidenciada através da linguagem. Na fala seguinte essa falta de expressividade vem marcada pelo silêncio, quando a enfermeira diz:

[...] “eu me calo, hoje já deixo aqui, da porta prá fora eu não levo mais, fica aqui da porta prá dentro.” (Camélia)

Este relato nos leva ainda a refletir que esta falta de comunicação é uma forma de não relembrar o acontecido, evitando dessa maneira, que as lembranças venham lhe causar dor e sofrimento, além de desencadear sentimentos de fracasso e impotência.

Criando Armaduras para o Enfrentamento

Outra dificuldade dos profissionais é a maneira de enfrentar o processo da morte. Como revelaram nos discursos, eles acabam dividindo com a equipe de maneira muito sutil os seus sentimentos. Assim pôde-se perceber certa fuga, ao afirmarem que procuram não pensar no ocorrido, que não levam isso para casa ou mesmo para uma roda de amigos.

“É muito difícil me abalar emocionalmente a morte né,[...] então, eu não sei, eu tenho um bloqueio parece[...].” (Dália)

“[...] eu não sei se pode até parecer um pouco de frieza, mas eu não me sinto mal em participar disso [...] saindo daqui nada aconteceu, é simplesmente algo profissional que aconteceu aqui e acabou [...]” (Cravo)

A situação de morte do outro também leva o profissional fazer algumas reflexões sobre a própria vida, deixando claro que a finitude do outro se reflete no cuidador. Portanto, como afirma Salomé, Cavali e Espósito (2009) não se devem esquecer os inúmeros recursos disponíveis na tentativa de manutenção e recuperação da vida, contudo, não desvalorizando a temática da morte, abrindo assim novos caminhos para reflexão.

Quando se Vai Cedo Demais

A vivência dos enfermeiros com a morte não é um fato tranqüilo, tampouco isento de sentimentos de culpa e frustração, e este fato é agravado ainda mais quando se trata da morte de um paciente infante ou adolescente. Quando a faixa etária do paciente é colocada em discussão, muitos entrevistados concordam que aceitar a morte de uma criança ou jovem seja mais difícil.

“[...]claro que um paciente mais jovem, uma criança, a gente fica né, mais sentida, chateada”[...] (Dália)

“[...] a gente consegue elaborar bem mais e aceitar a morte de um idoso, de um paciente terminal que de uma criança, ou do adulto jovem.” (Cravo)

O relato acima vem de encontro com Zorzo (2004), quando este pondera que a criança teria muito que viver, como se não pudesse ocorrer essa quebra no ciclo biológico. Sob essa vertente o inconformismo entre os enfermeiros, a morte de um paciente jovem é muitas vezes encarada como algo injusto, fator este explicitado pelas seguintes narrações:

“[...] paciente jovem que acaba falecendo por um trauma, o sentimento que a gente mais tem é realmente de... de impossibilidade de não manter a vida dele né.” (Narciso)

“[...] acaba indo a óbito depois de todas as manobras, e aí né...a gente fica com um questionamento...poxa tão jovem, trabalhando e aí, aí é que é complicado né.” (Tulipa)

De acordo com Casarin (2009), enfrentar a morte de alguém que iniciou há pouco tempo a vida, é deparar-se com a impotência, tanto para a família como para a equipe de saúde. Portanto, o inconformismo e a incompreensão da morte precoce são acentuados, pois, a criança ou o jovem, não tiveram tempo suficiente para passar por estes ciclos que são esperados por todos.

O Aprendizado na Caminhada

O preparo, ao se deparar com a morte dentro de uma unidade de Urgência e Emergência, é adquirido através do dia-a-dia laboral dos enfermeiros, que saem da vida acadêmica, muitas vezes sem terem vivenciado nenhum óbito, ou sem que fossem preparados para as múltiplas facetas da morte. Sobre o despreparo dos enfermeiros sobre a morte e o morrer nas universidades, afirmam Lima e Buys (2008), que existe certa distorção curricular, e esta nitidamente privilegia os aspectos biológicos do homem. Esta afirmação do autor vem confirmar as percepções dos entrevistados, como podemos observar nas seguintes falas:

“Não, de jeito nenhum, desde da academia não... não tinha preparação nem prá enfrentar uma emergência[...]” (Dália)

“Não, não forma nem um pouquinho, a gente depara... quando a gente se depara a primeira vez é um choque bem grande com a morte[...]” (Camélia)

Como se pôde observar através das exposições dos enfermeiros, a academia se cala diante do processo da morte, levando o profissional a achar as saídas emocionais para o enfrentamento deste fenômeno.

Próximo do Fim

A terminalidade do paciente é um fato no qual os enfermeiros atuantes em uma unidade de Urgência e Emergência se deparam rotineiramente, e com o qual não se sentem muito à vontade, devido

aos vários aspectos da doença terminal. Por outro lado, a morte de um paciente com prognóstico fechado pode ser encarada de forma tranqüila, pois leva o enfermeiro a certo alívio com o término do sofrimento deste, pois as internações recorrentes, os procedimentos dolorosos, quando já não existe uma expectativa de cura, causa ao profissional compaixão pelo moribundo, como se observa neste relato:

“[...] agora quem tá em fase terminal, eu acho que [...] é um conforto... é um conforto tanto pro familiar né, e ... como também eu acredito que... que prá manutenção da equipe né,[...]” (Narciso)

Muitas vezes o enfermeiro mantém certa distância emocional do paciente terminal, como uma forma de defesa, visto que o apego lhe trará sofrimento quando este vier a morrer, e então a atenção é centrada principalmente nos aspectos técnicos, em detrimento ao conforto e auxílio a este moribundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A abordagem do tema morte é algo complexo e inesgotável. Por se tratar de um estudo fenomenológico, não se pôde chegar a uma única conclusão, pois o fenômeno é interpretado de diferentes formas sob diferentes perspectivas. Durante o percurso deste, percebemos que até hoje, apesar de existirem inúmeros estudos sobre a temática em questão, a morte ainda não foi alvo de conclusões que a limite a um processo aceitável.

Diante de todo o exposto, através de nossas inquietações sobre como os enfermeiros encaram esse fenômeno em seu dia-a-dia laboral, pudemos chegar a alguns pontos de reflexão, todavia, não a uma conclusão concreta, já que a morte e o morrer são fenômenos de caráter perspectival, que acreditamos, poderão contribuir de alguma forma para o melhor entendimento dos enfermeiros na sua caminhada profissional. Durante as entrevistas, estes demonstraram que falar sobre a morte é algo difícil, pois mexe com a própria mortalidade, visto que cada um tem uma perspectiva diferenciada sobre a morte, de acordo com suas experiências e vivências, e até mesmo sob a ótica religiosa e espiritual. Todavia, sob a ótica profissional existe unanimidade em não se envolver com a morte do paciente, e este fato se deve ao equilíbrio profissional.

A morte do paciente pode ser vivenciada pelos enfermeiros de maneira menos ou mais sofrida, conforme o histórico deste e especialmente à sua idade. As mortes de infantes e de jovens desencadeiam um processo de maior esgotamento emocional, sendo sua chegada precoce vista como algo injusto.

A preparação durante a vida acadêmica para o enfrentamento do processo de morrer é muito limitada, não dando condições aos enfermeiros iniciantes em sua caminhada profissional de saberem como agir diante do primeiro óbito. Após algum tempo de atuação o enfermeiro cria certas barreiras emocionais para não sofrer com a terminalidade do outro, e os sentimentos de frustração, tristeza, culpa, são encobertos pelo profissionalismo.

Isto certamente implica na repressão dos sentimentos. Aborda-se, portanto, através deste estudo, a necessidade de se criar um espaço, dentro das instituições hospitalares, especialmente em

setores críticos como Urgência e Emergência, para que se desempenhe o cuidado com o cuidador. Sugere-se que este espaço tenha como objetivo possibilitar a reflexão frente às questões emocionais de suas vivências e experiências e como estas interferem na sua prática profissional, além de contribuir para encontrar meios de elaborar o luto, o cuidado com a família, além de proporcionar amadurecimento para a melhor compreensão deste fenômeno. Em síntese, consideramos que a morte deva deixar de ser camuflada pelo profissionalismo e ser tema de conversas entre a equipe, ressaltando que a compreensão deste fenômeno nunca vai ser igual entre as pessoas, pois sua concepção a cada ser é avaliada sob diferentes perspectivas, porém o fato de se buscar elementos para os significados pessoais podem auxiliar muito na elaboração de sentimentos e auto-conhecimento.

REFERÊNCIAS

- BALLONE G. J. - Lidando com a Morte - in. PsiqWeb Psiquiatria Geral, Internet, 2002 - disponível em <<http://sites.uol.com.br/gballone/voce/postrama.html>> Acesso em 16 jul. 2010.
- CAMPOS, J. G. Método de Análise de Conteúdo: ferramenta para a análise de dados qualitativos no campo da saúde. Revista Brasileira de Enfermagem, Brasília (DF), v. 57, n. 5, set./out., 2004.
- CASARIN, R. G. O Paciente Terminal Pediátrico e a Resposta Emocional da Equipe. 121 f. Dissertação (Mestrado em Saúde e Desenvolvimento) - Campo Grande (MS): Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2009.
- CASSORLA, R. M. S. Da Morte. Campinas, SP: Papirus, 2.ed. 1998.
- COSTA, J. C.; LIMA, R. A. G. Luto da Equipe: revelações dos profissionais de enfermagem sobre o cuidado à criança/adolescente no processo de morte e morrer. Revista Latino-Americana de Enfermagem, Ribeirão Preto, vol. 13, n. 2, mar./abr., 2005.
- DA SILVA, L. D. S.; RADOMILE, M. E. S.; VIZELLI, A. C. A Morte no Contexto Hospitalar: A visão de uma equipe de enfermagem: Psicologia.com.pt: 2009.
- FERREIRA, A. B. H. Novo dicionário da Língua Portuguesa - Século XXI. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- HAAS, R. E. O Trabalhador da Enfermagem e o Paciente Terminal: possibilidades de uma convivência saudável com a morte. 104 f. Dissertação (Mestrado em Assistência de Enfermagem) - Passo Fundo (RS): Universidade de Passo Fundo, 2000.
- HADDAD, D. R. S. A Morte e o Processo de Morrer de Crianças em Terapia Intensiva Pediátrica: vivência do enfermeiro. 76 f. Dissertação (Mestrado) – Minas Gerais (MG): Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Enfermagem Belo Horizonte, 2006.
- KLÜBER-ROSS, E. Sobre a Morte e o Morrer. 4. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 2005.
- LIMA, V. R.; BUYS, R. Educação Para a Morte na Formação de Profissionais de Saúde. Arquivos Brasileiros de Psicologia, v. 60, n. 3, 2008.
- MOREIRA, D. A. O Método Fenomenológico na Pesquisa. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.
- SALOMÉ, G. M.; CAVALI, A.; ESPÓSITO, V. H. C. Sala de Emergência: o cotidiano das vivências com a morte e o morrer pelos profissionais de saúde. Revista Brasileira de Enfermagem, Brasília, v. 62, n. 5, set/out., 2009.
- SILVA, A. L. L.; RUIZ E. M. Cuidar, Morte e Morrer: significações para profissionais de enfermagem. Estudos de psicologia, Campinas, v. 20 n. 1, jan./abr., 2003.
- SILVA, M. J. P. O Amor é o Caminho (maneiras de cuidar). 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- SULZBACHER, M.; RECK, A. V.; STUMM, E. M. F.; HILDEBRANDT, M. O Enfermeiro em Unidade de Tratamento Intensivo Vivenciando e Enfrentando Situações de Morte e Morrer. Scientia Medica, Porto Alegre, v.19, n. 1, jan./mar., 2009.
- ZORZO, J. C. C. O Processo de Morte e Morrer da Criança e do Adolescente: vivências dos profissionais de enfermagem. 143 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Ribeirão Preto (SP): Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto/USP, 2004.

A ESCUTA DIFERENCIADA DO MUSICOTERAPEUTA NO CONTEXTO ESCOLAR: DESVELANDO INTERSUBJETIVIDADES⁷⁷.

NASCIMENTO, Sandra Rocha do
Escola de Música e Artes Cênicas/UFG
srochakanda@hotmail.com

Eixo temático 3 : Fenomenologia e formação humana

RESUMO

O ato de ‘escutar’, em musicoterapia, configura-se muito mais que apreender, pela sensorialidade auditiva, as expressões sonoras e musicais manifestadas pelos indivíduos. Amplia-se para uma *escuta sensível*, que ouve discursos em suas múltiplas manifestações e significações. Através dos discursos descritivo, compreensivo e interpretativo da fenomenologia existencial merleau-pontyana, os fenômenos do ambiente escolar são compreendidos ou *escutados diferentemente*, como *expressões de existências*, conformando-se em espaços e tempos de desvelamento de conflitos intra e inter-relacionais e possibilidades de reflexão conjunta co-responsável entre pesquisadores e participantes.

Palavras-chave: Escuta diferenciada do musicoterapeuta; Intersubjetividade; Contexto escolar de tempo integral;

Introdução

Propomos, com este trabalho, refletir sobre as percepções apreendidas sobre e junto aos atores da comunidade escolar, evidenciando as expressões de intersubjetividade e de mútua influência entre os sujeitos e seu meio à manutenção de práticas pedagógicas tradicionais.

Durante o ano de 2009, com a realização da pesquisa de doutoramento em educação (PPGE/FE-UFG) dentro de uma escola de tempo integral, propondo a compreensão ampliada das dificuldades de aprendizagem através da mediação da musicoterapia, percebemos subsidiados continuamente pela redução fenomenológica, levando à construção de uma *escuta diferenciada do musicoterapeuta* junto aos fenômenos do contexto escolar. Na etapa de recolha de dados foi-nos possível verificar que as ações à apreensão dos fenômenos se configuraram para além de meras técnicas metodológicas.

Compreendendo os diversos discursos expressos pelos sujeitos como fontes de informações sobre as dificuldades de aprendizagem, verificamos que a descrição fenomenológica conformou-se em espaços e tempos de desvelamento quer de conflitos intra e inter-relacionais quanto das subjetividades e formas perceptivas singulares de cada sujeito, em seus lócus de ação, dando-nos a conhecer as representações que tangenciavam a percepção docente⁷⁸ e o processo ensino-aprendizagem.

⁷⁷ Alguns trechos foram extraídos da tese de Doutorado em Educação (PPGE-FE/UFG, 2010), intitulada *A escuta diferenciada das dificuldades de aprendizagem: um pensarsentiragir integral mediado pela musicoterapia* (NASCIMENTO, 2010).

⁷⁸ Configuramos o termo *percepção docente* para especificar *as representações, compreensões ou modos de pensar evidenciadas pelos professores acerca dos fenômenos educacionais*, entre eles os seus alunos, podendo se encontrar configurada numa atitude natural ou numa atitude fenomenológica.

No entanto, o discurso descritivo fenomenológico, mesmo configurando-se como espaço-tempo de desvelamento das essências dos fenômenos, ainda ocasiona um debate entre duas circunstâncias polêmicas dentro da educação, qual seja: *velar* versus *desvelar* as incoerências e conflitos intra e inter-relacionais expressos no cotidiano escolar que influenciam no processo ensino-aprendizagem.

Desenvolvimento

Na construção do texto final da tese, intitulada *A escuta diferenciada das dificuldades de aprendizagem: um pensarsentiragir integral mediado pela musicoterapia* (NASCIMENTO, 2010), vivenciamos um debate entre essas duas circunstâncias: *velar* versus *desvelar*, desde os fatos apreendidos até as essências destes, compondo o discurso descritivo fenomenal. Sendo o objeto de estudo as manifestações das dificuldades de aprendizagem (DA) num contexto escolar de tempo integral (Eeti), elegemos o método fenomenológico existencial à recolha e descrição dos discursos expressos (considerando-os no *locus* em que se encontram) e compreensão dos sentidos dados *sobre e junto* às DA. Objetivando proporcionar a expressão espontânea dos sujeitos participantes da pesquisa na Eeti, utilizamos de instrumentos de mediação sob múltiplas formas, traçando objetivos ora diferenciados ora complementares, tais como as entrevistas não-estruturadas, as conversações espontâneas, a observação não-participante e aberta entre outros. As diversas expressões foram registradas como se deram, sendo verificável a presença de elementos diferenciados nos diversos espaço-tempo da escola, valendo-nos da redução fenomenológica durante a realização de toda a pesquisa.

Segundo Rezende (1990, p.18), “a atitude descritiva e o discurso a ela correspondente decorrem da “volta às próprias coisas” para redescobri-las num encontro original, anterior a todas as informações fornecidas pelas fontes secundárias e que, por isso mesmo, devem ser postas entre parênteses”. O autor ainda sustenta que “a intuição das essências, visada pela fenomenologia, não diz respeito a um mero conteúdo conceitual que possa ser definido, mas à significação de uma essência existencial, que como tal deve ser descrita”(op.cit, p.17). Faz-se necessário “redescobri-las num encontro original, anterior a todas as informações fornecidas pelas fontes secundárias e que, por isso mesmo, devem ser postas entre parênteses” (REZENDE, 1990, p.18). O autor ainda afirma que o discurso fenomenológico ou descrição fenomenal deve compreender três dimensões: a atitude descritiva, a busca de compreensão e a interpretação, efetivando constantemente a redução fenomenológica considerada como impossível de ser alcançada enquanto fim.

Referindo-nos à *escuta diferenciada do musicoterapeuta*, o ato de ‘escutar’ configura-se muito mais que apreender, pela sensorialidade auditiva, as expressões sonoras e musicais manifestadas pelos indivíduos. Como uma das premissas fundamentais na atuação do musicoterapeuta, a atitude de escuta constitui a ferramenta essencial em sua práxis. Mas não uma escuta centrada na compreensão restrita do termo *escuta* (entendido como “ato de escutar ou pessoa que escuta”), mas uma atitude de *à escuta*, ou seja, “em estado, postura ou *atitude de atenção*”, ou, ainda um *escutar*, “*tornar-se* ou estar atento para ouvir” (FERREIRA, 1988, p.265) (grifo nosso), compondo uma *escuta sensível* (BARBIER, 2002).

Barbier (2002) afirma que a *escuta sensível* está sustentada em alguns pontos, quais sejam:

A escuta sensível apoia-se na **empatia**. O pesquisador deve saber sentir o universo afetivo, imaginário e cognitivo do outro para “compreender do interior” as atitudes e os comportamentos, o sistema de idéias, de valores, de símbolos e de mitos (ou a “existencialidade interna”, na minha linguagem). A escuta sensível reconhece a **aceitação incondicional do outro**. Ela não julga, não mede, não compara. Ela compreende sem, entretanto, aderir às opiniões ou se identificar com o outro, com o que é enunciado ou praticado. /.../ (op.cit, p.94) (grifo nosso).

Na prática musicoterapêutica, a *escuta diferenciada do musicoterapeuta* deve se dirigir à construção desta *escuta sensível*, definindo-a como “um *escutar/ver*” (BARBIER, 2002), colocando todos os seus sentidos à compreensão das expressões dos sujeitos.

Centrando, durante a pesquisa, na apreensão sobre as manifestações do não-aprender na Eeti, a ação inicial do musicoterapeuta-pesquisador definiu-se como *escutar diferentemente* essas diversas expressões observando como aquelas *se dão* na realidade em que estão inseridas. Compreendemos, assim, que essa *escuta diferenciada* configurou-se na capacidade de escutar subjetividades expressas através dos discursos dos sujeitos em suas diversas manifestações, quer presentes na comunicação verbal e não-verbal (falas, silêncios, movimentações, ações, reações, etc), nos objetos culturais que compõem (ou não) seus *locus* de atuação, quanto nas expressões sonoro-musicais manifestadas durante as experiências musicais proporcionadas pelo musicoterapeuta. A ***escuta diferenciada do musicoterapeuta*** define-se, assim, como *a capacidade de escutar subjetividades expressas nas relações intersubjetivas homem-mundo sob suas diversas manifestações, desvelando suas essências* (NASCIMENTO, 2010).

Durante a pesquisa, os discursos descritivo, compreensivo e interpretativo da fenomenologia existencial merleau-pontyana apresentaram-se como espaços e tempos de desvelamento de subjetividades e intersubjetividades, mostrando especificidades a cada visada sobre os fenômenos. Exemplificamos com alguns fenômenos que recorrentemente encontramos no contexto escolar: a *lógica da culpabilização do outro* e a *lógica ameaça-delação-punição*, verificados como obstáculos ao ensino e a aprendizagem.

No discurso descritivo fenomenológico, através da observação não-participante e aberta, encontramos falas como: “*os professores não colaboram, não cuidam das crianças*”; “*tem uns alunos que até choram e falam “foi o professor que não deixou eu assistir aula”*”(sic coordenação pedagógica); ou nas ações dos gestores tais como a culpabilização direcionada às instâncias públicas com as implantações de projetos educacionais sem um planejamento participativo das escolas (incorrendo em inadequações estruturais de diversas ordens), ou ainda a queixa sobre a ocorrência de “proposições” diretivas feitas pela Equipe Multiprofissional (SEDUC/GO) para a escola executar (culpabilizando os educadores por toda e qualquer dificuldade do alunado). Junto aos docentes, encontramos a incidência de dificuldades relacionais entre professores e alunos, recaindo as explicativas (culpa pelos conflitos) sobre esses. Também encontramos ações como a tendência a culpabilização dos pais pelo não acompanhamento de

seus filhos. Os alunos, no entanto, reagiam se queixando dos maus tratos dos professores para com eles, culpando-os pelas suas condutas. Em nossas observações verificamos que essas últimas se faziam coerentes, visto que a encontramos presentes na escola constantemente. Agregando a esses discursos outro elemento, verificamos que a prioridade na escola ainda está centrada na aquisição das competências de leitura e escrita, recaindo excessivamente em ações como cópia (de textos, ações, respostas, condutas etc).

Através do discurso compreensivo fenomenológico, as ações de cópia desvelaram uma característica *sui generis* presente, ainda, nos espaços-tempos de aprendizagem (tanto na sala de aula quanto nas oficinas e demais espaços-tempos da escola): a homogeneidade imputada aos sujeitos quer no aprender quanto nas relações educativas. Agregando outro matiz a essa característica, verificamos que as inter-relações conflituosas e sem resolutividade entre alunos e professores tendiam à resolutividade através de um padrão sempre repetido: sermão seguido de briga, ameaças, castigo e ao final com delações aos familiares, sempre realizado pelos adultos e copiado pelos alunos. Ou seja, conformavam a existência da *lógica ameaça-delação-punição* e a manutenção da postura tradicional de ensino.

A paisagem sócio-relacional⁷⁹ era impregnada de discursos que enfatizavam a culpabilização de outrem, quer *de* e *entre* os professores e os alunos (permeadas com ameaças e castigos), ou entre aqueles e os familiares (com queixas e cobranças), ou ainda entre gestores e professores (com queixas e solicitações), bem como entre os alunos (com delações e discriminação). Junto aos alunos verificávamos constantemente a presença da *lógica da culpabilização*, reproduzindo as aprendizagens apreendidas.

Através do discurso interpretativo fenomenológico⁸⁰ compreendemos esses fenômenos a partir de um *outro olhar*, um *olhar diferenciado*, fazendo ressoar a *lógica da (in)existência*⁸¹ das dificuldades ou das diferenças. Nas diversas condutas observadas, impregnadas de representações, foi possível percebermos o

⁷⁹ Apresentamos, na tese, os diversos fenômenos que configuram o ambiente escolar de tempo integral através de uma forma diferenciada: descrevendo paisagens. A *paisagem visual*, referente a constituição estrutural do contexto escolar, desde os recursos até a sua aparência física; a *paisagem sonora*, referente a ambiência sonora, seja composta por falas, músicas, sons ou ruídos, bem como de especificidades presentes nas expressões verbais, tais como as entonações verbais, termos etc; e a *paisagem sócio-relacional*, referente as inter-relações presentes na escola, configurando a ambiência relacional

⁸⁰ O método analítico fundado por Merleau-Ponty (1999), a *hiperdialética* ou *dialética sem síntese*, propondo um movimento sempre constante com abertura permanente às mudanças do mundo sem tornar-se preso a sínteses definitivas, sustentou a discussão teórica ou a dimensão interpretativa do discurso fenomenológico em nossa tese, conformado no diálogo entre diversos autores que buscam compreender os fatores que influenciam na aprendizagem levando aos casos de DA. Nesse diálogo entre as áreas da Educação, Psicologia e Musicoterapia, os conceitos estruturantes *estrutura fenomenal dialética* e *intersubjetividade* (MERLEAU-PONTY, 1975; 1999) subsidiaram a aproximação entre os diferentes olhares, objetivando compreender nosso objeto de estudo em sua dimensão mais global possível, apontando para a compreensão da integração do homem e do mundo em sua mútua constituição.

⁸¹ O sentido que pretendemos com os termos assim compostos, refere-se ao movimento de considerar o aspecto citado mas se posicionando contrariamente quando da realização de ações, tendendo à negação do fato e similar compreensão. Ao termo referido *(in)existência* diz sobre a consideração, como existente, de algum fenômeno (por exemplo, os docentes afirmando sobre a multifatorialidade e as diversas manifestações das DA), geralmente sendo apontado por posições contrárias (nas falas as DA se referem aos problemas de comportamento) gerando ações que imputam uma negação da existência do mesmo (nas ações, nem os multifatores nem as diversas formas de manifestação são consideradas).

quanto os fatos se tornavam *existentes* ou *(in)existentes* conforme o momento que o indivíduo estava vivenciando. Os elementos ou fatos -presentes ou ausentes- não eram neutros ou sem significação, mas desvelavam *existências* e/ou *(in)existências*, isto é, apresentavam-se como fatos considerados pelos sujeitos, imprimindo-lhes importância e/ou fatos que (mesmo sendo conhecidos pelos sujeitos) não eram considerados em suas ações, tornando-se *(in)existentes*. Ampliando em profundidade nossa compreensão sobre as DA, consideramos que outras lógicas sustentam esses movimentos.

Bossa (2002) afirma que a escola almeja e busca por um aluno ideal, baseado num “olhar normalizante”, apontando a família como depositária de toda a causalidade dos problemas de aprendizagem e do fracasso escolar por não assumir sua função educativa. No entanto, a escola, sustentada nessa concepção de indivíduo normal e racional, proporciona a segregação das crianças que não se encaixam e justificam suas não-ações através da culpa ao outro. Incidem, com essa postura, em situações caracteristicamente discriminatórias.

Encontramos não apenas a lógica do aluno ideal, mas a manutenção de práticas tradicionais de ensino. Observamos que muitas práticas pedagógicas e discursos levavam à permanência da “educação bancária” (FREIRE,1970), sustentada numa relação opressora permeada por violências reais. Constituída por uma consciência possessiva, que prioriza e realiza o controle, ocasionando a dependência emocional dos alunos e maquiando-se numa “falsa generosidade” (ibid.) principalmente junto aos familiares, essa educação bancária é mantida pelas reações dos alunos bem como por todos os atores da comunidade escolar quando não assumem suas parcelas de responsabilidade na continuidade das circunstâncias. Caracteristicamente, a “educação bancária” desvela uma personalidade docente que “sofre da falta da dúvida(...) fechando-se em sua verdade” (FREIRE, 1970, p.24).

Ampliando nossa escuta, apoiamos em Ribeiro (1994), sustentado na Teoria do Campo e na Gestalt, ao afirmar que “a realidade se manifesta a nós de vários modos ou que *nós a descobrimos de vários modos*”(p.63) (grifo nosso), em que compreendemos que no contexto escolar não é possível separar os diversos sujeitos, suas expressões e seus lócus de ação. Para Ribeiro (ibid.), existem três campos a partir dos quais devemos ver a realidade, com aspectos que constantemente se interinfluenciam, proporcionando a modificação da realidade (ou campo total) e configurando o que o autor denomina como “zona de contaminação”: o *campo geográfico*, constituído dos objetos físicos, reais ou da realidade em si, sem significações *a priori*; o *campo psicológico*, “aquele que recebe uma significação a partir das emoções que o afetam” (p.63), produzindo ou possibilitando a experientiação de estados afetivos; o *campo comportamental*, decorrente dos anteriores, ou seja, como reagimos àqueles.

As atividades pedagógicas observadas apresentavam-se, assim, com um campo geográfico (espaço-tempo) sempre igual, um campo psicológico baseado na lógica ameaça-delação-punição e um campo comportamental rígido, configurando espaços e tempos de aprendizagens sem flexibilidade quanto às ações e reações dos atores da escola. Imprimiam em seus sujeitos a aprendizagem da associação *culpa-punição* em detrimento à *noção de co-responsabilidade*, tão necessária à educação no novo paradigma contemporâneo (MORIN, 2008) e muitas vezes entendida como *delação-culpabilização*.

Apresentando o conceito *intersubjetividade* como o encontro de duas subjetividades que se influenciam reciprocamente, Merleau-Ponty (1999, p.18) afirma que,

o mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de uma nas outras; ele é portanto inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha.

Sustentando-se no autor, Copalbo (2008, p.156) afirma que “Merleau-Ponty nos ensina que a pluralidade dos sujeitos é intersubjetividade, porque ela repousa sobre a coexistência, a presença com, o pertencimento de um mundo comum”, não devendo ser compreendida como “reciprocidade das consciências”. Sendo assim, o outro e nós mesmos não somos separados e dicotômicos, mas sim “o sujeito que eu sou e o outro são dois momentos de um só fenômeno” (ibid.), fazendo-se necessária, constantemente, a observação da própria subjetividade. A partir dessa consideração, Copalbo (2008, p.160) afirma que “o sujeito nasce *na e pela* instituição e é por ela que ele se reconhecerá a si mesmo graças a mediação do outro, dos laços da intersubjetividade”.

Alargando nossa compreensão sobre as dificuldades de aprendizagem na Eeti a partir da noção de intersubjetividade, afirmamos que não são apenas os fatos subjetivos que influenciam em cada sujeito e suas interações, mas os fatos sociais manifestos nos objetos construídos ou não, nas ações realizadas ou não, carregados de representações e aspectos ideológicos, tangenciados pelas histórias de vida de cada sujeito, inter-influenciando mutuamente tanto os atores da comunidade escolar quanto os contextos ou lócus em que atuam.

Dentro do contexto escolar, as ações de coleta de dados sobre o cotidiano escolar foram percebidas, pelos atores deste ambiente, sob diversas compreensões e adquirindo múltiplas conotações: curiosidade, interesse, desconfiança, dúvida, ameaça, delação, avaliação externa, medo etc. Em diversos momentos, nossos olhares (de pesquisadores) encontravam os olhares aflitos dos gestores e coordenadores quando da manifestação explícita dos conflitos, principalmente entre os docentes, escutando daqueles “*agora você já sabe todos os problemas da escola... viu tudo*”. No entanto, a atitude de escutar os diversos atores em suas ações cotidianas desvelou outros elementos.

Na manutenção das lógicas ameaça-delação-punição e culpabilização, encontramos o cerne das ações que levam à configuração da educação bancária ou da educação transformadora: a *anti-diálogo* versus o *diálogo*, o *velar* versus o *desvelar*. Nas inter-relações sustentadas na atitude autoritária (perspectiva educativa da educação bancária) não será permitido a existência do diálogo, em que a relação professor-aluno ancora-se na exclusão do diferente, na perda da humildade do docente reforçada pelo sentimento de auto-suficiência, com ações cotidianas de culpabilização do outro, reafirmações de hierarquias carregadas de uma relação vertical, bem como de um “pensar ingênuo” acomodado às normalizações. Gera somente um tipo situação entre os sujeitos da escola: a “antidialogicidade da concepção “bancária”

da educação” (FREIRE, 1970, p.96). Em oposição a essa perspectiva bancária da educação, Freire (1970) aponta para a “educação autêntica” sustentada num diálogo verdadeiro, numa relação horizontal, onde não há aquele que sabe mais e aquele que sabe menos, na humildade e confiança, no amor e na fé nos homens como autores de suas ações, e por um pensar verdadeiro e crítico que prioriza pela reflexão. O “educador-educando dialógico”(FREIRE, 1970) favorecerá espaços de confiança para um verdadeiro diálogo.

Embora os diversos discursos manifestados e presentes no contexto escolar não fossem compreendidos como denúncia negativa ou delação sustentada na culpabilização de outrem, lógica que a educação bancária imprime, esses (os discursos) eram auto-silenciados, em que apreendemos mais um medo à exposição do não-saber (o medo de errar e conseqüentemente, ser punido), priorizando o silêncio e o velar das expressões. Re-produziam as aprendizagens ensinadas e incorporadas por todos da comunidade escolar.

Compreendendo que no contexto escolar todos se inter-influenciam mutuamente, faz-se premente a co-construção de espaços-tempos para a reflexão *entre e junto-com* os atores do contexto escolar. Propondo a inserção do musicoterapeuta no espaço escolar, almejamos alcançar a compreensão posta por Patto(1973) ao referir-se a um “interlocutor qualificado”, sustentando que “este profissional deve estar capacitado para uma escuta que, criticamente informada, leve em conta as fantasias, angústias e defesas que acompanham qualquer processo de mudança” (op.cit., p.352). Com a mediação da música numa perspectiva musicoterapêutica dentro do espaço escolar, verificamos que resgatamos a função da música contribuindo com a formação humana de forma integral. Proporcionamos, através das experiências musicais musicoterapêuticas, um *abrir a escuta ao mundo intra e interpessoal*, favorecendo o vivenciar de novos textos existenciais. Acresceríamos, com a efetivação de uma *escuta diferenciada* sobre os fenômenos, a necessidade de uma escuta sensível que possibilite aos seus interlocutores –todos os sujeitos da comunidade escolar- a aquisição dessa mesma *escuta sensível*.

Avançando à compreensão de atuações ou propostas destinadas à escola pública, Patto (2005) afirma, com veemência, qual atitude se faz preeminente alcançar:

penso que a única atitude coerente a tomar é repensar, com honestidade de propósitos e com a participação de todos os integrantes da vida escolar (pais, alunos, funcionários, administradores e professores), a política educacional, para que se possa identificar corretamente o inimigo e romper o círculo vicioso de acusações mútuas (p.36-7).

Apresentando a Musicoterapia no contexto escolar de tempo integral, vislumbramos a efetivação de um dos possíveis espaços e tempos que possibilite novas experiências entre os atores da comunidade escolar. Sustentados em nossa escuta musicoterapêutica, corroboramos com o Freire (1970) ao afirmar que

a existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir,

humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles um novo pronunciar (p.92).

Ressaltamos que a formação humana possui, como condição *sine qua non*, o permanente *olhar indagador*, que vislumbramos como o “retorno à fé perceptiva” (MERLEAU-PONTY, 1999). Faz-se premente alcançar o re-visitar constante não somente de conceitos, mas também de lembranças, ações, reações, emoções, numa ação de *escutar-ver novamente o conhecido* buscando-lhes outros sentidos e muito mais sentidos e “perceber que há sempre mais sentidos além de tudo aquilo que podemos dizer”, como enfatiza Rezende (1990, p.17).

Conclusão

Com o estudo que realizamos, a compreensão ampliada das DA mediada pela musicoterapia possibilitou trazer para a Educação a contribuição dessa *escuta diferenciada* sobre os fenômenos, tão presente na musicoterapia, com sua gênese na percepção e na presença das expressões dos sujeitos como desveladoras de essências capazes de *movimentar-ações-de-existências*.

Através dos discursos descritivo, compreensivo e interpretativo da fenomenologia existencial merleau-pontyana, os fenômenos expressos no contexto escolar desvelam subjetividades e intersubjetividades. Sustentada na redução fenomenológica, a *escuta diferenciada do musicoterapeuta* estará permanentemente em *epoché*, na qual a suspensão de seus conceitos visa a apreensão das significações dadas pelos sujeitos buscando descrever os fenômenos como se apresentam, considerando não somente as expressões subjetivas, mas, também, a inserção dos sujeitos no mundo e a influência deste nos mesmos, conformando a intersubjetividade ou a constituição mútua homem-mundo (MERLEAU-PONTY, 1999).

Ressaltamos que as problemáticas educacionais que influenciam no processo ensino-aprendizagem devam ser questionadas continuamente, permitindo espaços-tempos significativos às suas compreensões ampliadas, fazendo desvelar as intersubjetividades, através de um diálogo genuíno, saindo das lógicas incorporadas acriticamente e possibilitando alcançar a perspectiva pela qual obterão sua resolutividade. Escutando diferentemente, os discursos dados a conhecer durante as ações musicoterapêuticas no contexto escolar de tempo integral foram (como o devem ser) compreendidos como *expressões de existências*. Configuraram-se como espaços e tempos de reflexão conjunta co-responsável entre pesquisadores e participantes, tanto junto as ações que movimentaram a escola para a mudança, como também em suas (in)ações, que estiveram presentes desde o início da pesquisa, possibilitando indagações e posteriores reflexões.

Colocando-nos em suspensão constante, nos é possibilitado o momento de re-visitar nossas aprendizagens intra e inter-relacionais através de experiências significativas, proporcionando uma releitura sobre os fenômenos e sendo levados, inevitavelmente, à expressão diferenciada em cada espaço e tempo de nossas existências, incorporando possibilidades de re-aprender a ver o mundo e ampliar nossa formação humana.

Referências Bibliográficas

- BARBIER, René. **A pesquisa-ação**. Brasília: Plano Editora, 2002. (Série Pesquisa em Educação, v.3).
- BOSSA, Nadia. **Fracasso escolar: um olhar psicopedagógico**. São Paulo: Artemed, 2002.
- COPALBO, Creusa. Ação e situação em Merleau-Ponty: o sentido intersubjetivo da historicidade. In: VALVERDE, Monclar (org.). **Merleau-Ponty em Salvador**. Salvador: Arcádia, 2008.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio Escolar da Língua Portuguesa**. 1ª ed. (2ª impressão), Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- GATTI, Bernadete Angelina. Grupo focal na pesquisa em Ciências Sociais e Humanas. Brasília: Líber Livro Editora, 2005. (Série Pesquisa em educação; 10)
- GONZÁLEZ REY, Fernando. Pesquisa Qualitativa e Subjetividade: os processos de construção da informação. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MORIN, Edgar. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 15ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- NASCIMENTO, Sandra Rocha do. **A escuta diferenciada das dificuldades de aprendizagem: [manuscrito]: um pensarsentiragir integral mediado pela musicoterapia**. / Sandra Rocha do Nascimento. Doutorado (Tese). Programa de Pós-Graduação em Educação. Faculdade de Educação/Universidade Federal de Goiás: Goiânia, 2010.
- PATTO, Maria Helena de Souza. **A produção do fracasso escolar- história de submissão e rebeldia**. São Paulo: T.A. Queiroz, 3ª reimpressão, 1993. (Biblioteca de psicologia e psicanálise, v.6).
- _____. **Exercícios de indignação: escritos de educação e psicologia**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.
- RIBEIRO, Jorge Ponciano. Gestalt-terapia: o processo grupal: uma bordagem fenomenológica da teoria do campo e holística. São Paulo: Summus, 1994.
- REZENDE, Antonio Muniz de. **Concepção fenomenológica da educação**. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1990. (Coleção polêmicas do nosso tempo; v.38)

CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER PARA A PRÁTICA DOCENTE

Maria do Rosário Teles de Farias
Universidade Federal de Goiás-FE
zurizadaisam@bol.com.br

Eixo Temático 3: Fenomenologia e Formação Humana

RESUMO

Como estudante do curso de Pedagogia e desenvolvimento de pesquisa a partir da obra *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger, faremos uma articulação entre esta obra e a práxis docente. Levando em consideração que a atuação do professor (a) tem muito a dizer de suas experiências como aluno (a). Daí, abordaremos sobre a postura do professor em sala de aula como um ser aí, no sentido de que ainda que não se dê conta de sua influência, acaba por contribuir ou não com o processo formativo de seus alunos. Assim, é preciso trabalhar em sala de aula com o intuito de construir o conhecimento a partir da reflexão e pesquisa.

PALAVRAS CHAVES: Prática docente, Ser e Tempo, Heidegger.

Introdução

Com a sua principal obra *Ser e Tempo* (1927) Heidegger teve a idéia primordial de problematizar com base no sentido do ser e de colocá-lo em interpretação e reflexão e não de chegar a uma definição exata do que é o ser. Para Heidegger o ser não está onde possamos identificar uma essência e, portanto, conhecê-lo conceitualmente. A determinação não esgota o ser, porque as possibilidades de determinações são infinitas. O ser se encontra onde o que acontece pode ser compreendido. Assim, o filósofo contribui de maneira significativa para a práxis docente, pois em suas reflexões ele aborda que as interpretações dogmáticas precisam ser pensadas a partir das pré-compreensões do leitor, logo, no momento em que se irá lê-las com base em pré-compreensões estará existindo a possibilidade do surgimento de novas interpretações.

Heidegger (1927) também discute o Dasein (*ser aí*) como uma forma de ultrapassar a visão metódica e tradicional, na qual deve-se buscar um olhar mais contemporâneo que relacione o ser humano com o mundo, ou seja, este deve ser visto como um ser de totalidade, no qual esteja vinculado com o finito e que possua uma experiência com a linguagem como vinculação histórica e cultural. Neste sentido a compreensão apresenta para Heidegger uma estruturação circular, isto é, para que o pensamento possa interpretar é necessário construir uma compreensão para saber o que irá interpretar, no qual irá ligar o pensador e o pensante, ou seja, é um ato de questionar-se a todo o momento.

As questões levantadas em torno da questão do ser nas três conferências mostraram sua força questionadora na medida em que respondem às interrogações da era da técnica. Ao problema da linguagem se reduz, afinal, o caminho do questionamento porque por ela somos carregados e somente na medida em que tornamos transparente este ser possuído pela palavra somos capazes de co-responder de maneira conveniente ao que a coisa mesma nos põe como tarefa (HEIDEGGER, 2005, p.25).

Heidegger (2005) ainda ressalta que “[...] a linguagem é vista como o domínio em cujo interior o pensamento da filosofia e qualquer espécie de pensamento e discurso residem e se movem. Trata-se de um confronto de duas posições em que o problema da existência do homem e a sua definição estão em jogo” (HEIDEGGER, 2005, p.24).

Logo Heidegger, deixa em seu legado a grande importância da filosofia para o processo de construção e ampliação dos conhecimentos que estão inseridos no contexto de vida do ser humano, no qual tem a capacidade e possibilidade de investigar, acrescentar e dialogar como o que está em volta, ou seja, ser um ser-aí, no qual se compõe em relação sujeito e o outro. No entanto, para que possa existir apreensão dos conhecimentos existentes é preciso obter a contextualização e o trabalho em conjunto buscando a reflexão e o acesso à informação entre os alunos e o professor (a).

Desta maneira, o professor precisa trabalhar em sala de aula com o intuito de construir o conhecimento a partir da reflexão e da pesquisa, isto é, contribuir para que seu aluno reflita e coloque em relação os conteúdos trabalhados em sala com o que ocorre na sociedade e se torne um ser humano “humanizado e dialético” que possa contribuir para uma sociedade mais crítica, coletiva e reflexiva.

Para que isso ocorra é necessário haver a valorização da formação dos professores, buscando a construção de uma formação docente problematizadora e autônoma que dê importância a valorização da pluralidade do diálogo e da crítica para que possam ultrapassar as visões dogmáticas que fazem com que o graduando fique preso a técnicas isoladas de sua realidade. Logo, o que se almeja é uma formação autônoma, na qual o ser em formação seja inserido no mundo como construtor e questionador dos conceitos que lhes são apresentados para que possa tornar-se um ser comprometido com a história e a realidade que vivencia.

Em sua obra *Ser e tempo* (1927) Heidegger se põe à questão filosófica do *ser* ao dizer: - Que é *ser*? Então, Heidegger afirma que esta é uma pergunta que só pode ser feita pelo ser humano, pois nenhuma outra espécie é capaz de filosofar desta maneira. Portanto, o ser humano é um "ente privilegiado", pois, é capaz de questionar o *ser* que possui uma compreensão do *ser*. Este *ente* é o homem, que Heidegger chama de *ser-aí*, enquanto existe imediatamente no mundo, tanto na existência cotidiana quanto no dia-a-dia, junto com os outros homens e em seus afazeres e preocupações.

Enquanto portador da língua o homem é um ser privilegiado ao poder responder como o "ser-aí" às questões que lhe são colocadas, e deve ser compreendido na sua condição temporal contra a vertente aristotélica da metafísica, que faz com que o homem perca sua humanidade, ao ser considerado um ente entre os demais. Assim, Heidegger (1927) procura mostrar que as relações das coisas existentes são provisórias e relacionadas ao tempo em que ocorrem. Logo, o fenômeno, ao manifestar-se no tempo, portaria o sentido do ser. E o homem, com sua linguagem, concebido como contemporâneo do ser, proporcionaria a oportunidade de entendimento do "ser-aí" presente no tempo, não como um objeto fixo.

Heidegger (1927) propôs uma alternativa para o impasse para o qual a modernidade caminhava, apontando as dificuldades que tal dicotomia proporcionava à compreensão metafísica do ser. Ao

chamar atenção para a linguagem como veículo de manifestação do ser, ele queria dizer que tanto nos significados das palavras, como dos sons que elas transportavam, haveria um ser que fala por intermédio da língua.

Leontiev (2005) contribui com este pensamento de Heidegger quando explica que a compreensão do significado da palavra é um requisito necessário para o reconhecimento de uma abstração gramatical, mas esta não segue necessariamente a compreensão do significado da palavra. Todavia, precisamente a transmissão do significado léxico das palavras e das frases é o que constitui a função fundamental do discurso entendido como meio de comunicação, aspecto do discurso reforçado por toda a prática da vida (Cf. LEONTIEV, 2005, p.84).

Normalmente, aquilo que o sujeito constrói em sua memória no decorrer da vida está relacionado às leituras e vivências, seja por meio de textos, de imagens, do olhar mais bravo ou mais alegre de uma pessoa, etc.

Deste modo, o papel do educador é de possibilitar o desenvolvimento da consciência crítica dos alunos, exercendo papel de problematizador e de mediador, permitindo aos alunos uma relação mais ampla, com a realidade do objeto de conhecimento, estabelecendo com eles uma relação de confiança, centrada no respeito pelo que já sabem.

Que é metafísica? É um testemunho desta pedagogia heideggeriana que socraticamente faz participar do processo interrogador aquele a quem se dirige. Mas ela não se reduz a isto. Há uma particularidade que a faz uma pedagogia própria da filosofia. Heidegger arranca o ouvinte ou leitor da imediatidade da postura natural em face das coisas e o leva à postura transcendental. Torna reflexo no interlocutor o exercício cotidiano e impensado da transcendência. Mostra, pelo próprio movimento da interrogação, o fato de que o homem não está ao lado da pedra, da flor ou da estrela, mas que as envolve pela compreensão numa estrutura referencial, abre um espaço antecipador a partir do qual tomam sentido. Isto é a característica primeira da existência humana e que lhe dá a distância do mundo natural e a faz transcendentalmente na cotidianidade (HEIDEGGER, 2005, p.45).

Neste sentido, a maiêutica socrática serve como auxiliadora no processo de ensino e aprendizagem, pois, quando o professor ao considerar o que os seus alunos já sabem e a partir daí, juntos, constroem um novo conhecimento por meio de problematizações, levando seus alunos a pensarem e refletirem sobre o que dizem e acreditam, tem a possibilidade de ensinar o modo considerado correto, e tirar as dúvidas que surgem no decorrer da aula.

Para que isso ocorra é necessário que o professor (a) esteja comprometido com a formação de cidadãos preparados para viver em sociedade, e não simplesmente com a formação de pessoas preparadas para o mercado de trabalho. Assim, surge então a importância do professor (a) ministrar suas aulas explicando para seus alunos que os experimentos científicos não devem e nem podem ser entendidos como verdades absolutas, mas, que devido à pesquisa, o resultado alcançado pelo pesquisador foi aquele que a observação e experimentação possibilitaram, e também é necessário que o

professor trabalhe este aspecto da ciência com seus alunos desde a educação infantil, para que entendam que a ciência foi e sempre poderá ser refutada por novas pesquisas científicas. Até porque deve-se considerar também o olhar do pesquisador sobre o objeto de pesquisa e as fontes utilizadas.

Enfim, a Ciência, o conhecimento científico e as técnicas que produzem esses conhecimentos são intrinsecamente históricos e a Ciência procura, dessa forma, numa linha mais crítica, não mais um conhecimento pronto e acabado, mas, sim, uma aproximação da verdade. [...] A Ciência deve ser compreendida como necessidade básica compreender o mundo, com vistas a sobreviver e viver melhor (SILVA, 2010, p.3-4).

Levando em consideração que o ensino das Ciências deve ser pautado na compreensão de mundo para que nele possa viver melhor, o professor deve partir do conhecimento que os alunos já possuem, para que se sintam motivados a aprender o conteúdo científico ensinado, para que percebam que não são conteúdos desconexos de suas realidades, e que eles fazem parte de sua cultura, do desenvolvimento tecnológico e do modo de pensar da humanidade.

Neste sentido, cabe ao professor perceber sobre a realidade cotidiana de cada aluno e tentar fazê-los integrar essa realidade aos conhecimentos adquiridos durante a vida, chegando ao conhecimento formalizado e significativo.

Assim, falar em formação básica para a cidadania significa refletir sobre as condições humanas de sobrevivência, sobre a inserção das pessoas no mundo do trabalho, das relações sociais e da cultura e sobre o desenvolvimento crítico e do posicionamento diante das questões sociais. Logo, é importante refletir a respeito da colaboração que a ciência tem a oferecer com vistas à formação para a cidadania.

Nesse aspecto, a Ciência pode dar sua contribuição à formação do cidadão ao desenvolver metodologias que enfatizem a construção de estratégias, a formulação de hipóteses, a comprovação e justificativa de resultados, a criatividade, a iniciativa pessoal, o trabalho coletivo e a autonomia advinda da confiança na própria capacidade para enfrentar desafios. Tendo a escola a função de estimular o crescimento coletivo e individual para a inserção de cada indivíduo no mundo das relações sociais.

Desta maneira, saber conceitos científicos torna-se cada vez mais necessário no mundo atual em que estão presentes várias tecnologias e diversos meios de informação baseados em dados científicos, incorporando um extenso campo de relações e coerências despertando a curiosidade e instigando a capacidade de generalizar, projetar, prever, levantar hipóteses, comprovar resultados alcançados, etc.

Em contrapartida às atuais escolas que têm professores que preparam os alunos para o conhecimento propedêutico, há também desde a revolução industrial uma crescente preocupação quanto à preparação das pessoas para o trabalho nas fábricas e indústrias, pois para que os materiais produzidos fossem feitos em maior escala era preciso dividir o trabalho entre os empregados. Então, com a demanda cada vez maior por mais produtos industrializados, hoje existem muitos cursos técnico-científicos para que o sujeito seja rapidamente preparado para o mercado de trabalho.

A esse respeito Strathern (2004) diz

Esquecendo-se do ser, a filosofia ocidental havia reduzido a humanidade a uma superficialidade em que ela mal tinha noção do que significava ser. Tornara-se desatenta às propriedades inerentes do que sua existência significava. Sua existência, ou “condição de ser”, perdera toda a sua profundidade, já não tinha nenhuma ressonância. O próprio conhecimento da “condição de ser”, perdera toda a sua profundidade, já não se tinha nenhuma ressonância. O próprio conhecimento da “condição de ser” da humanidade evaporara em meio a uma confusão de conhecimento científico e tecnológico. [...] Dessa maneira, a própria condição de ser do homem se perdera para ele. Ao longo dos séculos, a filosofia ocidental levava a humanidade a perder sua experiência primitiva de si mesma. Esse “esquecimento do ser” resultara finalmente no niilismo e num mundo dominado pela tecnologia. Em vez de pensar no ser, o pensamento fora reduzido a mera lógica [...] (STRATHERN, 2004, p. 26-27).

Desta maneira, é possível dizer que a educação escolar no contexto das transformações econômicas, políticas, sociais e culturais no mundo contemporâneo vêm sendo questionada quanto ao seu papel nesta sociedade, por ser exigido dela um novo tipo de trabalhador, mais flexível, mais polivalente, capaz de aprender constantemente podendo atender às demandas do mercado e do mundo globalizado.

Com isto, o docente deve contribuir para o desenvolvimento do conhecimento, das qualidades e capacidades para o exercício autônomo, consciente e crítico da cidadania, articulando o saber do mundo do trabalho com o saber das relações sociais. Trabalhando a tradição e valores nacionais ante a pressão mundial de descaracterização da soberania das nações periféricas, preparar cidadãos capazes de entender o mundo, o seu país, sua realidade e de transformá-lo positivamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho procuramos apresentar alguns aspectos da práxis docente articulando com as ideias de Heidegger quanto ao significado de existência do ser, o “*ser aí*”, enquanto ser possuidor da linguagem e doador de sentido a tudo que está em sua volta. Buscamos também levar em consideração a função de ensinar do professor como mediador entre o conhecimento e seus alunos, e que dependendo do modo como este processo é conduzido por parte do professor há uma corroboração para a formação de cidadãos melhores preparados para viver no mundo e nele atuar. Deste modo, foi possível analisar as contribuições do professor com a aprendizagem de seus alunos.

O presente trabalho ainda está em andamento, portanto, ainda se faz necessária uma pesquisa mais detalhada e minuciosa das contribuições de Heidegger para a prática docente, considerando que durante boa parte de sua vida exerceu a docência.

REFERÊNCIAS:

- HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. 2 ed. Tradução: Márcia S. Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____, Martin. Conferências e Escritos Filosóficos. Tradução: E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- FERREIRA JÚNIOR, Wanderley José. Heidegger: Caminhos, não Obras. Disponível em <http://www.proad.ufg.br/uploads/files/42/Textos_1.pdf>. Acesso em: 16 jul. 2011.
- LEONTIEV, Alexis. Os princípios do desenvolvimento mental e o problema do atraso mental. In: Psicologia e Pedagogia: Bases psicológicas da aprendizagem e do desenvolvimento. Trad. Rubens Eduardo Frías. São Paulo: Centauro, 2005.
- SILVA, F. D. Araújo. Ensino de Ciências na Educação Infantil? O trabalho com a atividade investigativa... Publicado em 05/01/2010. Disponível em: <<http://www.partes.com.br/educacao/ensinodecienciasnaei.asp>> Acesso em: 12 jun. 2011.
- STRATHERN, Paul. Heidegger (1889-1976) em 90 minutos. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DE PROJETO PEDAGÓGICO⁸²

Maria Aparecida Viggiani Bicudo

Universidade Estadual Paulista – Unesp/Rio Claro
mariabicudo@gmail.com

Ana Paula Purcina Baumann

Universidade Estadual Paulista – Unesp/Rio Claro
anamatufg@gmail.com

Luciane Ferreira Mocrosky

Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR/Curitiba
mocrosky@gmail.com

RESUMO

O objetivo deste texto é expor uma metodologia para análise de projetos pedagógicos de cursos que se dirigem à formação de profissionais. A trajetória percorrida sustenta-se na abordagem fenomenológica; é efetuada no contexto da pesquisa que prima pela qualidade dos dados, buscando compreendê-los e interpretá-los com recursos hermenêuticos, visando a dar conta das nuances qualitativas expressas pela linguagem, modo pelo qual nossos dados se dão a conhecer. São trabalhadas as concepções de pro-jeto e de pedagógico e modos de proceder a análise.

Palavras-chave: Pesquisa Qualitativa, Educação Matemática, Projeto Pedagógico.

1 Introdução

Nossa intenção, neste artigo, é apresentar modos de analisar Projetos Pedagógicos de cursos específicos, tomando como dado o texto do próprio projeto institucional e seus modos de operacionalização, ou seja, a organização curricular, as ementas das disciplinas, as bibliografias indicadas, as práticas pedagógicas, bem como aspectos que revelam a necessidade e demanda da formação almejada.

Visamos a uma análise abrangente, que fique atenta às articulações possíveis de serem feitas pela compreensão do que está sendo dito nesses textos. Esse é um trabalho que exige rigor, explicitado pela leitura atenta do que está se mostrando, pela postura de ouvir o dito sem cair prisioneiro de uma análise objetiva, pautada nos dados empíricos, nem de uma verdade aprioristicamente definida pelo(s) pesquisador(es). Queremos evidenciar compreensões e interpretações sobre o projeto analisado, que poderão sustentar suas revisões, se for o caso, sempre buscando clarear aspectos contraditórios, obscuros, bem como evidenciar aqueles que se mostram em consonância com as propostas político-pedagógicas, que inovem do ponto de vista do cenário mais abrangente, ou seja, daquele que se descortina para além do curso.

Lançamos mão de modos de a fenomenologia trabalhar, valendo-nos de análise hermenêutica, bem como assumimos modos de compreender pro-jeto e pedagógico com fortes indícios da postura fenomenológica.

Tendo essa meta como orientação para este artigo, procuramos dar conta da postura fenomenológica assumida, bem como da concepção de pro-jeto e de projeto pedagógico,

⁸² Parte deste trabalho foi apresentado na XIII Conferência Interamericana de Educação Matemática (XIII CIAEM) em 2011. Neste artigo resolvemos focar na fundamentação que orientou o movimento de análise de projetos, e por isso não trazemos o exemplo apresentado no referido congresso.

2. Por que fenomenologicamente?

Quando falamos de uma pesquisa conduzida fenomenologicamente, estamos afirmando que ela se refere a uma investigação qualitativa, em que o pesquisador assume uma postura filosófica que sustenta toda a caminhada, rigorosa em seus procedimentos. Mas, o que os termos pesquisa qualitativa, postura filosófica e rigor nos dizem?

Compreendemos a pesquisa qualitativa como aquela que se preocupa com a compreensão e interpretação de um fenômeno e não a que se atém a fatos passíveis de serem mensurados, testados e inferidos com vistas a resultados certos, conclusivos, e, principalmente, generalizáveis e transferíveis a outras situações. Enquanto o fato é compreendido como algo objetivamente dado, que ao ser definido pode-se lançar mão a fim de estudá-lo em determinada região de domínio científico, o fenômeno só pode se mostrar quando situado em uma experiência vivida.

Na abordagem fenomenológica, fenômeno é aquilo que aflora das perplexidades advindas do cotidiano quando empreendemos uma caminhada atenta aos passos dados. Quando nos referimos ao fenômeno, a princípio, estamos falando de uma evidência objetiva como o ponto disparador de uma investigação. É correto afirmar que o fenômeno é manifesto pelo que é visto, mas é importante dizer, também, que ele não se limita, muito menos se restringe a essa aparência primeira. De um modo mais esclarecedor, Heidegger (1999) se refere ao fenômeno como o que não se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém velado frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas ao mesmo tempo, pertencente essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de construir o seu sentido e fundamento (HEIDEGGER, 1999, p.66)

Mostrar-se e esconder-se sob diferentes ângulos de visão é uma característica do fenômeno, por isso dizemos que ele é visto em perspectivas e o que dele é visto acaba por nos dar uma visão multifacetada. O que se mostra esconde em si um segredo: outras dimensões do visto, com maior amplitude e profundidade daquilo que se oferece numa compreensão inicial e nebulosa. Disso decorre a necessidade de cada vez mais olhar o fenômeno, destacando-o em nosso campo perceptual, em busca de outras dimensões do visto, ainda não reveladas. Mas, para ver o que se mostra cada vez com mais luminosidade é preciso investir numa empreitada que exige voltar-se atentamente ao fenômeno, interrogando-o, com a intenção de compreendê-lo mais e mais em suas modalidades de ser, em sua essência ou características nucleares.

A percepção do fenômeno é vivida pelo pesquisador. Isso significa que quem investiga tem um conhecimento primeiro sobre o fenômeno, dado de modo direto pela percepção e que, embora em seus desdobramentos deslanche para a interpretação e comunicação, ainda se mostra como um conhecimento ingênuo, como um pré-conhecer, já que ele ainda não foi tematizado, isto é, tomado como tema de estudo. Desse modo, o que assim se sabe não é usado como pré-julgamento, para fornecer explicações teóricas sobre o fenômeno ou, ainda, para definir, antecipadamente um método de uma investigação. O fenômeno percebido faz parte da experiência vivida pelo pesquisador e é a partir

do que dele se destaca, mediante a interrogação posta, que é tomado como ponto de luz que ilumina o estudo rigoroso.

A fenomenologia é um caminho investigativo que “deixa e faz ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 1999, p.65). Isso quer dizer que a pesquisa fenomenológica não se inicia centrada em um método, mas que os percursos vão se definindo na medida em que a compreensão vai se fazendo para quem intencionalmente interroga e atentamente ouve o interrogado. A intencionalidade é o ato da consciência que nos põem em um movimento atento em direção ao fenômeno que está situado no mundo-vida⁸³ de quem interroga. Portanto, em fenomenologia, consciência é sempre consciência de algo e a intencionalidade é a sua característica fundamental, “a pedra angular” (BICUDO, 2000, p.72). Nesse estado de alerta e atenção é que vão se delineando os itinerários tendo por horizonte a interrogação formulada, pois, a cada passo dado, o fenômeno vai ganhando contornos mais definidos e indicando caminhos que solicitam ser percorridos a fim de que se mostre, cada vez mais, o “que é isto” que se está interrogando. Com esse entendimento, não faz sentido falar em método de pesquisa, mas sim em trajetos investigativos e o rigor do pesquisador está em ouvir o pesquisado, atendendo ao chamado do que se mostra, bem como atentando para o seu entorno, já que ele é situado. Portanto, “o rigor do pesquisador fenomenólogo se impõe a cada momento em que interroga o fenômeno e ao seu próprio pensar esclarecedor”. (BICUDO, 1994, p.20).

A interrogação orienta todos os trajetos de um estudo. O percebido dá-se aos atos da consciência que, mediante atos cognitivos, articuladores e de expressão, pode ser descrito. A descrição relata o percebido e, em termos de uma pesquisa já tematizada e orientada pela interrogação, oferece o visto do fenômeno, constituindo-se, então, em dados a espera de análises interpretativas, críticas e reflexivas. Descreve tão somente o visto, narrando o que se vive no encontro pesquisa-pesquisador-interrogação.

Ela, a descrição, constitui um dos passos da pesquisa fenomenológica e não resume a tarefa dessa modalidade. É preciso mais! É necessário ir em busca do que essa descrição diz. Nesse sentido, a investigação fenomenológica lança mão do descrito, os analisa, recorrendo aos recursos da hermenêutica, e os interpreta à luz da experiência vivida e do diálogo que se estabelece com os dados e a literatura estudada.

Na caminhada de uma pesquisa, ao falar-se que ela se mantém em uma postura filosófico-fenomenológica quer-se dizer que há intenção de proceder-se a um trabalho atento, dando-se conta de

⁸³ **Mundo-vida:** Mundo-vida, traduzido da palavra alemã „Lebenswelt“, ou mundo-da-vida como a maioria dos autores de língua latina traduzem esse termo, entendido como a espacialidade (modo de sermos no espaço) e temporalidade (modos de sermos no tempo) em que vivemos com os outros seres humanos e os demais seres vivos e natureza, bem como, com todas as explicações científicas, religiosas, e de outras áreas de atividades e de conhecimento humano. Mundo não é um recipiente, uma coisa, mas um espaço que se estende na medida em que as ações são efetuadas e cujo horizonte de compreensão se expande na medida em que o sentido vai se fazendo para cada um nós e para a cultura da comunidade em que estamos inseridos.

cada avanço em direção à transcendência do descrito e da articulação de convergências de sentidos e de significados. Essas convergências dizem de estruturas do fenômeno e de núcleos de idéias essenciais ou características daquilo que é interrogado. Nessa postura está implícito o pensar filosófico como o exercício incessante de se perguntar sobre “o que é isto” que está se revelando, se mostrando, de modo reflexivo, compreendendo que reflexão é a ação de pensar sobre algum acontecimento, proposta, realização, enfim, algo que está no nível mundano (...) e que está nos causando perplexidade, estranheza e solicitando por esclarecimento para que se torne compreensível (...) que faça sentido. (BICUDO; GARNICA, 2003, p.16)

Não podemos deixar de esclarecer que a reflexão, pensar sistemático constituinte da Filosofia, sempre é sustentada pelo trabalho analítico e crítico, que busca transcender o individualmente dado, visando uma dimensão universal do assunto em questão. No âmbito da Filosofia, crítico se refere à crítica radical, no sentido de trazer à tona o que está na raiz das afirmações efetuadas ou das construções discursivas que relatam acontecimentos ou expõem articulações de ideias. Por sua vez, a análise diz da descrição ou da interpretação de uma situação ou de um objeto qualquer, nos termos dos seus elementos mais simples pertencentes ao objeto ou à situação em questão. Assim, a crítica vai à raiz do afirmado, solicitando um movimento analítico para tanto. Desse modo, a reflexão envolve o movimento de voltar-se sobre o analisado criticamente e buscar compreender o sentido que o assim interpretado faz para quem está efetuando a análise e para o contexto de inquérito do focado, bem como para os sujeitos presentes e participantes da análise e reflexão. E é nesse movimento que se busca uma compreensão totalizante do investigado, ou seja, o que chamamos de compreensão universal.

3 Análise do projeto pedagógico em uma perspectiva fenomenológica

A pesquisa qualitativa efetuada segundo uma abordagem fenomenológica se vale da descrição para obtenção de dados. No caso abordado neste artigo, tomamos o projeto pedagógico de um curso específico como o fenômeno interrogado e nos ativemos ao que se mostrou no encontro ver/visto, ou seja, pesquisador e projeto pedagógico, obtendo, assim, os dados a serem analisados de modo crítico e reflexivo.

Tomamos o projeto pedagógico como apresentado no documento que assim o organiza para a instituição onde o curso ocorre e buscamos olhar para além do apresentado na sua factualidade, ou seja, os objetivos propostos, a relação de atividades programadas, a matriz das disciplinas e respectivas ementas, para buscar as articulações mais profundas. Estas podem revelar as ideias aí projetadas, as concepções de ciência e de arte, de educação, de ensino, de aprendizagem, os valores que norteiam o projeto de formação de profissionais, as ideologias entrelaçadas na trama do processo anunciado e, talvez, já em andamento.

Antes, porém, de adentrarmos pelos modos de proceder a essa análise, de cunho fenomenológico-hermenêutico, vamos nos ater às explicitações concernentes à concepção de projeto pedagógico que assumimos.

Em nossos estudos, o projeto é entendido como aquilo que tem uma estrutura prévia, que comporta planos de intenção, mas que, sobretudo, guarda em si energia para tornar-se atual pelo modo de realização do antevisto. Isso que está em projeto endereça-se ao futuro visível. O futuro é o esperado, o que está sempre em aberto, à espera de atualizações contínuas, coadunando na expressão do pretendido. A ação de tornar atual o planejado destaca o que se efetivou de cada projeção, como o destino do ser do projetado. Destino este que não fica ao acaso, pois está entrelaçado ao legado por herança e do como isso que vem remetido é acolhido, compreendido e tornado efetivo.

Assumindo o entendimento aqui exposto sobre projeto e guiadas pelo significado que ele tem na dimensão da academia, compreendemos que o projeto antecipa, vislumbra possibilidades que só se concretizam mediante a atuação da pessoa ou de grupo delas. Essa atuação ocorre segundo disposição e compreensão das possibilidades anunciadas e do jogo possível de ser jogado com isso que se anuncia, com as forças do contexto em que as ações se efetuam e com a energia dessas mesmas ações.

Essa concepção é abrangente e diz de qualquer projeto. Poderia ser, por exemplo, o projeto de tornar-se pessoa, o projeto de um plano de governo, etc. Sendo nossa intenção, como já anunciada, trabalhar com o projeto pedagógico, é preciso que articulemos esse entendimento de projeto com a concepção de pedagógico.

Pedagógico entendido como ação educadora refletida, dando conta de atividades que visem aos valores de formação da pessoa, do cidadão e do profissional. Esses valores valem no bojo da cultura em que essa ação é esperada e estão historicamente entrelaçados com as expectativas da sociedade, tanto àquelas diretamente relacionadas ao seu momento presente, quanto ao futuro projetado, como ainda à força da tradição que mantém essa cultura com força atuante.

A concepção de Projeto Pedagógico articula ação educadora refletida, pois, intencionada na dimensão do contexto histórico-cultural, carrega valores e visões políticas de formação – de pessoa, do cidadão e de profissionais – posta de modo claro como ação a ser realizada, visando à efetivação do intencionado, isto é, como projeto. Dando um passo em direção do Projeto Pedagógico institucionalmente assumido, deparamo-nos com um texto escrito, apresentado como um documento formal, cujo propósito é orientar a ação educadora, entendida na instituição escola como, primordialmente, ensino e aprendizagem. No Brasil, na década de 1990, a solicitação de Projeto Pedagógico, apresentado nesse modo formal, tornou-se imperativa, principalmente no âmbito de cursos superiores, tanto para a proposta de novos cursos, como para a continuidade dos já existentes, uma vez que a avaliação continuada de cursos de graduação foi incorporada ao sistema de ensino.

Desse modo, trabalhar com um Projeto Pedagógico significa lançar mão de um texto carregado de informações, interesses, intenção, deveres, direitos. Mais ainda, de um campo aberto às possibilidades endereçadas ao destino de quem investir esforços em perseguir caminhos anunciados para o pretendido. O registrado em um projeto lança à frente uma intenção e, por contar com múltiplos interlocutores, por exemplo, professores, alunos, políticas públicas, sociedade, etc., traz consigo, no modo de realização do

pretendido por todos os atores, as nuances do projetado: o real dado pela ação. O projeto se mostra como um polo de intencionalidade. Ele se oferece no aguardo de movimentos de transformação dados pelo que pode ser, gerando diferenciação em termos do projeto ideado e lançando à frente, em desdobramentos enredados em um tecido compacto que acolhe o acontecimento da vida de cada um e o da cultura e da sociedade, quando se olha a historicidade de seu acontecimento.

Nesse sentido, consideramos o projeto pedagógico como um documento que registra a proposta de criação de um curso e, também, que acolhe o movimento de suas transformações ao revelar-se como um instrumento que registra o planejamento para a construção permanente e contínua desse curso.

O Curso, por sua vez, tem origem no latim *cursus* e se refere a andamento, direção, sentido, caminho, percurso. Tendo que curso pode nos remeter ao entendimento advindo da ação de correr, o projeto precisa mostrar essa dinâmica, deixando claro o que pretende edificar. Ou seja, os princípios que orientam a formação anunciada, a quem se dirige, a estrutura curricular, como ele articula as intenções anunciadas com as políticas públicas e os anseios da sociedade para que se tenham ações pedagógicas que possibilitem o planejado. É importante, também, saber “as formas de ensino eleitas pela equipe, traduzidas em metodologias de ensino, as formas de avaliação do ensino, da aprendizagem e do curso.” (BICUDO, 1995, p.12)

Assumindo que curso significa movimento, este ocorre temporal e espacialmente, mas não se esgota nestes limitadores temporais e espaciais, pois, sendo dinâmico, algo por ali já passou e outras coisas estão por vir. Nesse sentido, o projeto é uma construção cultural à medida que reflete a finalidade da instituição, organiza a prática pedagógica e está sedimentado no complexo ser humano-conhecimento-sociedade-cultura-história (MOCROSKY, 2008). Ele está presente na dimensão social, dada por posições e papéis, na dimensão cultural, na dimensão histórica, dada por ideias e modos de se comportar de um povo. Ele abrange o individual, o projeto de vida como pessoa, como cidadão e como profissional e se articula com o projeto institucional, ou seja, aquele da escola, sustentado por políticas públicas de Educação.

Considerando que o projeto do qual estamos tratando é aquele que se endereça à “forma-ação” (BICUDO, 2003) de profissionais, a pergunta constante no estudo é pela forma que é tomada pela ação político-pedagógica projetada no e pelo curso e que ação esta forma revelada reconduz para esse mesmo curso. Assim, o projeto de formação de profissionais se estabelece e se mantém inserido na relação dialética entre forma e ação, uma alimentando e reconduzindo a outra. Enquanto a ação modela a forma idealizada no projeto do curso, essa forma está sempre em condição de vir a ser, portanto ela provoca a ação para a sua completude. Contudo, essa completude é sempre esperada, o que mostra o curso como movimento em direção à totalidade num horizonte em que ela nunca se dá.

4 Um contexto existencial da análise de projetos

As interrogações orientadoras dos trabalhos aqui apresentados tinham por meta conhecer a formação de profissionais em curso de graduação: um tratando da Educação Profissional, mais

especificamente o “Curso Superior de Tecnologia em Fabricação Mecânica” (MOCROSKY, 2010), e outro que forma professores de Matemática para a Educação Básica, em especial para os primeiros anos de escolarização (BAUMANN, 2009)⁸⁴. Portanto, elas convocavam saber: De que modo se dá a formação desses profissionais?

A interrogação que nucleou esses estudos é muito ampla, pois ela destaca, no mínimo, as intenções proclamadas para as formações pretendidas, o modo como estas intenções se endereçam ao futuro pela realização do pretendido e um caminho, muitas vezes não muito claro num primeiro olhar, sobre a realização do planejado que retorna ao curso tornando-o atual. Isso suscita pensar no movimento dialético que ocorre na elaboração-realização-atualização de um projeto pedagógico. Porém, um ponto de convergência em nossos estudos situou-se na análise interpretativa do projeto de curso. Fomos, então, a eles, os projetos, orientadas pela interrogação: De que modo se dá a formação de profissionais?

Tendo em vista que o projeto pedagógico traz uma variedade de informações perguntamos: O que fazia sentido destacar da produção textual apresentada em virtude da meta do estudo? Imbuídas da intenção de conhecer como se dá formação dos profissionais anunciada pelo projeto do curso, buscamos esclarecer a interrogação. Desse trabalho analítico, três perguntas mostraram-se fortes para indicar aspectos significativos da formação planejada em cada uma das propostas pedagógicas: O que o projeto indica como a formação pretendida? Qual a justificativa para a oferta do curso? Como procede?

O procedimento seguido indicou a leitura atenta do texto, entendido aqui como o documento institucional que apresenta o projeto pedagógico. Orientadas pelas perguntas de fundo, destacamos unidades significativas que diziam de cada uma das perguntas de modo a evidenciar aspectos relevantes do fenômeno estudado, ou seja, do projeto pedagógico. Entre os muitos aspectos presentes no discurso do(s) texto(s), esse modo de proceder permite focar evidências que dizem do profissional a ser formado; por que a escolha dessa proposta e respectivas operacionalizações.

As perguntas de fundo com as quais fomos ao texto, indicando caminhos desse trabalho analítico e interpretativo de projetos pedagógicos, podem ser conhecidas a seguir: 01) O que o projeto indica como sendo a formação pretendida? Esta pergunta remete ao caminho da investigação sobre o profissional que se quer formar, buscando saber como é definido o perfil do egresso e as atribuições que ele poderá assumir em sua profissão. O movimento efetuado na direção de esclarecer o perguntado mostra sinais da tessitura de um destino que enfatiza o profissional que está sendo pro-jetado, evidenciado pelo modo de o curso ser planejado para a realização futura; 02) Qual a justificativa para a oferta do curso? A pergunta indica a instituição como foco do olhar investigador. A leitura atenta visa esclarecer quais os quesitos por que ela se pautou para planejar e ofertar a proposta de formação profissional anunciada. O desenrolar desse procedimento conduz às necessidades explícitas para a

⁸⁴ Trata-se de trabalhos investigativos, apresentados como tese de doutorado (MOCROSKY, 2010) e dissertação de mestrado (BAUMANN, 2009), desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática da UNESP/Rio Claro sob a orientação da Prof^a Dr^a Maria Aparecida Viggiani Bicudo.

criação e manutenção do curso e, também, revela sinais de atendimento de chamados, pistas, claras ou não, sobre a importância do curso; 03) Como procede? Esta pergunta incide sobre a organização curricular e as atividades pedagógicas efetuadas ou propostas, tendo em vista a formação desejada e os propósitos institucionais. Conduz a busca por sintonias mais finas, de maneira que se fique atento ao modo pelo qual o planejado se sintoniza com o perfil do egresso e com as necessidades e demandas da sociedade, bem como às expectativas anunciadas e modos de sua efetivação.

Como uma síntese compreensiva do apresentado até aqui, temos: a análise toma o texto do projeto pedagógico, entendido como uma das maneiras de descrevê-lo; são efetuadas leituras várias desse texto, visando à compreensão do que diz; mediante perguntas de fundo, caminha-se em direção a destacar unidades significativas do texto.

A linguagem que expõe os dados solicita ser interpretada de modo não empírico-pragmático, isto é, apenas tomando-se o dito objetivamente, evitando-se ficar à mercê dos significados comuns à comunidade específica e atentando-se para o sentido que fazem à luz do contexto analisado e daqueles significados veiculados pela tradição.

5 Considerações finais

A metodologia desenvolvida no grupo de pesquisa Fenomenologia e Educação Matemática (FEM) nos oferece um caminho para analisar registros referentes à formação profissional de pessoas, sem, no entanto, apresentar um modelo teórico, dado a priori como correto. À luz das orientações elaboradas, vemos a possibilidade de construção de caminhos que escute atentamente o investigado.

Referências Bibliográficas

- BAUMANN, A. P. P. Características da Formação de Professores de Matemática dos Anos Iniciais do Ensino Fundamental com foco nos cursos de Pedagogia e Matemática. 2009, 241f. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, SP, 2009.
- BICUDO, M. A. V. Sobre a Fenomenologia. In: BICUDO, M. V.; ESPÓSITO, V. H. C. (Orgs). A pesquisa qualitativa em educação: um enfoque fenomenológico. Piracicaba: Editora Unimep, 1994, p.15-22.
- BICUDO, M. A. V. Acompanhamento e Avaliação dos Cursos de Graduação da Unesp. São Paulo: Unesp. 1995.
- BICUDO, M. A. V. Fenomenologia: confrontos e avanços. São Paulo: Ed. Cortez. 1994
- BICUDO, M. A. V. Formação de Professores: um olhar fenomenológico. In: BICUDO, M. A. V. (Org.) Formação de Professores: da incerteza à compreensão Bauru, SP: ESUSC, 2003, p. 7-46.
- BICUDO, M. A. V.; GARNICA, A. V. M. Filosofia da Educação Matemática. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica. 2003. (Coleção Tendências em Educação Matemática)
- HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. Trad. de M. S. Cavalcante. 8. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 325, 1. Vol.
- MOCROSKY, L. F. Um estudo do primeiro projeto pedagógico do “Curso Superior de Tecnologia em Fabricação Mecânica” ofertado no campus Ponta Grossa da UTFPR: trilhando caminhos para

esclarecer o modo pelo qual a Ciência, a Técnica e a Tecnologia estão presentes no curso. In: ENCONTRO BRASILEIRO DE ESTUDANTES DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO MATEMÁTICA, 12, 2008, Rio Claro. Anais... Rio Claro: IGCE, 2008, p. 1-20.

MOCROSKY, L. F. A Presença da Ciência, da Técnica, da Tecnologia e da Produção no Curso Superior de Tecnologia em Fabricação Mecânica. 2010, 364f. Tese (Doutorado em Educação Matemática) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, SP, 2010.

FENOMENOLOGIA, EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA E POSSÍVEIS LIMITES: TENTATIVAS DE CONSTRUÇÃO DE UM DIÁLOGO.

José Bernardo De Broutelles
Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia
de Mato Grosso do Sul – IFMS – Campus Aquidauana
jose.broutelles@ifms.edu.br
Eixo Temático 3: Fenomenologia e Formação Humana.

RESUMO

Esse artigo procura discutir algumas inquietações surgidas a partir de debates sobre fenomenologia, filosofia e educação com Wanderley C. Oliveira. A questão central que nos move é a seguinte: quais os limites da fenomenologia? Transpondo tal questão para o âmbito da educação tecnológica, pergunto quais são os limites da fenomenologia para se pesquisar tal área, e o que ela aponta para além de si. Busco aqui contribuir a partir da minha realidade de trabalho em uma instituição de ensino tecnológico, com tal debate, sem contudo apontar respostas mas pistas para possíveis caminhos, que não nos permitam esquecer o humano na formação tecnológica.

Palavras-chaves: Fenomenologia, Educação Tecnológica, Limites.

Introdução

Esse artigo tem como idéia, apresentar algumas reflexões desenvolvidas a partir de conversas com Wanderley C. Oliveirai, pessoa conhecida desse grupo. Estudioso e pesquisador da fenomenologia, bem como da filosofia francesa contemporânea e da educação, ele sempre procurou articular esses temas com a prática educativa, no intuito de se buscar a compreensão do processo ensino-aprendizagem em seus fundamentos primeiros. Nesse sentido, gostaríamos nesse espaço, de iniciar um diálogo, com base em duas proposições. São elas, uma idéia discutida com Wanderley C. Oliveira sobre fenomenologia e a minha experiência como professor de uma instituição, que tem como foco principal, a educação tecnológica.

Em debates com grupos de estudos, com colegas de trabalhos e acadêmicos e em ambientes informais, com o objetivo de se discutir o estatuto e a natureza da fenomenologia, Wanderley colocou em questão um assunto que me instigou, me levando a confecção desse pequeno artigo. Qual o limite da fenomenologia quando trabalhada no campo da educação?

O campo da educação quando trabalha com a questão investigativa, tem pela sua natureza, um amplo diálogo com outras áreas dos saberes humanos. Ao se perguntar sobre os seus fundamentos e suas ações, as interrogações das ciências da educação recorrem muitas das vezes a métodos e teorias pensados a partir de outras perspectivas intelectuais. Desse modo, é natural a apropriação desses métodos e teorias e muitas das vezes, encontramos pessoas que utilizam em seus trabalhos, termos que se referem a suas pesquisas na área da educação com base nessas teorias e métodos. Um dos termos atualmente mais utilizados tem sido “fenomenologia” ora entendida como uma filosofia, ora entendida como um método, o método fenomenológico.

Foi desse modo que em suas aulas e estudos no Mestrado em Educação da UFSJ, Wanderley C. Oliveira pensou tal questão aqui apontada. Ela, como antes me referi, apresentou-se a minha pessoa de modo intrigante e levou-me a questionar não de uma forma tão ampla, mas tendo como base uma

realidade mais específica, o meu ambiente de trabalho. Sou professor da Educação Básica, Técnica e Tecnológica e como tal, atuo nas áreas de ensino, pesquisa e extensão em uma instituição que se molda em sua ação pedagógica na esfera tecnológica. Dentro de tal parâmetro, temos que ter claro que a educação tecnológica encontra-se pautada em uma formação humana, pois por mais que se possa pensar ao contrário, é o ser humano que estuda, se forma e que irá trabalhar no campo tecnológico. É com tal idéia de se tentar compreender a formação humana em sua ação humana, que muitas das vezes encontramos estudos que procuram a fenomenologia como fundamento de seus trabalhos.

Diante das políticas públicas de incentivo ao campo da educação tecnológica, muitos estudos e pesquisas demonstram a necessidade da abordarmos tal área. Com isso, pensei aqui contribuir com o debate sobre a Educação Tecnológica e refazendo a pergunta colocada por Wanderley, apresento o seguinte questionamento: no que tange as pesquisas relativas à educação tecnológica, quais seriam os limites da fenomenologia para a compreensão da realidade da educação tecnológica?

Tal questionamento se coloca dentro do que foi aqui anteriormente exposto, nesse sentido não tenho a intenção, nem condições de responde - lá em toda a sua totalidade, bem como construir uma resposta definitiva. A idéia é tão somente a de contribuir com o debate na área apontada, a partir da tentativa de se estabelecer um diálogo com o autor referido. Com isso precisamos delinear alguns pontos necessários a nossa caminhada. Primeiramente, mesmo que seja uma questão sobre uma área específica, ela nos leva a perguntar também sobre o estatuto da fenomenologia. Com tal idéia em mente, faz-se necessário ter claro sobre qual conceito de fenomenologia tal pergunta é feita. Em seguida, tem-se que se tentar estabelecer se esse conceito apresenta alguma possibilidade de limites e como seria a sua apropriação na área da educação. Por fim, quais os caminhos possíveis para se trabalhar a educação tecnológica para além da fenomenologia?

Seguirei aqui então, o seguinte percurso, dentro do proposto: primeiro ponto, sobre qual entendimento do conceito de fenomenologia, Wanderley C. Oliveira propõem sua questão? Segundo, como podemos trabalhar o reconhecimento de limites a partir desse entendimento? Terceiro, a realidade por mim vivida na educação tecnológica frente ao ponto anterior e por último, tentar apontar caminhos, para se trabalhar tal realidade para além da fenomenologia, em diálogo com Wanderley C. Oliveira.

1. O Conceito de Fenomenologia Abordado.

A palavra fenomenologia apresenta atualmente em nossa sociedade acadêmica, diversas abordagens e apropriações. Sabe-se que em um sentido filosófico, tal palavra tem suas origens na questão do conhecimento das coisas em si ou das essências, e de suas manifestações no mundo, as aparências, o que aparece manifesto nesse mundo aos nossos sentidos, ou o que percebemos. O que podemos conhecer? Pode o ser humano conhecer a essência das coisas existentes ou não? Quais os limites do conhecimento humano? Com base nessas perguntas e nas respostas construídas, seguem os questionamentos e as necessidades de respostas em relação à natureza do mundo, do cosmos, como diriam os antigos.

Frente aos desafios de cada época, a nossa sociedade buscou no significado trabalhado por Edmund Husserl, o seu sentido geral para fenomenologia. Mas o que ela é? Qual o seu sentido e porque ela se aplica a tantos estudos e áreas?

Parece que nem o próprio Husserl chegou a uma definição final, a um sentido único de fenomenologia, mas o fato é que o sentido (ou os sentidos) por ele cunhado abriu caminho para vários entendimentos, tanto como uma filosofia, bem como uma metodologia, ou, um caminho pelo qual conduzir uma pesquisa ou um estudo. Ela, a fenomenologia será trabalhada de variadas formas. A encontramos em Scheller, Jaspers, Sartre, Fink, Heidegger, Arendt, Marcel entre outros mais.⁸⁵ Igualmente, ela irá extrapolar a área acadêmica da filosofia e da metodologia, sendo apropriada pela política, educação, religião, ciências biológicas entre outras. Diante de diversas abordagens desenvolvidas e utilizações feitas, qual conceito queremos aqui trabalhar visando à construção do diálogo proposto?

Wanderley C. Oliveira procura responder a tal problema, com base no filósofo francês Maurice Merleau-Ponty. Devido a sua formação, e a influência de seu mestre José de Anchieta Corrêa, é natural a busca de tal resposta nesse pensador. Desse modo em um texto publicado pela Universidade Federal de Goiás – UFG - num livro em homenagem a Merleau-Ponty⁸⁶, Wanderley tenta a partir da leitura do maior livro do filósofo francês, “Fenomenologia da Percepção”, reconstruir o sentido da palavra fenomenologia. Seria a fenomenologia uma filosofia ou um sistema?

Muitos a entendem como uma filosofia, e eis aqui outro problema interessante, visto que esta palavra também apresenta diversos sentidos. De um aspecto geral, podemos afirmar que tal ponto de vista, se constrói no sentido de se compreender a filosofia como um sistema organizado de pensamento que explicaria o mundo, ou que lhe daria um sentido, ou um sentido para a vida. Dessa forma a fenomenologia seria algo no qual encontraríamos uma explicação para as coisas, ou um sentido para a vida. Muitas das vezes tal sentido é trabalhado por conta de alguns pensadores que se identificam com a fenomenologia, abordarem questões referentes a áreas da filosofia que apresentam aproximações a tal sentido como, por exemplo, os denominados fenomenólogos-existencialistas. Mas independente desse entendimento, o fato é que podemos afirmar que quando associamos a fenomenologia a uma filosofia ou sistema, ela liga-se a utilização da razão, da racionalidade humana, restringindo-a a uma área muito específica, a um único campo da construção do saber humano, e as indicações de Merleau-Ponty nos levam a pensar, ou a tentar, um outro caminho. Quanto à abordagem metodológica, o que dizer do método fenomenológico, tão apontado como um caminho para a construção das pesquisas e estudos?

Parece no entender de Wanderley a partir de sua leitura do Prefácio da “Fenomenologia da Percepção”, que também não seria uma abordagem adequada. Vemos no campo da educação, muitos colocarem como argumento para a utilização da fenomenologia como um método, o fato de que ela

⁸⁵ Interessante observar a apropriação da fenomenologia na educação, como por exemplo, em Paulo Freire, e nos estudos da religião, como em Rudolf Otto.

⁸⁶ Conferir Oliveira (2006)

possibilitaria a percepção pelo pesquisador, da ação do sujeito, da intencionalidade do sujeito envolvido na pesquisa. Mas método, como diz a etimologia da palavra, significa caminho, ou qual caminho que irei dar as informações que eu obtiver, sejam essas informações, teóricas, ou não, como por exemplo, as informações relativas a observações feitas em uma sala de aula. Mas se a fenomenologia encontra-se como um método que formalize um conhecimento obtido, ela então talvez perca a possibilidade de sua proposta de entendimento do mundo, pois aplicar um método é novamente colocar sobre o foco da razão, que de uma certa forma, seria não trabalhar com o conhecimento do mundo mas com a aplicação de dados posteriores ao mundo. O que nos falam então Merleau-Ponty e Wanderley C. Oliveira? Se a fenomenologia não é um método, um sistema e nem uma filosofia, o que seria?

Antes de tudo, cabe notar a nossa necessidade de trabalharmos com um conceito construído, pronto, acabado. Parece que sofremos de uma ansiedade que nos leva a desejar rapidamente a explicação direta de uma palavra. Além disso, o fato de nos acomodarmos a idéias e conceitos estabelecidos. E se fenomenologia estiver fora desse âmbito? E se sua natureza for ligada àquelas palavras cujos, os conceitos não são fechados?

Se “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo”⁸⁷ é nesse reaprender a ver o mundo que pode se encontrar o significado que buscamos. Wanderley começa em seu texto pelo fim do prefácio de Merleau-Ponty, procurando demonstrar que fenomenologia está em outro lugar que não o do nosso entendimento “comum”, “normal”, de filosofia, sistema e método. Reaprender é reposiciona-se frente ao mundo, frente às coisas, ao universo. É inclusive reposicionar-se frente a si mesmo e ao seu olhar. Fenomenologia apresenta-se aqui então, não como uma atitude, uma ação que irá trabalhar dados observados e sistematizá-los ou dar a partir daí um sentido para a vida para o mundo. Ela faz-se como um movimento que procura estar no mundo de modo a percebê-lo. Para tanto, é necessário que deixemos de lado o que nos impede de ver o mundo e o que nos cega, e reaprendamos a ver o mundo em sua perspectiva, que não se encontra na nossa racionalidade, nos sistemas ou métodos construídos posteriormente por nós, humanos. Dessa forma ela se permite ser o campo do encontro entre o mundo e nós na primeira relação, mas de modo sempre radical, revendo-se e voltando-se para si, de modo a não cristalizar-se. Nesse misterioso movimento, a fenomenologia tende ao infinito e ao silêncio, pois o mundo, apesar de sua linguagem, está, se dá, se constitui, antes de nossas palavras e imagens.

Não me estenderei mais nessa simples tentativa de apresentar a fenomenologia abordada por Wanderley C. Oliveira em seu texto sobre o prefácio da “Fenomenologia da Percepção”, mas encaminho a leitura do próprio texto, bem como a do próprio prefácio. Ressalto apenas que corremos o risco de reduzi - lá a algo que ela não é, tentando conceitua - lá de modo a fazer com que se encaixe em nossa visão de mundo, em nossa perspectiva deixando a tentativa de ver o mundo presa em uma armadilha.

2. Debatendo limites.

⁸⁷ Merleau-Ponty (1999) p. 19.

É em Karl Jaspers que encontramos a idéia de que limites sempre nos remetem ao conhecimento das próprias possibilidades. Ao nos questionarmos e nos defrontarmos com os nossos limites, não só somos levados a perceber o que nos é impossível, mas acima disso, reconhecemos a nossa natureza e daí, temos a consciência de nossas possibilidades. Eis um movimento que sempre nos leva a caminhar, pois sempre estamos nos testando para vermos quais são os nossos limites.

Eis aqui novamente a idéia de movimento. Movimento que nos leva a reconhecer nossas capacidades e potencialidades. Analogamente, perguntar pelos limites de algo é se questionar sobre as possibilidades que esse algo nos apresenta, muito mais do que pararmos frente a um impossível. A possível frustração⁸⁸ de não ir além parece nunca chegar, pois na nossa construção em movimento, estamos sempre nos lançando aos contornos do nosso mundo. Como movimento, a fenomenologia apresenta-se como algo que tem como constituinte, limites e possibilidades. Perguntar sobre os limites da fenomenologia é então, questionar suas tendências, suas possibilidades e impossibilidades. Mas se ela está ligada a uma relação vivida, nossa com o mundo, haveria limites, uma vez que tendemos a não fechá-la em conceitos construídos?

De uma perspectiva antropológica, questionar os limites da fenomenologia é questionar por um lado os limites do próprio humano. Por outro é também se perguntar sobre o estatuto do mundo. Quando percebemos que esse movimento volta-se para si em sua radicalidade, reaprendendo-se a ver no mundo, talvez esteja naturalmente dentro de si tal questionamento. O que percebemos é que muitos limites são por nós construídos à medida que tentamos cercar a palavra fenomenologia de conceitos fechados, prontos e acabados. Quando insistimos em caracterizá-la como um método a tudo aplicável, uma filosofia que a tudo explica, um sistema pronto, deixamos de perceber o mundo em sua realidade e nos afastamos do que é proposto, do reaprender a olhar. Eis, portanto uma tarefa nada fácil, mas desafiante. Wanderley C. Oliveira a levanta na medida em que novas perspectivas em educação se apresentam, na medida em que o ser humano constrói novos significados para si, para a educação, e para o mundo. Esbarramos aqui na questão do entendimento da intencionalidade, pois quem sabe esses novos significados não sejam reais, mas apenas construídos? Merleau-Ponty, no final do seu prefácio diz que sob o aspecto laborioso de apreender o sentido do mundo, a fenomenologia se confunde com o esforço do pensamento moderno. E se como nos fala o título de um livro de Latour (1994), “Jamais fomos modernos”? E se jamais nos lançamos na aventura do projeto do mundo moderno?

Nossa proposta foi a de levar esse questionamento para o âmbito da educação tecnológica. Relembremo-nos da nossa releitura do questionamento de Wanderley: quais os limites da fenomenologia para trabalharmos a compreensão da realidade da educação tecnológica? Para tal ousadia, precisamos, como proposto, procurar perceber o vivido nessa área, com base nas nossas experiências.

3. Frente à realidade da Educação Tecnológica vivida.

⁸⁸ Ou como de acordo com algumas traduções para o português da obra de Jaspers, malogro.

Apesar da Rede Federal de Educação Tecnológica no Brasil ter completado recentemente cem anos de existência, os estudos sobre a mesma eram insipientes, e com a necessidade de ampliação, seja por uma demanda social, seja por uma política pública de estado ou de governo, foram surgindo aos poucos uma gama de trabalhos, estudos e pesquisas na busca de se justificar tais ações de expansão, bem como de se compreender essa demanda social. Nesse meio tempo, foi-se constituindo teorias que dessem conta de explicar e de situar o estudioso e o pesquisador frente a essa realidade, educação tecnológica.

Técnica, tecnologia, educação, entre outros termos, foram retomados e revistos no sentido de se adequarem a essas mudanças e transformações. Nesse sentido, uma das maiores preocupações existentes foi e é a de que tal esfera educacional, não ficasse ou não fique somente no âmbito técnico e tecnológico, mas que fosse lembrado ou que não fosse esquecido, o humano existente antes de tudo. Educação antes de toda e qualquer definição, passa por uma construção humana, por uma ação do próprio ser humano em se constituir e se encontrar como tal, seja no âmbito pessoal, social ou até mesmo antropológico, frente à toda diferença existente fora de nossa espécie. Tecnologia, técnica e desenvolvimento tecnológico e demais palavras e conceitos associados, também são, antes de mais nada, elementos que se constituem na existência humana, com o humano. É nessa percepção de que os sentidos dessas palavras estão e são com a humanidade e da impossibilidade de separá-los, apesar do desejo de muitos, que estudiosos e pesquisadores preocupados com o andamento e a direção dada à educação tecnológica se perguntam sobre e a formação humana. Ela é inerente, não há como ser deixada de lado. Diante desse alerta, a fenomenologia apresentou-se, ou foi vista, como um meio de se trabalhar o não esquecimento do humano nessa esfera da educação tecnológica. Para que queremos formar técnicos, tecnólogos e outros mais? Para um mundo onde a existência humana se faz presente ou para tão pura e simplesmente tornarem-se elementos de um sistema reprodutor que esquece esse elemento humano?

Dessa forma, pensar a minha realidade frente à realidade por mim vivida na instituição de educação tecnológica a qual faço parte é pensar o elemento humano em todas as suas dimensões e manifestações. Podemos afirmar que de algum modo, os seres humanos ali presentes estão se constituindo, se reestruturando frente ao mundo e aos seus significados. A busca da apreensão do humano ali presente passa a nível educacional, pela atitude radical de reaprender a nos olhar, olhar para esse mundo que se nos apresenta e para as relações ali constituídas, e novamente retomar tal atitude de reaprendizado. Mas será que se tem aqui, as condições para a apreensão do elemento humano presente? Eis a questão dos limites novamente presente.

O que é certo é que o humano se nos apresenta e devemos perguntar como ele faz isso. Temos especificamente no meu local de trabalho algo completamente novo. Não há uma cultura de educação tecnológica, pois diferente de muitos outros locais onde a expansão da rede federal de educação tecnológica ocorre, não existia no estado do Mato Grosso do Sul, instituições de educação a nível

tecnológico, sejam CEFETs⁸⁹, sejam Escolas Técnicas ou Agrotécnicas. Em muitos lugares do Brasil, encamparam-se as instituições existentes e dessas, estabeleceu-se os Institutos Federais. Nesse estado especificamente, tudo veio do novo. As pessoas não conheciam, e ainda não conhecem, o que é e para que a educação tecnológica. Outro ponto a ser observado, diz respeito ao que podemos denominar de pluralidade. São diferentes níveis e modalidades⁹⁰. Têm-se também pessoas de diferentes culturas, classes, etnias, idades, formação, entre outros pontos.

Eis então a nossa questão: A fenomenologia dará conta de abarcar toda essa pluralidade apontada superficialmente? Se ela se constitui como um movimento que procura resignificar o mundo, podemos ter o fato de que cada uma dessas diferenças apresentará um significado próprio para essa realidade, e que na tentativa de se entender o sentido de cada um, deixemos passar o próprio mundo não falado. É certo que também o mundo se constitui ao se deixar percebido pelo humano, mas em uma perspectiva pedagógica, cabe outra questão no meu ponto de vista extremamente interessante: teria a fenomenologia condições de apontar caminhos para que na educação tecnológica fosse possível preparar o indivíduo para esse “reaprender a ver o mundo”? Como limites é uma questão de vizinhança, exploremos possibilidades que se apresentam ao nos perguntarmos o que o mundo nos mostra além da fenomenologia, ou seja, quais os limites dela própria.

4. Para além da Fenomenologia?

Em uma discussão da filosofia francesa sobre os seus caminhos, Alliez (1996) em seu livro intitulado “Da impossibilidade da fenomenologia”, procura demonstrar a necessidade da própria filosofia francesa contemporânea buscas novos caminhos que permitam a filosofia sair do triângulo Fenomenologia – Foucault – Filosofia Analítica. De forma análoga, se olharmos para as pesquisas feitas sobre a educação tecnológica, em seus fundamentos filosóficos da educação, veremos que realmente na maioria das vezes são essas três vertentes de tal triângulo que compõem a base argumentativa e teórica dos trabalhos. Perguntar sobre os limites da fenomenologia nos estudos sobre a educação tecnológica nos leva a questionar então os limites da própria pesquisa em educação.

Em recentes trabalhos publicados, Wanderley C. Oliveira vem demonstrando um interesse cada vez maior pelo pensamento de Michel Serres e sua denominada Filosofia Mestiça. Transpondo tal idéia para o campo da educação, Wanderley se pergunta se não será uma filosofia mestiça da educação que dará conta de trabalhar com a multiplicidade da realidade do mundo, refletido na esfera pedagógica. Nesse sentido a fenomenologia tem dentro de si, dentro desse seu próprio movimento radical de voltar para si mesma e reaprender a se olhar e a se posicionar diante do mundo, os elementos para perceber seus limites e seu posicionamento ante tais idéias.

⁸⁹ CEFET – Centro Federal de Educação Tecnológica.

⁹⁰ A rede federal de educação tecnológica trabalha com educação de jovens e adultos, com nível médio, com nível superior (tecnológico, licenciatura, bacharelado, pós-graduação). Também trabalha com aulas presenciais, educação à distância, entre outros níveis e modalidades.

Finalizamos com a seguinte observação, Michel Serres aponta tal caminho, mas ele se construiu dentro da discussão existente no triângulo apontado por Alliez. Serres debate com o próprio Merleau-Ponty, com Foucault e outros mais. Quem sabe não cabe agora também as seguintes perguntas: E para além de Serres? E para Além da filosofia francesa o que se nos aponta? E além de todo o pensamento? Parece que a resposta sempre nos escapa.

Conclusão

Não foi intenção desse artigo, esgotar os assuntos aqui proposto. Creio não haver nem condições e nem espaço. Primeiramente porque tal questionamento se constitui na caminhada pedagógica da educação. Talvez a resposta trabalhada hoje não seja a que nos oriente amanhã. Nosso campo, filosofia e educação, sempre, assim como a fenomenologia, volta-se para si e em um movimento também radical e reposiciona no mundo. Dessa forma a intenção aqui foi a de tão somente como foi dito anteriormente, construir um espaço para se debater algumas inquietações relativas a educação tecnológica a partir de um diálogo com Wanderley C. Oliveira. Creio que o importante é termos a consciência de que faz parte da própria fenomenologia se questionar sobre os seus próprios limites, sendo assim, portanto, natural que Wanderley levantasse tal questionamento. Tais questões não são novas. Caminhemos então, na busca dos nossos reconhecimentos dos limites e possibilidades dos saberes que nos constituem e nos fazem presentes ante o mundo vivido.

Referências Bibliográficas

- ALLIEZ, Éric. Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea. São Paulo: Editora 34, 1996.
- LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da Percepção. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 1-20.
- OLIVEIRA, Wanderley Cardoso de. O conceito de fenomenologia a partir do prefácio à fenomenologia da percepção de M. Merleau-Ponty. In: MARQUES, Rodrigo V.; PINTO, Débora Cristina Morato. (orgs.). A fenomenologia da experiência: horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty. Goiânia: Editora da UFG, 2006. p. 139-170.

O SENTIDO DO DIÁLOGO NO CONTEXTO ESCOLAR: DADOÇURA DO MEL AO GOSTO AMARGO DO FEL

Sonia Aparecida da S. da L. Pires
Zilma Franco Morais Araujo

Programa de Pós Graduação em Educação Mestrado- UFMT
GPMSE - Grupo de Pesquisa em Movimentos Sociais, Política e Educação
zilma-franco@hotmail.com
antonsilva40@hotmail.com

Eixo Temático 3: fenomenologia e Formação Humana

RESUMO:

A pesquisa de cunho qualitativo ainda em andamento tem como objetivo examinar, buscar e compreender as relações conflitivas no âmbito escolar, com contribuições teóricas de Paulo Freire e Merleau-Ponty através do método fenomenológico e da Teoria Personalista de Emanuel Mounier. Buscaremos de maneira crítico-reflexiva realizar uma descrição compreensiva do relacionamento humano no vivido, pesquisado junto a professores e gestores, avaliando a dimensão política relacional que delimita um projeto educacional prático, por vezes, oculto, que configura o conjunto das relações, e mantém processos de desgentificação no coração da dita ação educativa.

Palavras-Chaves: Relações Interpessoais, Política, Poder, Autonomia, Heteronomia.

Introdução

Este trabalho discute algumas questões relativas aos relacionamentos concernentes às relações humanas no ambiente escolar. A proposta de se estudar o comportamento de docentes e gestores em sua vivência dialética parte da discussão que envolve escolas públicas estaduais de Mato Grosso com o advento da Gestão Democrática para uma possível autonomia.

Sabemos que todo diálogo é difícil. Sobretudo num contexto de cultura homogeneizante e reprodutivista. Muito se discute e se exige que as instituições busquem pessoas que saibam trabalhar em equipe; que é necessário ao ser humano entender-se e se fazer entender, na convivência salutar com o outro. Nosso papel aqui não será abarcar nossa visão ou tentar impô-la, mas dialogar com o leitor sobre a sua e também a nossa forma de ver e perceber, como se configuram as relações interpessoais no ambiente escolar.

O ambiente escolar é sem dúvida alguma um espaço de lutas, de movimentos coesos, caóticos - por vezes - e conturbados e, essa é uma condição dificilmente superável face aos encontros e des(encontros) de pessoas que possuem de berço um conjunto de particularidades que passam pela diferença cultural, étnico, lutas num contexto de racismo, e de jogos de poder que se multiplicam na sociedade como um todo.

Precisamos, por isso mesmo, voltar nossa atenção e reconhecer como se configuram as relações de poder que se expressam em tríplice dimensão: ter, valer e poder. Quem tem o direito reconhecido de ter, e torna isso privilégio. Quem efetivamente vale, na instituição e nas relações

simbólicas e de trabalho real? Quem assume, nos processos escolares, o papel de reproduzir o opressor? A quem se destina a condição de oprimido? Há exploração (ter), há desconhecimento do valor (valer), há opressão política (poder)? Existe uma atitude exacerbada de iniciativa e prerrogativa de monopólio de ter, poder e valer, nas instituições educacionais? Há alteração de papéis entre Gestor/docente, docente/gestor?

Trazemos uma abordagem qualitativa, sem pretensão de generalização, embora acreditamos que os resultados possam revelar aspectos importantes da realidade das pessoas ao investigarmos as aproximações e distâncias. A junção da fenomenologia enquanto método e o personalismo enquanto base teórico-epistemológica nas pessoas de Mounier e Freire far-se-ão o aporte principal da pesquisa. “Para a fenomenologia as pesquisas não terminam, elas são um momento de Dialogicidade para que os pesquisadores possam ter uma interlocução dos discursos e um diálogo entre processos existentes e não existentes” (PASSOS, 2009). Pretende-se utilizar do discurso fenomenológico para dizer não ao discurso heterônimo muitas vezes subliminar nas práticas escolares impostas pelo sistema de ensino.

Merleau-Ponty (2011), em sua Fenomenologia da Percepção fala da realidade como fruto de uma relação entre o mostrado, das percepções de ver diferente através de fisionomias do mundo. É por isso que a fenomenologia é a única entre todas as filosofias a falar de um campo transcendental [...] É por isso também que a fenomenologia é uma fenomenologia, quer dizer, estuda a aparição do ser para a consciência em lugar de supor sua possibilidade previamente dada”. (PONTY,2011, p.96)

Vejo uma cerejeira em flor no jardim. Da janela ela se dá a mim em seu perfil mais florido. Ainda que eu não possa perceber daí senão esse aspecto mais abundante, ainda que a visão de outros perfis a revelassem a mim sob outra luz, mais fraca, por exemplo, ela, entretanto, me é dada assim, em sua identidade plena de árvore. Tenho uma percepção parcial da cerejeira, inadequada, dirá Husserl, por exemplo, no §83 das Idéias diretrizes... I, porquanto eu não posso vê-la sob todos seus lados ao mesmo tempo Entretanto, ela realmente me é dada em sua identidade única através de um que seja de seus perfis. (DEPRAZ, 2008, p.60)

A contribuição da Teoria Personalista de Emanuel Mounier possui uma perspectiva de ética solidária que se distancia do individualismo concorrencial que massifica o sujeito tirando sua dimensão política e nos aproximando cada vez mais de uma ética da “pessoa” em oposição ao conceito de “indivíduo”. Serão um dos eixos teóricos norteadores da pesquisa, pois em relação à preocupação central da pesquisa que é as Relações Interpessoais, Passos (2003) ressalta que Mounier em suas questões: ...afirmará a pessoa como ontologicamente relacional e incompleta, cuja perspectiva de interação com os outros, abri-la-á a conquistar a liberdade e abrir-se à oferta do amor; tematizará um sujeito não determinado, capaz de transcendência e de responsabilidade...(MOUNIER,1964,p.8)

Na pedagogia da dialogicidade de Paulo Freire, as pessoas dialogam consigo e entre si, e através deste diálogo surgem formas coletivas de ser, de ver, de estar no mundo e de relacionar-se com as coisas

que circundam o mundo e fazem, por isso, parte de nós mesmos a práxis. “Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão”. (FREIRE, 2007, p 90).

À pessoa humana cabe produzir sua história, sua práxis. Podemos dizer o mundo utilizando o diálogo através da nossa forma de ver, viver e fazer. Para Freire, a palavra verdadeira está na ação e na reflexão da ação, podendo assim modificar não só o seu ambiente de trabalho senão todo o espaço que se vive. Entende-se que para que isso aconteça, faz-se necessário que este ser humano experiencie o respeito, a autenticidade, a permanente busca da autonomia e o amor para alcançar o escopo de ser livre e feliz na medida em que possa fazer seus semelhantes livres e felizes. “Não há diálogo, porém, se não há um profundo amor ao mundo e aos homens” (FREIRE, 2007, p.92).

Busca-se portanto, de maneira crítica, realizar uma descrição compreensiva do relacionamento humano vivido no contexto escolar, pesquisado junto a docentes e gestores, avaliando as relações de poder existentes entre ambos, o sentido do diálogo e a dimensão política relacional que delimita um projeto educacional prático, por vezes, oculto, que configura o conjunto das relações, e mantém processos de desgentificação, no coração mesmo da ação dita educativa.

Desenvolvimento

As escolas públicas estaduais de Mato Grosso obtiveram com o advento da Gestão Democrática, uma possibilidade de autonomia. Foi um momento de euforia para os profissionais da educação, pois para muitos a Gestão Democrática era o resultado das inúmeras lutas, das diversas tentativas de diálogo com o governo e com a comunidade escolar interna e externa. É notório que a Gestão Democrática não se resume em eleições para gestor, entretanto esta medida foi a que mais causou impacto positivo nas unidades escolares. O fato dos profissionais da educação não serem mais obrigados a aceitar como seus dirigentes nomes que não foram escolhidos por seus pares e, sim nomeados e empossados pelo governo de forma a “ferir” os princípios de legalidade, legitimidade e autonomia, possibilitou a idéia de uma nova escola, sem medidas anacrônicas e autoritárias (resquícios de uma Escola para um tempo já ido).

O problema agora já não seria mais lutar contra as heteronomias institucionais ou relacionais mais, sobretudo aprender a administrar as novas regras e desconstruir aquelas que impedem o diálogo. Desconstruir é o mudar de dentro para fora, quebrar/superar os paradigmas até então cristalizados e engessados em inúmeras práticas escolares, tendo em vista que um dos primeiros obstáculos para essa desconstrução perpassa pela democratização das relações entre as pessoas, não há mais quem manda e quem é mandado.

Os profissionais se vêem em uma situação de falta de competência afetiva, que é a capacidade de lidar de forma social e respeitosa com os demais agentes do processo. Freire (1996) afirma que não é preciso ser autoritário para ter autoridade e nem licencioso para ter liberdade. Entende-se que autoridade e liberdade devem andar de mãos dadas. Desde que seja uma autoridade sem autoritarismo e liberdade com observação às regras do jogo social e escolar. As relações interpessoais que são

construídas através da afetividade possuem um equilíbrio que impede a fomentação do processo de individualização e desconhecimento do ser humano.

Os questionamentos levantados não são frutos de simples curiosidade científica ou tampouco de uma temática investigativa de trabalho científico, é verdadeiramente uma necessidade de se trazer a academia a discussão sobre o vem ocorrendo nas unidades escolares concernente a formação e as relações humanas. Partimos da vivência participante de aproximadamente vinte cinco anos como gestora/docente, docente/gestora, que em muitos momentos no ambiente escolar presenciou a ausência do diálogo e a predominância de uma situação de opressão e de luta pelo poder, seja ele por um pequeno espaço de tempo ou por um mandato eletivo de dois anos como gestor.

A proposta de se estudar o comportamento de docentes e gestores em sua vivência dialética é um desafio e acima de tudo uma ousadia. Não se pretende adentrar no campo da psicologia comportamental, pois esta pesquisa se importa com a filosofia implícita no campo dos encontros e (des) encontros ocorridos no contexto escolar. A mesma se encontra em fase mediana dos resultados e a opção pela Fenomenologia da Percepção (PONTY, 2011) enquanto método é extremamente oportuna e viável, tendo em vista que o que se propõe é o estudo das relações interpessoais, não de forma científica do ato de descrever, mas de maneira mais universal no sentido de compreender as relações, pois, sabemos que parte “... de nós mesmos e dos outros seres humanos [...] Mas só podemos falar dessa maneira mais universal a partir de nosso envolvimento com o mundo.” (MATTHEWS, 2010).

Nos passos metodológicos já realizados, o primeiro momento teve a preocupação em compreender quem são os gestores e os docentes em estudo, antes de ocuparem estas funções. Nesta primeira etapa seguiram-se os pensamentos de Heidegger, 1962, p.58 apud Mattheus, 2010, p.22 “deixar o que se mostra por si ser visto de si da maneira mesma com que se mostra de si”.

Utilizou-se a história de vida como um dos instrumentos de coleta de dados, através do mesmo foi possível encontrar várias categorias para serem analisadas e confrontadas em nossa pesquisa. Não em momentos estanques e dicotomizados, os docentes foram analisados através da leitura dos quase cem questionários respondidos e devolvidos até o momento.

Husserl nos apresenta uma estrutura chamada por ele de percepção/percebido que é inerente a estrutura do ser humano, em seus estudos qualitativos diferencia transcendente de transcendental e nos leva a caminhos que perpassam pela corporeidade freireana quando colocamos em evidência a dimensão emocional e afetiva.

Nós percebemos que o outro está vivendo e logo experimentamos simpatia ou antipatia. Essa reação não é uma reação no nível do conhecimento, mas é uma reação emocional e afetiva: entramos assim na dimensão emocional e afetiva. [...] a percepção nos faz enxergar [...]. (BELLO, 2004, p.54)

Para Freire, o desafio da educação que deseja ser libertadora implica a postura dialógica como fundamento primeiro do processo libertador. Que atua sobre as pessoas para doutriná-las a não tocar na realidade que está posta a ponto de permanecê-la intocável, são os dominadores que se utilizam de

discursos repressivos e conformistas e por que não dizer por vezes saudosista. Ah!...naquele tempo sim, que era bom!... Assim, não conseguindo “transcender” as situações limites e nem descortinar o “inédito-viável”.

As situações limites entendidas em Freire não como o término das possibilidades, mas onde essas possibilidades começam. O inédito-viável, empregado também por ele para expressar a enorme carga afetiva, cognitiva, política, epistemológica, ética e ontológica que envolve o ser na construção dos seus projetos e dos atos das possibilidades humanas agregam em seu íntimo crenças, valores, desejos, sonhos, aspirações, ansiedades, medos, vontades, possibilidades de saber, as fragilidades e também a grandeza humana que abrem possibilidades de continuar sonhando.

Conclusão

Lidamos todo tempo com o diferente. Saber falar e saber ouvir faz parte dessa lida social. Estabelecer monólogos nas relações tende a imposições que invadem as peculiaridades, limitando-nos a conhecer outros “eus”. A questão da diferença nesse tipo de relação que enfocamos se dá na medida em que os limites da liberdade e da vontade humana decorre da compreensão de educador e educadoras como instrumentos indispensáveis e necessários no sistema educacional, independente de sua função ou posição estratégica que se ocupa. “Freire não deixa qualquer dúvida: é preciso vencer o divórcio entre o dito e o feito; o pensado e o vivido; o material e o imaterial.” (PASSOS, 2010).

Nesse caso, todo educador (a) ao se assumir como ser humano, precisa assumir para si a responsabilidade com as relações sociais, num compromisso que visa à autonomia e à alteridade, diminuindo a distância entre o falar e o fazeressa práxis não ocorre da noite para o dia, talvez precisem de anos para que nós seres humanos, aprendamos a nos “...suportar em amor...” (PAULO, apud CERULHO,2007) o verbo suportar aqui não é no sentido de aceitar seja lá como for mas de sermos suporte um para o outro. Temos vivenciado em nosso sistema educacional uma prática de coletivização do ser em detrimento dos direitos, anseios, angústias, medos e desejos do eu (do indivíduo) em nome de um discurso democrático que ora se estabelece nas unidades escolares que tem servido de obstáculo para uma relação social e interpessoal calcada no amor, na humildade e no respeito da dignidade humana.

Não se chegou ainda a conclusões sobre este estudo que já fora citado anteriormente, o mesmo encontra-se em fase de análises. Contudo, já se consegue perceber que a educação precisa urgentemente de (re) encontrar com o humano nas relações que se estabelecem no chão da escola, buscando eximir do mel o gosto amargo do fel.

Referências bibliográficas

- CERULLO, Morris. Bíblia de estudo. Batalha Espiritual e Vitória Financeira. Trad.Fernandes, Maria Eugênia da Silva e Destefani, Bruno. Ed.Central. RJ. 2007.
- BELLO, Angela Ales. Fenomenologia e Ciências Humanas. Org e trad. Miguel Mahfound e Marina Massimi.Bauru,SP:EDUSC,2004.
- DEPRAZ, Natalie. Compreender Husserl. Trad. F. dos Santos. 2ª Ed.Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 46. ed., RJ: Paz e terra, 2007

_____. *Pedagogia da Autonomia*. Ed, RJ: Paz e Terra, 1996

MATTHEWS, Eric. *Compreender Merleau-Ponty*. Editora Vozes. RJ. 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. 2 ed. Lisboa: Moraes, 1964.

PASSOS, Luiz Augusto. *Fenomenologia*. In: *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. *A Ethoestética de Maurice Merleau-Ponty e Emmanuel Mounier na Paidêutica paulofreireana*. Tese de doutoramento PUCSP/Cátedra Paulo Freire. 2003

HUSSERL, HERDEIRO DE DESCARTES: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

José Reinaldo Felipe Martins Filho
Graduado em Filosofia
Faculdade Católica de Anápolis
jreinaldomartins@gmail.com

Eixo Temático 4 – Fenomenologia - Tendências

Resumo:

A presente comunicação possui a proposta de estabelecer um paralelo entre a fenomenologia husserliana e o cartesianismo como sua fonte de inspiração. Para tal, percorrerá alguns dos principais conceitos elaborados por Edmund Husserl sempre sinalizando, de um ponto de vista metodológico e sistemático, quais foram seus avanços em relação à perspectiva cartesiana. Como fruto da investigação surgirá a condição de bipolaridade da consciência através do postulado cogito-cogitatum, que se contrapõe ao solipisismo do sujeito pensante que, instituído por Descartes, perpassou todo o período moderno até a contemporaneidade. Em suma, Husserl é considerado como autêntico herdeiro de Descartes sem, contudo, por em detrimento o mérito particular atribuído ao método fenomenológico e ao alcance de sua aplicação. A maior ênfase dessa investigação estará debruçada sobre o vasto horizonte de possibilidades abertas a partir da instituição do ego puro como dotado de uma consciência intencional, ou seja, consciência que sempre visa a um objeto. Finda-se, portanto, o primado da subjetividade sobre a objetividade, concedendo a ambas papel ativo na construção do conhecimento.

Palavras-chave: Husserl, Descartes, fenomenologia, metafísica.

Introdução

Oriundos do mundo das ciências, René Descartes e Edmund Husserl apontam a necessidade de algo que fosse capaz de fundamentar também a filosofia, levando-a ao patamar de uma ciência autônoma. Ainda como no tempo de Descartes, a filosofia do século XX permanecia em meio a uma tempestade de correntes e tendências das mais variadas possíveis. O problema consistia no fato de que, “vendo que foi cultivada pelos mais elevados espíritos que viveram desde muitos séculos e que, apesar disso, nela ainda não se encontrava uma única coisa a respeito da qual não houvesse discussão,” (DESCARTES, 2000, p. 40), tornava-se sumamente necessário encontrar o caminho viável para sua consolidação como ciência. Ora, os princípios científicos não eram os mesmos da filosofia. Entretanto, para Husserl, mesmo em meio a esse turbilhão de correntes, cabe à filosofia o papel de ser a mais rigorosa de todas as ciências, por ser a única capaz de alcançar a verdade das coisas. Diante disso, a instituição de um método capaz de fundamentar esse propósito se acenava como mister.

O saber calcado sobre sólidos fundamentos não pode ser posto em dúvida, é evidente por si mesmo. Assim, a missão destinada à filosofia se converteria na busca pelas evidências. Nesse itinerário, a fenomenologia surgiria como a proposta de um método capaz de, partindo das evidências, adentrar ao nível das essências, das coisas mesmas. Por essências entendem-se as verdades primeiras, em si e por si, únicas capazes de sustentar o edifício da ciência universal. Por isso, em todos os modos de redução, persistirá a busca pelas essências, pelo fundamento primeiro. Conscientes de que o objetivo de tornar a filosofia uma ciência rigorosa pode ser alcançado, torna-se preciso o total despojamento de todo o conhecimento científico erigido até então, a fim de atingir as evidências em si mesmas; as evidências capazes de trazer o sentido absoluto do objeto, sem dar margens a questionamentos e desconfianças; a

idéia de sua perfeição absoluta. Daí o famoso imperativo da fenomenologia: “Zu den sachen selbst.” – vamos às coisas mesmas. Somente partindo das coisas mesmas, clarificadas pela evidência, tornar-se-á possível alcançar a adequação da ciência e da filosofia como ciência. Para tal, o método fenomenológico propõe a suspensão, epoché, de todos os conhecimentos anteriores à evidência, que, por ventura, poderiam atrapalhar o processo de conhecimento do objeto. Suspender significa fazer redução, deixar de lado a fim de alcançar a evidência mesma, despojada dos preconceitos que a ela imbricamos. Aqui percebemos outra vez os resquícios do cartesianismo e de sua proposta de suspensão do conhecimento tido como válido, pois, segundo Descartes, somente pondo-o em xeque se alcançaria a verdade nele contida, pois se o sujeito cognoscente, com pleno grau de certeza, não pode distinguir o verdadeiro do falso, pelo menos está ao seu alcance suspender seu juízo acerca de tudo o que o circunda. (Cf. DESCARTES, 2000b, p. 255). De modo sistemático, como primeira redução está a proposta de eliminar todos os pressupostos da ciência e da filosofia, ao que se denomina por redução filosófica ou gnosiológica – e isso já significa o confronto entre o conhecimento vigente, exposto ao crivo do método.

Segundo Husserl, em um segundo momento torna-se necessária a suspensão da atitude natural, segundo a qual já trazemos nossa percepção do mundo. Ora, nada é evidente senão o objeto enquanto é pensado e, por isso, nenhuma concepção de mundo pode ser assumida de modo ingênuo. Trata-se, pois, da redução fenomenológica, que em Descartes equivaleria à suspensão da idéia de Deus e a instituição da imagem do Gênio Maligno como fonte de dúvida e enganação acerca de todo o conhecimento do mundo objetivo. Todo o real torna-se suspenso, ao que resta-nos somente a consciência. Talvez seja esse o último grau de elaboração realizado por Descartes em sua reflexão. No percurso cartesiano o próximo passo seria a descoberta do cogito como patente indubitável do conhecimento, diante do que Husserl não se dará por satisfeito. Após a suspensão do mundo e do conjunto se suas significações, resta-nos ainda a própria consciência enquanto patente do pensamento. Da mesma forma como é necessária a suspensão das idéias e concepções para se chegar às essências, também torna-se preciso suspender o próprio eu pensante, o ego puro e suas cogitationes, levando a consciência ao patamar do eu transcendental. Esse é o passo que, segundo Husserl, Descartes não percorreu. Chegou à porta, abriu-a, mas não adentrou o universo novo que se impunha. Trata-se do percurso novo, no qual o herdeiro deverá caminhar com seus próprios passos.

Por conseqüência da redução fenomenológica, chega-se ao encontro do ego puro e suas cogitationes. Como afirma Husserl, “se queremos fundamentar as ciências de maneira radical, a evidência do mundo que a experiência nos fornece necessita de qualquer forma de uma crítica prévia de sua autoridade e de seu alcance.” (1 Med. § 7) Uma vez que tal processo seja instaurado, encontra-se o ego transcendental, o eu que pensa as coisas do mundo. O ego puro é aquele que pensa o mundo; nele o próprio mundo se encontra. O que mais poderia ser o mundo senão o conjunto dos sentidos? Ora, o mundo é o horizonte máximo de nossas sínteses. Pensar um sentido pressupõe pensar a consciência, o sujeito transcendental, o pensamento. Nisso, o empirismo nunca alcançou a totalidade, pois sempre

permaneceu esquivo à realidade da consciência como fundamento para pensar o mundo. Minhas impressões do mundo sempre trazem consigo sentidos que estão em mim, em minha consciência. Ora, o objeto percebido está sempre em relação com a consciência que o visa. Desse modo, “o mundo não é para mim outra coisa senão o que existe, e vale para minha consciência num cogito semelhante.” (Ibidem.) Todo o sentido universal ou particular, toda a validade da existência é, por sua vez, retirada dessas cogitationes. Nas cogitationes do ego puro transcorre toda e qualquer vida intramundana. Sem elas o eu não poderia viver, experimentar a realidade, julgá-la, pensá-la, pois todas essas atitudes são atos da consciência. Voltar-se para essa vida, colocando o mundo como existente de modo exclusivo para essa vida em si, segundo Husserl, é o mesmo que encontrar-se com o ego puro e suas cogitationes. Assim, afirma Husserl categoricamente que “o domínio de existência natural, portanto, só tem uma autoridade de segunda categoria e pressupõe sempre o domínio transcendental.” (Ibidem.) Portanto, se a epoché que põe em suspensão a existência do mundo como tal, descobrindo o eu que pensa como primordial, denomina-se redução fenomenológica, à constatação da existência de um ego puro, transcendental, e suas cogitationes como pressuposto para a própria existência do mundo natural, Husserl evoca pelo título de redução fenomenológica transcendental.

De modo especial no § 14 de suas meditações, Husserl apresenta a corrente das cogitationes e sua importância diante da compreensão da estrutura da consciência. Tendo por base a estrutura da consciência, ego-cogito-cogitatum, podemos concluir que a consciência sempre é consciência de algo. Diante desse caráter bipolar, a saber, o fato de a consciência ser sempre consciência de um objeto, o processo de intencionalidade torna-se o condutor fundamental para todos os atos da consciência em sua atitude de visar. Não se trata, portanto, de um eu que reflete de modo isolado dos objetos do mundo e nem mesmo de que os objetos simplesmente se encontrem como produtos duma consciência unilateral. Aqui encontramos outro desdobramento da problemática cartesiana, para a qual a unilateralidade do sujeito pensante reduzia a realidade objetiva a representação de sua consciência. Ora, a consciência sempre é consciência de algo e o exercício do pensamento somente se institui quando possui um objeto de intencionalidade. Não há um pensamento desprovido de alguma relação com o objeto. Na verdade, o próprio eu que pensa se constitui a partir da relação com os objetos. Desse modo, como nos mostra Dartigues, o resultado da epoché fenomenológica não é somente o eu penso, mas também o seu objeto de pensamento, ou seja, não se trata somente de um ego cogito, mas, de outro modo, de um ego-cogito-cogitatum. Disso se constitui a estrutura da consciência, ego-cogito-cogitatum, que antes de indicar para um solipsismo do cogito, como no modo cartesiano, aponta para uma correlação entre cogito e cogitatum, pensamento/subjetividade e objeto/realidade.

Tudo o que existe está na relação entre os objetos e minha consciência. Diante disso, segundo Stegmüller, a consciência em Husserl pode ser definida pelos seguintes aspectos: a consciência como o entrelaçamento das vivências psíquicas empiricamente verificáveis numa unidade de fluxo de vivência; como percepção interna dessas próprias vivências e como designação que resume todas as vivências intencionais. Mais uma vez, vale dizer que a consciência é sempre consciência de algum objeto, o que

lhe confere sentido. Na atitude de doadora de sentido, o objeto de seu vislumbre torna-se objeto de intencionalidade, ou seja, é sempre, segundo Dartigues, um objeto para um sujeito – o que, longe de expressar a estrita dependência do objeto em relação ao sujeito, demonstra o elo que os compromete mutuamente. Portanto, a intencionalidade, entendida como a particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de cogito, o seu cogitatum em si próprio, é o que define o fundamento de toda a corrente da consciência. Tal intencionalidade não visa somente à idéia de objeto contida na consciência, nem mesmo à existência do objeto em si mesmo, mas, de outro modo intenso, a essência de tal objeto, que corresponde à representação transcendental do mesmo na consciência, gerada pelo cogito e doada pelo cogitatum.

Como vimos, a evidência se dá quando o objeto se torna ele mesmo presente na consciência, que em seu vislumbre sempre apropria-se de algum objeto de intencionalidade. Desse modo, todo o processo de busca pela evidência dos objetos toma como base a intencionalidade da consciência. A intenção, por sua vez, se preenche pela intuição do objeto e por intuição ou indução entende-se o conhecimento imediato a partir do contato com o objeto. É o objeto que se oferece por si mesmo. Segundo Husserl, na percepção, como um dos atos da consciência, o objeto se dá “em carne e osso”. A intencionalidade, portanto, apresenta-se como a principal característica da consciência, que possibilita aos objetos aparecerem e se manifestarem a ela. Quando percebo, imagino, penso ou recordo, eu percebo, imagino, penso ou recordo alguma coisa, e daí, segundo Husserl, ao contrário de um nivelamento ou redução à esfera do mesmo, pode-se perceber a diferenciação estabelecida entre sujeito e objeto. Nesse sistema o sujeito surge como um eu capaz de atos da consciência, como julgar, perceber, recordar; enquanto ao objeto restringe-se a possibilidade de manifestação desses mesmos atos.

Ao propor a novidade de sua análise intencional, Husserl pretende distingui-la de toda análise no sentido natural do termo, o que significa um avanço extremamente considerável. Para Husserl, o papel da análise intencional é o de revelar as potencialidades implicadas nas atualidades da consciência. Enquanto significação da coisa que visa, o próprio cogito se afirma em seu caráter intencional e o cogitatum assume seu papel ativo. Ao contrário de uma atuação unilateral, na qual prevalece a ação do pensamento sobre o objeto, resignando-lhe à condição de passividade, na ação intencional, também o objeto causa influência sobre o ato do pensamento. Trata-se de uma atividade bipolarizada, na qual todo cogito é a significação da coisa que visa, é a absorção de seu sentido. Compreendendo a significação do objeto que visa, o cogito atua de modo sintático sobre ele, retirando-lhe o sentido. Ao mesmo tempo, não se limita, o objeto, à posição estática de um sentido. Por seu horizonte de possibilidades, influi no próprio cogito inúmeras possibilidades de significação, que se concretizam e se distanciam de acordo com a particularidade de cada ato de visar. Para Husserl, essa superação da intenção na própria intenção deve ser considerada como essencial à consciência e a novidade instaurada pela análise intencional consiste no fato de que, como intencional, tal análise ultrapassa os estados singulares que são objetos de análise. Explicando seus horizontes correlatos, a análise intencional coloca os estados anônimos extremamente variados no campo daqueles que desempenham papel fundamental na constituição do

sentido objetivo do cogitatum. Em última instância, a análise intencional da consciência definirá a relação entre os atos mentais da própria consciência e o mundo exterior a ela e tal análise se denomina intencional por necessitar de um objeto sobre o qual se intencione. Através do fluxo de sua síntese intencional, a consciência poderá constituir a unidade noemático-noética do sentido objetivo das coisas do mundo. Trata-se, segundo Husserl, do reino das estruturas típicas, de natureza essencial, suscetíveis de serem encerradas em conceitos rigorosos.

Para concluir

Um dos mais conceituados filósofos do século XX, Edmund Husserl marca a história da humanidade com a introdução de seu pensamento e, de modo particular, com a construção e desenvolvimento do método fenomenológico, sem, contudo, apontar a causa de sua inspiração na filosofia cartesiana. Na introdução de suas meditações, o próprio Husserl é quem afirma que “em nossos dias, a nostalgia de uma filosofia viva conduziu a muitos renascimentos.” Prova disso, é sua própria filosofia. Resgatar o pensamento cartesiano, não significa adotá-lo em sua totalidade. Antes disso, deve ser tomado o que de magnífico Descartes construiu, a saber, o retorno radical ao ego cogito puro, mas apropriar-se da maturidade necessária para, considerando a história do pensamento posterior a Descartes, dar a ele pleno desdobramento. Trata-se do caminho pelo qual percorreu a fenomenologia transcendental – ao que, segundo o filósofo, somos convidados a percorrer juntos. A partir do método fenomenológico, torna-se possível garantir, também à filosofia, maior proximidade do que significa um caráter preciso de ciência, ou mesmo, longe do ranço que tal afirmação pode denotar, a unidade necessária à busca pela verdade das coisas.

De modo particular, chama-me atenção a profundidade do alcance do método fenomenológico diante da estrutura do pensamento humano. Profundidade tal que o crescimento de seu emprego em outras áreas do saber, como a educação, a psicologia, dentre outras, é sempre mais notório. Ora, o nome de Husserl ficará guardado na história da humanidade como sendo o iniciador de tal modo de investigação – modo esse que talvez possamos nos considerar continuadores. A riqueza de suas análises da consciência serviram para iluminar o caminho de outras vertentes que dela nasceram. Aprendemos com Husserl que a consciência é o que de primordial existe no sujeito, sendo ela, por sua vez, estruturada pelo binômio cogito-cogitatum. Mesmo que a intuição ou pré-disposição para o conhecimento do objeto sempre parta do cogito, ao contrário da concepção vigente na modernidade, da qual Descartes é o patrono por excelência, em que o objeto se apresentava incólume diante do sujeito, única patente ativa capaz de interpelá-lo, Husserl admite a existência do que podemos denominar por uma inter-relação entre sujeito e objeto, ao definir a consciência como sendo sempre consciência de algo. Para mim, trata-se de um enorme avanço. Como o próprio Husserl apresenta, a eleição de um sujeito isolado refere-se apenas à questão metodológica e, assim, a consciência do cogito, já descoberta por Descartes, é apenas o ponto de partida para tantas outras questões, tais como, por exemplo, a intersubjetividade – abordada por Husserl na quinta medição de *Meditações Cartesianas* e em outras obras que integram a Husserliana. Não permanece o cogito fechado em si mesmo, mas aberto às

interferências exteriores do mundo e dos outros sujeitos. Diante disso, não se pode deixar de notar o esforço da análise fenomenológica em sua tentativa de descrever como se estrutura a consciência, bem como o modo pelo qual ela se orienta em direção ao objeto e, basicamente, são esses os motivos pelos quais Husserl é aclamado como portador de tão profundos méritos, afinal, tornou-se a fenomenologia um dos grandes marcas do pensamento contemporâneo.

Referências Bibliográficas:

- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000. (Coleção Os Pensadores)
- DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* 7. ed. Tradução de Maria José J. G. Almeida. São Paulo: Centauro, 1973.
- FRAGATA, Julio. *A filosofia de Edmund Husserl*. In.: <http://www.filoinfo.bemvindo.net/filosofia/modules/articles/article.php?id=42> Acessado em 19 de outubro de 2009, às 11:30 hs.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Mandras Editora Ltda, 2001.
- REALE, Giovanni/ANTISSERI, Dario. *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1991. pp. 557-567.
- SILVA, Maria de Lourdes. *A intencionalidade da consciência em Husserl*. In: *Revista Argumentos*, ano 1, nº 1, UFC – 2009. pp. 45-53.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea: introdução crítica*. São Paulo: EPU, 1997.

FENOMENOLOGIA E MÍSTICA

Uma abordagem metodológica

Elton Moreira Quadros

Professor substituto na Univ. Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), da Faculdade Juvência Terra (FJT) e do Instituto de Filosofia Nossa Senhora das Vitórias (IFNSV)

Email: eltonquadros@gmail.com

Eixo temático 4 : FENOMENOLOGIA – TÊNDENCIAS

Resumo

Fruto de uma pesquisa inicial em que investigamos a relação entre o método fenomenológico e os estudos sobre a mística. O percurso da fenomenologia: descrição das essências que se apresentam à consciência, a redução eidética e o interesse pelas vivências possibilitam uma investigação sobre o sagrado e a mística. A partir da perspectiva de Edith Stein, a verdade pode encontrar no caminho místico, um saber superior à fé e à racionalidade, uma vez que esse conhecimento aberto ao transcendental está intimamente ligado ao desejo do próprio divino em dar-se a conhecer através e pelo amor. Sendo assim, apresentamos o aporte metodológico utilizado na análise da relação entre o método fenomenológico e a mística

Palavras-chave – fenomenologia; método; mística

Desde a primeira geração de fenomenólogos, encontramos um interesse profundo sobre a questão da religião. Rudolf Otto, no livro *O sagrado*, desenvolve uma importante reflexão fenomenológica sobre a questão do sagrado e da religião.

Outros autores, como Max Scheler, que discute a relação ética-cristianismo, e Micéa Eliade, que utiliza o método fenomenológico para investigar a questão do mito, são alguns exemplos da importância dada pela fenomenologia à questão da religião desde o seu início.

Outro fator que merece destaque está no fato de que a maioria do primeiro grupo de fenomenólogos, em algum momento da trajetória de suas vidas, se converteu a uma religião, geralmente seguindo o percurso judaísmo-protestantismo, judaísmo-catolicismo, ou mesmo judaísmo-protestantismo-catolicismo, o que nos leva a crer que a questão religiosa era algo que ocupava um espaço importante na vida desses homens e mulheres no início do século XX.

No final do século XX, começo do XXI, esse interesse é retomado por uma nova geração de fenomenólogos, mas, dessa vez, há um alargamento dos temas que serão abordados a partir de uma perspectiva fenomenológica (filosofia da religião, práticas religiosas diversas etc.) e que, encontrará, numa análise eminentemente filosófica, uma reflexão sobre a mística, especialmente a partir do pensamento de Edith Stein.

Quais os motivos que tornam a fenomenologia tão interessada na mística? Neste artigo, pretendemos refletir sobre a mística e o método fenomenológico, ou melhor, quais as características da

fenomenologia que a tornam adequada, enquanto método, para pensar a religião e, especialmente, investigar a mística.

Antes de abordarmos a relação fenomenologia e mística, precisamos conhecer melhor o que vem a ser fenomenologia da Religião.

Fenomenologia, religião e Edith Stein

O fundador da fenomenologia, Edmund Husserl (1859-1938), intencionou desenvolver um método que trouxesse à filosofia um caráter rigoroso, uma reflexão que parte da experiência vívida, mas que não perde o caráter sistemático.

Poderíamos definir fenomenologia como a ciência que estuda o fenômeno ou aquilo que se mostra e se mostra a nós (à consciência), uma vez que nós humanos somos aqueles que buscam o sentido daquilo que se mostra, o seu significado. E, nesse sentido, não estamos ligados somente ao mundo físico, uma vez que também percebemos as “coisas” abstratas e os próprios acontecimentos que podem envolver coisas materiais, abstratas, sentimentos, fatos que transcendem o mundo físico:

Todas as coisas que se mostram a nós, tratamos como fenômenos, que conseguimos compreender o sentido. Entretanto, o fato de se mostrarem não nos interessa tanto, mas, sim, compreender o que são, isto é, o seu sentido. O grande problema da filosofia é buscar o sentido das coisas, tanto de ordem física quanto de caráter cultural, religioso etc, que se mostram a nós.

Então, para compreender o sentido, nós devemos fazer uma série de operações, pois nem sempre compreendemos tudo imediatamente, que consiste em identificar o sentido, os fenômenos, de tudo aquilo que se manifesta a nós (BELLO, 2006, p. 19).

Husserl acredita na capacidade humana de encontrar o sentido das coisas, mas com matizes diferentes, ou seja, em algumas coisas encontramos o sentido imediatamente e em outras já não acontece o mesmo. Segundo Husserl, possuímos uma intuição (intelectual) que nos permite captar a essência das coisas quando captamos o seu sentido, por exemplo, um som, um sentimento, uma idéia. Em alguma medida, a fenomenologia não busca saber se o que se apresenta é uma realidade ou uma aparência, o que se mostra à consciência já é um dado em si, uma vez que o que importa é saber o sentido, captar a *essência* do que aparece.

No início do século XX, o método que predominava nos estudos sobre as religiões era o das Religiões Comparadas. Esse método consistia em encontrar os elementos comuns entre as diversas religiões, compará-los e, encontrar assim, em alguma medida, uma unidade transcendental e/ou ritualística entre as variadas crenças, caracterizando-se por uma preocupação eminentemente histórica e antropológica.

Outra característica dos métodos utilizados para a investigação da experiência religiosa nesta época estava no caráter marcadamente racionalista que, por vezes, indicava um tratamento

abstrato ou que não levava em consideração aquilo que estava distante de uma pesquisa eminentemente experimental.

Ora, a fenomenologia irá se contrapor a uma espécie de “absolutização da razão” que acompanhava o pensamento filosófico predominantemente a partir da modernidade filosófica. No entanto, há, especialmente, no pensamento de Husserl, “uma separação rigorosa entre filosofia e religião (...) – Husserl opina que a filosofia deve ser considerada um caminho ateu da pesquisa” (BELLO, 2000, 208). Portanto, é necessário separar os dois caminhos na investigação teórica.

Mesmo com essa separação, e como já aludido, os fenomenólogos nunca tiveram uma postura hostil à religião, nem em âmbito pessoal, nem no debate teórico. Nesse sentido, Edith Stein, a principal assistente de Husserl, judia de nascimento, atéia na juventude, convertida ao catolicismo na idade adulta, monja carmelita descalça e, após o seu assassinato num campo de concentração nazista, aclamada como santa pelo Papa João Paulo II em outubro de 1998, será uma das principais referências nos estudos sobre a mística de uma perspectiva fenomenológica.

A sua conversão ao cristianismo lançou E. Stein em uma compreensão do caminho fenomenológico perpassado pelo pensamento medieval, especialmente, Santo Tomás de Aquino.

Para E. Stein, a abertura da filosofia aos conteúdos da fé consiste em uma atitude racional, uma vez que possibilita ao saber filosófico realizar uma auto-reflexão sobre as suas características e diferenças com a teologia e, ainda mais importante, como a autora se coloca no campo daqueles que pretendem, através da filosofia, chegar ao conhecimento da verdade. A fé se torna mais um instrumento para a consecução desse objetivo, principalmente por abrir o pensamento à investigação do transcendente, do transcendental.

Nesse sentido, E. Stein mantém o método fenomenológico como um procedimento que possibilita a descrição das realidades que se mostram à consciência e, portanto, quando descritas, permitem o conhecimento e reflexão sobre a questão da intersubjetividade, por um lado, e, por outro, possibilitam, também, a abertura para a investigação das experiências religiosas e culturais diversas que são analisadas pelo fio da redução fenomenológica.

A *epoché* constitui o momento inicial da redução em que a atitude natural e as vivências são suspensas, todo pressuposto, inclusive os científicos e filosóficos, são radicalmente colocados de lado, abrindo, assim, a possibilidade da consciência entrar em contato direto com o objeto (coisa ou fato) que lhe aparece, e, daí, conhecermos as “coisas mesmas”.

No geral, as ciências, em algum tempo, tinham a pretensão de realizar as suas análises de forma “pura”, isto é, existia a idéia de que todo ato científico era um ato neutro. Com o desenvolvimento do pensamento científico, ficou evidente a impossibilidade do cientista agir sem pressupostos, ideologias e até preconceito em seu fazer científico. A fenomenologia não desconsidera todo esse conjunto de pressupostos, mas, por se tratar de um método descritivo, prescreve no seu procedimento o exercício de suspensão do juízo na *epoché* que possibilita ao fenomenólogo ter “acesso direto ao mundo vivido pela

consciência que flui do seu próprio interior”, ou seja, a descrição feita está em relação ao que foi realmente percebido pela consciência e não as pressuposições anteriores que o sujeito tem sobre o objeto, a “meditação fenomenológica” consiste no próprio método de investigação pelo qual o “eu meditante” do filósofo se detém no conjunto de problemas puramente transcendentais e busca resolvê-los a partir da análise da própria consciência e do mundo constituído nela” (ZITKOSKI, 1994, p. 14).

Esse caráter de abertura a toda experiência como uma possibilidade de encontrar aí uma essência, um sentido, um significado, possibilita ao método fenomenológico a investigação de qualquer fenômeno cultural e, ao mesmo tempo, tem na redução fenomenológica (“suspensão dos juízos”) uma salvaguarda de cientificidade, uma vez que essa vem com a “única finalidade de evitar uma aceitação acrítica, de maneira que, ao abordarmos a questão da experiência religiosa, precisamos estar totalmente cientes da realidade que estamos avaliando: o mesmo valendo também a respeito da teologia ou da especulação do passado” (BELLO, 2000, 231).

FENOMENOLOGIA E MÍSTICA

Realizado esse procedimento de uma busca pela verdade através da filosofia via método fenomenológico, Edith Stein se depara, efetivamente, com um saber que, para ela, ultrapassa as possibilidades da filosofia, agora esse saber tem como partida o caminho do mistério e o próprio encontro com o divino.

Mas, seria a mística um conhecimento rigoroso como pretendia a fenomenologia husserliana? Em alguma medida, o próprio Husserl considerava o conhecimento místico e mítico algo arbitrário (BELLO, 2000, 234). Como, então, duas de suas discípulas mais próximas, como Gertha Walther e Edith Stein, refletirão sobre e a partir da mística?

A questão principal a destacar no pensamento de Edith Stein sobre a mística está no fato de que ela considera a mística uma realidade, um tipo específico de experiência que se dá no sujeito místico, que relata, através dos livros, um “testemunho” dessa vivência, configurando, assim, um terreno propício para o tipo de investigação proposta pela fenomenologia. Por isso, ao buscar compreender esse fenômeno excepcional, E. Stein se deterá na análise da obra de dois grandes místicos, Santa Teresa de Ávila e, especialmente, São João da Cruz.

Ao analisar a obra de São João da Cruz, no livro *A ciência da cruz*, E. Stein chega a considerar o conhecimento místico mais privilegiado que a fé e qualquer investigação intelectual, uma vez que o relato do místico pretende revelar um encontro com o divino, um encontro que parte, como alude São João da Cruz, em grande medida, do desejo desse próprio divino em encontrar o homem. Analisar esse relato como uma “produção” de conhecimento que se dá na consciência (fenomenologicamente compreendida) consiste na tarefa do fenomenólogo, tarefa que parte da análise de “uma pluralidade de experiências, de atos, de vivências, entre as quais o pensar” (MANGANARO, 2004, 09).

Dentro dessa perspectiva, a mística e a fenomenologia encontram no sujeito o campo de sua investigação que irá, através do relato místico, desenvolver a busca pela essência dessa vivência:

É óbvio que o lugar privilegiado para a investigação sobre a mística é o sujeito místico, aquele que pessoalmente vive – e depois expressa e descreve – essa experiência peculiar de um contato com algo que tem sido chamado de o Sagrado, o Numinoso, o Transcendente, o Divino, o Absoluto, o Totalmente Outro. Determinando o significado mais rico e profundo da existência humana, essa vivência se configura como evento pessoal. (MANGANARO, 2004, 09).

A experiência mística intenciona comunicar a experiência da Verdade vivenciada pelo sujeito. E a fenomenologia pretende investigar as vivências dos sujeitos que se apresentam à consciência. Nesse sentido, o método fenomenológico consiste num caminho interessante para realizar, de maneira rigorosa e sistemática, uma abordagem da religião e da própria mística.

Referências Bibliográficas:

BELLO, Angela Ales. *Introdução à fenomenologia*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

_____. *A fenomenologia do ser humano*. Bauru, SP: Edusc, 2000.

MANGANARO, Patrícia. “*Alteridade, filosofia, mística: entre fenomenologia e epistemologia*”. In: Memorandum, 6, 3-24. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos06/manganaro01.htm>. Acesso em: 2 jan. 2010.

STEIN, Edith. *A ciência da cruz: estudos sobre São João da Cruz*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

ZITKOSKI, Jaime José. *O método fenomenológico de Husserl*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

O ESPAÇO VIVIDO PELOS PANARÁ: O SENTIDO VIVIDO NO ESPAÇO

Adriana Werneck Regina
Universidade Federal de Mato Grosso – Instituto de Educação
adriwr@yahoo.com.br
Eixo Temático 5: Fenomenologia, Arte e Cultura

RESUMO

No ponto de vista fenomenológico se constrói a reflexão sobre o significado sentido no lugar vivido pelo povo Panará. Os eventos ocorridos no ambiente ocupado são referenciais de um espaço e tempo experimentados e que permanecem habitando os corpos Panará, impossibilitando a fronteira entre passado e presente vividos. Importa aqui ampliar o horizonte da significação de território, evitando compreendê-lo como categoria exterior e objetiva, a fim de reconhecer o valor do espaço que se mora como sujeito em relação social e afetiva com uma comunidade, confundindo-se com ela.

PALAVRAS-CHAVES: Panará, espaço, fenomenologia

Introdução

Panará é um povo indígena do tronco lingüístico Jê, habitante da bacia hidrográfica Teles Pires, particularmente nas cabeceiras do rio Iriri, na Terra Indígena (T.I.) Panará que abrange os municípios de Guarantã do Norte (MT) e Altamira (PA). Entretanto, conforme o estudo etnohistórico de Giralдин (1994), desde o século XIX, este povo viveu na bacia do rio Teles Pires e os atuais municípios do Norte de Mato Grosso como Guarantã do Norte, Colíder, Matupá e Peixoto de Azevedo compunham o seu lugar vivido.

Serão apresentados discursos enunciados pelos Panará que se remetem às aldeias e a outras regiões destes lugares por eles habitados, constituídos por um afeto que permanece animando seus corpos, demonstrando que o espaço habitado não é categoria exterior e autônoma, antepõe-se como sujeito em relação social e afetiva com os corpos que compõem uma comunidade, confundindo-se com ela, elucidando a necessidade de reverter a política oficial indigenista pautada ainda numa concepção territorial como coisa. É a partir do diálogo com as reflexões de Merleau-Ponty (1996) e Ricoeur (2006) que se construirá a reflexão sobre o significado sentido do espaço vivido, onde a relação converte-se em uma palavra-chave para compreender o movimento das atribuições de sentido e significados de um “território”.

Tive a oportunidade de conviver com as famílias da aldeia Nãsêpotiti nos anos 1988 e 1999, na T.I. Panará, quando inserida no programa de Educação Escolar Indígena promovido pelo Instituto Socioambiental (ISA). Este estudo se apóia em dados etnográficos registrados em diário

2

de campo, a partir da participação nas atividades cotidianas ligadas ao banho no rio; às trocas de visitas; ao trabalho da roça, à coleta no mato; à observação e \ou participação em festas e cerimônias e a

outras vivências que frutificaram um envolvimento com este povo marcado pelo respeito, interesse e encantamento.

O rompimento da relação Panará com o seu espaço vivido: um breve histórico

O rompimento da inter-relação do povo Panará com o espaço historicamente habitado por ele, na bacia hidrográfica do Teles Pires, é um desencadeamento da implantação da rodovia BR-163 (Cuiabá-MT\Santarém-PA), projetada em 1972 no contexto do Programa de Integração Nacional, no período do governo militar. Por este povo ocupar a região do traçado dela e por ser apreendido como um risco ao desenvolvimento das obras, o governo financiou uma equipe gerenciada pelos irmãos Villas Bôas com a finalidade de realizar o contato antes da implantação das obras pelo 9º Batalhão de Engenharia e Construção do Ministério do Exército (ARNT, 1988).

A moradia dos Panará nesta localidade já era conhecida oficialmente pelo IBGE e Sociedade Real Geográfica da Inglaterra, desde os anos 60, somado ao evento da aparição de Panará na Base Aérea do Cachimbo, em 1967 (ARNT, 1998). Ainda assim, o significado sentido do lugar vivido pelos Panará foi invisibilizado, convertendo o povo e o espaço como coisas isoladas e separadas, passíveis de serem tratados como objetos impessoais.

E é justamente esta perspectiva de uma relação entre governo nacional e Panará que foi abortada, reiterando uma política voltada a não percepção do “outro”. Em Merleau-Ponty (1996, p. 172) coisa é o que não se conhece, o que não é percebido, nem significado. Ricouer (2006) junto a este autor enfatiza que experimentar uma relação entre “eu” e “outro” é permitir-se ser afetado e alterado pelo desconhecido. Tornar familiar o que é estranho é expandir o seu próprio universo cultural, por reconhecer que há diferença de cosmovisão promovendo oportunidades de pensar sobre as outras possibilidades de significados percebidos na relação com o mundo por outros povos, interagindo com as mesmas e as levando a sério.

Porém, a experiência do contato efetivada em 1973 (ARNT, 1998) revelou que o governo não se permitiu em apreender o estrangeiro (Panará), renunciando o confronto com a sua própria visão de mundo para reconhecer outros sentidos e concepções de espaço vivido. A homogeneização da representação simbólica do espaço se impôs na relação, evitando pôr em risco os próprios valores, revelando uma política colonizadora, domesticadora e etnocêntrica.

3

Esta política governamental desencadeou uma depopulação desenfreada - estima-se que de 600 pessoas a 79 no período de 2 anos, viabilizando mortandades por gripe, malária e diarreia (ARNT, 1998). Em 1975, arbitrariamente, os irmãos Villas Bôas, a Força Aérea Brasileira (FAB), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) deslocaram os “sobreviventes” (assim concebidos) para o Parque Indígena do Xingu (P.I.X.) onde permaneceram em torno de 20 anos (OLIVEIRA, 1994). Dentro do P.I.X. moraram com os Kaiabi, Kaiapó, Yudjá e Sujá, totalizando sete deslocamentos internos. Em 1990, os Panará lutaram pelo retorno ao seu lugar vivido. Em 1993, solicitaram ao presidente da FUNAI a

demarcação da região que ocupavam cuja delimitação resultou em grande perda do espaço vivido, ainda hoje constituinte da memória histórica dos Panará, lembrado e perpetuado pelas atuais gerações.

É necessária uma expansão epistemológica na análise interpretativa de “território” que contemple os fenômenos incidentes na relação social de um povo com o seu espaço vivido.

Bachelard (1978) assume relevância neste ponto em especial quando defende que os elementos não existem isoladamente, não podem ser compreendidos enquanto separados dos demais que com eles interagem. Isolar um dado para descobrir as suas características compromete a compreensão da realidade porque se os elementos sempre existem em relação com outros, as suas características se constroem a partir destas interligações.

Tentar definir um elemento puro significa afastar-se do entendimento do mesmo porque ele é indissociável de variáveis que o variam (BACHELARD, 1978, p. 47).

Espaço não é uma categoria autônoma e tampouco “pura”. É uma variável inseparável do modo de viver, pensar e sentir de um povo. Ele é engendrado em íntima articulação com as expressões corporais subjetivas e afetivas.

A subversão de uma postura etnocêntrica requer o reconhecimento da pluralidade de possibilidades de significações e relações com o espaço vivido, impossibilitando uma concepção de território como categoria genérica e exterior aos sujeitos que nele habitam.

O espaço vivido e o sentido do espaço

São destacados conteúdos de discursos voluntários de sujeitos expressos em situações informais que retratam os significados atribuídos ao espaço vivido, denunciando como ele é dotado de valor simbólico e afetivo. De modo articulado aos referidos discursos são contempladas as festas Suãpiu, ligada à primeira menstruação e matrimônio, e a Sikrekô, de furação dos lábios das crianças, para demonstrar como acontece uma interconexão entre os

4

lugares históricos em que se desenvolveram estas festas com as pessoas que participaram delas. As festas e o lugar fundem-se compondo uma unidade que se convertem em experiência vivida por corpos, sendo retomadas pela memória histórica e biográfica.

As festas e os lugares onde aconteceram não são eventos autônomos e isolados porque ganham sentido enquanto experiências vividas por sujeitos, que por os afetarem, emancipam-se como eventos significativos para referenciar tempo e espaço.

Resgata-se que Suãpiu e Sikrekô são inkre suãkiara (festa dos antigos Panará) e qualificadas como as “mais bonitas”, distinguem-se das outras festas aprendidas através do contato com outras etnias, assimiladas na vida comunitária Panará como o caso da Nasow, ensinada pelo povo Kamaiurá, habitante do P.I.X.. Entretanto, todas as festas, uma vez vividas corporalmente convertem-se,

igualmente, em constituintes de referenciais afetivos e simbólicos vinculadas ao lugar em que as praticaram.

O espaço e o tempo não são categorias abstratas, autônomas e genéricas porque eles se realizam a partir da experimentação e percepção, reiterando a afirmativa de Merleau-Ponty (1996, p. 246) que o corpo é o veículo de comunicação com o espaço e o tempo.

É relevante, portanto, atentar às múltiplas possibilidades relacionais “o espaço e o tempo que habito de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista” (ibidem, p. 195). É nesta perspectiva que a categoria “território” assume a sua significação, enquanto espaço experimentado, percebido corporalmente, mediado por intenção e afeto.

As festas Nasow, Suãpiu e o açaí

Nos discursos dos Panará, é recorrente adotar as referências das épocas de chuva e de seca para marcar o tempo de ocorrência de determinados eventos socioculturais de caráter cíclico. Mas coexistem outros fenômenos valorizados para assumir a mesma finalidade e que revelam um espaço subjetivado.

A festa chamada Nasow acontece na época da seca (a kuja ahã) e um rapaz espontaneamente enunciou “vai ter outra festa quando der açaí novamente” (Sinku, 1998).

O açaí não pode ser compreendido como um objeto natural dotado de propriedades invariáveis e acabadas. As épocas desta fruta e festa foram correlacionadas revelando uma percepção dos Panará que interliga ambos os eventos, festa de Nasow e açaí.

Este fruto não se limita como uma manifestação empírica, biológica e botânica, incidente na biodiversidade local porque ele aparece na consciência dos Panará também com conotação temporal. Ricoeur (2006) enfatiza a abertura dos signos para a polissemia e que as

5

possibilidades de sentidos das coisas se constroem na relação entre elas e as experiências de vida, e não está restrita na relação do signo com a coisa significada. Também o contexto da enunciação não é objetivo, há a mediação do emissor que realizou o discurso movido por intenção, numa determinada temporalidade e momento contingente da vida que, no caso, foi na circunstância de praticar a festa Nasow.

As danças e cantorias nesta festa acontecem no centro da aldeia, durante a manhã e a tarde. Paralelamente ocorrem os deslocamentos de mulheres e crianças para a mata, próximo às roças das famílias Panará. São as crianças que escalam o fino tronco desta palmeira, cortando os cachos de açaí, enquanto as mulheres debulham os frutos sob uma lona no chão, juntando-os no cesto para depois na aldeia, cozinhá-los, socá-lo no pilão e preparar o suco com água e açúcar.

Acontecem os movimentos dos cantadores e dançarinos no pátio central e a partilha do suco do açaí nas casas da aldeia, onde alguns vizinhos se reúnem, assistindo a festa. É comum ver as crianças lambusadas de suco na boca, colorindo o cenário da comunidade.

Há uma articulação interna na comunidade orientada para a coleta deste fruto, e uma intensificação da relação entre as pessoas mais próximas, convidadas e recebidas para tomar o suco. Este fruto faz parte das experiências das pessoas Panará, veiculando afeto e intensificando laços sociais.

O açaí não pode ser compreendido enquanto um objeto isolado e que possui uma existência transcendental, independente das relações que se constrói com ele. O significado do açaí é engendrado pelas maneiras de experimentar esta relação, “É preciso que reencontremos a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência” (MERLEAU-PONTY, 1996, p.109).

Bachelard (1978) e Merleau-Ponty (2006) compartilham a idéia de que não há um objeto no mundo com qualidades fixas, definidas, uniformes, coerentes que retratam a essência de um ser. Todos os objetos existem sob a condição de relação com outros objetos o que promove o movimento, a fluidez e as alterações plurais deles. Não há valor absoluto nos fenômenos, nas palavras de Bachelard (1978, p. 32) “[...] a existência não é uma função monótona, não pode afirmar-se por toda a parte e sempre no mesmo tom”.

A relação com o açaí realiza a interação com o espaço a partir de um modo específico em que operam a festa de Nasow, a relação de vizinhança e a atividade de coleta. Estas diversas variáveis correlacionam-se e demonstram uma dimensão relacional entre espaço e comunidade Panará.

6

O açaí ainda contém o sentido de conectar espaço e tempo vividos quando é convertido em referencial da época da festa de Nasow.

A festa Suãpiu perdura o período da seca e comumente afirmavam “a festa só pára quando começar chover de novo”. No contexto deste evento um homem expressou voluntariamente que casou na época do açaí, reiterando a abertura de seu significado para referenciar tempo. Ao mesmo tempo revela a possibilidade de um sentido atribuído a esta fruta, carregado de valor simbólico, afetivo e social quando têm relação com a própria história de vida. Reiterando a contingência da polissemia, onde um signo pode assumir uma diversidade de sentidos e significados, conforme a relação com o contexto em que é enunciado. Não há uma equivalência total entre signo e coisa (RICOUER, 2006), o que impossibilita uma única tradução de açaí, pois a relação com este referente está aberta a múltiplas possibilidades de experiências de vida e de discursos a elas relacionados.

O açaí não se esgota como um recurso natural incidente numa determinada região de um espaço físico, empírico, passível de ser apreendido objetivamente.

A decodificação de seu sentido depende da consideração do seu contexto de uso, comprometendo o reconhecimento da polissemia existente, quando se considera um signo isoladamente (RICOUER, 2006).

O açaí pode ser combinado às festas Suãpiu e Nasow, bem como à biografia do matrimônio.

A conotação do açaí como um fenômeno vinculado a um tempo vivido e que também demarca a incidência de um fenômeno no futuro retrata um ponto de vista sobre este referente, configurado como uma visão parcial de mundo. Conforme Ricouer (2006) o outro não vê as coisas do mundo do mesmo ângulo que nós. É na expressão singular e específica do modo de sentir, agir e pensar Panará que emergem tais sentidos interpretados acima, operando a polissemia.

Reitera-se que a relação com o açaí imprime um modo de viver e sentir o espaço.

Festa Suãpiu e a memória biográfica de um espaço vivido

As festas, por sua vez, convertem-se também em referências temporais porque suscitam lembranças de experiências pessoais vividas. Quando aconteceu a festa Suãpiu na aldeia Nãsepotiti, em 1999, muitos homens adultos recordaram de quando se casaram, de como foi com eles próprios. Por extensão, lembraram ainda das aldeias em que se desenvolveram as respectivas festas Suãpiu, demonstrando uma íntima relação entre o eu-

7

festa-aldeia. Concordando com Merleau-Ponty (1996, p. 122) as experiências vividas tornam-se parte do próprio corpo por suscitarem pensamentos, sentimentos e vontades nele e são corporeificadas no presente.

A festa Suãpiu promove o matrimônio na biografia dos Panará, alterando a condição social de vida, marcando um rito de passagem relevante na formação de pessoa. Os corpos que praticam essa referida festa são veículos dela passando a confundirem-se com ela. Nas palavras de Merleau-Ponty (1996, p. 142) “Ser uma consciência, ou, antes, ser uma experiência, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles”.

“Todos os homens casados passaram por isso” foi um enunciado de um homem maduro que num ato não-refletido, revelou a íntima relação eu-festa Suãpiu, denunciando que a experiência vivida no passado pode ser continuamente revivida no presente através da lembrança. Nas palavras de Merleau-Ponty (1996, p. 126)

[...] o passado específico que é nosso corpo só pode ser reaprendido e assumido por uma vida individual porque ela nunca o transcendeu, porque ela o alimenta secretamente e emprega nisso uma parte de suas forças porque ele permanece seu presente (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 126).

A recordação é compreendida como associada ao afeto, dada a impossibilidade de um corpo fragmentado e dividido entre aspectos racionais e emocionais. Seguindo o autor, o corpo é concebido

como inteiro destituído de quaisquer fronteiras que delimitem o que é fisiológico, psíquico, intelectual e passional.

Algumas aldeias onde aconteceram as festas lembradas situavam-se na região qualificada como “na terra que branco roubou”, identificada como o lugar onde é “Peixoto e em Matupá” (Kieron).

Trata-se das aldeias Naporonkô, no afluente do rio Iriri; Kyaunakye, localizada entre os rios Braço Norte e Ribeirão Peixotinho Primeiro; Sonkanasan nas cabeceiras dos rios Ribeirão Peixotinho Primeiro e Iriri; Sonsenasan, próxima ao Ribeirão Peixotinho Segundo; Sypysâarapâri, Yopuyupaw e Yopuintonônyoinkô, situadas no Sul do rio Peixoto de Azevedo, em Colíder; Tepinkiuñô, em Matupá; Inkasan, entre Matupá e Guarantã; Tôpayurôn, entre os municípios Peixoto de Azevedo e Matupá (OLIVEIRA, 1994; ARNT, 1998).

Segundo Merleau-Ponty (1996, p. 242), nomear é fazer um objeto existir e denuncia o que é conhecido, “o nome é a essência do objeto e reside nele do mesmo modo que a sua cor e que a sua forma”.

8

As aldeias e os rios nomeados configuram um espaço vivido, pensado e percebido como referencial de interação social.

Percebe-se que embora a perda da relação física dos Panará com grande parte deste lugar onde viviam, o vínculo permanece porque lembrar dele confunde-se com a recordação de sua própria história de vida, mediada pelo corpo, na sua dimensão inteira, em que interagem o afeto, o fisiológico e o psíquico. Mantém-se a coexistência com o território.

A cerimônia Suãpiu insere-se num campo perceptivo onde a noção de espaço se realiza, propiciando a experiência de uma relação corporeificada com o lugar em que ela acontece. Para pensar e perceber o espaço é imprescindível ser introduzido nele pelo nosso corpo o que veicula a experiência e se engendram as significações, tornando-o representado (ibidem, 1996, p. 197).

Outro dado etnográfico que reitera este ponto de vista fenomenológico é referente ao contexto de uma coleta de mamão do mato em que eu participei junto a uma família.

No caminho um Panará voluntariamente expressou “na nossa terra onde é hoje Peixoto de Azevedo, Matupá e Guarantã tinha muita castanheira” (Kieron), em seguida afirmou “agora o branco acabou com elas”, lamentando que na T.I. demarcada para os Panará não tem castanheira.

Este enunciado enfatiza a permanência deste espaço na memória histórica, denunciando a continuidade de relação afetiva e subjetiva com o mesmo, embora a descontinuidade da interação física.

Atualmente é concebido também como lugar roubado e degradado pelo não-indígena, tornando relevante subverter a política colonizadora, etnocêntrica e degradante ambientalmente, embasada no conceito de “território” como coisa impessoal.

Conclusão

Merleau-Ponty (1996) questiona a concepção da existência de um mundo com propriedades intrínsecas e fixas que se configuram como características absolutas universalmente válidas para todos os povos. O mundo está aberto para várias possibilidades de olhares e significações, promovendo uma pluralidade de pontos de vistas que revelam diferentes pensamentos constitutivos de si e do mundo (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 96).

É nesta perspectiva que se compreende o sentido do território para o povo Panará. Estes dados etnográficos revelam que o açaí, as castanheiras, as festas Nasow e Suãpiu e as aldeias habitadas são fenômenos considerados como referenciais de tempo e espaço

9

experimentados corporalmente e que, por sua vez, expressam uma especificidade de simbolizar o território, destituída de uma abordagem empírica e objetiva. Partilhando a reflexão de Merleau-Ponty, os objetos no mundo não existem fora de si mesmo, precisam ser percebidos para existirem (ibidem, 1996, p. 213). Em contrapartida, a forma como são percebidos revela sobre o sujeito que percebe (ibidem, p. 110), “só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim” (ibidem, p. 122).

O sentido de um território está articulado a esta fenomenologia da percepção, emancipando-se o valor de um significado específico e singular conforme a experiência vivida de um povo. Território é interpretado como um lugar vivido e subjetivado, e importa aqui descortinar um pouco desta relação estabelecida “com” ele, a partir da maneira própria dos Panará perceberem o mundo, tornando-o legível (ibidem, 1996, p. 235). O corpo dos sujeitos é “aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos”, (ibidem, 1996, p. 202) assumindo relevância na construção de um mundo cultural.

A descontinuidade do vínculo dos Panará com o referido espaço vivido historicamente derivou de uma política colonizadora pautada na não percepção do “outro”. São as relações humanas com o espaço que foram desconstruídas e rompidas, assim como o espaço humanizado foi destituído de um modo de ser ocupado.

Território não é objeto separado e individualizado, impõe-se a necessidade de alargar o conhecimento de como o “outro” percebe o espaço que vive, sem romper a possibilidade de uma relação dialógica com o diferente e de sermos afetados e expandirmos a nossa visão de mundo. O estranho é uma possibilidade de existência para todos (RICOUER, 2006) e a domesticação do “outro” é uma opção política.

Referências bibliográficas

ARNT, Ricardo; PINTO, Lúcio Flávio; PINTO, Raimundo. Panará: A volta dos índios gigantes. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1998.

BACHELARD, Gaston. A Filosofia do Não. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GIRALDIN, Odair. Cayapó e Panará. Luta e Sobrevivência de um povo. Dissertação de Mestrado. UNICAMP, 1994.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da Percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

NÚCLEO DE DIREITOS INDÍGENAS. Ação Declaratória contra a União Federal, FUNAI, INCRA. Brasília, 25 de agosto, 1994.

OLIVEIRA, Ana Gita de. Terra Indígena Panará, Relatório de Identificação e Delimitação. Portarias n. S 0834\94 e 0910\94. Brasília: DID\DAF\FUNAI, dez\1994.

REGINA, Adriana Werneck. Aldeia Nâsêpotiti, Terra Indígena Panará. Diário de Campo. MT\PA, 1998.

RICOEUR, Paul. The Paradigm of Translation. In: RICOEUR, Paul. On Translation. London and New York: Routledge, 2006.

HERMENÊUTICA E DIREITO:

UM OLHAR FENOMENOLÓGICO DA *PERFORMANCE*

ATAÍDES, Maria Clara Capel de
Faculdade de Direito – UFG
mariaclara_saori@hotmail.com
OLIVEIRA, Heitor Moreira de
Faculdade de Direito – UFG
heitor.ufg@gmail.com

Eixo-Temático 5 – Fenomenologia, Arte e Cultura

RESUMO:

Esta discussão explora as relações entre direito e hermenêutica contemporânea, tendo como base, os estudos da performance e da fenomenologia. Pretende-se propor a interpretação do Direito como uma performance, um conjunto de atos performáticos, isto é, uma expressão teatral que traz consigo um emaranhado de significados axiológicos. Considera que os eventos jurídicos só podem ser lidos como verdades processuais não objetivas, e que estes fenômenos precisam ser compreendidos para além da sua aparência. Sob esta perspectiva, invoca-se o princípio hermenêutico que desvela a construção de sentidos dinâmicos e históricos, presentes no pensamento de Gadamer e Heidegger.

PALAVRAS-CHAVE: performance, justiça, hermenêutica.

1. HERMENÊUTICA: O OLHAR PLURIDIMENSIONAL

Nenbuma representação gestual da justiça é natureza morta.

Calvo Gonzalez.

O objetivo dessa comunicação é investigar os desafios da interpretação no Direito, acentuando a prática jurídica como um trabalho interpretativo que envolve a hermenêutica e sua relação com o universo artístico. Sabe-se que o Direito não pode ser reduzido a uma exclusiva elaboração abstrata, nem mesmo às suas aplicações concretas. A aproximação do Direito com a hermenêutica considera o trabalho jurídico tanto em seu sentido mais universal dos fundamentos de validade e ordenamento, quanto aos seus elementos de facticidade, que asseguram que os princípios primordiais do Direito possam ser defendidos e efetivados.

O desafio do Direito é solucionar questões reais, sem desligar-se, entretanto, de seus parâmetros axiológicos ou valorativos, compreendendo-os como um conjunto de fundamentos partilhados por uma comunidade jurídica. Para encontrar esse equilíbrio, lançamos mão da ideia heideggeriana de aproximação e distância, recursos por meio do qual se pode observar como o ser está no mundo. Este ser aí, em constante presencialidade, se transforma na medida em ---que é com os outros, na medida em

que sofre das diversas interferências sociais que lhe modificam e que lhe trazem um campo de possibilidades, um devenir. Igualmente, a interpretação jurídica deve adotar essa mesma facticidade, que engloba o que foi vivido e absorvido até o dado momento de análise da norma HEIDEGGER (2005; 126).

Portanto, de maneira geral, pode-se considerar que as ligações do Direito com a hermenêutica questionam estatutos canônicos de Direito como verdade objetiva, ou mesmo as teses advindas do *originalismo*, movimento que supõe que a função do Direito consiste em revelar e aplicar intenções originais da norma. Direito é interpretação. E interpretação nos remete também à filosofia gadameriana, que ressaltou elementos da pré-compreensão como fundamentais na interpelação interpretativa GADAMER (1997; 482). Para Gadamer, elementos da tradição e da história, que haviam sido ressaltados em Heidegger, terão um peso significativo no horizonte daqueles que procuram compreender (interpretar). O horizonte de interpretação pressupõe subjetivações e sensibilidades próprias do indivíduo em relação com a sua cultura e não somente a uma concepção normativa fixa e positiva.

Nesta linha de pensamento, consideramos que o Direito pode se beneficiar de comparações entre interpretações jurídicas e interpretações em outros campos do conhecimento e da experiência humana, como, por exemplo os estudos da performance. Antes, porém, de tratar das possibilidades desses estudos em específico, examinemos a posição de três autores que enfatizam a relação do Direito com modelos de análise da arte, e a consideram como tradução, narrativa e gesto.

Para Ronald Dworkin, a interpretação no Direito é algo que deve ser estudado de forma ampla e em relacionamento com outros contextos. Dworkin afirma que advogados *deveriam estudar técnicas de interpretação artística e literária* DWORKIN (1985; 166). O intérprete do direito precisa compreender os problemas gerais interpretativos e identificar, como um diretor de teatro, elementos que são aplicados na preparação, ensaio e apresentação da trama jurídica. Isso possibilitaria compreender a *hipótese estética*, premissa que considera que a trama jurídica pode ser frágil e intencional. Isto é facilmente percebido quando comparamos interpretações jurídicas a sua temporalidade e cultura. Para Dworkin, o intérprete jurídico precisa compreender, portanto, a cadeia de decisões que orientou a trama jurídica, considerando suas construções e seus avanços, em constante diálogo com seu tempo. Ao mesmo tempo em que se considera o Direito como exercício interpretativo, passível de crítica e de influências sócio-temporais, admite-se que na prática jurídica ocorra um exercício explícito de tradução.

Para Boyd White, o advogado é um tradutor em constante diálogo. Como o caso do tribunal do júri, em que o advogado traduz fatos, adapta a linguagem em função do cidadão que julga, fazendo a mediação entre discursos distintos. Por outro lado, decisões judiciais também fazem tradução, como afirma o autor: Quando agimos, como juízes ou como pessoas optando, ou silenciando vozes, deve se ter conhecimento de que assim o fazemos, e tal consciência deve encontrar expressão naquilo que falamos. BOYD WHITE (1994; 263)

O autor também considera tradução como integração, destacando que em toda interpretação tradutora, ao aproximarem-se fatos, versões ou substâncias, cria-se um terceiro elemento.

A tarefa interpretativa em direito, é ainda algo que pode ser relacionado à narrativa e ao gesto. José Calvo Gonzalez é um dos defensores dessa ideia, e explica que se a justiça é relato e narrativa, *revela-se por miríade de formas, que transitam da expressão escrita para a energia gestual*. O autor evidencia uma quantidade exuberante de gestos presentes na *performance jurídica*: meneios cartesianos, lânguidos, involuntários, tiques, espasmódicos, arrogantes, humildes, irascíveis, o martelo do magistrado que apela pelo silêncio, o dedo em riste do acusador, o olhar reverente do réu, gestos e expressões em suma persuasivos e convincentes CALVO (2002; 13). São etiquetas litúrgicas e ritualismos que fazem parte dos processos jurídicos. Gestos que narram e que podem ser lidos por meio de outros modelos artísticos como as discussões no campo da *performance*.

2. O DIREITO RESSIGNIFICADO EM PERFORMANCE

Antes identificada com o sentido de “desempenho”, geralmente vinculada às práticas esportivas, o significado performático, hoje em dia, é mais extenso, se situando nos limites entre a ciência e a arte. A expansão é de tal forma que já há o emprego da palavra “performance” como ideia-força que transcende o abismo entre arte e vida.

A busca da separação da velha dicotomia arte-vida, procurando indicar possibilidades de integração entre os dois espaços, dissolvendo velhas separações por meio da tríplice interação artista/obra/público, possui seu alicerce nas vivências práticas do cotidiano. É o que nos indica Antonio Herculano Lopes:

Relações tais como a de um advogado num tribunal, de um professor numa sala de aula, ou de um político diante de sua audiência são performáticas, da mesma forma que um rito religioso ou um espetáculo esportivo. A maneira de se vestir e de se apresentar publicamente, o conjunto de gestos e expressões faciais de um grupo social, práticas de etiqueta – todo um enorme universo que nos circunda no dia-a-dia é de caráter performático. LOPES (1994; 3)

Logo no início da citação de Lopes, já podemos verificar a possibilidade de interpretar os fenômenos jurídicos como elementos performáticos. Sob esse prisma, a atividade de um advogado num tribunal, como indicado pelo autor, ou a atuação de um magistrado na leitura de uma sentença, do Promotor de Justiça na propositura da Ação Penal, ou, até mesmo, a ritualística seguida por um delegado de polícia na averiguação do Inquérito Policial, podem ser vistas como expressões performáticas de materialização do processo judicial.

Um acurado olhar crítico sob o ritário que se posta sobre o Direito, nos indica um tanto de teatralização no encadeamento de atos que são requeridos como obrigatórios para a configuração de um processo. A processualística jurídica nada mais é do que uma performance. Não é ato, pois, que a performance, como indicam os dicionários, realiza-se geralmente diante de uma audiência. Assim sendo,

um juiz, em uma audiência, realiza um esboço performático, seguindo toda uma ritualística, com origens ainda na mitologia da Grécia Antiga.

A construção das relações de hierarquia e opressão dentro do ambiente jurídico também se dá por meio da presente ritualística. Toda nossa vida está entremeada de rituais – aniversários, formaturas, velórios, etc. Na religião cristã, o batismo, a crisma, o matrimônio, é que introduzem o sujeito-cristão em uma outra fase de sua vida. Como na linguagem e no simbolismo dos mitos, os rituais nos ajudam a representar o indizível. Na linguagem jurídica, os ritos se traduzem como processo. Podemos dizer, então, que o processo judicial é um ritual, sob o comando do juiz, que ocupa a importante função de representante da lei e simbolicamente também de "um pai", que vem, principalmente, fazer um corte, pôr fim (sentença) a uma demanda, amigável ou litigioso, instalando uma nova fase na vida das pessoas. Muitas vezes vem também, no litígio conjugal, barrar o desejo desenfreado, o excesso, colocando fim a uma relação doentia, e sustentada principalmente pelo ódio.

Acontece que a formalidade existente nos rituais jurídicos também contribui decisivamente para a construção de uma esfera de exclusão de hierarquia desse meio para com os demais, pois afasta os indivíduos que não tem domínio sobre tal ritual e cria uma restrição ao ambiente, de modo que a inserção é condicionada à replicação de mandamentos puramente formais, sem qualquer preocupação *a priori* com a concreção das ações.

Começando por uma análise etimológica do termo, o verbo inglês *to perform* expressa um sentido de ação, ou processo de agir, executada para um determinado fim. Muito significativa é, portanto, tal recuperação etimológica, uma vez que, um processo não é senão um jogo que se quer ser harmônico por uma sobreposição de ações (o advogado age sob procuração, o promotor de justiça age denunciando a Ação Penal, o juiz age ao julgar um caso, etc.), visando, em tese, um fim, qual seja, dizer o que é a justiça em determinado caso. É clarividente, contudo, que o que é ou não justiça depende de uma análise profunda sobre as concepções valorativas da sociedade em que ocorre o fato em questão.

Se o verbo inglês significa “realizar, empreender, agir de modo a levar a uma conclusão”, entendimento não muito diferente nos transmite o verbo francês *parfournir*, que significa “realizar, consumir”, formado pelo prefixo latino per- (que indica sentido de intensidade) e o germânico *fornir* (“prover, fornecer, providenciar”). Evidente se mostra a conexão da ideia primordial de performance com a noção de movimento, ação ou processo, em conjunto com um sentido de resultado. Revelador é, também, o significado trazido pelo dicionário Houaiss, como “resultado obtido em cada uma de suas exibições em público por um cavalo de corrida, por um atleta, etc.”. Fácil seria, então, expandir a conceituação e trazer, também, como “resultado obtido em cada uma de suas exibições em público, isto é, nas audiências judiciais, por um jurista”.

De uma forma geral, é pacífico o entendimento de que, no campo artístico, a performance mostra, com maior visibilidade, toda sua magnificência. Nesse campo, é mais associada à noção de processo do que com a de resultado. Aqui se assemelha ao sentido de apresentação, isto é, a exibição de

uma peça de teatro, de um número de dança ou de um programa musical, por suposto diante de uma audiência. É, mais uma vez, um processo: o processo de tornar presente uma certa pauta musical, coreográfica, textual, gestual, etc. O que nos remete, também, à identificação performática com uma relação presente. Performance é indicativo de vida, dinamicidade, expressividade. Nas artes plásticas contemporâneas, por exemplo, uma instalação é considerada performática porque o fenômeno artístico é abstraído por meio da experiência de uma pessoa que ao visualizar a instalação, a trás para sua vida, expressando-a e ressignificando-a, comumente por meio da linguagem.

Considerando o homem um ser essencialmente político, a comunicação só pode ser um ato político, uma prática social básica. É nesta prática social que se assentam a raiz do Direito, como conjunto de normas reguladoras da vida social. Assim, pode-se dizer que o Direito desempenha um papel político e uma função social.

A comunicação jurídica se dá tanto de forma verbal como não-verbal. Dentro desta última, podemos destacar a linguagem corporal e a linguagem do vestuário. Aquela como expressão do olhar, linguagem gestual, mímica, transpiração, palidez, movimento palpebral. Estas, por sua vez, se expressam por meio de túnicas brancas, toga, vestir-se de preto, havendo, pois, uma ligação entre o ser e o vestir-se.

O mundo jurídico prestigia o vocabulário especializado, para que o excesso de palavras plurissignificativas não dificulte a representação simbólica da linguagem. O discurso jurídico constrói uma linguagem própria que, no dizer do jurista Miguel Reale, é uma linguagem científica.

No processo de construção de linguagem comunicativa própria, o vestuário e a ritualística exercem importantes papéis definidores do ambiente jurídico. O que se deve questionar, entretanto, é a carga valorativa que é atribuída ao discurso jurídico, que, dependendo da forma como é visto e transmitido, carrega consigo noções de hierarquia, opressão, submissão e afastamento. É o que apresenta Lopes:

Na lingüística, a filosofia da linguagem de Austin abriu um caminho pioneiro ao indicar o poder performático da palavra. Quando, por exemplo, o presidente da Câmara de Deputados diz “Declaro aberta a sessão”, tais palavras criam um fato, com conseqüências práticas, que vão além do mero significado dos termos empregados. LOPES (1994; 6-7)

Em seu desenvolvimento histórico concreto, material, o homem, em sociedade, desenvolve um conjunto de signos, sinais e símbolos, que constituem toda uma representação imaginária dos elementos institucionais básicos de sua formação. O que se constrói é, em verdade, um conjunto de formas pelas quais um agrupamento social se apresenta e atua publicamente, por meio de notável ritualização.

A referida representação imaginária se dá, sobretudo, por meio da linguagem, cujos elementos constitutivos (gestos, sinais, sons, palavras, etc.) são usados para representar conceitos, ideias, significados e pensamentos.

A performance, os fenômenos performáticos, contribuem de forma decisiva na delimitação da identidade de determinado sujeito ou coletividade, sobretudo por apresentar uma dinamicidade vinculada ao presente e que, apesar de mergulhar no passado, usa este como meio para expressão de fatos do presente. Isto porque a performance reproduz a vida ao vivo, representando através do presente (representação).

O que uma análise performática acaba por fazer é lançar luz sobre a compreensão de um passado, que se transforma em presente e contribui para projetar o futuro. Performance deve ser vinculada a uma relação presente.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historicamente calcado em uma estrutura científica tendente à racionalização, o Direito evoluiu gradativamente como realidade árida e hermética, muitas vezes fechada ao contato com outras formas de pensamento. A estruturação enquanto instrumental técnico e burocrático acabou ensejando nos juristas de maior criticidade a necessidade de oxigenação da dogmática jurídica. Começa-se a visualizar, então, uma crescente demanda de abertura do sistema jurídico em relação a outros aportes teóricos. O presente trabalho centrou-se, sobretudo, na possibilidade de estudo interdisciplinar como reflexo da possível interface entre Direito, Cultura e Arte.

Um artista ao pintar um quadro está, de certa forma, lendo a sua realidade, o contexto em que está imerso e, dialeticamente, também, os elementos de sua pré-compreensão, qual seja, a sua subjetividade constitutiva. Da mesma forma, acreditamos que um jurista ao interpretar determinada lei também está, sob certo ângulo de visão, realizando um exercício de leitura de sua realidade, do tempo-espaço em que está inserido.

Bem como os pintores, que podem apresentar uma pluralidade gigantesca de olhares, durante toda a sua carreira artística, também os juristas devem, de acordo com as demandas jurídicas e políticas do ambiente em que se encontra realizar exercícios hermenêuticos para ponderarem uma melhor interpretação.

Perceber o Direito, sobretudo a processualística e a ritualística processual, como fenômeno hermenêutico é o primeiro passo, acreditamos, na necessária desconstrução da áurea de hierarquia e soberba que a ciência jurídica adquiriu ao longo dos anos.

Referências bibliográficas

BARRENA, Clemente et al. (orgs.). *Goya Los Caprichos. Dibujos y aguafuertes*. Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Calcografía Nacional. Madri: Central Hispano, 1994.

BIBLIOTECA GONZALO DE BERCEO. *Goya en la Calcografía de Madrid*. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/goyacaprichos.htm>. Acessado em 18.04.2011, 19:20.

BOYD WHITE, James. *Justice as Translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CALVO GONZÁLEZ, José. *La Justicia como relato*. Málaga: Ágora, 2002.

CARRETE, Juan. Francisco de Goya. *Los Caprichos*. In. BARRENA, Clemente et al. (orgs.). *Goya Los Caprichos. Dibujos y aguafuertes*. Real Academia de Bellas Artes de San Francisco. Calcografía Nacional. Madri: Central Hispano, 1994, pp. XI-XXVII.

DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

FERNANDES, Cássio da Silva. *Jacob Burckhardt e Aby Warburg: da arte à civilização italiana do Renascimento*. In. Locus: revista de história. Juiz de Fora: v. 12, n. 1, p. 127-143, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GODOY, Affonso Celso de (trad.). Nicolau Eymerico. *Manual da Inquisição*. Curitiba: Juruá Editora, 2007.

GRAU, Eros Roberto. *Ensaio e Discurso sobre a Interpretação/ Aplicação do Direito*. São Paulo: Malheiros, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do Direito e Filosofia Política. A Justiça é Possível*. São Paulo: Editora Atlas, 2008.

RAMOS, Alcides Freire; CAPEL, Heloisa Selma Fernandes; PATRIOTA, Rosangela (orgs.). *Criações artísticas, representações da história*. São Paulo: Editora Hucitec, Editora da PUC Goiás, 2010.

RAMOS, Alcides Freire; MATOS, Maria Izilda Santos de; PATRIOTA, Rosangela (orgs.). *Olhares sobre a História*. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

A EDUCAÇÃO PELA ARTE, SEGUNDO MERLEAU-PONTY

Walquiria Pereira Batista⁹¹
Mestranda em Filosofia – UFG
walb_gyn@yahoo.com.br
Letícia Costa e S. Ferro⁹²

Doutoranda em Letras e Linguística – UFG
let_ras@hotmail.com

Eixo temático5: FENOMENOLOGIA, ARTE E CULTURA

RESUMO

O presente estudo busca compreender de que forma a perspectiva ontológica apresentada por Merleau-Ponty vai de encontro à visão dita tradicional, à medida que concebe o sujeito como consciência encarnada num corpo e não como consciência reflexiva pura. Isso porque, para o filósofo, a ideia de experiência não deve ser fragmentada, mas compreendida em seu caráter totalizante e por intermédio da arte.

Palavras-chaves: ontologia, fenomenologia, arte, Merleau-Ponty.

Introdução

Ao propalar uma concepção de filosofia voltada para a experiência de pensamento guardador do mundo e de percepção corpórea, Merleau-Ponty questiona o Ser afora das dicotomias, quais sejam, interior e exterior, olho e espírito etc., com o intuito de repensar a atividade perceptiva. Para tanto, denega a ideia fragmentada de experiência e a compreende por meio de seu caráter estético, valendo-se, pois, de manifestações artísticas, tais como a pintura e a literatura. Por meio delas, segundo o filósofo, a investigação ontológica se impõe, visto que há o contato com o Ser, este, por sua vez, exige-nos criação, facultando a extração de nossa experiência. Assim, filosofia e arte, uma vez comungadas, serão responsáveis por proporcionar o momento no qual o Ser poderá vir a ser, ou seja, “para que o Ser do visível venha à visibilidade, solicita o trabalho do pintor; para que o Ser da linguagem venha à expressão, pede o trabalho do escritor”, do mesmo modo que “para que o Ser do pensamento venha à inteligibilidade, exige o trabalho do filósofo” (CHAUI, 2002, p. 152). Noutros termos, o que Merleau-Ponty propõe é uma ontologia vazada de outra relação com o ser, que não a clássica, pois só assim seria possível travar uma “reforma” acerca do entendimento da experiência e do ser em geral. Nesse particular, reside a contribuição do autor de *A prosa do mundo* para a filosofia: a superação de quaisquer dogmatismos, conforme discutiremos a seguir.

Desenvolvimento

⁹¹ Orientanda do prof. Dr. Adriano Correia Silva. É professora da EMAC-UFG.

⁹² Orientanda da profa. Dra. Goiandira de F. Ortiz de Camargo. É bolsista CAPES.

Se a tradição filosófica moderna, sob a insígnia cartesiana, difundiu a filosofia da consciência, concebendo o corpo como exterioridade e a alma como interioridade, não é por acaso que nesse período a existência era pensada tão-somente segundo estes dois sentidos: 1) como coisa ou 2) como consciência. Na sequência, Husserl funda a Fenomenologia persistindo nessa mesma oposição, estendendo-a para outras complementares: matéria e espírito, sujeito e objeto, mundo e consciência, fato e ideia, sensível e inteligível. A crítica estabelecida por Merleau-Ponty vai de encontro a toda essa visão tradicional à medida que concebe o sujeito como consciência encarnada num corpo e não como consciência reflexiva pura. Quer dizer: todo e qualquer corpo humano será sempre habitado e animado por uma consciência. Estabelece-se, portanto, o contato com o ser segundo uma concepção ontológica distada de seu conceito clássico. Daí, em nota de 4 de janeiro de 1960, publicada em *O visível e o invisível*, o filósofo asseverar que a ciência, enquanto operação situada no contexto do conhecimento, é o que faz com que uma ontologia dita “‘complementar’ dessa ciência operacional” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 208; grifo do autor) venha à baila. “Urge”, portanto, “considerar a consciência no mundo, superar a dicotomia entre o vivido e o pensado, ingressar no modo de percepção que não separa o objeto da consciência” (CODINA; ARAÚJO, s/d, p. 15).

Nesse sentido, o mundo não é somente um conjunto de coisas estudadas pelas ciências, segundo seu princípio objetivo, de relação causal e funcional, fundado na ontologia do “em-si”, mas, também, segundo o conjunto de coisas subjetivas, de cores, sons, odores, lembranças..., fundadas em afetividade, no “para-si”. O que se deve ter em conta é, portanto, a junção destes dois mundos: o da ciência e o da percepção. Esse mundo percebido, de que nos fala Merleau-Ponty (2004, p. 1), é “em grande medida ignorado por nós enquanto permanecemos numa postura prática ou utilitária”, sendo “necessários muito tempo, esforços e cultura para desnudá-lo”. Ocorre que somente através da arte é que podemos, então, “redescobrir esse mundo em que vivemos mas que somos sempre tentados a esquecer” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 2).

Conferir à arte o valor imprescindível à descoberta desse mundo esquecido não implica desabilitar a ciência de seu valor enquanto “instrumento do desenvolvimento técnico ou como escolha de precisão e de verdade”, mas, de pensá-la segundo uma perspectiva não exclusivista, “de tal forma que não tenha mais nenhuma questão válida a colocar além dela”, posto que “a ciência foi e continua sendo a área na qual é preciso aprender o que é uma verificação, o que é uma pesquisa rigorosa, o que é a crítica de si mesmo e dos próprios preconceitos” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 4-5). Assim, também as pesquisas afugentadas de medições, comparações e conclusões obtidas segundo leis devem ter o mesmo valor, ao contrário de antes, pois, o atributo a ela associado era o da mais pura ilusão. Fato é que desde o final do século XIX, os próprios cientistas habituaram-se a pensar seus pressupostos não mais como imagem exata do que se passa na natureza, mas como “esquemas sempre mais simples do que o evento natural, destinados a ser corrigidos por uma pesquisa mais precisa, em suma, como conhecimentos aproximados” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 6). Isso porque o concreto e o sensível são de elucidação interminável e, por esse motivo, resistem à visão clássica da simples aparência a ser

superada. Logo, o cientista de hoje deve ser consciente de sua impotência diante do alcance das próprias coisas, dos objetos, enfim.

Cada observação a ser feita, só o será, portanto, segundo a posição de seu observador, que, sendo inseparável da situação, expõe a ideia do observador absoluto e “faz justiça a todos os elementos da experiência humana e, em particular, à nossa percepção sensível” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 8). Isso posto, pode-se dizer que o tempo, as coisas, o espaço, os animais e o homem serão avistados de modo outro, porque passarão pelo crivo do corpo que os olha e os reflete. Corpo que é ser visível no meio dos demais seres visíveis, mas que é um visível vidente, ou seja, trata-se de um corpo que vê e que é visto. Que é, enfim, o modo de ser e de estar no mundo de todos os sujeitos. Dessa feita, o autor de *O visível e o invisível* vai dizer que somente por meio do enigmático olhar interior desse corpo é que o real poderá ser reconstruído, afinal, “a visão é o encontro, como numa encruzilhada, de todos os aspectos do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 44). Para exemplificar como isso se dá, é oportuna a lembrança da pintura de Cézanne que, segundo o filósofo, só atingiu tamanha expressão porque o pintor soube astuciosamente coordenar o estudo apurado da geometria dos planos e das formas com o mundo visível. Quer dizer: “é oferecendo seu corpo ao mundo que o pintor transforma o mundo em pintura”, de forma que “para compreender essas transsubstanciações, é preciso reencontrar o corpo operante e atual, aquele que não é uma porção do espaço, um feixe de funções, que é um trançado de visão e de movimento” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 16).

Diante de todas essas asseverações, a perspectiva de uma outra ontologia que não a tradicional vem a lume, conduzindo-nos ao que Merleau-Ponty denominou “espírito selvagem” e “ser bruto”. Trata-se de terminologias concernentes à, então, referida, experiência criadora e que designam, respectivamente, o espírito de práxis e o ser indiviso. Melhor dizendo: “espírito selvagem” é o espírito que dita seus desejos e vontades, resultando numa experiência que é a sua própria experiência, e que se impõe quando de sua necessidade de vir a ser expressão. “Ser bruto”, por seu turno, é o ser que não se deixa acometer por qualquer separação, seja ela de ordem metafísica ou científica. “Indiviso, o ser bruto não é uma positividade substancial idêntica a si mesma e sim pura diferença interna da qual o sensível, a linguagem e o inteligível são dimensões simultâneas e entrecruzadas” (CHAUI, 2010, p. 271). O ser bruto e o espírito selvagem são dois lados de uma mesma moeda, de entrelaçados que estão. É, noutros termos, o invisível que permite o visível, o indizível que permite o dizível etc. Novamente, a experiência da visão em perspectiva de mão-dupla: o visível-vidente. Nesse caso, tal parelha, para Merleau-Ponty, é, segundo esclarece Chauí,

[...] a polpa carnal do mundo, carne de nosso corpo e carne das coisas. Habitadas por significações ou “significações encarnadas”, as coisas do mundo possuem interior e são fulgurações de sentido; como elas, nosso corpo não é uma máquina de músculos e nervos ligados por relações de causalidade e observável do exterior, mas é interioridade que se exterioriza, é e faz sentido (CHAUI, 2010, p. 272; grifo da autora).

Daí, diante da “carne do mundo”, uma vez compreendida como quiasma, simbiose das coisas e de nosso corpo, a criação – por intermédio dos seres visíveis que são o pintor, o músico, o poeta, o literato... – torna-se expressão, isto é, torna-se vidente, mas sem se furtar de sua própria visibilidade. Noutros termos, “a experiência do corpo vidente-visível propicia a interrogação do ser que supera a oposição entre o interior e o exterior, o olho e o espírito, ultrapassando assim todos os dogmatismos que fragmentam a experiência” (CODINA; ARAÚJO, s/d, p. 15). Nesse sentido, a arte nos remete a um para-além de sua própria composição estética, porque se espraia para o domínio metafísico. A operação da expressão do mundo perceptivo, portanto, não é outra senão a do tempo mítico, cuja verve existencial também não discrimina seus limites de passado e presente, bem como de espaço e tempo. O que se impõe é a ideia de encarnação no mundo. Ocorre que a linguagem, sobretudo a literária, para Merleau-Ponty, não deixa de ser misteriosa tanto quanto o olhar. Nela, o mistério não nos condena ao silêncio, ao contrário, instaura significações através dos signos. A linguagem é, pois, um ser em si mesma. Seu sentido não preexiste aos vocábulos, mas é movimento totalizante de uma fala capaz de nos deixar imersos em nós mesmos.

A linguagem passa a significar quando denega a cópia do pensamento e se permite desfazer e refazer-se por ele; é ela quem também vai tornar presente o ausente, mas, necessariamente, de forma alusiva. Mais: a linguagem, em território estético, não sendo mera reprodução (cópia) do mundo, das coisas ou do pensamento, assume sentidos bem mais desacostumados que os compreendidos em nosso cotidiano. Com vistas a significar o novo, ou re-significar o existente, a linguagem deixa de ser meramente designativa, para ser operante, criadora, instituinte. Desse modo, a literatura, enquanto manifestação de linguagem,

é retomada de uma tradição mais antiga do que ela, a do mundo perceptivo, e é abertura de uma nova tradição, a da obra como cultura. Assim como o pintor tateia entre linhas e cores para fazer surgir no visível um novo visível, assim também o escritor tateia entre sons e sinais para fazer surgir na linguagem uma nova linguagem. Essas operações instituem o mundo cultural como mundo histórico, no qual o momento instituinte se enraíza no instituído, abrindo uma nova instituição, que se tornará, a seguir, instituída, uma tradição disponível para todos (CHAUI, 2010, p. 283).

Conclusão

Com essas breves considerações, buscamos compreender de que forma a fenomenologia para Merleau-Ponty consegue redirecionar a perspectiva ontológica clássica. Pela arte, sobretudo, pela pintura e pela literatura, o filósofo nos assinala a possibilidade de significar de modo outro, de exprimir instituindo um novo olhar e, conseqüentemente, uma nova cultura. Uma nova ontologia. Quer dizer: pela estética é possível fundar o presente, resgatar o passado e imergi-lo no futuro, realizá-los, pois, à revelia da coerência habitual. Uma vez legitimada, tal forma de perceber as coisas, o mundo, e nós mesmos, lança-nos para o movimento do entrelace, da encarnação, do indiviso. Para Merleau-Ponty, não há mais espaço para as dicotomias, uma vez que elas já não exprimem o sentido totalizante, simultâneo e aberto. Abertura que descentra, distende e nos exige muito mais possibilidades de

significação, que nos ensina, a um só tempo, a ver e a ser visto. Que nos concebe, pois, um outro modo de ser, distando-nos, enfim, da ideia de que o absoluto é experiência exclusiva do mundo da ciência.

Referências bibliográficas

CHAUI, Marilena. *Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Tópicos).

_____. Merleau-Ponty: o que as artes ensinam à filosofia. In: HADDOCK-LOBO, Rafael (Org.). *Os filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010. p. 267-287.

CODINA, Graciela Deri de; ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro de. Fenomenologia de Husserl a Merleau-Ponty: o turbilhão de existir. *Filosofia Ciência e Vida*. n. 08. s/d. p. 13-22.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas, 1948*. Tradução Fabio Landa; Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004a. (Coleção Tópicos).

_____. *O olho e o espírito: seguido de A linguagem indireta e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne*. Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004b.

_____. *O visível e o invisível*. Tradução José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2005. (Debates; 40).

A FENOMENOLOGIA E A COMPOSIÇÃO DA ESPACIALIDADE NA OBRA DE
COLM TÓIBÍN

Cícero Manzan Corsi
(PG-UFG (bolsista CAPES))

cicerocorsi@yahoo.com.br

Heleno Godói de Sousa (UFG)

hgodoy@brturbo.com.br

Eixo Temático 5: Fenomenologia, arte e cultura

Resumo:

Este texto apresenta uma breve análise sobre a composição dos espaços na contística do escritor irlandês Colm Tóibín. Como fundamento teórico para tal análise, utilizaremos os estudos de Bachelard sobre a poética do espaço, o pensamento de Merleau – Ponty sobre a percepção e o livro *The Spatiality of the Novel*, de Joseph Kestner. O principal objetivo deste estudo é perceber como Tóibín utiliza a composição dos espaços em seus textos, assim como os procedimentos que utiliza na criação dos ambientes em suas narrativas, buscando estabelecer a relação desses espaços com os outros elementos narratológicos.

Palavras-Chave: Espacialidade, Poética, Percepção, Literatura

Introdução:

Osman Lins, em seu importante livro intitulado *Lima Barreto e o Espaço Romanesco*, afirma que a narrativa é um objeto compacto e inextrincável (LINS, 1976, p. 63). Todos os fios dela se enlaçam e cada um deles reflete inúmeros outros. Apesar disso, podemos isolar um de seus aspectos e estudá-lo. Nesse sentido, seria viável nos aprofundarmos no estudo de uma obra literária, na compreensão do seu espaço ou do seu tempo. Para tanto, deve-se notar que função eles desempenham, qual sua importância e como os introduz o narrador. Nesse artigo, pretendemos isolar o espaço dos contos do escritor irlandês Colm Tóibín, mostrar como ele ambienta suas narrativas, quais as relações que podemos estabelecer entre as espacialidades desses contos e outros elementos da narrativa. Para realizar tal tarefa, propomos a análise de quatro contos de Tóibín: “Famosa Gabardina Triste”, “O Uso da Razão”, “Uma Canção”, “Um Padre na Família”. Como aparato teórico para realizar tal análise, utilizaremos os estudos de Bachelard sobre a poética do espaço, o pensamento de Merleau – Ponty sobre a percepção e o livro *The Spatiality of the Novel*, de Joseph Kestner. Desse modo, analisaremos a espacialidade na contística de Colm Tóibín a partir de uma teoria poética do espaço, de um importante estudo filosófico da percepção e de uma análise profunda sobre a espacialidade e a relação dela com os outros elementos da narrativa.

Segundo Osman Lins, assim como todos os recursos da arte de contar exigem do escritor discernimento e domínio, o espaço proporciona grandes possibilidades de estudo.

Desenvolvimento:

O professor americano Joseph Kestner mostra que o desenvolvimento de uma poética espacial para o romance envolve o uso do espaço como uma construção formal no texto e a natureza da espacialidade como método crítico para leitura de texto. Ele destaca ainda que, de acordo com uma extensa tradição que inclui Horácio e Lessing, as artes são divididas em artes temporais, que são baseadas na sucessão inerente e na irreversibilidade como o romance e a música, e artes espaciais inerentemente reversíveis e simultâneas. O conceito de espaço como uma ilusão secundária surge da ideia de que as artes temporais usam as qualidades espaciais como simultaneidade para sua própria realização, extensão e desenvolvimento. A espacialidade na arte temporal do romance envolve métodos de propriedades espaciais como volume, ponto ou simultaneidade. Em tal arte temporal, a secundária ilusão espacial significa o exercício de elementos espaciais para estender a essência natural do romance. O método espacial, ou seja, o estudo da espacialidade do romance é um recurso crítico que deve integrar algumas disciplinas incluindo Teoria da Literatura, Pensamento Científico e Práticas Artísticas Espaciais.

A partir do pensamento dos autores citados, percebemos não somente a necessidade, mas também a relevância de estudarmos a espacialidade em textos literários. Nesse sentido, este artigo propõe um estudo da espacialidade na contística de Colm Tóibín.

O escritor irlandês Colm Tóibín, em seu livro *Mães e Filhos*, apresenta, com peculiar habilidade, várias maneiras de ambientar suas narrativas. A constituição dos espaços é um aspecto fundamental na obra do autor e que necessita de um estudo minucioso. Afinal, através da descrição dos ambientes, Tóibín apresenta personagens e suas emoções e situa momentos de tensão no decorrer de suas narrativas.

No conto intitulado “O Uso da Razão”, por exemplo, logo nas primeiras páginas, percebemos que o autor utiliza a descrição do espaço da cidade vazia para descrever a tensão do protagonista anterior à visita do Tenente Cassidy. Isso ocorre porque o protagonista planejava um roubo a uma galeria de arte. Nesse ponto, a cidade é descrita cuidadosamente. Assim, percebemos que o personagem está atento, buscando perceber tudo o que está à sua volta. Observemos o seguinte trecho para percebermos mais claramente o uso que o autor faz da cidade vazia:

A cidade era um grande vazio. Ele olhou fora da sacada de um dos top flats sobre a Charlemont Street. O desperdiçado chão largo abaixo dele estava vazio. Ele fechou os seus olhos e pensou sobre os outros flats neste andar, a maioria deles esvaziavam agora de tarde, somente alguns pequenos banheiros descobertos estavam vazios. Ele imaginou as casas nas extensões longas do subúrbio fora da cidade: Fairview, Clontarf, Malahide, ao norte; Ranelagh, Rathmines, Rathgar, ao sul. Ele pensou sobre a

confiança dessas estradas, sua força e sua solidez, e então ele permitiu que a sua mente vagueasse nos cômodos das casas do subúrbio, os quartos estavam vazios durante todo o dia, os comôdos abaixo estavam vazios durante toda a noite, os longos jardins de fundo, arrumados, aparados, vazios durante todo o inverno e a maioria do verão (TÓIBÍN, 2007, p. 1).

Notamos, nesse trecho, que o espaço da cidade é descrito de maneira detalhada. O personagem percebe não somente que a cidade está vazia, mas ele nota também a ausência de pessoas nos flats, nos banheiros, nas escadarias, nas casas e nos quartos. Assim, percebemos que o espaço da cidade vazia não é um simples ambiente no qual ocorre um acontecimento (a chegada do tenente Cassidy na casa do protagonista), mas, na descrição desse espaço, estão contidas a tensão do personagem, devido à visita do tenente, e a percepção dele no que diz respeito à cidade. A percepção dos personagens é uma importante fonte para a descrição dos espaços nos contos de Colm Tóibín. Como mostramos através da citação, o autor pode apresentar tensões e descrever sentimentos dos personagens mediante os ambientes descritos.

Como fundamento teórico para este estudo, utilizaremos o livro de Merleau-Ponty chamado *A fenomenologia da percepção*. O filósofo francês apresenta, nesse texto, a ideia de que nós percebemos o mundo a partir de nosso corpo. Merleau-Ponty, para explicar tal aceção, faz um estudo da relação dos amputados com o mundo por eles percebido. O ponto crucial dessa análise é o de que os amputados continuam percebendo o mundo como se ainda possuíssem seus membros perdidos. Sendo assim, perceber um objeto é habitá-lo, percebê-lo a partir de nosso corpo. Portanto, um objeto não é só o que uma pessoa percebe dele, é tudo aquilo que nele os outros vêem.

Qualquer visão de um objeto por mim reitera-se instantaneamente entre todos os objetos do mundo que são apreendidos como coexistentes, porque cada um deles é tudo aquilo que os outros vêem dele. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 105)

As pessoas percebem o mundo de uma maneira particular e, para Merleau-Ponty, a base da percepção do mundo é o nosso próprio corpo. Apreendemos as características de um objeto através do nosso olhar. Para Merleau-Ponty, a percepção é sempre consciência perceptiva de alguma coisa e nela não se pode separar o sujeito e o objeto, como fazem as ciências naturais e as ciências sociais de base positivista. Em seu texto *Fenomenologia da percepção*, o filósofo francês explica que considera seu próprio corpo como seu ponto de vista sobre o mundo. Assim, tem consciência de seu corpo pelo mundo e tem consciência do mundo devido a seu corpo. Deve-se destacar que a forma como se percebe o mundo e seus fenômenos também está vinculada à cultura e à sociedade. O corpo não é inerte como uma coisa. Segundo Merleau-Ponty, a existência anônima não se esgota em um certo número de funções biológicas ou sensoriais. Ela anexa a si mesma objetos naturais, desviando-os de seu sentido imediato, ela se constrói por meio de utensílios, instrumentos. Ela se projeta no ambiente pelos objetos culturais. O

corpo humano não é determinado apenas por suas funções biológicas. Ele transfigura seus poderes naturais em atividades que excedem a pura manutenção da vida.

Assim ocorre com o corpo, base da percepção, enquanto substrato biológico: não se trata apenas de um fator de determinação, mas de um motivo expressivo para que se consolide uma atitude geral de *enformação* da experiência do mundo. A percepção nunca poderia ser “neutra”, imparcial ou pura. Ela sofre influências, contágios culturais e sociais. No conto “O Uso da Razão”, podemos notar vários outros momentos nos quais a percepção dos personagens é utilizada como base para a descrição dos espaços, como ocorre no trecho que narra o roubo da Landsborough House. Observemos tal trecho:

No fim do corredor havia uma galeria enorme, e era onde as pinturas foram penduradas. Ele tinha os nomes das mais valiosas anotados, e foi surpreendido por quão pequeno elas eram. Se não houvesse ninguém olhando, ele poderia pegar uma e o colocar sob o seu casaco. Imaginou, no entanto, que havia um alarme atrás de cada pintura e que os guardas, que pareciam sonolentos, iriam, se alertados, poder mover muito rápido. Ele andou de volta ao corredor na loja pequena onde comprou cartões postais das pinturas que ele planejou roubar e cartazes do Rembrandt, que seria a joia no seu carregamento (TÓIBÍN, 2007, p. 1).

Percebemos, nesse trecho, que o autor utiliza a percepção do personagem para descrever a galeria que existia no fim do corredor e o tamanho das obras de arte. A imaginação do personagem aparece ligada à tensão do roubo. Ele acredita na existência de um alarme atrás de cada obra de arte. Percebe ainda uma pequena loja onde havia comprado os cartões postais das pinturas que iria roubar.

Outro espaço importante, nesse mesmo conto, é o estacionamento vazio no qual ele encontra os “Holandeses”, os compradores dos quadros roubados. Esse espaço é importante porque podemos notá-lo várias vezes na obra de Colm Tóibín. O estacionamento vazio expressa a solidão e a insegurança do personagem devido à situação em que ele se encontra. Em “O Uso da Razão”, a venda de quadros roubados para outros criminosos. Observemos o seguinte trecho:

Ele escreveu num pedaço de papel "Fique aqui" e o entregou ao mais magro logo que ele sentou-se. Ele pôs o seu dedo nos seus lábios. Então saiu para o estacionamento e sentou em seu carro. Isso lhe daria algo pensar sobre, ele imaginou, Holandês ou não. O estacionamento estava vazio. Ele tomou cuidado com o movimento mais leve, mas ninguém apareceu, nenhum carro veio estacionar (TÓIBÍN, 2007, p. 1).

Percebe-se nesse trecho, inicialmente, a tensão do personagem quando ele encontra os “Holandeses”. Posteriormente, notamos a tensão dele enquanto espera o comprador do quadro no estacionamento vazio, no qual ele percebe que não poderia recorrer a ninguém caso algo acontecesse.

As visitas do Tenente Cassidy à casa do protagonista representam outro aspecto importante no que tange à composição da espacialidade do conto “O Uso da Razão”. Durante essas visitas o tenente pode visualizar um pouco a intimidade do personagem. Percebemos também que, na maioria das vezes,

o protagonista se posiciona atrás do sofá para conversar com o tenente. Ele recorre a um canto mais íntimo, onde se sente mais seguro e tranquilo para se proteger e não cometer erros durante o diálogo. A casa, como nos mostra Bachelard, nos conforta como uma mãe.

Para Bachelard, está claro, a casa nos protege, nos deixa sentir seu cheiro, abriga nossos sonhos e devaneios, sente nosso coração, portanto, em alguns momentos, é nossa mãe. A casa comporta a imaginação dos habitantes, pois suas linhas são fortes. Ela pode pertencer tanto ao passado quanto ao futuro: a casa do passado tem essa aura de proteção, a casa sonhada é a casa que tem tudo, pois é acolhedora, ao mesmo tempo em que supre todas as nossas necessidades. Ao falar da poética do espaço, Bachelard revela a intenção de dar à palavra a missão de elevar o objeto de sua análise o espaço, ao nível poético do devaneio. A fim de que isso seja possível, Bachelard apela para o serviço da imaginação, a faculdade humana por vezes esquecida que pode fazer nascer, renascer e criar novas formas de vida e de interioridade, dando às coisas o lastro humano que elas não ostentam quando ficam em sua material solidão. É-nos mostrado que há poesia nos principais espaços preferidos pelo homem. Na casa, no sótão, no porão. Numa simples gaveta. Num cofre. Num armário. Ele busca a poesia do ninho e da concha, do cantinho da casa, da miniatura, do grande e do pequeno; e, sobretudo, faz tal busca na imensidão íntima que ressoa em seu interior. O autor de *A Poética do Espaço* tem a capacidade de nos mostrar a fenomenologia do homem e sua relação com o mundo por meio de análises de textos que demonstram que há poesia dentro do homem e à sua volta.

Devemos destacar que existem outros contos do livro *Mães e Filhos* que utilizam a percepção como base para a composição do espaço. Destacamos entre eles o conto “Um Padre na Família” que narra a história de uma mãe que recebe o filho, um padre que havia cometido o crime de pedofilia. A primeira frase do conto já mostra que o texto apresentará uma situação complicada. “Ela observou o céu escurecido, armando chuva” (TÓIBÍN, 2007, p. 133). Essa frase mostra que a mãe já pressentia uma situação ruim. O céu está negro porque alguma coisa acontecerá. Ela percebe o céu escuro. A configuração do espaço do conto torna esse aspecto fundamental. Quanto mais a situação se complica, mais escuro o céu se torna. Logicamente, esse escurecimento não ocorre devido a um problema climático. Os personagens percebem o céu escuro porque não existiria outra cor possível para o céu da família de um pedófilo. O espaço da cidade pequena é utilizado para mostrar a vergonha da família do protagonista diante das situações constrangedoras em que ele se vê envolvido. O céu escuro de inverno e a cidade pequena (em que as pessoas fofocam, comentam maldosamente sobre a vida alheia) geram um ambiente de tristeza e hostilidade, exatamente o sentimento da família do personagem em relação à situação que vivem.

Notamos uma relação desse conto com “O Uso da Razão”, a posição do carro do padre Greenwood que aparece duas vezes estacionado de frente a garagem da mãe do pedófilo. Assim como em “O Uso da Razão”, o carro estacionado está associado a uma situação de tensão e, nesse caso, ainda apresenta um agravante, ele está de frente à garagem da casa. Impede qualquer fuga rápida com o carro da mãe do padre.

Podemos ainda associar esse conto ao outro texto intitulado “Um Longo Inverno”, no qual um filho busca pela mãe perdida durante uma nevasca. Quanto mais a esperança de encontrá-la se torna impossível, mais frio se torna o inverno. Não haveria situação em que o coração de um jovem estaria mais gelado.

Já o conto “Famosa Gabardina Triste” narra a história de uma banda que não era famosa, mas que se torna famosa. Existem vários aspectos interessantes no que diz respeito à composição da espacialidade nesse conto. O próprio início do conto é completamente determinado pela composição do espaço. A percepção de uma caixa de discos que está fora do lugar traz lembranças de uma banda de garagem da qual a personagem fazia parte quando jovem. Essa lembrança, trazida pelo deslocamento da caixa, leva a personagem a reativar a banda que fará grande sucesso. Notamos, assim, que a caixa era algo muito íntimo porque ela estava escondida em um canto da casa da personagem. Em seu livro *A poética do espaço* Bachelard, torna a matéria física um espaço da imaginação. O filósofo francês trabalha as imagens da vida que atraem e tocam a sensibilidade de uma vida ideal. É uma obra que valoriza os espaços “vivos”, como a casa, a cabana, a gaveta, o cofre, o armário, o ninho, a concha, a miniatura e a imensidão íntima. No símbolo da casa, o homem reconhece a intimidade e a proteção. Bachelard desenvolve a ideia do abrigo, do refúgio e da proteção acendendo todas as luzes fugidias do devaneio.

Podemos notar também a relação entre a percepção dos personagens e a composição do espaço no conto “Famosa Gabardina Triste” quando a personagem Julie é encontrada morta no quarto de um hotel na Califórnia. Lisa chega para vê-la e o corpo está em um quarto escuro e gelado. Notamos claramente que, para a percepção da personagem Lisa, não existiria outra maneira na qual ela encontraria Julie morta. Qualquer lugar estaria escuro e gelado naquela ocasião.

Notamos, assim, que a percepção dos personagens é um importante elemento utilizado por Tóibín na composição do espaço de seus contos. Porém, a espacialidade dos contos atinge um âmbito muito mais complexo. Susanne Langer, em seu importante livro intitulado *Sentimento e forma*, faz uma distinção entre o espaço real e o espaço virtual. O que aparece no romance não é um espaço real, ele existe somente no romance. Trata-se de algo criado pelo autor. Quanto aos leitores, eles vivenciam tal aspecto virtual. As obras artísticas não expressam diretamente a experiência emocional do artista, mas uma “ideia” de emoção. A música cria uma aparência de tempo, um “tempo virtual”; na pintura, um “espaço virtual” é a primeira ilusão; os poetas criam aparências de acontecimentos, pessoas, reações emocionais, lugares, “semelhanças poéticas”. Portanto, para Langer, o poeta recria o espaço.

Na obra de Colm Tóibín, o recurso do espaço é usado com considerável frequência e de forma a nos fazer acreditar que ocorre com certo padrão e propósitos. A ambientação das narrativas é, muitas vezes, utilizada pelos narradores imaginados por Tóibín como um meio para configurar personagens, apresentar suas sensações ou descrever situações psicológicas. Quando levamos isso em conta, torna-se fundamental discutir não só como os espaços são utilizados pelo autor irlandês. Também, torna-se legítimo perguntar por quais propósitos, em que situações narrativas específicas e com qual padrão de repetição ocorre a utilização. O espaço é uma arma utilizada pelo autor para nos envolver, mergulhar-

nos em suas metáforas. Como mostra Kestner, em sua obra *The Spatiality of the Novel*, os espaços nos textos narrativos vão muito além de sua geometria, pois nos mergulham numa virtualidade. Nesse sentido, um estudo dos usos que um ficcionista faz do espaço em suas narrativas, como o prosador irlandês Colm Tóibín faz em seus textos, possui um caráter essencial. Compreender como tal autor utiliza os espaços em seus romances e contos é compreender como ele compõe a virtualidade em seus textos.

Joseph Kestner, em sua obra concernente à espacialidade do romance, ressalta que a espacialidade na arte temporal envolve métodos de propriedades espaciais como o volume, o ponto e a simultaneidade. A criação do espaço no romance, como uma ilusão secundária, significa o exercício dos elementos espaciais, serve para estender a natureza temporal do romance.

Percebemos, no conto “Uma Canção”, que, na composição do espaço virtual do pub, Colm Tóibín utiliza a percepção do personagem Noel para relatar detalhadamente o espaço. A partir desse momento, não lemos o conto de uma maneira distanciada, mas parecemos inseridos dentro da virtualidade do espaço do pub. Observemos o trecho em que o autor descreve o pub:

Logo que ele entrou a cervejaria, viu na fresta da janela alguém que tocava o melodion, a outra rabeca, reconhecendo-o com a pancada mais minúscula dos olhos e um franzir de testa. Uma multidão tinha reunido ao redor deles, dois outros violinistas e uma mulher jovem tocando a flauta. A mesa na frente deles estava carregada com copos cheios e meio-cheios (TÓIBÍN, 2007, p. 42).

Notamos, nesse trecho, que o autor cria um espaço virtual. Nós leitores podemos visualizar a ação como se estivéssemos sentados no pub, estamos inseridos no espaço virtual. Joseph Kestner compara essa maneira de compor o espaço com a pintura, a escultura e a arquitetura. Seria como se o autor pintasse o espaço do texto. O primeiro aspecto livre e estático da cena tem qualidades importantes da pintura, o efeito de estar dentro da moldura é tão extremo que o leitor é encorajado a sentir que ele entrou na figura (KESTNER, 1978, p. 71). Esse tipo de cena mostra o grande poder da pintura para atingir poderosos efeitos na narração. A técnica de enquadramento não somente enfatiza a qualidade espaço pictórica da intriga, mas também funções em outro modo atemporal. Quando o autor utiliza o recurso do enquadramento, o elemento espacial de uma narrativa é óbvio e se torna um contexto. Um elemento de uma grande narrativa.

Colm Tóibín descreve o bar e a cena na qual todos os outros elementos do texto estão envolvidos como se o estivesse pintando. O espaço como conhecemos não tem forma. Ele é amorfo, em nossas vidas ativas, trata-se de um substrato de nossas experiências. Já o espaço harmoniosamente organizado numa pintura não é o espaço da experiência, conhecido pela visão e pelo tato. Ele é uma questão inteiramente visual, uma ilusão. A ilusão primária de toda arte plástica. Esse espaço não tem continuidade com o espaço que vivemos. Ele é limitado pela moldura, pelos vazios que o circundam, ou outras coisas incongruentes que o isolam. O espaço virtual é inteiramente independente, um sistema total e auto-suficiente.

Outro tipo de espaço destacado por Kestner é o genidêntico. Ele está relacionado ao conceito de *genidentidade* desenvolvido na física por Reinchenbach. A interpretação da obra literária, como observa Genette, não deve se limitar somente à essência temporal da mesma, mas deve abarcar também a espacialidade. O livro seria capaz de criar sua própria dinâmica ao produzir uma interpenetração do texto e do interpretador. A espacialidade genidêntica recebe esse nome porque está relacionada à teoria da genidentidade. Esta torna possível o conceito de *individual*. A identidade do tempo entre o trabalho da arte e seu interpretador repousa no eclipse da distância de seus espaços separados.

A natureza da relatividade espacial na arte temporal da literatura é esclarecida pela teoria da genidentidade desenvolvida por Kurt Lewin em 1922. De acordo com Hans Recheimbach, em *Space and Time*, a genidentidade torna possível o conceito de individual que lembra a duração idêntica da passagem do tempo (KESTNER, 1978).

Kestner destaca que uma partícula A pode ser considerada genidêntica com A2 e A3 tão bem como B2, C3 e D4. Para o propósito da teoria literária e da interpretação, um ambiente pode marcar vários significados dessas partículas. Se alguém lê dois textos, A e B, o conceito de genidentidade mostra como ambos podem se lembrar de maneira individual e múltipla. Similarmente, se A é um texto, B é um campo dinâmico descomplicado pela distância existente entre os textos. O texto e seu interpretador ocupam o mesmo espaço, o campo dinâmico, em uma relação atemporal. Porém, Kestner destaca que o conceito de genidentidade tem grande importância e observa que diferentes estados podem ser genidênticos somente se eles estão causadamente relacionados. Dois bons exemplos de espaços genidênticos são as prisões Mountjoy Jail e Lanfad descritas por Tóibín no conto “The use of Reason”. Esses dois espaços são genidênticos à várias outras prisões da história da literatura e de nossa vida real.

Notamos que o protagonista do conto, como boa parte dos prisioneiros que ouvimos falar, perdeu muitas coisas importantes como a esposa, o filho, a liberdade de ir e vir. Na prisão, a comida era ruim, ele recebia visitas somente uma vez por semana. Portanto, a descrição do espaço de Mountjoy Jail é feita a partir da genidentidade entre ela e várias outras prisões que conhecemos através da experiência ou da leitura.

Logo no parágrafo seguinte, Tóibín descreve a prisão de Landfad que era em Midlands. Nessa prisão, o personagem se sentia sufocado pelo lugar que era frio e, como qualquer prisão que ouvimos falar, não era amigável. O protagonista presidiário nunca chorou e imaginava que não estava em lugar nenhum. Percebemos, a partir do que foi discutido, que Tóibín compõe os espaços das duas prisões a partir de uma genidentidade entre elas e os vários espaços semelhantes que conhecemos. Se não lemos cuidadosamente o texto, Mountjoy Jail e Lanfad parecem até mesmo ser a mesma prisão.

Conclusão:

A partir da análise dos contos “Famosa Gabardina Triste”, “O Uso da Razão”, “Uma Canção” e “Um Padre na Família”, notamos que a composição do espaço é um importante elemento da contística de Colm Tóibín. Se analisarmos toda obra o autor com cuidado, perceberemos que a composição da

espacialidade a partir da percepção dos personagens, a presença de espaços virtuais e genidênticos e as composições poéticas do espaço são elementos que aparecem constantemente nas narrativas de Colm Tóibín.

Percebemos, a partir da análise dos textos de Colm Tóibín, que a espacialidade é um elemento essencial dos contos de Tóibín. Através desse elemento, o escritor consegue realizar muito mais que uma simples ambientação de seus textos. Os espaços dos textos de Tóibín ajudam o leitor a compreender a percepção dos personagens. São elementos com significados poéticos que apresentam as emoções dos personagens e inserem os leitores na virtualidade dos textos narrativos.

Bibliografia:

- BACHELARD, Gaston. *Poética do Espaço*. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2006.
- LINS, Osman. *Lima Barreto e o Espaço Romanesco*. São Paulo-SP: Editora Ática, 1976.
- LANGER, Susane. *Sentimento e Forma*. São Paulo-SP: Editora Perspectiva, 2003.
- KESTNER, Joseph. *The Spatiality of the Novel*. Detroit: Wayne State University Press, 1978.
- TÓIBÍN, Colm. *Mothers and Sons*. New York: Scribner, 2007.
- _____. *The Heather Blazing*. New York: Penguin Books, 1992.
- _____. *O Mestre*. Lisboa: Dom Quixote, 2007.
- _____. *A luz do farol*. Rio de Janeiro-RJ: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *History of the night*. Dublin: Pan Macmillan, 2002.
- _____. *O sul*. São Paulo-SP: Record, 1999.
- _____. *Brooklyn*. New York: Scribner, 2009.
- _____. *The Empty Family*. York: Scribner, 2011.

OBRA DE ARTE E PARAR O MUNDO_ DIÁLOGOS ENTRE HEIDEGGER E CASTAÑEDA⁹³

Ana Gabriela Rebelo dos Santos⁹⁴;

Roberto Novaes de Sá⁹⁵

Universidade Federal Fluminense

anagabriolarebelo@gmail.com

roberto_novaes@terra.com.br

Eixo Temático 5: Fenomenologia, arte e cultura

Propomos pensar possibilidades de experiência de mundo a partir da articulação entre *obra de arte*, idéia desenvolvida pelo filósofo Martin Heidegger (1889-1976) em *A Origem da Obra de Arte e parar o mundo*, idéia exposta pelo antropólogo Carlos Castañeda (1925-1998). Segundo Heidegger Ser obra é instalar um mundo, deixar em aberto o aberto do mundo: abertura de sentido. Para o filósofo, homem é o ente cujo ser esta sempre em jogo na sua existência. “Parar o mundo”, é o que fala o índio Don Juan à Castañeda. Ele precisa parar o mundo, desmoronar seu conceito de mundo para conseguir *ver* o mundo desprendido do consenso social. Os autores discorrem sobre realidades plásticas, mundos que existem a partir de experiências, formas de se Ec-xistir e transitar entre mundos se mantendo na abertura do ente. Não objetivamos equivaler idéias, buscamos abrir um espaço para pensar acerca da existência do homem. Como recurso metodológico destacamos passagens da obra de Castañeda e buscamos caminhos junto às idéias de Heidegger em *A Origem da Obra De Arte*. Objetivamos pensar formas de estar no mundo do ser-aí. Possibilidades referentes às questões essenciais do acontecer humano, as quais a Fenomenologia trata, questões fundamentais do pensamento ontológico.

Palavras-chave: Fenomenologia, Heidegger, Castañeda, realidade, arte.

⁹³ O presente trabalho está sendo desenvolvido no Programa de pós graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, pela aluna Ana Gabriela Rebelo dos Santos, sob orientação do professor doutor Roberto Novaes de Sá. A pesquisa articula idéias desenvolvidas pelo filósofo Martin Heidegger, com a trajetória literária narrada pelo antropólogo Carlos Castañeda a fim de pensarmos em novas formas possíveis de estar no mundo do ser-aí.

⁹⁴ Ana Gabriela Rebelo dos Santos- Graduada em Psicologia na Universidade Federal Fluminense, Mestranda Bolsista da CAPES do Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense e Arteterapeuta integrante da equipe da Clínica Pomar no Rio de Janeiro_ anagabriolarebelo@gmail.com;

⁹⁵ ³Roberto Novaes de Sá- Graduado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1982), mestrado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1987) e doutorado em Engenharia de Produção pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1994). Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal Fluminense, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia na área de concentração Estudos da Subjetividade. Tem experiência na área de Psicologia Clínica, com ênfase em Intervenção Terapêutica, atuando principalmente nos seguintes temas: Fenomenologia, Existencialismo, Hermenêutica, Daseinsanalyse, Martin Heidegger, práticas clínicas e modos de existência na contemporaneidade. roberto_novaes@terra.com.br

No verão de 1960, o até então estudante de antropologia Carlos Castañeda, parte em viagens para o sudoeste dos Estados Unidos em busca de maiores informações sobre as plantas medicinais utilizadas pelos índios do local. E é no estado do Arizona que acontece o primeiro encontro dele com o índio yaqui Don Juan Matus. O primeiro de muitos encontros que aconteceriam por mais 13 anos. A princípio, Castañeda pede que o índio lhe ensine sobre as plantas, principalmente sobre o peiote, e de alguma forma, que não sabe bem explicar, se sente intrigado e atraído por Don Juan. Esse primeiro encontro é descrito pelo autor como perturbador. Depois disso, ainda sob o sentimento de inquietação, Castañeda descobre onde mora Don Juan e passa então a visitá-lo constantemente. Mas nas longas horas que passavam juntos, por durante um ano, não falaram sobre plantas, os acontecimentos estavam dirigidos para longe de seu propósito original. Passado esse tempo, Don Juan diz a Castañeda ter certos conhecimentos que lhe foram passados por seu benfeitor, conhecimentos relacionados ao que ele chama de caminho do guerreiro. E por uma série de circunstâncias, que não se encerram em nenhum dos dois, Castañeda fora escolhido como aprendiz de Don Juan e juntos trilharam um caminho que abalou definitivamente seu mundo. Os primeiros cinco anos de aprendizado são relatados no seu livro mais famoso “A erva do diabo”, que foi sua dissertação de mestrado pela Universidade da Califórnia, em Los Angeles. Nele, o autor descreve principalmente suas experiências com plantas alucinógenas, o que foi bastante importante no seu percurso. Cabe aqui lembrar que a visão dos feiticeiros sobre as plantas não se esgota em sua descrição biológica e a experiência de encontro com cada uma delas deve ser vista como um fenômeno, de modo que a coisa com que lidamos, nesse caso a planta, nunca é uma coisa ideal e sim a coisa de que fazemos experiência. E dessa forma é possível manter um horizonte de abertura no ser das coisas, o horizonte de mistério do mundo. Os feiticeiros podem se utilizar das plantas como aliados ou como quaisquer outras experiências de sentido em seus caminhos, mas não é necessário que se use. Em passagem de “Viagem a Ixtlan” podemos ver o momento onde Don Juan diz à Castañeda que no caso dele foi preciso fazer uso das plantas, porque ele era um homem muito duro e essas experiências foram necessárias para sacudir seu mundo. Ademais essas experiências que incluíam o uso de determinadas plantas, o autor nos fala, ao longo de seus doze livros, de inumeráveis acontecimentos de outros tipos. E aquilo que a princípio lhe parecia mais improvável, foi o que mais lhe atormentou: tudo que ele tomava como o mundo real estava abalado.

“O ponto crucial de meu dilema naquele momento era minha falta de vontade de aceitar o fato de que Dom Juan era bem capaz de demolir todas as minhas concepções prévias de mundo...” (CASTAÑEDA,2006, P.39)

Em fins de 1965 Castañeda se retira do aprendizado e decide não mais ver Don Juan, porém em 1968, já com seu primeiro livro em mãos ele vai visitar o índio e a relação mestre-aprendiz é restabelecida. Ao que vem a se passar a partir de então, Castañeda chama de seu segundo ciclo de aprendizado. E é nesse segundo ciclo que encontramos àquilo a que vamos dar maior relevância no nosso trabalho: A difícil tarefa de parar o mundo. É preciso que Castañeda consiga “parar o mundo”. Mas o que seria “parar o mundo”? Essa pergunta é feita muitas e muitas vezes a seu mestre, que por sua vez, evita palavras e propõe de diversas formas que ele tenha, como Castañeda fala, uma experiência mais direta do mundo.

“Referia-me ao conhecimento acadêmico que transcende a experiência, enquanto ele falava do conhecimento direto do mundo.” (CASTAÑEDA,2009, p.10)

Em outra passagem, quando perguntado sobre o que seria exatamente um ente a que chamam “aliado”, em *Porta para o infinito*, Don Juan responde:

_Não há como dizer, precisamente, o que é um aliado, assim como não há meio de dizer exatamente o que é uma árvore.

Uma árvore é um organismo vivo disse eu.

Isso não me diz muito retrucou ele. Também posso dizer que o aliado é uma força, uma tensão. Mas isso não acrescenta muita coisa a respeito de um aliado. Assim como no caso de uma árvore, o único meio de saber o que é um aliado é experimentando-o.”(CASTAÑEDA,1974, p.78)

Essas e outras passagens nos fazem recordar alguns caminhos desenvolvidos por Martin Heidegger. Proponho então que, assim como o filósofo nos diz em “A questão da técnica”, atentemos para o caminho sem permanecermos presos a proposições e títulos particulares, e assim possamos

refletir a partir de uma livre relação de pensamento (HEIDEGGER, cf.42). E, assim como Dom Juan diz em “A erva do Diabo”, tenhamos em vista que um caminho é apenas um caminho dentre tantos outros caminhos.

Quando Heidegger nos fala de mundo, ele não está falando de um objeto que está ante nós e q pode ser intuído, não se trata de um espaço pré-existente a nós onde as coisas também já ali se encontram dadas e onde somos simplesmente inseridos como bonecos numa caixa. Homem e mundo não pré-existem um ao outro, homem e mundo co-emergem na experiência. Mundo para Heidegger é sentido, é a relação de sentido que a cada vez acontece. Em “A origem da obra de arte” lemos:

“Mundo nunca é um objeto, que está ante nós e que pode ser intuído. O mundo é o sempre inobjetal a que estamos submetidos enquanto os caminhos do nascimento e da morte, da benção e da maldição nos mantiverem lançados no Ser.”(HEIDEGGER, 2007, p.35)

Segundo Heidegger, o homem é o ente cujo ser, ou seja, o sentido está sempre em jogo em sua existência. E no seu relacionar-se com as coisas enquanto coisas o homem desvela mundo, desvela sentido. Em nosso modo de ser cotidiano mais comum, tomamos o mundo como mundo simplesmente dado, a nós como sujeitos internos, cuja existência independe do mundo. Quando Castañeda diz conhecer o mundo, ele se refere àquilo que sempre, desde que ele nasceu, as pessoas vem lhe dizendo que é mundo. E aí se faz importante destacar aquilo que Don Juan nos fala ao longo de toda a obra de Castañeda e o que a fenomenologia sinaliza como fundamental: a dimensão de abertura da experiência, abertura de sentido. Porque é na própria relação de sentido que as coisas são. Parar o mundo vem a ser desmoronar todo o conceito prévio que se tem de mundo e assim o guerreiro vê o mundo desprendido do que se convencionou como mundo. O ver aqui difere do olhar, ver vem a ser uma percepção que não se limita aos olhos, tampouco delimita um suposto mundo verdadeiro ou um pensamento calculante de mundo. Quando se vê, tudo se torna igual e ao mesmo tempo tudo é novo. Tudo se torna igual no sentido de valores, nada é mais importante que nada e ao mesmo tempo tudo é novo por percebermos as coisas desprendidas de sentido prévio. Pensar um mundo verdadeiro ou falso não faz mais sentido, pois isso seria tomarmos o mundo como simplesmente dado, o sentido está na própria experiência que fazemos de

mundo. Ao longo de seu aprendizado, Castañeda insiste diversas vezes que Don Juan lhe fale o que é ver e o que se vê quando se vê. A isso Don Juan responde:

“_Você tem de aprender a ver para saber disso. Não posso lhe dizer.

_É um segredo que não posso saber?

_Não. Acontece que não posso descrevê-lo.

_Por quê?

_Não faria sentido pra você.

_Experimente Don Juan. Talvez faça sentido para mim.

_Não. Tem de fazê-lo por si. Uma vez que aprenda, poderá ver cada coisa no mundo de maneira diferente.” (CASTAÑEDA,2009, p.48)

Não há como saber previamente o que é ver, porque simplesmente, não há nada previamente a ser visto. O ver de Don Juan nos ajuda a pensar na co-emergência homem mundo de Heidegger. Homem é sempre ser-no-mundo. Mundo, enquanto sentido, é sempre para uma consciência e consciência é sempre consciência de algo. Tudo que acontece já é sempre relação de sentido na experiência. Para Heidegger, homem tem mundo porque homem é mundo. Sua existência implica sentido, e aí também podemos falar de um existencial a que o filósofo chama discurso. O discurso não se limita à fala e sim a uma forma existencial, somos discurso pela nossa própria presença. Pois na nossa existência, diferentemente dos outros entes, está sempre colocada a questão do ser. E assim coemergimos mundo somente na, e nunca antes, à experiência. A seguir destacamos outra passagem de Uma estranha realidade:

“_... O que é que os aliados fazem no mundo?

_Isso é o mesmo que perguntar o que é que nós homens fazemos no mundo. Não sei mesmo. Estamos aqui, é tudo.”(CASTAÑEDA, 2009, p.53)

Aí, além da questão da abertura de sentido implícita na experiência é também pertinente observar outra possível aproximação nas leituras de Heidegger e Castañeda, referente a esse fazer do homem. Quando perguntamos, de modo mais freqüente, o que é mundo, estamos questionando acerca de um fazer do mundo, de uma utilidade de mundo. Talvez possamos perguntar ainda de outra forma: “para que serve o mundo?” Um fazer de mundo que pode ser entendido como os fazeres do homem. Acabamos tomando por mundo os “fazeres dos homens”. E nos agarramos tão firmemente a essas identidades que deixamos escapar o aberto do mundo, como nos fala Heidegger em “A questão da técnica”, deixamos muitas vezes de pensar, não um pensamento calculante, que implica causalidades tecnológicas e funcionais, mas sim um pensamento mais reflexivo acerca da existência o qual ele vai chamar de pensamento meditativo. Da mesma forma que perguntamos “o que é o mundo” subentendendo o ser como serventia, perguntamos freqüentemente sobre quem somos buscando sempre identidades funcionais que justifiquem nossa existência de forma eficiente dentro de algum determinado sistema. E aí observamos novamente que o modo de ser atual mais comum do homem compreende mundo e homem como coisas totalmente separadas e independentes que acabam por estabelecer uma relação hierárquica de valores a qual Heidegger chama Bestand. O homem, apartado do mundo, toma todos os outros entes como recursos para os seus afazeres, como se a existência de todas as coisas se reduzisse a mera reserva para seus fazeres. (Sá, p.

Antes de parar o mundo, uma das coisas fundamentais que Don Juan ensina a Castañeda em Viagem a Ixtlan é o “não-fazer”. Segundo ele o guerreiro precisa não fazer a fim de experimentar outras possibilidades de ser de uma coisa ao relacionar-se com ela. A seguir destaco um trecho da referida obra:

Aquela pedra ali é uma pedra por causa de fazer disse ele.

...não havia entendido o que ele queria dizer.

Aquilo é fazer! exclamou.

_Como?

_Isso também é fazer.

_De que é que está falando, Don Juan?

_Fazer é o que torna aquela pedra uma pedra e um arbusto um arbusto. Fazer é o que torna você você e eu eu.

...

_Tome aquela pedra por exemplo. Olhar para ele é fazer, mas vê-la é não fazer.

Tive de confessar que as palavras dele não estavam fazendo sentido para mim.

_Ah, fazem, sim!_exclamou. _ Mas você está convencido do contrario porque isso é você fazendo. É assim que você age em relação a mim e ao mundo. ...

O mundo é o mundo porque você conhece o fazer necessário para torná-lo mundo disse ele._ Se você não soubesse o seu fazer, o mundo seria diferente.”(CASTAÑEDA,2006, p.237)

A fim de não-fazer Castañeda precisa conseguir parar seu diálogo interno, pois só de olhar uma pedra já estamos fazendo-a pedra pelo nosso pensamento. O nosso diálogo interno, a todo instante sustenta um mundo que nos é mais familiar. A questão que trazemos é: que mundo temos nós, ao longo dos últimos tempos feito? Don Juan nos fala que todos nós fomos ensinados a concordar sobre o fazer e que não temos idéia de como esse fazer é poderoso, mas felizmente, o não-fazer é igualmente poderoso. Ao desenvolver esse trabalho, buscamos abrir um espaço para pensarmos em novos modos de o homem estar no mundo. Modos que privilegiem as possibilidades de experiência de mundo. Pensar já em si uma prática, pois pensamento é uma forma de desvelar mundo. Quando utilizamos o termo desvelamento, entendemos a verdade não como algo dado e sim produzido. Todas as formas são formas possíveis de mundo e não cabe aqui indicar uma forma melhor ou pior, certa ou errada de experiência. O objetivo é levantar essas questões a fim de abalar um mundo que temos tomado como o mundo real.

A obra de arte de Heidegger entra de forma crucial na pesquisa na medida em que Ser obra é instalar um mundo, e instalar um mundo é deixar em aberto o aberto do mundo. Isto é, abertura de sentidos. A obra coloca à luz o ser das coisas e a possibilidade de abertura e transcendência no relacionar-se com elas. Na referida conferencia do filósofo, “A origem da obra de arte”, ele toma como exemplo algumas telas do pintor holandês Vincent Van Gogh, onde

ele pinta sapatos camponeses. Pares de sapatos camponeses, o que há de especial para se ver aí? Todos sabemos de que matéria é feito um sapato, e também conhecemos a serventia do apetrecho sapato. Na lida cotidiana da camponesa com seus sapatos o que vem ao seu encontro mais imediato é o caráter instrumental do apetrecho sapato, mas ainda assim, ou melhor, por isso mesmo o ser apetrecho do apetrecho se faz o que é. Seria ilusão pensar que foi a nossa descrição, enquanto atividade subjetiva, que tudo figurou assim para depois projetar no quadro. Essa seria mais uma forma de pensar homem e mundo separados e independentes, e com isso acabaríamos fazendo uma gênese psicológica para a criação artística. A seguir vemos um trecho de Heidegger:

“Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a umidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No apetrecho para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no inverno. Por este apetrecho passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o tremor ante a ameaça da morte.”(HEIDEGGER,2007, p. 25)

Este apetrecho sapato está abrigado no mundo da camponesa e é a partir mesmo desta abrigada pertença que ele surge para o seu repousar-em-si-mesmo.

Mas é quando os sapatos estão no quadro que o vemos como possibilidade disso tudo. A obra coloca à luz o ser das coisas e a possibilidade de abertura e transcendência no relacionar-se com elas. É na relação da camponesa com os sapatos que o ser sapato acontece. E esse é o sapato dos longos caminhos pelo campo, do cansaço do trabalho, das horas de frio... É o sapato do qual se tem experiência, são esses sapatos que Vincent abre em suas telas.

Quando Castañeda pára o mundo pela primeira vez ele conversa com um coiote que está andando pelo campo. Ademais, fala de uma série de experiências que diz não poder descrever com palavras. Ao contar o ocorrido

ao índio Don Juan, este lhe diz que o coioote não falara da mesma maneira como os homens falam e que Castañeda não conseguiu reconhecer isso, mas seu corpo havia compreendido pela primeira vez.

“_Seu corpo compreendeu pela primeira vez. Mas você não conseguiu reconhecer que não era um coioote, para começar, e que certamente não estava falando da maneira que você ou eu falamos.

_Mas o coioote falou mesmo, Don Juan!

_Agora olhe quem está falando como um idiota. Depois de todos esses anos de aprendizado, já devia saber. Ontem você parou o mundo e podia até ter visto. Um ser mágico lhe disse uma coisa e seu corpo foi capaz de entender, porque o mundo tinha desmoronado.

_O mundo estava como hoje, Don Juan.

_Não estava, não. Hoje os coiootes não lhe dizem nada, e você não consegue ver as linhas do mundo. Ontem fez tudo isso simplesmente porque alguma coisa tinha parado dentro de você.

_O que foi que parou em mim?

_O que parou em você ontem foi aquilo que as pessoas têm dito que é o mundo. Entenda, as pessoas nos dizem, desde o momento em que nascemos, que o mundo é assim e assado, naturalmente não temos outra escolha senão ver o mundo do jeito que as pessoas nos dizem que é (CASTAÑEDA, 2006, p. 314).”

Parar o mundo e Ser obra de arte, Falando desses conceitos, os dois autores discorrem sobre realidades plásticas. Sobre mundos que existem a partir de experiências, sobre formas de ec-xistir e transitar entre mundos, mantendo-se na abertura do ente. Quando Vincent pinta os sapatos, ele trás a presença, e aqui entendemos presença como proximidade, a intensidade própria de sua experiência. A arte não consiste em mera representação de um mundo ideal, da mesma forma quando o guerreiro vê, ele faz uma experiência livre de suas idéias prévias de um mundo também idealizado. Parar o mundo e ser obra de arte se aproximam pelo fato de tratarem de abertura de sentido, abertura de possibilidades de sentido pra além do mundo que tomamos como dado. Em Viagem a Ixtlan, após passar por uma determinada experiência, Castañeda se inquieta por diz não conseguir entender o que tinha se passado e Don Juan diz a ele:

“Insiste em explicar tudo como se o mundo inteiro fosse composto de coisas que podem ser explicadas. ... Já lhe ocorreu que há poucas coisas nesse mundo que podem ser explicadas do seu jeito?”(CASTAÑEDA,2006,p.160)

Quando Castañeda explica o mundo, ele simplesmente reafirma sua representação prévia de mundo e assim o esgota enquanto abertura de possibilidades. De um jeito ou de outro qualquer forma de fazer mundo é, como já vimos anteriormente, somente uma dentre outras. Nenhuma delas esgota mundo. Em vários momentos de sua trajetória de aprendizado, Castañeda se vê dividido entre dois mundos, o mundo cotidiano dos homens ou o mundo dos feiticeiros: qual mundo seguir? Certa vez ao ingerir uma das plantas de poder, botões de peiote, ele pergunta qual o caminho certo a seguir, qual o mundo certo. O espírito do peiote, Mescalito, o conduz em experiências distintas... A princípio, Castañeda tem visões e sensações agradáveis, que lhe trazem felicidade, mas logo depois ruídos começam a entrar nesse mundo pleno de felicidade e a experiência começa a se transformar de forma desagradável. Castañeda se vê em uma situação de luta e todo o conforto desaparece. Diante disso, ele não consegue interpretar sozinho o que foi que Mescalito veio lhe dizer, confuso pede ajuda de Don Juan que lhe diz que a lição de Mescalito foi lindamente clara. Ele disse que Castañeda acredita existirem dois mundo para ele, dois caminhos... enquanto na verdade só existe um: o mundo dos homens. O único mundo possível para um homem é o mundo dos homens, porque somos homens e isso não podemos resolver largar. Na primeira experiência, onde tudo é felicidade não há diferença entre as coisas porque não a ninguém q indague pela diferença. Por isso Mescalito sacode Castañeda e o tira novamente de uma posição confortável dentro do seu conhecido para lhe mostrar como o homem pensa e luta. Trata-se de um horizonte de mistério fundamental do ser homem, ser mundo. Horizonte de abertura da própria existência. Don Juan diz que presumir que se vive em dois mundos é vaidade, pois se sendo homem se vive o mundo dos homens. Aproximemos este pensamento com o que desenvolve Martin Heidegger sobre o modo de ser do homem, o Dasein. O homem é o único ente cuja questão do ser esta sempre em jogo em sua existência. Para a fenomenologia não existe uma essência a priori à própria experiência de existência, à própria presença. Homem é mundo e mundo é sentido. Don Juan diz que é preciso de certa forma entender que essencialmente não somos nada para assim podermos ser tudo. Nenhum dos mundos é o mundo certo ou verdadeiro. Mais adiante, em

viagem a Ixtlan, Don Juan fala a Castañeda que após ver o mundo dos feiticeiros ele deverá perceber que a grande arte do guerreiro é saber transitar entre os mundos, sabendo que nenhum é mais verdadeiro que o outro, mas que todos são possibilidades de experiência.

Com essas idéias, não queremos dizer que o mundo que convencionamos em sociedade não é importante. O que questionamos é a cristalização desse mundo como uma verdade absoluta, e logo, a cristalização do nosso próprio ser como uma única possibilidade de se estar no mundo. O nosso modo de ser cotidiano mais comum, como diz Heidegger, possibilita muitas relações e modos de estar fundamentais, mas não esgota nossas possibilidades existenciais enquanto homens. Mais do que fazer experiência de um mundo ou de outro, o que buscamos enfatizar, seja através da arte ou por outros caminhos, é brecha, a abertura no homem que nos faz transitar entre mundos.

Referências Bibliográficas:

- CASTAÑEDA, C. A Erva do Diabo (1968) 3. Ed. Rio de Janeiro: Record
_____. Viagem a Ixtlan 17. ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.
_____. Porta para o infinito (1974) 6 ed. Rio de Janeiro: Record
_____. Uma estranha realidade (2009) 16 ed. Rio de Janeiro: Nova Era
HEIDEGGER, M. A origem da Obra de Arte. São Paulo: 70, 2007.
_____. A Questão da técnica. São Paulo. Cadernos de tradução, número 2.
_____. Serenidade Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa. Instituto Piaget Divisão Editorial.
SÁ, R. N.; RODRIGUES, J. T. A questão do sujeito e do intimismo em uma perspectiva fenomenológico hermenêutica. In: FEIJOO M.; SÁ, R. N. (Org.). Interpretações fenomenológico-existenciais para o sofrimento psíquico na atualidade. Rio de Janeiro: GdN /IFEN, 2007, pp. 35-54.

O CORPO COMO MARCA ONTOLÓGICA NA FILOSOFIA DE MAURICE MERLEAU-PONTY.

João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias
Universidade Federal de Alagoas - Centro de Educação – Professor Assistente II
Pesquisador do Grupo de pesquisa Corpo e Cultura de Movimento (UFRN)
Email: j80dias@yahoo.com.br
Eixo temático 6: Fenomenologia e corporeidade

RESUMO:

Esse artigo é parte de uma pesquisa em andamento que busca evidenciar a ontologia do *corpo* na filosofia de Maurice Merleau-Ponty. Para esse artigo, apresento algumas sistematizações, em forma de

notas: uma panorâmica da abordagem do *corpo* na tradição da filosofia ocidental; apontamento sobre o projeto filosófico presente na *Fenomenologia da Percepção*, obra central no pensamento merleau-pontiano; a crítica a geometrização do *corpo* na medida do *cogito* cartesiano; e nuances sobre o *corpo* como marca ontológica em Merleau-Ponty, a partir da noção de *carne* e conhecimento *sensível*.

Palavras-chaves: Merleau-Ponty, Corpo, Ontologia.

Notas sobre a abordagem do corpo na tradição da filosofia ocidental.

Ao considerarmos a história da filosofia ocidental, é possível percebermos, a partir da diversidade de sistematizações propostas, considerando algumas “escolas” do pensamento filosófico, a presença do tema do corpo na investigação filosófica, considerado por vezes como uma temática periférica, e em outros projetos filosóficos como centralidade. Em síntese, a partir de um sobrevôo panorâmico, considerando algumas escolas filosóficas da antiguidade, da idade média e da modernidade, consideramos que o *corpo* foi colocado em um segundo plano, em detrimento seja da *alma*, como em Platão, seja do *intelecto*, como em Aristóteles, seja do *espírito*, como em Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, ou ainda da *res cogitans* em Descartes. Nessa panorâmica, é possível identificarmos na tradição do pensamento filosófico ocidental um processo de negação do corpo, que de maneira geral, operam pela dicotomização do sujeito e de suas *experiências corporais* a partir de um processo de instrumentalização do *corpo* e de seu *quale* sensível. Esses projetos, de certa maneira, indicaram um processo em torno da racionalização do mundo, do sujeito, do corpo e da natureza, como marca de uma tradição metafísica no campo da filosofia.

Em síntese, podemos identificar na tradição metafísica a força de empreendimentos filosóficos que trataram o corpo, a existência e o conhecimento a partir de argumentos idealistas, essencialistas, racionalistas e transcendentais, ao apresentar teses sobre o dualismo do mundo das idéias e do mundo sensível; ou da substância e sua prioridade ontológica da forma sobre a matéria; do idealismo transcendental, na forma dos juízos sintéticos a priori.

Em um movimento crítico a essa tradição, nessa investigação proponho realizar apontamentos em torno da compreensão do *corpo* a partir do pensamento de Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), no sentido de evidenciar nuances em torno do corpo como sujeito da percepção, ou ainda de marca ontológica do *ser*. Início o movimento a partir da afirmação do filósofo de que “devemos voltar ao cogito e procurar ali um Logos mais fundamental do que o pensamento objetivo, que lhe dê seu direito relativo e, ao mesmo tempo, o coloque em seu lugar” (MERLEAU-PONTY, 1998, p. 489-490), essa investigação reflexiva pretende aproximar-se de investimentos em torno de uma “filosofia do corpo”, que potencializa a emergência de saberes sobre o *corpo*.

Para tanto, concentramos nossa análise, com maior ênfase, a partir da obra da *Fenomenologia da percepção*, em que o filósofo realiza um movimento do pensamento que vai do corpo como corpo como objeto, ao corpo próprio (MERLEAU-PONTY, 1998). Essa investigação **justifica-se** na medida em que podemos observar no pensamento filosófico contemporâneo evidências em torno do interesse da

temática do *corpo* e a *experiência vivida* como lugar de investigação filosófica, e que se desdobra nas mais diferentes áreas do conhecimento e campos de pesquisa⁹⁶, principalmente quando têm suas bases epistemológicas na fronteira com temas presentes na produção do pensamento filosófico. A pesquisa justifica-se também na medida em que a produção do conhecimento filosófico em torno da temática do *corpo* potencializa a reflexão da sistematização e atualização da compreensão da *metafísica* no cenário contemporâneo, na medida em que tradicionalmente configura-se um lugar de referência para a produção do conhecimento no campo da filosofia.

Notas sobre a *Fenomenologia da percepção*.

Três anos após a *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty publicou a *Fenomenologia da Percepção*, em 1945. Ambas as obras se articulam em torno de um projeto filosófico sobre a *lógica perceptiva*, na medida em que se lançam em direção à *experiência vivida*, tendo como lugar de reflexão a *facticidade* da experiência, fenômeno que não se reduz as explicações e/ou categorias que as ciências utilizam para explicar as experiências perceptivas do sujeito no mundo, não se reduzem às explicações psicológicas, ou ainda fisiológicas. Na *Fenomenologia da percepção* o filósofo permanece e aprofunda ainda mais a tese da anterioridade da *experiência vivida*, em relação ao projeto da busca pela objetividade do mundo, pautada pela racionalidade da ciência moderna. Portanto, podemos afirmar que Merleau-Ponty procura, filosoficamente, evidenciar que “tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 03).

A crítica do filósofo vai do número à causalidade, ou seja, da abstração do número, do estreitamento da medida, da identificação e monitoramento do espaço, do estabelecimento e o controle da experiência a partir da causalidade como elaborações posteriores à *experiência vivida*, ou ainda, ao campo de percepção. “Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é expressão segunda” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 03).

O projeto que norteia o aprofundamento da filosofia de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* diz respeito à originalidade da experiência *pré-objetiva*, em que a ciência é sempre expressão tardia. Na crítica aos limites da explicação do conhecimento científico que “tomam o mundo objetivo como *anterior e determinante* dos resultados percebidos (...) Merleau-Ponty defende que não há um *ser objetivo puro*, mas sim um *ser inseparável das estruturas* perceptivas pelas quais tudo se manifesta, ser cujo

⁹⁶ É significativo considerarmos os desdobramentos dessa filosofia em campos de produção do conhecimento como na Educação, na Educação Física, na Sociologia, na Antropologia, na Psicologia, na Biologia, nas Ciências Cognitivas, na Enfermagem, entre outras. Áreas, em que podemos identificar a presença de um diálogo profícuo com a filosofia a partir de uma diversidade de pesquisas realizadas.

caráter objetivo é um atributo determinado posteriormente à sua manifestação fenomenal original” (FERRAZ, 2009, p. 29).

O fenomenólogo parte de uma crítica contundente as filosofias da consciência, do racionalismo cartesiano ao idealismo transcendental kantiano, do intelectualismo ao empirismo clássico, do subjetivismo filosófico e do objetivismo científico. Filosofias que operaram por uma lógica da cisão, separação e oposição do mundo e da consciência que busca apreender o mundo, corpo e alma, razão e emoção, a partir de um “lugar” privilegiado de observação, a partir de uma consciência de sobrevôo, de um sujeito apartado do mundo que institui um estatuto de verdade sobre o mundo e sobre a própria consciência. “O pensamento de sobrevôo na filosofia converte o mundo em representação do mundo. O pensamento de sobrevôo na ciência converte a consciência num resultado aparente de ‘fenômenos na terceira pessoa’, isto é, de acontecimentos que pertencem à esfera dos objetos naturais” (CHAUÍ, 1980, p. IX).

Nesse cenário em que a significação do mundo substitui o próprio mundo, a tradição da metafísica clássica potencializou a construção de representações idealizadas na filosofia, de uma filosofia fundamentada em uma organização de doutrinas e fechada a um espírito absoluto, afastada de um movimento permanente de questionamento. Na crítica às filosofias reflexivas, Merleau-Ponty parte do princípio fenomenológico, pautado por uma filosofia que busca repor a essência na existência, para indicar a anterioridade do mundo em relação ao sujeito cognoscente, considera ainda a experiência da percepção do ser no mundo como o horizonte de nossa percepção sobre a verdade. Nessa relação, os saberes do corpo a partir de suas expressões, seja no campo da emoção, da linguagem, da sexualidade, da liberdade são iniciações aos mistérios do mundo e da própria razão que se pretende cognoscente, portanto do próprio pensamento reflexivo que se pretende soberano.

Em um movimento filosófico de tentativa de descrição de nossa experiência no mundo, o filósofo francês apresenta como umas das teses centrais na *Fenomenologia da percepção* a busca por “descrever esse ser ainda não objetivado e nem puramente subjetivo (no sentido de que uma idéia, uma representação criada cognitivamente o é)” (FERRAZ, 2009, p. 29).

Na Fenomenologia da Percepção, Merleau-Ponty apresenta avanços e os fundamentos de seu projeto filosófico, a partir da centralidade da percepção do *ser* que se lança no mundo. A percepção não como verdade antecipada, mas como acesso. Nesse sentido, o filósofo esclarece que “a evidência da percepção não é o pensamento adequado ou a evidência apodítica. O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14).

Na *Fenomenologia da percepção* Maurice Merleau-Ponty opera uma revisão da *Teoria Forma* (*Gestalttheorie*), aprofundando seu projeto de uma nova interpretação do conceito de intencionalidade, da ampliação para a compreensão do fenômeno a partir do mundo da vida, pautado pelo método fenomenológico. O *corpo* é, portanto, tema central no projeto merleau-pontiano, na medida em que o

corpo próprio é condição ontológica e epistemológica do *ser*, em uma relação pautada pela ambigüidade e inacabamento do *ser* no mundo, ou ainda do *corpo* como sujeito da percepção.

Notas sobre a geometrização e dissecação do *corpo*.

Contemporaneamente é, de certa maneira, comum depararmo-nos com uma compreensão de *corpo* como uma “coisa”, como uma “matéria”, como uma “substância”, como uma “máquina”, enfim algo que se opõe a outra realidade que nos constitui como humanos, como “alma”, “razão”, “psique”, “mente”, conceitos e terminologias que se propõem a dar conta da identificação da “essência” do sujeito, ou do que nos torna humanos, bem como da nossa relação e compreensão do mundo. Independentemente de qual dessas realidades possamos encontrar em discursos do dia-a-dia ou mesmo na filosofia, aqui tratadas como sinônimos, é comum também identificarmos uma relação hierárquica de detrimento, ou seja, da negação do *corpo*, na medida em que a “essência” do sujeito não se identifica nesse discurso com sua realidade corporal, portanto com seu próprio *corpo*.

Há aqui uma relação dualista na constituição do *ser*, que o separa e divide, em duas realidades distintas e opostas, como, por exemplo, “alma” e *corpo*; razão e *corpo*, entre outras possibilidades de oposição. Por vezes, essa relação evidencia tensões ou ainda incompatibilidades dessas “substâncias”. Nesse contexto dualista, no que se refere ao *corpo*, é possível identificarmos conclusões como a de que “tenho um *corpo*”. “Ter”, no sentido de propriedade, compreendendo o *corpo* como objeto, ou seja, em uma relação de posse como com qualquer outro objeto, compreensão que se afasta da própria condição ontológica do *ser* e que por conseqüência potencializa noções como controle, disciplina, medida, modificação, a partir de uma educação do *corpo*, marcada pela distinção de processos corporais e mentais, pautados por uma lógica da eficiência e da utilidade no uso do *corpo*.

Essa compreensão, de forte influência do pensamento cartesiano, ainda hoje reverbera. Descartes (1596 - 1650) compreendia o *corpo* como uma máquina, em suas palavras: “uma máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo” (DESCARTES, 2005, p. 45). Sinônimo de “objeto” na filosofia e na medicina cartesiana, a metáfora da “máquina” potencializou entendimentos, saberes e investimentos práticos em torno do *corpo* desde o século XVII com o surgimento e sistematização do conhecimento científico.

O projeto cartesiano do *corpo* máquina articulou-se ao conhecimento científico sobre o *corpo*, notadamente, na organização moderna dos conhecimentos em torno da anatomia e da fisiologia, a partir do século XVI. Nesse sentido, destaca-se a publicação do primeiro atlas de anatomia, *De Humani Corporis Fabrica* (1543), pelo médico Andreas Vesalius (1514 – 1564). A anatomia e a fisiologia moderna estão presentes na medicina cartesiana como forma de expressão do funcionamento objetivo do *corpo*. Trata-se da intenção de constituição de um conhecimento objetivo, pela ciência, para a compreensão do corpo humano e dos processos corporais, a partir dos princípios da mecânica.

Ao abrir o *corpo*, observá-lo e descrevê-lo em sua empiria, a dissecação do corpo a partir da lógica mecânica do século XVII, instituiu discursos de verdade, inaugurando a ciência moderna do *corpo*. “Os desenhos anatômicos e as lições de anatomia com seu espetáculo idiossincrático eram, de fato, para o europeu, o espelho do corpo e ditavam modos de olhar, modos de perceber, modos de educar. Portanto, muito mais do que subjetividade e história, diferenças e alteridade, o corpo é pensado em suas entranhas, seus músculos, órgãos, ossos, nervos, sua anatomia” (SOARES E TERRA, 2007, p. 103).

No famoso quadro pintado por Rembrandt no ano de 1632, *A aula de anatomia do Dr. Tulp*, é possível observamos o fascínio que o conhecimento da anatomia provocou na modernidade. Dissecar o corpo para explicá-lo, o domínio do objeto pelo pensamento científico, a afirmação de argumentos claros e distintos, de uma razão ou um *logos* que institui a verdade sobre o mundo. O plano cartesiano aplicado *A aula de anatomia do Dr. Tulp*, não somente evidencia o plano de organização espacial da obra, ou da geometrização do corpo, mas pode ser considerado como metáfora para a pretensão científica de explicar, descrever as coisas do mundo, de maneira objetiva, ou seja, de uma perspectiva de “lugar nenhum”, de um “observador puro”, que se coloca fora do mundo.

Nesse contexto, partindo de uma ontologia científicista, busca-se explicar o *ser* pela ciência, no desvelamento da totalidade do real. Na ciência, o racionalismo, alimentou a perspectiva de alcançar diretamente o *ser*, de uma análise de um objeto puro da ciência como medida do *ser*, “como se o *ser* visado por ela não fosse um constructo, como se a objetividade científica simplesmente preexistisse à ciência” (MOUTINHO, 2006. P. 28).

Essa pretensão em torno da racionalização da natureza enclausurada em uma rede de relações determinadas e que podem ser conhecidas em suas relações de causalidade, evidencia a prioridade do *cogito* sobre o sensível na ordenação do conhecimento científico e do *ser*. “A prioridade do conhecimento intelectual reside na evidência do pensamento, na sua clareza e distinção. A própria essência do corpo, a extensão, só é conhecida, enquanto essência, pelo entendimento, pois o propriamente sensível não pode ser instrumento para o conhecimento, já que está ligado às transformações na sua natureza física” (NÓBREGA, 2009, p. 40).

No exercício da dúvida metódica, o Descartes conclui sua primeira certeza, que diz respeito ao argumento do *cogito*, “*Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a pronuncio ou eu concebo em meu espírito” (DESCARTES, 2005, p. 43). O *cogito* é a certeza da existência do *ser* e é instituinte da existência do mundo. Na medida em que somente o entendimento pode conceber a verdade sobre as coisas, em que o julgamento verdadeiro reside no espírito, para Descartes as mudanças na observação dos objetos provocadas pelos sentidos do corpo, pela percepção sensível, podem levar ao engano e ao erro.

O método cartesiano da dúvida pretende suspender a crença na existência do mundo exterior e a mim mesmo enquanto parte do mundo. A existência para Descartes é enquanto *res cogitans*, portanto, um “sujeito pensante”, em que o *corpo* é tomado como um objeto, como outro qualquer do mundo, *res*

extensa, e que portanto, pode ser medido, compreendido a partir de uma lógica que geometriza. O “sujeito pensante” cartesiano observa de fora o mundo, de fora do seu próprio *corpo*, que passa a ser outro objeto do mundo, a ser observado. Em síntese, a percepção cartesiana tem a medida do *cogito!*

Notas sobre o *corpo* como marca ontológica.

É enquanto *corpo* encarnado que nos fazemos presentes no mundo, ao contrário de uma consciência que paira sobre o corpo. O *ser no mundo* se expressa na *facticidade*, tecido na relação entre *essência* e *existência*. A essência do *ser* não está nas idéias, não está no pensamento, mas na experiência vivida, a qual inclui a razão e o pensamento, de modo encarnado na *experiência vivida*. O *corpo* é *carne*, nas palavras do filósofo, “não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 136). Essa aderência é possível pela condição sensível do *corpo*: tocante, tátil para si mesmo; vidente e visível para si mesmo; móvel e movente para si mesmo, portanto, capaz de reflexão. Não se trata mais do apanágio da consciência intelectual à maneira do *cogito* cartesiano ou do eu transcendental, mas do *corpo* como *carne* do mundo, como marca ontológica do *ser*.

No pensamento de Merleau-Ponty, é enquanto *corpo*, encarnado que nos fazemos presentes no mundo, ao contrário de uma consciência que paira sobre o *corpo*. Nossa existência envolve a consciência e não se reduz a ela. Na perspectiva fenomenológica, proposta pelo filósofo, o *corpo* é compreendido como *carne*. Em suas palavras:

a carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido a carne é um “elemento” do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora* (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 136).

A afirmação do filósofo contrapõe-se ao discurso dicotômico construído na tradição da Filosofia e da própria Ciência, centradas na razão e no objeto, racionalismo e empirismo, formulações que desconsideram o *corpo* em sua metafísica para a configuração do conhecimento. Tendências que construíram saberes sobre o *corpo* considerando-o como um conjunto de partes, de feixes nervosos, divulgando discursos, bem como intervenções pautadas numa análise mentalista, intelectualista e dualista que recorta, reparte, separa e segrega o corpo em funções, descontextualizando, por vezes, sua própria existência, ao compreender o pensamento separado da existência.

Para entender essa perspectiva é importante considerar a noção de *indivisão* que propõe Merleau-Ponty a partir do ser selvagem, como ser da *indivisão*, uma ontologia que não separa o *corpo* do espírito, o sujeito e o objeto, o sensível e o inteligível. Ao pensar um novo estatuto ontológico, o *ser* selvagem, *corpo* como *carne*, e epistemológico, o *corpo* como referência para a configuração do conhecimento, Merleau-Ponty refere-se ao *corpo* como *carne do mundo*. Ao considerar a *carne* como constituição do conhecimento, Merleau-Ponty evidencia o *sensível* como um operador de uma “nova racionalidade”, tendo seu fundamento no *logos estético*.

A carne do sensível, esse grão concentrado que detém a exploração, esse ótimo que a termina, refletem a minha própria encarnação e são a contrapartida dela. Há aí um gênero do ser, um universo com o seu “sujeito” e com o seu “objeto” sem iguais, a articulação de um no outro e a definição de uma vez por todas de um “irrelativo” de todas as “relatividades” da experiência sensível, que é fundamento de direito para todas as construções do conhecimento. Todo o conhecimento, todo o pensamento objetivo vivem desse fato inaugural que senti, que tive com essa cor ou qualquer que seja o sensível em causa, uma existência singular que lhe tolhia repentinamente o meu olhar, e contudo comprometia-lhe uma série indefinida de experiências, concreção de possíveis desde já reais nos lados ocultos da coisa, lapsos de duração dado numa só vez (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 184).

O *corpo* como *carne* do mundo não se reduz ao corpo-físico, massa imaterial ou inerte, mas o corpo vivo dotado de uma *intencionalidade* original que se dirige incessantemente para o mundo, isto é, de *motricidade*, de um movimento intencional do ser no mundo, que me permite lançar-me no mundo e apreender sentidos. Na base de toda a compreensão está o *sentir*, a percepção, compreendida não como operação intelectual, mas fundamentalmente ligada ao movimento, ao ser que se lança no mundo.

Diferentemente da perspectiva cartesiana, o *sensível* não é descartado na atitude fenomenológica, nem compreendido como algo vago, impreciso e inadequado. A percepção não me engana definitivamente, pelo contrário, é através dela que entro em contato com o mundo. A percepção é um movimento exploratório infinito porque o mundo *sensível* é um pólo inesgotável de experiência.

O conhecimento *sensível* é um desafio à análise objetiva da ciência e de seus desdobramentos nos espaços onde a vida se constitui. O *sensível* não é a aparência que precisa ser eliminada pela consciência, nem a simples objetificação da matéria física. O *sensível* é uma realidade constitutiva do ser e do conhecimento que se manifesta nos processos corporais. O *sensível* é, portanto, presença revelada em saberes enraizados no corpo como *carne* do mundo (NÓBREGA, 2010). O conhecimento *sensível* opera pela incerteza, pela imprevisibilidade, encontra-se aberto a configuração de novas possibilidades em torno da produção do conhecimento, ao considerar que a experiência vivida é tecida a partir da articulação inexorável de sua realidade orgânica e simbólica, relação necessária da natureza e da cultura, arrebatada no *corpo* como totalidade aberta.

A percepção arrebatada a emoção estética. O *sensível* diz respeito aos saberes do *corpo*, à percepção encarnada no corpo, que percebe por aderência ao mundo, tocando-o se não diretamente, mas de maneira oblíqua e indireta. Como uma alternativa ao paradigma da racionalista moderno, “essa noção anuncia um corpo que é capaz de sensação, mas também de expressão, de comunicação, de criação” (NÓBREGA, 2010, p. 99).

“Todo o conhecimento, todo o pensamento objetivo vivem desse fato inaugural que senti, que tive qualquer que seja o sensível em causa, uma existência singular que tolhia repentinamente o meu olhar, e contudo prometia-lhe uma série indefinida de experiências, concreção de possíveis desde já reais nos lados ocultos da coisa, lapso de duração dado numa só vez” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 184). A compreensão do *corpo* como *carne* do mundo, da percepção e do conhecimento pré-objetivo, evidencia uma forma de compreensão da relação *corpo*-mundo não da ordem do *eu penso*, à maneira do cogito cartesiano, mas do *eu vivo*, eu sinto, eu percebo, em síntese, um relação encarnada, em que se constrói em direção ao mundo. Afirma-se, portanto, o *corpo* como marca ontológica na filosofia de Maurice Merleau-Ponty.

Referências bibliográficas

- CHAUÍ, Marilena. Merleau-Ponty: textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Coleção: Os pensadores.
- _____. Merleau-Ponty: a obra fecunda. Revista Cult, nº 123. São Paulo. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/website/edicao/content.asp?EdtCode=EF641083-3D32-4F8C-9C5D-30564DAAF6B4>>. Acesso em 29 de agosto de 2011.
- DESCARTES, René. Meditações metafísicas. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos).
- FERRAZ, Marcus Sacriní A. O transcendental e o existente em Merleau-Ponty. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Fapesp, 2006.
- _____. Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty. Campinas: Papirus, 2009.
- MACNABB, Érica Prado Vanzato. Sobre a aula de anatomia do Dr. Tulp. Dissertação (Mestrado em Odontologia). Universidade de Campinas (Unicamp), Piracicaba, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Elogio da filosofia. Tradução: Antônio Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.
- _____. Fenomenologia da percepção. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. O visível e o invisível. Tradução: José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. Signos. Tradução: Maria Ermantina Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. Razão experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty. Rio de Janeiro: Editora Unesp, 2006. (Coleção Biblioteca de Filosofia. Direção Marilena Chauí. Organização: Floriano Jonas César).
- NÓBREGA, T. Petrucia. Fenomenologia do corpo. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010.
- _____. Corporeidade e Educação Física: do corpo objeto ao corpo sujeito. 3ª ed. Natal/RN: EDUFRN, 2009.
- SOARES, Carmem & TERRA, Vinícius. Lições de anatomia. IN: SOARES, Carmen (org). Pesquisas sobre o corpo, ciências humanas e educação. Campinas: Autores Associados, 2007.

ESQUEMA CORPORAL E INTENCIONALIDADE EM MERLEAU-PONTY

RODRIGO ALVARENGA
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ALVARENGA.RODRIGO@PUCPR.BR
EIXO TEMÁTICO 6: FENOMENOLOGIA E CORPOREIDADE

RESUMO

A capacidade do corpo de se locomover no espaço chama atenção em função da naturalidade com que certos movimentos complexos são realizados. É como se inumeráveis cálculos tivessem que ser feitos para executar determinada tarefa motora sem constrangimentos. No entanto, percebe-se que não existe um pensamento por detrás de todo gesto corporal e que, embora certos movimentos possam ser pensados antes da sua execução, há outros que não exigem nenhuma reflexão. Nesse caso, é possível uma articulação harmoniosa entre o espaço, a meta, os obstáculos e o corpo por meio de um esquema corporal sem que seja necessário nenhum cálculo *a priori*. Porém, segundo Merleau-Ponty essa capacidade foi normalmente compreendida por meio de associações dos vários elementos integrantes ao processo, de forma cada vez mais complexa conforme o passar da idade e a aquisição de experiência. Como se o corpo, o espaço, o ambiente e o objeto fossem organizados por um órgão receptor do sistema nervoso central, com o propósito de fornecer uma resposta instantânea conforme as necessidades da situação. Entretanto, a análise de certos casos patológicos complica essa maneira associacionista de explicar o esquema corporal. Quando se analisam as diferenças entre o movimento concreto e o abstrato percebe-se que a limitação no doente diz respeito a certo grau de existência que foi deixado de lado pelo olhar científico. A ciência sempre dirigiu um olhar sobre o movimento que privilegiou a consciência tética exercida sobre um corpo manipulável. Admitindo o caráter ambíguo da motricidade, o qual se demonstra a partir da aparentemente sutil diferença entre pegar e mostrar, visa-se a estabelecer que o doente atesta sua inerência a um corpo intencional, ou melhor, que “ele é o seu corpo e seu corpo é a potência de um certo mundo (PhP, 2009, p. 137).

Palavras-chaves: Corpo. Esquema corporal. Intencionalidade.

INTRODUÇÃO

A partir da experiência de ser no mundo se evidencia a impossibilidade de pensar o corpo “como um conjunto de processos em terceira pessoa” (PhP, 2009, p. 240). Segundo Merleau-Ponty (PhP, 2009, p. 240), suas “funções não podem estar ligadas entre si e ao mundo exterior por relações de causalidade, todas elas estão confusamente retomadas e implicadas em um drama único”. Do mesmo modo, coloca-se a dificuldade de entendê-lo levando em consideração exclusivamente os atos pessoais; na verdade, será analisando a fisiologia e as reflexões sobre certas patologias que se poderá revelar que “no conjunto de meu corpo se delimitam regiões de silêncio” (PhP, 2009, p. 112). Nesse sentido, o

corpo possui uma realidade própria, simultaneamente sujeito e objeto, e se revela como mediador responsável pela existência de um sentido para a realidade. Esse enraizamento da consciência ao mundo, dirá Merleau-Ponty (2009, p. 241), “opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em idéia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade”. Tal concepção teria se desenvolvido numa dimensão derivada, por não dar a devida importância à experiência perceptiva como um ato primário da existência e do pensamento, ignorando assim o *locus* fundamental do conhecimento. Como afirma Dupond (2008, p. 89), ao neutralizar a “bifurcação do *em si* e do *para si*, a percepção nos permite pensar a diferença e a continuidade entre as ordens do ser, do inanimado ao espírito”. Merleau-Ponty busca, portanto, um retorno aos fenômenos, ao exato momento em que ele se oferece à percepção, para então fundar ali uma filosofia transcendente e radical, sem ignorar a participação do sujeito nesse processo constituinte, mas também, sem negar a atuação decisiva do objeto.

Na abordagem fenomenológica o corpo passa a desempenhar um papel fundamental no processo de construção do conhecimento, e se torna a chave para compreender a existência enquanto ser no mundo. A capacidade do corpo de se locomover no espaço chama atenção em função da naturalidade com que certos movimentos complexos são realizados. É como se inumeráveis cálculos tivessem que ser feitos para executar determinada tarefa motora sem constrangimentos. No entanto, percebe-se que não existe um pensamento por detrás de todo gesto corporal e que, embora certos movimentos possam ser pensados antes da sua execução, há outros que não exigem nenhuma reflexão. Nesse caso, é possível uma articulação harmoniosa entre o espaço, a meta, os obstáculos e o corpo por meio de um esquema corporal sem que seja necessário nenhum cálculo *a priori*. Porém, segundo Merleau-Ponty (2009, p. 128), essa capacidade foi normalmente compreendida como “um resumo de nossa experiência corporal capaz de oferecer um comentário e uma significação à interoceptividade e à proprioceptividade do momento” (PhP, 2009, p. 128). Fenômeno esse que ocorreria por meio de associações dos vários elementos integrantes ao processo, de forma cada vez mais complexa conforme o passar da idade e a aquisição de experiência. Como se o corpo, o espaço, o ambiente e o objeto fossem organizados por um órgão receptor do sistema nervoso central, com o propósito de fornecer uma resposta instantânea conforme as necessidades da situação. Para dizer de outro modo, o esquema corporal “seria o resumo de nossa experiência corporal expressa em termos de interoceptividade, ele seria capaz de definir o estado do corpo em um dado instante” (CARDIM, 2007, p. 45). Entretanto, conforme se verificará a seguir, a análise de certos casos patológicos complica essa maneira associacionista de explicar o esquema corporal.

DESENVOLVIMENTO

O modo como o sujeito conta com seu corpo no imediatismo das situações vividas não pode ser explicado pela “simples síntese dos dados sensoriais relativos ao corpo próprio” (CARDIM, 2007, p. 45). Não se trata, portanto, apenas do “resultado das associações estabelecidas no decorrer da

experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma ‘forma’ no sentido da *Gestaltpsychologie*” (PhP, 2009, p. 129). Porém, é adequado dizer, com o objetivo de ir além de uma análise psicológica, “que o esquema corporal não é nem o simples decalque nem mesmo a consciência global das partes existentes do corpo, e porque ele as integra a si ativamente em razão de seu valor para os projetos do organismo” (PhP, 2009, p. 129). Esse tipo de afirmação conduz a uma mudança da noção de espacialidade do corpo, que de posição, como a dos demais objetos, passa a ser entendida como espacialidade de situação. Merleau-Ponty considera imperioso admitir que, além da estrutura figura e fundo, existe o corpo como um *terceiro termo* dessa relação, que funda o espaço objetivo. Como afirma Charrak (2005, p. 43), pela análise do movimento se descobre “uma capacidade de se situar no espaço e de se perceber como um todo, quer dizer, de atribuir as partes de seu próprio corpo a si mesmo”.

O paciente Schneider – estudado por Gelb e Goldstein – encontra uma série de limitações no que se refere à execução de movimentos abstratos, quando com os olhos fechados, o que se costumou chamar de cegueira psíquica. Ele é capaz de pegar ou tocar se isso tiver relação direta com uma situação concreta, mas não pode mostrar ou reproduzir um movimento qualquer sob um comando. Ora, o que há de tão diferente entre esses dois atos, e o que essa limitação ensina quanto ao normal? Em primeiro lugar Merleau-Ponty afirma ser necessário “admitir que um ponto de meu corpo pode estar presente para mim como ponto a pegar sem me ser dado nessa apreensão antecipada como ponto a mostrar” (PhP, 2009, p. 133). O caso é que diferentemente do que se acreditava unilateralmente em psicologia sobre a espacialidade, “o saber de um lugar se entende em vários sentidos” (PhP, 2009, p. 133). Para o doente o espaço é dado apenas de modo habitual e ele não encontra nenhum problema para localizar ou se dirigir aos objetos que pretende utilizar, ou ainda, com um tapa, livrar-se certeira com um tapa do mosquito que o pica. Porém, o espaço objetivo não faz sentido para ele, qualquer movimento abstrato depende de uma preparação do corpo para uma situação já conhecida. O doente não pode fazer de conta ou brincar, como qualquer criança seria capaz de fazer ao fingir ser um militar executando uma saudação militar, isso não faz sentido para ele, por não se tratar de uma situação efetiva (PhP, 2009, p. 134). Tem-se a partir daí, que o movimento não pode ser compreendido pela ação de algum tipo de instância privilegiada que moveria o braço em direção à testa sob a égide de algum comando, como se o membro fosse uma ferramenta quase mecânica. A patologia ocasionou a perda da capacidade de realizar movimentos, de utilizar seu corpo para funções motoras em geral, o que houve foi a perda de certos gestos específicos que remetem à organização do espaço e ao corpo objetivo.

No entender de Merleau-Ponty, o caso patológico de Schneider no que se refere à motricidade revela que “não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistérios, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos e que os percebia” (PhP, 2009, p. 136). Quando se analisam as diferenças entre o movimento concreto e o abstrato percebe-se que a limitação no doente diz respeito a certo grau de existência que foi deixado de lado pelo olhar científico. A ciência sempre dirigiu um olhar sobre o movimento que privilegiou a consciência tética exercida sobre um corpo manipulável. Admitindo o

caráter ambíguo da motricidade, o qual se demonstra a partir da aparentemente sutil diferença entre pegar e mostrar, visa-se a estabelecer que o doente atesta sua inerência ao corpo, ou melhor, que “ele é o seu corpo e seu corpo é a potência de um certo mundo (PhP, 2009, p. 137).

Com o propósito de verificar o que distingue uma pessoa normal de outra que apresenta essa disfunção da capacidade motora, não basta simplesmente dizer que falta à segunda algo que se encontra perfeitamente funcionando na primeira. Não é tão clara assim a raiz ou o fundamento do distúrbio, que uma explicação por meio da comparação entre o normal e o doente poderia oferecer uma conclusão. O problema deve ser compreendido fazendo “alusões a uma função fundamental que elas tentam substituir e da qual não nos dão a imagem direta” (PhP, 2009, p. 138). O que se nota é a fixação do doente ao momento atual e qualquer referência a representações exige certos movimentos preparatórios que o permitam. Já no indivíduo normal não se encontra essa dificuldade em inserir-se numa espécie de virtualidade que toma o mundo, o espaço e o próprio corpo como objetos. Além de caracterizar a ambiguidade dos aspectos motores, a inerência do corpo ao mundo e ao mesmo tempo seu descolamento, a patologia revela algo ainda mais interessante. Uma relação com a “área vital do sujeito, a essa abertura ao mundo que faz com que objetos atualmente fora de alcance todavia contem para o normal, existam tãtilmente para ele façam parte de seu universo motor” (PhP, 2009, p. 148-149). Os pressupostos causais da ciência procuram deduzir um fenômeno de outro, e nesse caso de motricidade mórbida atribuem o distúrbio de Schneider a uma limitação visual, que traria consequências para a capacidade de representação do real. Todavia, não seria plausível afirmar que a visão é causa do comprometimento da função tátil, uma vez que elas não existem independentemente uma da outra, mas ambas fazem menção a uma estrutura, a um mesmo solo fértil que é sua condição de existência.

Se o comportamento é uma forma em que os ‘conteúdos visuais’ e os ‘conteúdos táteis’, a sensibilidade e a motricidade só figuram a título de momentos inseparáveis, ele permanece inacessível ao pensamento causal, ele só é possível por um outro tipo de pensamento – aquele que surpreende seu objeto em estado nascente, tal com ele aparece àquele que o vive, com a atmosfera de sentido na qual ele está então envolvido, e que busca introduzir-se nessa atmosfera para reencontrar, atrás dos fatos e dos sintomas dispersos, o ser total do sujeito, se se trata de um normal, o distúrbio fundamental, se se trata de um doente (PhP, 2009, p. 152, grifo do autor).

Entretanto, talvez fosse possível oferecer uma explicação para a doença, a partir de uma realidade inteligível ligada à capacidade representacional do sujeito. Afinal, que outra solução poderia haver, se a psicologia empirista fica à margem de uma resposta, por pensar de forma causal a existência exclusiva do corpo *em si*? Entretanto, a ideia é demonstrar que uma psicologia intelectualista também não dá conta do problema, devido ao fato de que não existe uma consciência que apenas em determinados momentos se apresente ou se comporte como coisa. Mesmo explicando que o ato de reagir instantânea e certamente a uma picada de mosquito se deve a um reflexo no sentido clássico, não se tem uma resposta sobre a dificuldade de realizar o movimento do *mostrar*. Para resumir, de acordo com Merleau-Ponty, “é impossível limitar a explicação fisiológica. Por outro lado, também é

impossível limitar a consciência” (PhP, 2009, p. 155). Não há como dizer que o mostrar se refere a um conteúdo da consciência e que o pegar diz respeito a uma espécie de automatismo.

Pois se são possíveis movimentos ‘abstratos’, nos quais existe consciência do ponto de partida e consciência do ponto de chegada, é preciso que em cada momento de nossa vida saibamos onde está nosso corpo sem precisar procurá-lo como procuramos um objeto removido durante nossa ausência, é preciso portanto que até mesmo os movimentos ‘automáticos’ se anunciem à consciência intelectual, devemos encontrar a atitude categorial até no movimento de pegar (PhP, 2009, p. 155-156, grifo do autor).

Num pensamento que tem no corpo um *em si* e na alma o *para si*, até seria plausível ignorar a diferença denunciada pelo doente entre o *mostrar* e o *pegar*. Todavia, quando se entende que não se destaca a consciência daquilo que ela é consciência, se percebe que as psicologias empiristas e intelectualistas suprimem as diferenças entre movimentos concretos e abstratos. Faz-se importante encontrar outro tipo de explicação para o problema de Schneider permitindo uma compreensão do movimento que reúna em si o pegar e o mostrar. Um modo de entender pelo qual a matéria e a forma não sejam reduzidas uma à outra, e nem distinguidas completamente, mas ponderadas por meio de uma relação de fundação (PhP, 2009, p. 156). Diferente de qualquer tipo de relação causal entre corpo e mundo o conceito ligado à ideia de fundação “une dois termos em uma troca recíproca do fundante e do fundado” (DUPOND, 2002, p. 27). A função simbólica relacionada ao ato de mostrar está arraigada ao sentido da visão, sem por isso ser uma derivação direta dele como causa. A relação entre o simbolismo e o visual é o tema de uma dialética em que um se funda no outro sem que um seja a causa do outro. Provavelmente porque há simplesmente um modo diferente de uma mesma coisa se manifestar, porém, em outro plano e sobre outro aspecto. A “*Fundierung* é sempre uma fundação cruzada: a percepção funda o pensamento, mas o pensamento, por sua vez, funda a percepção” (DUPOND, 2009, p. 95, grifo do autor).

O objetivo é compreender em que se funda a função simbólica que está alterada e por que ela se apresenta de modo peculiar na motricidade de certos casos patológicos. Para Merleau-Ponty (2009, p.163), “a estrutura mundo, com seu duplo momento de sedimentação e de espontaneidade, está no centro da consciência”. Ao levar isso em consideração observa-se melhor o que ocorre com Schneider. Suas funções comprometidas remetem a existência de um fundo de unidade que é a própria vida da consciência; não se trata de uma função de representação, mas algo que permite tanto representar quanto ater-se ao concreto. Ou seja, aquilo que a *Fenomenologia da Percepção* chama de *arco intencional*, pelo qual o indivíduo encontra-se completamente situado. “É esse arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. É ele que se ‘distende’ na doença” (PhP, 2009, p. 170, grifo do autor).

A consciência passa então a ser entendida para além dos postulados intelectualistas e empiristas, os quais explicam a doença por intermédio de alguns fatos psíquicos comprometidos ou pelo ato de significar, como uma instância que se encontra plenamente envolvida com o distúrbio patológico. Não é

uma de suas funções que apresenta um problema específico, o que ocorre é uma espécie de reorganização global da experiência em que a consciência altera o modo de projetar a realidade devido a um problema pontual na visão. Para falar como Merleau-Ponty, “ela imita suas operações costumeiras, mas sem poder obter sua realização intuitiva e sem poder mascarar o déficit particular que as priva de seu sentido pleno” (PhP, 2009, p. 171). Há, portanto, um tipo de intencionalidade no que se refere à motricidade, por meio da qual se entendem as limitações do paciente de Goldstein, sem ter que recorrer a nenhum postulado realista ou aos pressupostos causais da fisiologia mecanicista. Igualmente, abandona-se a perspectiva de uma função simbólica responsável pela organização do esquema corporal aos moldes de uma psicologia intelectualista. Não há como negar a falha do órgão específico da visão e a capacidade de representação como fenômenos que se encontram integrados na motricidade. Porém, existe um fundo de existência, ou ainda, um arco intencional que se encontra no fundamento desses aspectos que não pode ser ignorado. O esquema corporal seria, portanto, “uma relação de ser entre – meu corpo e o mundo” (N, 2006, p. 440).

No *Elogio da Filosofia*, Merleau-Ponty comenta o pensamento de Lavelle afirmando que ele chama de *milagre* essa relação paradoxal entre ser e mundo. Pois se trata de uma relação em que “a minha situação no mundo antes de qualquer reflexão e da minha iniciação na existência através dela não poderiam fundir-se pela reflexão que as ultrapassa no sentido do absoluto, nem ser consideradas depois como efeitos” (EP, 2000, p. 15). Trata-se de um movimento da consciência em direção aos objetos que não é da ordem do pensamento, visto que a consciência se dirige às coisas por meio do movimento potencial do corpo, que ao invés de se deslocar no espaço ou no tempo encontra-se plenamente inserido neles.

Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria a síntese e em que ela implicaria meu corpo; não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca (PhP, 2009, p. 175).

No entanto, essa inserção no espaço e no tempo nunca é total, justamente porque a motricidade os modela conforme uma intencionalidade do corpo frente ao mundo, a qual por ser aberta não se limita a um sistema de posições atuais. Colocados os limites no que se refere à compreensão do esquema corporal como um simples poder do organismo de localizar-se espacialmente e mover-se no tempo, obtém-se uma nova via de análise: a do ser no mundo. O esquema corporal “não é apenas uma experiência de meu corpo, mas ainda uma experiência de meu corpo no mundo, [...] é ele que dá um sentido motor às ordens verbais” (PhP, 2009, p. 176). A questão aqui é perceber que a possibilidade de existência de um corpo objetivo manipulável por um ato do pensamento se funda em uma existência pré-objetiva sem a qual não haveria um *em si*.

Aquilo que a patologia motora revela é justamente essa condição da existência para a qual se está procurando chamar a atenção, em que não se pode atribuir disfunções de movimento ao comprometimento de funções simbólicas e de representação ligadas aos limites do aparelho sensorial do

paciente. “Não há, pois, qualquer relação transitiva entre mim e meu corpo, entre mim e o mundo, sendo unicamente para dentro que o eu pode ser transcendido” (EP, 2000, p. 16). Com o objetivo de confirmar ainda mais essa tese, a *Fenomenologia da Percepção* faz uma análise sobre a aquisição dos hábitos motores em que se procura demonstrar que para aprender os passos de uma dança, por exemplo, se faz necessário uma atuação do corpo como mestre do movimento. Afasta-se, assim, a ideia de um centro memorizador de fases consecutivas a serem executadas conforme as ordens do intelecto. “A aquisição do hábito é sim a apreensão de uma significação. Mas é a apreensão motora de uma significação motora” (PhP, 2009, p. 178). Não se trata simplesmente da aquisição de uma atividade motora de forma mecânica apreendida por meio da repetição, “porque nesse caso, o hábito funcionaria em condições definidas; ora, é um fato que os hábitos são plásticos, nem as situações, nem os instrumentos corporais são fixados uma vez por todas” (RC, 1990, p. 309).

O ato de dirigir, por exemplo, tão complicado para o iniciante e ao mesmo tempo extremamente familiar para o experiente, se explica por uma espécie de prolongamento do corpo próprio ante o objeto em questão. É preciso mais do que a soma de certos procedimentos encadeados e memorizados logicamente a partir da noção de um espaço objetivo: “o hábito não reside nem no pensamento nem no corpo objetivo, mas no corpo como mediador de um mundo” (PhP, 2009, p. 180). Essa mediação, porém, não é entre uma consciência e o mundo, uma vez que a finalidade é justamente fugir à tradição que toma o corpo como um objeto *em si*, que responde aos estímulos do meio por relações de causalidade. Não interessa muito menos a Merleau-Ponty pensar a mediação do corpo em relação a um *Cogito* interior do qual ele seria puramente sua manifestação. No *Resumo de cursos de Psicossociologia e Filosofia* (1949-1952), ele afirma com relação à arte dramática que “a operação do hábito é então ao mesmo tempo corporal e espiritual, é uma operação de existência da qual o caso da aprendizagem de um papel pelo ator é só um caso muito complexo” (RC, 1990, p. 309, grifo do autor).

CONCLUSÃO

A proposta fenomenológica é tomar a mediação do corpo na aquisição do hábito como um ato de compreensão, no entanto, para admitir esse papel para o corpo é indispensável um novo tipo de abordagem que não aquela do corpo como objeto, a fim de que se entenda a que tipo de mediação se está fazendo alusão. Por isso, o sentido que se procura dar é que “compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação – e o corpo é o nosso ancoradouro em um mundo” (PhP, 2009, p. 180). Para exemplificar esse tipo de relação, a *Fenomenologia da Percepção* descreve a atitude de um instrumentista na fase de preparação para um concerto, diante de um instrumento musical que não é o seu habitual. O que o músico faz não é procurar no espaço objetivo onde ficam os recursos que vai utilizar durante o espetáculo, mas ele se ajusta ao objeto como quem veste uma roupa que passa a fazer parte de si mesmo. Trata-se de uma “relação tão direta que o corpo do organista e o instrumento são apenas o lugar de passagem dessa relação” (PhP, 2009, p. 181).

Uma coisa já parece clara; não é o espaço objetivo responsável pela capacidade do músico de localizar partes isoladas que seriam responsáveis por certas notas, ritmos e sons, mas sim um espaço onde o corpo se torna pura expressividade musical. “A intencionalidade motora ensina que o corpo próprio exibe uma característica fundamental, ele é a sede do fenômeno da expressão. O fenômeno expressivo se instala, então, no corpo próprio” (CARDIM, 2007, p. 48). Resta agora entender como se dá essa certeza da localização de certos elementos pontuais pertencentes ao instrumento. Embora o corpo, durante o ato musical, na dança, ou mesmo no esporte se caracterize como uma expressividade pura, ele não é somente isso. Não é apenas pura expressão em direção a objetos, mas é também o lugar de uma constituição por meio da qual se faz com que as coisas e as significações musicais, ou seja, tudo o mais exista para um sujeito.

O corpo é nosso meio geral de ter um mundo. Ora ele se limita aos gestos necessários para a conservação da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico; ora, brincando com seus primeiros gestos e passando de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta através dele um novo núcleo de significação: é o caso dos hábitos motores como a dança (PhP, 2009, p. 182).

É essa existência independente do corpo de seus atributos fisiológicos que constitui o mundo cultural e que faz surgir também o próprio hábito, na medida em que se passa de um movimento novo e não constituído para algo assimilado pelo corpo. O esquema corporal, portanto, ensina que “meus movimentos são para mim muito menos deslocamentos objetivos aos quais eu assistiria do que modalidades diversas da relação global ao mundo do qual meu corpo é o veículo” (P, 1997, p. 39). De acordo com Merleau-Ponty, essa análise da motricidade permite entender a existência de modo diferente da ideia de um sentido interior apregoado pelo intelectualismo. Reduzido a uma atividade do pensamento, o *Cogito* não dá conta da riqueza das experiências do ser no mundo. A fundação de um sentido se dá no corpo e “nele aprendemos a conhecer esse nó entre a essência e a existência” (PhP, 2009, p. 183).

Referências Bibliográficas:

CARDIM, Leandro Neves. A ambiguidade na Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty. 2007. 199 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CHARRAK, Clara da Silva. Merleau-Ponty: le corps et le sens. Paris: PUF, 2005.

DUPOND, Pascal. Le vocabulaire de Merleau-Ponty. Rio Preto: Ellipses, 2002.

FALABRETTI, Ericson Sávio. Merleau-Ponty: o sentido e o uso da noção de estrutura. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 153-192, abr, 2008.

MOUTINHO, Luíz Damon Santos. *Razão e Experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *La structure du comportement*. 7. ed. Paris: Universitaires de France, 1972.

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos psicossociologia e filosofia. (1949-1952)*. Tradução de Constança Marcondes Cezar e Lucy Moreira Cezar. São Paulo: Papyrus, 1990.

_____. *Parcours – 1935-1951*. Lagrasse, Éditions Verdier, 1997.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2009.

WAELEHENS, Alphonse de (Prefácio). In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de Márcia Valéria Martínez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NOTAS SOBRE O CONHECIMENTO CIENTÍFICO DO ENTE “EM SI MESMO” NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER⁹⁷

Luciano Campos dos Santos
Doutorando em Filosofia – Unicamp
e-mail: luxcampos@uol.com.br

RESUMO

Partindo da descrição heideggeriana do fenômeno da evidenciação (*Ausweisung*), busca-se esclarecer o significado do “si mesmo” dos entes mostrados mediante enunciados predicativos/cognoscitivos, bem como salientar os aspectos problemáticos da idéia de uma dadidade dos entes “em si mesmos”, no âmbito da investigação científica, a partir de um confronto entre a interpretação heideggeriana dos enunciados da Física e as interpretações de Cassirer e Heisenberg.

Palavras-chave: Conhecimento – Física - Heidegger – Ontologia Fundamental

Introdução

No parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, Heidegger lança mão do conceito de Evidenciação (*Ausweisung*) para caracterizar a verdade que se manifesta no fenômeno do conhecimento. Trata-se aí, como é sabido, de uma apropriação do conceito husserliano de Identificação (*Identifizierung* - quinto capítulo da *Sexta Investigação*), mediante a qual Heidegger conserva a idéia de verdade como adequação, *no que diz respeito à enunciação predicativa*, ao mesmo tempo em assegura a sua interpretação ontológico-existencial, na qual se faz patente a influência de sua leitura fenomenológica de Aristóteles, particularmente da *Ética a Nicômaco*.

Tomando como ponto de partida a ilustração, aduzida no parágrafo 44, na qual alguém, de costas para a parede, formula o enunciado: “o quadro na parede está pendurado torto”, Heidegger concebe como implicado no fenômeno da Evidenciação o dar-se de um ente “tal como ele é *em si*”

⁹⁷ Tendo como base metodológico-hermenêutica a concepção de uma unidade filosófica fundamental dos textos heideggerianos escritos entre os anos 1917 e 1928, aventada por Gethmann (1995, p. 330) e à qual subscrevemos plenamente, utilizaremos, além do texto de *Ser e Tempo* (1927) – que funcionará como o eixo central em torno do qual desenvolver-se-á a nossa exposição – as *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles* (IFA - 1922) e a *Introdução à Filosofia* (IF - 1928-29).

mesmo” (cf. SZ, p. 217s, grifo nosso). “O enunciado verdadeiro”, diz Heidegger, “descobre o ente *em si mesmo*” (SZ, p. 218, grifo nosso).

Prescindindo da abordagem dos pormenores referentes à apropriação de Husserl e de Aristóteles implícita na descrição do fenômeno da Evidenciação, buscaremos aqui esclarecer o que significa o “em si mesmo” do ente que se dá na evidenciação, bem como problematizar a concepção heideggeriana de uma dadidade dos entes em si mesmos, no âmbito da investigação científica.

1. O “si mesmo” dos entes⁹⁸

Em primeiro lugar, vale ressaltar que o ente “em si mesmo” (*an ihm selbst*) que se dá na evidenciação não é o oposto de um “para nós”, ao modo de uma “coisa” que é como é, independentemente de nossa “intuição sensível” ou de nossa “percepção” – algo análogo à distinção kantiana entre fenômeno e *noumenon*. O “em si mesmo” opõe-se, isto sim, à “aparência” (*Schein*) (em *Ser e Tempo* - Cf. SZ, p. 222) e ao meramente “suposto”, “presumido”, “conjeturado” (no *Informe Natorp*). Portanto, o “em si” significa a autêntica automanifestação do ente, em uma determinada abertura propiciada pela compreensão. Este “em si” deve ser sempre compreendido na “íntima conexão” entre o estar descoberto dos entes (seu dar-se, mostrar-se, estar patente) e o modo (o como) de sua descoberta (o modo de abertura). Heidegger não deixa dúvidas sobre isso ao afirmar - meio que de passagem - no parágrafo 7: “O ente pode mostrar-se a partir de si mesmo [*von ihm selbst*] de diferentes maneiras, a cada vez de acordo com o modo de acesso [*Zugangsart*] a ele” (SZ, p. 28).

O que aí ocorre é aquilo que Heidegger considera, na *Introdução à Filosofia* (IF), uma “posição curiosa”, qual seja: o fato de que “o desvelamento do ente [...] pertence, em certa medida ao ente [...] e, ao mesmo tempo, ao ser-aí” (IF, p. 112). Imbricam-se, nesse processo de desvelamento, a “espontaneidade” e a “receptividade” (não no sentido estrito kantiano, cf. IF, p. 78), de modo que o mostrar-se “em si” do ente é sempre emoldurado por um projeto de compreensão, articulado pelo *Dasein*, projeto esse que determina previamente o modo de ser do ente (cf. IF, p. 210). Por isso, pode-se falar do ente em si mesmo, visado na circunvisão da ocupação⁹⁹, no modo de ser da manualidade (*Zubandenheit*), e do ente em si mesmo, visado pela enunciação predicativa (comportamento teórico), no modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*)¹⁰⁰.

⁹⁸ O texto doravante apresentado é parte da Dissertação de Mestrado intitulada *Conhecimento e verdade na Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, elaborada sob a orientação do Prof. Zeljko Loparic, defendida no IFCH-Unicamp em Abril de 2011, e financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Trata-se, outrossim, de um dos pontos de partida para a pesquisa sobre *Ciência e desvelamento: a física no pensamento de Martin Heidegger*, atualmente desenvolvida na mesma Instituição e financiada pelo CNPq.

⁹⁹ “Isso pode se verificar em um trecho do parágrafo 15, no qual Heidegger se refere ao “ente tal como ele comparece a partir de si mesmo [*von ihm selbst*] na ocupação e para ela” (SZ, p. 67, grifos do autor).

¹⁰⁰ É extremamente esclarecedora, nesse sentido, a afirmação que Heidegger fará, no seu curso de *Introdução à Filosofia*, de que os modos fundamentais de ser dos entes “não são âmbitos impelidos a enfileirar-se um ao lado do outro. Ao contrário, eles são apenas conceitos metódicos de apreensão” (IF, p. 75, grifo nosso). Assim, resulta claro que, para Heidegger, não há nenhuma distinção entre o modo de ser e o modo de (se) dar dos entes. Os entes sempre se dão (e são apreendidos) em um determinado modo de ser, em conexão com uma determinada abertura propiciada por um projeto de compreensão. Contudo, como insinua Loparic (2004, p. 15s), uma distinção entre o modo de ser e o modo de dar deve ser estabelecida ao se considerar os objetos matemáticos. Em *Ser e Tempo*, Heidegger não faz nenhuma

No caso específico do “fenômeno da verdade que caracteriza o conhecimento” (a Evidenciação) (cf. SZ, p. 217s), consideremos o seguinte: 1) A verdade do enunciado predicativo/cognoscitivo é derivada da verdade no sentido próprio, isto é, da verdade entendida como o poder-ser da compreensão, “propiciador de aberturas”; 2) A compreensão, enquanto poder-ser e abertura, libera os entes para as suas possibilidades; 3) A manualidade e a presentidade são possibilidades de ser dos entes intramundanos, projetadas (abertas) pela compreensão (idem); 4) A presentidade, especificamente, é o modo de ser dos entes que vêm ao encontro (*begegnenden*) no e para o comportamento cognoscente do *Dasein*, que é essencialmente objetificador; 5). O “quê” dos entes visados pelo modo cognoscente de ser do *Dasein* é determinado em enunciados predicativos, mediante exibição de “propriedades”¹⁰¹. Desse modo, o “em si” dos entes que vêm ao encontro através de um enunciado predicativo verdadeiro¹⁰² diz respeito às suas (dos entes) propriedades e determinidades objetivas, que se verificam na realização da evidenciação (*Ausweisungsvollzug*). A verificação (*Bewährung*) se dá no processo de evidenciação e ocorre/se passa (*spielt sich*) no ente mesmo, ao qual o conhecer está referido (cf. SZ, p. 217s). Sendo o ente, no caso da enunciação predicativa, um “objeto”, o que se verifica no processo de evidenciação é a mesmidade¹⁰³ da objetividade visada e da objetividade dada. A objetividade, constituída pelas propriedades e determinidades dos entes¹⁰⁴, que aparece em íntima conexão com o modo de ser do conhecimento (modo de descoberta), pode também ser entendida como *substancialidade* (*Substantialität*) (cf. SZ, § 43).

2. O ente “em si mesmo” e o conhecimento científico

referência particular a esse domínio de objetos. Entretanto, se nos ativermos à categorização ontológica aí apresentada, seremos levados a concluir que os objetos matemáticos pertencem à categoria da presentidade e, portanto, se encaixam no âmbito da “problemática ontológica” que concerne ao modo de ser dos entes “que podem ser encontrados e determinados em um percurso de descobrimento autônomo, através do ente que primeiro comparece” (SZ, p. 88). Em *Introdução à Filosofia*, Heidegger considera que “o número e o espaço” possuem o modo de ser da “consistência”, sem oferecer maiores explicações. Como quer que seja, os conceitos (objetos) matemáticos, conforme mencionamos no tópico 1.1, não podem ser encontrados e apreendidos via desmundanização do mundo, ou seja, através de um recuo, de um “passo atrás” do mundo já sempre descoberto, pois tais conceitos só se dão mediante “definição genética” e “conexão construtiva”(CASSIRER, 1953, p. 12). Como bem observa Loparic, o “modo de dadidade” próprio à matemática é a “construtibilidade”, “ou seja, os problemas da matemática, desde o pré-socrático Tales, são formulados não com respeito ao que aparece (na linguagem de Heidegger: ao que se desoculta), mas em relação a um domínio de objetos que obedecem um determinado modo de acessibilidade, prescrito pelas exigências internas da ciência matemática: a acessibilidade mediante um certo modo de produção efetiva” (LOPARIC, 2004, p. 15s). Assim sendo, quer se pense os objetos da matemática como constituídos pelo modo de ser da “presentidade”, quer pelo modo de ser da “consistência”, o fato é que eles não podem, em absoluto, ser pensados como “encontrados e determinados [*dados, apreendidos*] através do ente que primeiro comparece”.

¹⁰¹ A explicitação das teses aqui resumidas e enumeradas encontra-se em SANTOS, 2011, tópicos 2.2 (ponto β), 1.2.1(ponto α), 1.2.1 (ponto α), 1.1 e 2.2 (ponto δ), respectivamente.

¹⁰² Lembremos que “die Aussage ist wahr, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst” (GA 2, p. 289).

¹⁰³ “*Bewährung* bedeutet: *sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*”. (SZ, p. 218, grifos do autor).

¹⁰⁴ Acreditamos que para Heidegger, assim como para Husserl (1996, p. 137), “na percepção sensível, a coisa ‘exterior’ nos aparece de uma só vez, desde que sobre ela recaia o nosso olhar. Sua maneira de deixar aparecer a coisa como presente é uma maneira simples, que não precisa dos atos fundantes ou fundados”. Contudo, em se tratando da coisa como um objeto de enunciação predicativa - cuja característica precípua é o determinar - o que se visa são, manifestamente, propriedades e determinidades, que passam, então, a ser constitutivas do objeto, ou melhor, da *objetividade* dos objetos. Nesse sentido, também Husserl afirma que “certamente, à coisa, enquanto aparece com este ou aquele conteúdo, *pertencem múltiplas propriedades constitutivas...*” (HUSSERL, 1996, p. 137, grifo nosso).

Ao falar de conhecimento, Heidegger pensa, mormente, na física moderna de Galileu e de Newton¹⁰⁵, que recebeu de Descartes e de Kant, respectivamente, suas interpretações filosóficas¹⁰⁶. Como é sabido, a ciência moderna concebe os entes (Heidegger diria: a sua substancialidade) em termos de sua descritibilidade matemática: a física é, essencialmente, matemática (tome-se esse termo como adjetivo) e a natureza é *natureza concebida matematicamente* (cf. HEISENBERG, s/d, p. 8, 10, *passim*). Assim, torna-se compreensível porque, para Heidegger: i) o conhecimento é, fundamentalmente, “conhecimento físico-matemático” da natureza¹⁰⁷; ii) os entes naturais, que vêm ao encontro no modo de ser da substancialidade (“= *ständige Vorhandenheit*”, cf. SZ, p. 96), podem ser “determinados matematicamente” (SZ, p. 88; IF, § 26); iii) os conceitos da ciência moderna se definem como “conceitos de substância formalizados” (SZ, p. 88).

Disso se segue, *a fortiori*, que, para Heidegger, os enunciados da Física, que se evidenciam como verdadeiros, nada mais são que uma “mostração” (*Aufzeigung*)¹⁰⁸ matemática das propriedades dos entes tais como eles são “em si mesmos”. É exatamente isso que está dito, tacitamente, no parágrafo 44, com a referência que Heidegger faz às Leis de Newton. Certamente, alguém poderia objetar essa afirmação, dizendo que a referência de Heidegger às leis de Newton quer apenas pôr em manifesto que o *Dasein*, enquanto abertura originária, é condição ontológica de possibilidade de todo descobrimento ôntico, e, por conseguinte, das “verdades” científicas, pois o que Heidegger diz é:

Verdade “dá-se” apenas se e enquanto o Dasein é. O ente só então é descoberto e só aberto, sobretudo enquanto o Dasein é. As leis de Newton, o princípio de contradição, toda verdade em geral, somente são verdadeiros enquanto o Dasein é. Antes do Dasein ter sido, e depois do Dasein não mais ser, não houve e não haverá verdade, porque ela enquanto abertura, descoberta e descobrimento não pode ser. Antes das leis de Newton ter sido descobertas, elas não eram “verdadeiras”; disso não se segue que elas eram falsas, nem mesmo que elas seriam falsas se nenhum descobrimento ôntico fosse mais possível (SZ, p. 226, grifos do autor).

Tal objeção é perfeitamente pertinente, se se toma em consideração *apenas* o trecho supracitado. Ocorre que Heidegger não se limita a dizer que as leis de Newton são verdadeiras enquanto o “*Dasein* é” (abertura e verdade no sentido mais originário). Ele diz também que “com elas [as leis de Newton] os entes *em si mesmos* tornaram-se acessíveis para o *Dasein*” (SZ, p. 227, grifo nosso)¹⁰⁹. Este “si

¹⁰⁵ O desenvolvimento desta interpretação encontra-se em SANTOS, 2011, p. 24s - tópico “a intencionalidade cognoscitiva”.

¹⁰⁶ Cf. CHÂTELET, 1994, cap. 3 – *A ciência da natureza*.

¹⁰⁷ Conforme enfatiza, em nota, o próprio Heidegger: “‘Natureza’ aqui entendida kantianamente no sentido da Física moderna” (GA 2, p. 88), à qual se tem o “único e autêntico” acesso através do “conhecimento, a *intellectio*, e precisamente [*zwar*] no sentido do conhecimento físico-matemático [*mathematisch-physikalischen Erkenntnis*]” (SZ, p. 95). Note-se que Heidegger não rejeita a idéia cartesiana de conhecimento, mas sim a sua concepção de “mundo” como *extensio*, cujo fundamento é uma velada idéia de ser *qua* substancialidade, no sentido de “permanência constante” (*ständige Verbleib*) ou “presentidade constante” (*ständige Vorhandenheit*) (cf. SZ, p. 95s).

¹⁰⁸ Tenha-se presente que Heidegger define o enunciado como uma “mostração que determina e comunica” (*mitteilend bestimmende Aufzeigung*) (cf. SZ, § 33).

¹⁰⁹ “Die Gesetze wurden durch Newton wahr, mit ihnen wurde für das Dasein Seindes an ihm selbst zugänglich” (SZ, p. 227).

mesmo”, como expusemos anteriormente, indica uma objetividade manifestada em termos de “propriedades”, mediante um enunciado predicativo verdadeiro (no caso em foco, os enunciados são funções matemáticas, como p. ex.: $F = m.a$)¹¹⁰. Neste “em si mesmo”, Heidegger também faz ancorar a “objetividade”, no sentido de “validade universal”. Segundo ele:

Também a “validade universal” [*Allgemeingültigkeit*] da verdade está enraizada unicamente nisto: que o *Dasein* pode descobrir e liberar o ente *em si mesmo* [*an ihm selbst*]. Somente assim pode este ente, *em si mesmo*, ser vinculante para todo possível enunciado, isto é, para sua *mostração* [*Aufzeigung*] (SZ, p. 227, grifos nossos).

Assim, não pode haver dúvida de que as leis de Newton estão sendo citadas, no parágrafo 44, também como ilustração do *conhecimento evidenciado como verdadeiro*, e universalmente válido, na medida em que seus enunciados se configuram como *mostração que descobre e determina matematicamente o ente em si mesmo*¹¹¹.

É curioso que esse aspecto fundamental referente à interpretação heideggeriana das Leis de Newton tenha, amiúde, ficado de fora das discussões especializadas. A preocupação com o *status* dessas leis, na sua relação com o *Dasein*, terminou por ensejar uma negligência acerca da necessária elucidação do *status* delas com relação ao dito “em si” dos entes¹¹². Isso torna-se ainda mais grave, quando se considera o fato de que Heidegger leva tão longe essa idéia do descobrimento dos entes “em si mesmos”, por meio do comportamento científico, que ele chegará mesmo a afirmar, em sua *Introdução à Filosofia*, que o que caracteriza a ciência não é outra coisa senão “o conhecimento do ente nele mesmo” (cf. IF, p. 210). Para Heidegger, esse conhecimento, ainda que possibilitado por um determinado projeto de compreensão que abre um *a priori*¹¹³, só pode ser obtido mediante um “retrair-se diante do ente”, para que se possa deixá-lo ser “o que é e como é”. Ele explica:

Se o ente deve mostrar-se nele mesmo, então não podemos nos meter no processo de sua aparição; não podemos alterar nada no ente, mas devemos justamente nos retrair para que ele, o ente,

¹¹⁰ Mesmo na sua formulação discursiva, como aparecem originalmente nos *Principia*, tais enunciados são conceitos funcionais.

¹¹¹ Vale lembrar que, para Heidegger, uma determinação matemática dos entes só é possível porque, *a priori*, estes são concebidos como matematicamente determináveis, mediante o “projeto matemático da natureza”. Isso será explicado no parágrafo 69, de *Ser e Tempo*, bem como no parágrafo 26, da *Introdução à Filosofia*.

¹¹² O debate acerca do *status* das leis de Newton na compreensão heideggeriana é de longa data. Contudo, via de regra, está circunscrito à afirmação de Heidegger de que tais leis são verdadeiras “enquanto o *Dasein* é”. Tugendhat vê aí uma compreensão relativista das leis de Newton (cf. GETHMANN, 1995, p. 351). Gethamann, por sua vez, propõe uma interpretação pragmatista para a forma como Heidegger as considera (cf. GETHMANN, 1995, p. 351). Okrent dá uma interpretação verificacionista para aquela afirmação (cf. WRATHALL, 2002, p. 9s).

¹¹³ “A dedicação especificamente científica ao ente em si mesmo a partir da vontade de alcançar sua verdade acontece no projeto [de compreensão de ser] caracterizado; somente nesse projeto o ente torna-se manifesto como algo que se encontra aí defronte. Somente [com] a condição de encontrar-se aí defronte assim manifesto pode-se tornar objeto de uma inquirição. Apenas na condição de tornar-se objeto de questionamento pode-se tornar tema de uma investigação possível. Investigação requer colocação de um tema, tematização. Tematização requer antes a objetivação e essa objetivação a presença manifesta de um ente aí defronte. Uma tal presença só é possível, por sua vez, no projeto. Todavia, essa projeção que sustenta assim toda a paixão da dedicação científica à coisa mesma está fundada na transcendência como constituição ontológica do ser-aí” (IF, p. 226s).

possa se tornar manifesto a partir dele mesmo. Justamente agora a única coisa que importa é que deixemos o ente ser como ele é e o tomemos assim como ele se dá. Portanto, reside no agir científico uma atividade que possui o caráter do retrair-se diante do ente (IF, p. 196).

Deixando à parte os problemas inerentes à compreensão heideggeriana dos conceitos científicos como mostrações matemáticas de propriedades quiditativas dos entes (isto é, como “conceitos de substância formalizados”)¹¹⁴, que apontam neles o que é “presença constante” (“*ständige Vorhandenheit*”), convém nos determos agora, especificamente, na apreciação dessa idéia, que aqui vem à tona, de que os conceitos da Física, particularmente as leis de Newton, mostram, acessam os entes “em si mesmos”. Para tanto, tomaremos por base algumas idéias de Cassirer, expostas no livro *Substância e Função*, e, em seguida, examinaremos os limites daquela idéia heideggeriana, no confronto com os princípios da Física Quântica, apresentados por Heisenberg.

Cassirer pensa que os conceitos da Física não diferem, em sua estrutura lógica, dos conceitos matemáticos. Segundo ele, estes conceitos devem ser compreendidos não como representações abstratas de propriedades essenciais de “coisas” dadas numa experiência sensível, mas como “expressão de uma *pura relação*, sobre a qual se assentam a unidade e a conexão contínua dos membros de uma multiplicidade” (CASSIRER, 1953, p. 166, grifo do autor). Assegurando que essas suas considerações não afetam o “conceito crítico de verdade”, mas, antes, o dilatam, Cassirer lembra que, na concepção crítica, os conceitos da Física:

não adquirem sua verdade por ser cópias de realidades apresentadas em si mesmas, mas expressam ordens ideais pelas quais a conexão de experiências é estabelecida e garantida. As “realidades”, que a física afirma, não têm nenhum significado além daquele de ser conceitos ordenadores. Eles não são fundamentados por indicar (pointing out) um particular ser sensível, que “corresponde” a eles, mas por ser reconhecidos como os instrumentos de conexão estrita (CASSIRER, 1953, p. 319).

Nesta concepção instrumentalista dos conceitos científicos, o ideal da objetividade deixa, então, de ser ancorado na possibilidade de uma manifestação de algo “em si”. Mesmo porque, muitos desses conceitos sequer podem encontrar correspondência para além dos “casos ideais” representados por eles. Conforme assegura Ostwald (apud CASSIRER, 1953, p. 130) “nós permanecemos, então, diante do fato de que muitas e entre elas as mais importantes leis da natureza são asseridas e sustentadas por condições, as quais na realidade em geral nunca são encontradas”¹¹⁵. A objetividade dos conceitos, portanto, não pode ser avaliada mediante comparação com algo que se manifesta em si, mas “na medida

¹¹⁴ A discussão desses problemas, a partir de um confronto com as idéias de Cassirer (*Substance and function*), encontra-se em SANTOS, 2011, p. 35ss.

¹¹⁵ Isso ocorre porque, conforme assevera Cassirer (1953, p. 130), “no scientific theory is directly related to these facts, but is related to the ideal limits, which we substitute for them intellectually. We investigate the impact of bodies by regarding the masses, which affect each other, as perfectly elastic or inelastic; we establish the law of the propagation of pressure in fluids by grasping the concept of a condition of perfect fluidity; we investigate the relations between the pressure, temperature and volume of gas by proceeding from an “ideal” gas and comparing a hypothetically evolved model to the direct data of sensation”.

em que eles contêm um plano para possíveis construções de unidade, que deve ser progressivamente verificado na prática, em aplicação ao material empírico” (CASSIRER, 1953, p. 322). No que concerne especificamente às Leis de Newton, Loparic também lembra o debate de longa data havido acerca da “correção” da segunda lei, “cuja realidade objetiva era questionável até mesmo para o próprio Newton”, embora, por outro lado, possuísse inegável “força sistematizadora” (cf. LOPARIC, 2008, p. 25).

O caráter problemático da concepção heideggeriana de descobrimento científico dos entes “em si mesmos” encontra eco também na Física das partículas sub-atômicas. Heidegger, à época da redação de *Ser e Tempo*, sequer poderia suspeitar dos problemas que deveria enfrentar uma concepção realista dos conceitos científicos - tal como a que ele sustenta - com o surgimento da Mecânica Quântica, cujos desenvolvimentos mais expressivos se davam justamente entre os anos 1925 e 1927 (cf. HEISENBERG, 1996, p. 73ss). As idéias de que “os átomos provavelmente não são coisas” (HEISENBERG, 1996, p. 20), que “os símbolos matemáticos da física teórica referem-se a possibilidades, e não a fatos” (HEISENBERG, 1996, p. 98), e que a Mecânica Quântica tem um “caráter fundamentalmente estatístico” (HEISENBERG, 1996, p. 97), se constituem, certamente, como entraves que tornam difícil, se não impossível, pensar os conceitos Físicos como mostrações dos “entes em si mesmos”, ainda que tais mostrações sejam pensadas como representações matemáticas, pois, na Física Quântica, “as fórmulas matemáticas não representam, neste caso, a natureza, mas o nosso próprio saber acerca delas” (HEISENBERG, s/d, p. 24). O procedimento de “retração diante do ente”, o “não meter-se em sua aparição” - que, segundo Heidegger, caracteriza essencialmente a atividade científica, na medida em que esta visa sempre a automanifestação do ente - simplesmente tornaria impossível a determinação dos fenômenos quânticos, cujo processo inclui necessariamente a intervenção do pesquisador, e isso de tal modo que

não é, pois possível falar do comportamento da partícula independentemente do processo de observação. Daí resulta que as leis da natureza que nós formulamos matematicamente na mecânica quântica, não se referem às partículas elementares em si, mas ao conhecimento que nós temos delas. O problema da existência destas partículas “em si”, no tempo e no espaço, não pode já apresentar-se sob esta forma, visto podermos falar sempre e só dos processos que têm lugar quando queremos inferir o comportamento da partícula pela ação recíproca entre ela e qualquer outro sistema físico, por exemplo, o aparelho de medida [...] o físico atômico teve por isso que resignar-se a considerar a sua ciência apenas como um elo da cadeia infinita dos contatos do homem com a natureza e que aceitar *que esta sua ciência não pode falar simplesmente da natureza “em si”* (HEISENBERG, s/d, 14, grifo do autor).

Referências bibliográficas

CASSIRER, Ernst. Substance and function & Einstein's Theory of Relativity. Chicago: Dover Publications, 1953.

CHÂTELET, François. Uma história da razão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

GETHMANN, Carl Friedrich. La concezione della verità nello Heidegger di Marburgo. In: POGGI, Stefano; TOMASELLO, Paolo. Martin Heidegger: ontologia, fenomenologia, verità. Firenze: Università degli studi di Firenze, 1995.

HEIDEGGER, Martin. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

_____. Gesamtausgabe: Band 2: Sein und Zeit. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1976. Max Niemeyer, 1967.

_____. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____. Introdução à filosofia. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEISENBERG, Werner. A imagem da natureza na física moderna. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d.

_____. A parte e o todo. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

HUSSERL, Edmund. Investigaciones lógicas. Tomo I. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. 2 ed. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

_____. Investigações Lógicas: Sexta investigação (Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). Tradução de Zeljko Loparic e Andrea Maria A. de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (coleção Os Pensadores).

LOPARIC, Zeljko. A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. *Natureza Humana*, 6 (1): 9-27, jan-jun. 2004.

_____. A metafísica e o processo de objetificação. *Natureza Humana*, 10 (2): 9-44, jul-dez. 2008.

SANTOS, Luciano C. dos. Conhecimento e verdade na ontologia fundamental de Martin Heidegger. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia – Unicamp, 2011.

WRATHALL, Mark A. Heidegger and truth as correspondence. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. Heidegger reexamined: Truth, realism, and the history of being. v. 2. New York: Routledge, 2002.

A SUBJETIVIDADE A PARTIR DE JEAN-PAUL SARTRE

Ricardo Fabricio Feltrin
Mestrando em Filosofia - Unioeste - Campus de Toledo (PR)
E-mail: rffeltrin@hotmail.com.
Eixo Temático 7: Fenomenologia e Existência

RESUMO:

Certamente Jean-Paul Sartre tornou-se um dos pensadores mais comentados no âmbito acadêmico no século XX. Assumido por muitos, por sua filosofia centrada na existência, ou rejeitado por outros, por não encontrarem nele referência filosófica. A filosofia sartriana é um prodigioso sistema que busca explicar o mundo, particularmente por conceber o homem indissociável de sua existência. Assim, o objetivo desta pesquisa é investigar a noção de subjetividade, tendo por metodologia perpassar pelo cogito cartesiano e a fenomenologia husserliana, evidenciando possíveis críticas e articulações entre esses filósofos e Sartre. São conceitos chaves nessa pesquisa, em-si, para-si, consciência e nada.

PALAVRAS CHAVES: Subjetividade, Consciência, Nada, Para-si, Em-si.

INTRODUÇÃO

Certamente Jean-Paul Sartre tornou-se um dos pensadores mais comentados no âmbito acadêmico no século XX, assumido por muitos por sua filosofia singular centrada na existência, ou rejeitado por tantos outros por não encontrarem nele referência a uma filosofia tradicional marcada por embates metafísicos. Com seu pensamento soberano e emblemático acerca da liberdade, a qual impele o humano ao indeterminismo radical, depositando, exclusivamente, em suas mãos a responsabilidade inerente, inalienável da qual ele jamais poderá esquivar-se, pois ele está condenado a ser livre. É uma liberdade autônoma outorgante de sentido ao projeto humano, por meio deste é ele mesmo quem lhe confere significado às suas escolhas.

A proposta sartriana é audaciosa, pois refuta toda espécie de idealismo ou determinismo, compostos por essências que venham a encapsular o humano, enquanto tal, dentro de esquematismos. O pensamento existencialista, comprometido com o ser humano, a exemplo daquele heideggeriano, concebendo o homem como um ser-no-mundo, despojado de qualquer conceituação anterior ao dar-se nas imbricações da experiência com sua humanidade, é o corolário de sua filosofia.

Essa referência a Sartre vem ao encontro a um tema central na filosofia moderna. A questão da subjetividade ou mesmo do sujeito. É este o vértice desta pesquisa. A filosofia sartriana é o fundamento no desenvolvimento desta temática e a motivação na qual se apóia a perspectiva de conceber o homem

indissociável de sua experiência no mundo, preterindo valorações ou idealismos capazes de enquadrá-lo em meras suposições ou conceitos vazios desarticulados com a vivência.

DESENVOLVIMENTO

Embora fragmentar a proposição de determinado autor, ainda mais quando se trata do pensamento filosófico, e nesse caso do existencialismo, possa incorrer em uma interpretação inadequada, o propósito aqui é fundamentar a questão da subjetividade a partir das estruturas do para-si encontradas na principal obra de Sartre, *O Ser e o nada*. Nesta investigação, o fio condutor constituir-se-á a partir da grande descoberta de René Descartes, considerando a existência do próprio eu, aquele capaz de duvidar surgindo como sujeito de algo, com a tão conhecida frase *cogito ergo sum* (penso, logo existo). Em seguida, contemplar as influências da fenomenologia husserliana, especialmente aquela referente à intencionalidade da consciência, empregada por Sartre ao supor o sujeito firmado a partir do mundo dado.

Uma das grandes contribuições filosóficas de Descartes é trazer para a dimensão do ser a possibilidade de duvidar. Ao postular esta prerrogativa, a filosofia cartesiana compreende a subjetividade considerando o humano como coisa pensante, capaz de refletir. A subjetividade, nesse caso, diz respeito à interioridade, que é subjetiva, não podendo ser apreendida por qualquer outro. Ocorre aqui um solipsismo, pois o pensar é atividade interna, completa, basta-se a si própria. Por isto encontra-se em Descartes a dicotomia, há a *res cogitans* referindo-se à atividade ininterrupta do pensamento e a *res extensa* como menção ao corpo. Na verdade, quando se fala em sujeito se percebe uma junção entre essas duas concepções, de modo que o sujeito é percebido como uma subjacência, ele subjaz a todo ato de pensar. Há um aporte aqui entre sujeito e ato, na implicação de que todo ato remete ao sujeito e o reconhece como responsável por ele. Essa subjacência existe tão somente na forma de pensar. Concluiremos este encaminhamento com as palavras cartesianas,

Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante (DESCARTES, 1999, p.43).

Sinteticamente, Descartes limita a dúvida a esfera do conhecimento enquanto Sartre o leva para a existência, não busca um primeiro princípio

intelectual. Para Sartre, o homem se justifica pelo mundo, pela existência no concreto. Está unido ao mundo sendo um ser-no-mundo, e por essa razão o cogito passa a ter uma dimensão existencial. Contrapondo-se ao cartesianismo, pois segundo Bornheim, “para Descartes o cogito é qualquer coisa fechada em si, fundamento puro que vive de sua suficiência” (BORNHEIM, 1984, p.18).

Por outro lado, na história da filosofia observamos em Edmund Husserl um neocartesianismo, ao dar origem à fenomenologia. Sua intenção era, na verdade, uma proposta de reconstrução do saber humano inteiro e, considerando a verdade inerente ao cogito, desejou constituir a filosofia como um saber rigoroso, reconhecendo na consciência pura o transcendental como uma verdade evidente. Esta fenomenologia transcendental tem a característica de reduzir a pureza das ideias a partir dos fatos. O que encontramos nas Meditações cartesianas é a clareza de um ego transcendental e, suspendemos, por meio da epoché, todos os juízos até então estabelecidos abrangendo a validade das ciências em busca de uma fundamentação transcendental cuja origem está no fato, ou no mundo dado.

Esta filosofia, particularmente a questão da consciência e de sua intencionalidade, tem uma atuação protagonista no pensamento sartriano, essencialmente quando posta na temática da subjetividade. A evidência é experiência da existência e da essência das coisas nelas mesmas. É por esse motivo que uma investigação minuciosa pela verdade é inerente, indissociável do conhecimento, conjugando uma mesma unidade (Cf. HUSSERL, 1986, p.52).

Para Husserl, não há possibilidade alguma de se admitir a validade dos juízos que não tenham como ponto de partida a evidência da experiência, pois nelas mesmas, no fato empírico, está contida a coisa em si, a essência. Por esta inferência, de certa forma a fenomenologia transcendental husserliana pode ser considerada como idealismo constituído a partir do fenômeno. Neste caso, encontra-se um sujeito transcendental como a única fonte capaz de estabelecer qualquer verdade justificada em si mesma e indubitável. Isto é verificado no seguinte excerto: “a subjetividade transcendental [...] [é o] ego cogito como a base apodiditicamente certa e última de todo juízo em que há que fundamentar toda filosofia radical” (HUSSERL, 1986, p.60).

É justamente por meio do ego transcendental que a fundamentação do conhecimento orienta-se por uma direção singular, ele passa a ser transcendental pela via fenomênica, pois configurado com a epoché, descortina-se para a subjetividade reflexiva uma nova esfera da realidade, a experiência transcendental. Esta objetividade reduz o humano e sua vida

psíquica ao eu fenomenológico-transcendental, ou seja, a realidade enquanto tal é fundamento para todos os juízos e valores.

O ego cogito husserliano refere-se à vivência da consciência, entendida como a intencionalidade para um objeto. A consciência é o próprio ser e tem uma característica particular, seu peculiar cogitatum (cogitatum significa o que é pensado no pensamento transcendentalmente reduzido). Contudo, a particularidade assinalada, não pode ocorrer como vazio sem alguma distinção desta atividade reflexiva. Tem a exigência de estar concatenado com as estruturas noético-noemática postuladas por Husserl. O autor nos apresenta estes conceitos da seguinte maneira, as descrições referentes ao objeto intencional enquanto tal, as determinações que lhe são assumidas nos respectivos modos da consciência, que por sua vez o realçam ao direcionar-se a eles (assim, os <modos de ser>, como <ser certo>, <ser possível ou ser provável>, etc, os modos temporais <subjctivos>, ser presente, passado, futuro). Esta direção descritiva se chama a noemática. Frente a ela está a noética. Esta concerne aos modos do cogito mesmo, os modos da consciência, por exemplo, a percepção, o recordar, a retenção, com as diferentes maneiras inerentes a elas, como a de claridade e de distinção (HUSSERL, 1986, p.83).

É de acordo com esse panorama husserliano da consciência intencional que o pensamento sartriano elabora-se e explicita o seu projeto filosófico. Na obra *Transcendência do ego*, Sartre postula algumas críticas à fenomenologia transcendental husserliana. Para o autor francês, o eu não é um conteúdo da consciência transcendental, mas está identificado como um objeto transcendente. A epoché, não se trata apenas da suspensão do juízo como um conjunto de condições lógicas, ou a redução eidética com a finalidade de alcançar a ideia, em outros termos, a essência, é o fato em absoluto, “o fenômeno é absolutamente indicativo de si mesmo, é um absoluto” (BORNHEIM, 1994, p.28), não necessita de mediações, a unidade e a totalidade da coisa estão no fenômeno, isto é, externa a consciência.

Não há, portanto, um eu na consciência concebido fenomenologicamente, a unificação consigo ocorre na medida em que é intencional, é transcender-se na objetivação, encontrando aí sua unidade. Na temporalidade, passado, presente, a consciência surge como síntese perpétua, e por isso vai unificando-se (SARTRE, 1994, p.47).

O eu aparece, então, como uma expressão da totalidade sintética e individual da consciência intencional, limitada unicamente por si mesma, e

jamais como uma condição da incomunicabilidade de sua interioridade nas experiências singulares e similares desta característica.

O ego é transcendente, protagoniza a unificação entre os estados e as ações, tendo relação direta com a *Erlebnis* (vivência). O estado dá-se como intermediário entre o corpo e a *Erlebnis*, com ações distintas em cada uma dessas esferas. No corpo está relacionado com ações causais, não tem a ver com a consciência refletida. Nas ações aparece como o transcendente, a exemplo de estabelecer a dúvida. O ego apresenta-se como a unidade transcendente dos estados e ações. Aqui pontua-se uma das críticas de Sartre a Descartes, pois o eu que aparece no cogito é apreensão de consciência pura, contudo sem o estado e sem a ação o cogito cartesiano é impuro, sendo única e sinteticamente a consciência destes. Este cogito mostra-se como o resultado lógico da dúvida e daquilo que lhe põe fim. O eu originário do eu penso, não é elaborador da espontaneidade consciente (Cf. SARTRE, 1994, p.76).

Para Sartre, o ego aparece como pertencente à consciência, contudo ele é opaco para ela, e, por este modo, jamais será a totalidade real das consciências, mas, como já frisado, dá conta da unificação entre todos os estados e ações.

Tendo abordado as perspectivas cartesiana e husserliana, a pesquisa orienta-se à noção de subjetividade empreendida por Sartre. Esta proposição é concebida a partir do elemento da consciência como fundante do sujeito. O autor não nega que a primeira noção seja de fato a presença a si, contudo, para ele, Descartes apenas preocupou-se no aspecto funcional, ao propor “Eu duvido, eu penso”. E por passar diretamente à questão existencial, desembocou no substancialismo. Por outro lado, Husserl, permaneceu no cogito, pois não ultrapassou o plano da descrição funcional, permanecendo na pura descrição da aparência enquanto tal. Para Sartre, a transcendência (consciência de algo) é a estrutura constitutiva da consciência.

Alguns conceitos são chaves para a compreensão desta referência à subjetividade enunciada por Sartre. Particularmente aqueles de em-si, para-si, consciência e nada, repercutirão no decorrer deste trabalho.

Inicialmente o em-si está relacionado à plenitude do ser, adequado perfeitamente ao seu conteúdo, não contém nenhuma fenda, por onde possa haver um deslocamento do nada. Ele coincide consigo mesmo. Em contrapartida, a consciência aparece sendo a descompressão de ser, jamais poderá ser identificada como coincidência de si, referenciando Sartre, “Desta

mesa, posso dizer que é pura e simplesmente esta mesa. Mas, de minha crença, não posso me limitar a dizer que é crença: minha crença é consciência (de) crença” (SARTRE, 2011, p.122). A consciência escapa à sua identidade, mas se coloca homogênea e, mantendo equilíbrio, manifesta-se como unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. Para Sartre, a característica de ser presença a si é o para-si, fundamentação ontológica da consciência, sendo si mesmo a partir da percepção da presença a si.

O ato ontológico tem uma relação direta com o nada, segundo Sartre,

O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um em si, é preciso que a unidade desse ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico [...] o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pelo qual ser constitui o Para-si [...] Este ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos ato ontológico (SARTRE, 2011, p.127).

O nada surge aqui como a possibilidade única do ser, remetendo a si mesma na medida em que é sua própria nadificação. Este conceito é percebido pela atividade consciente ao se dar conta de que não é aquilo que percebe, em movimento posiciona-se fora de si, e nega a identidade com o objeto. Exemplificando: ao perceber determinado livro, a nadificação impele a consciência como não-ser o livro. Assim, o sentido mesmo do cogito é direcionar-se para fora de si, alicerçando seu fundamento enquanto falta de ser, isto é, determina seu ser por ser um ser que ele não é (Cf. SARTRE, 2011, p.135).

Em sua constituição, a realidade humana visa transcender perenemente em busca de uma coincidência jamais concretizada, constantemente busca o ser, e esta atividade lhe aparece como falta, jamais será de modo totalizante. O ser está no limiar da consciência, na interioridade, mas também na imanência. Não há primazia nem do ser imanente, nem da consciência, é uma relação indissociável.

É por essa razão que o ser para-si é vislumbrado como um possível, sobrepujando-se para além de si, implicando o transcender original contrapondo-se à permanência. Toda subjetividade não pode ser selada, fechada em si mesma, pois corresponderia ao em-si, e caso assim o fosse certamente fracassaria por que resultaria em uma tese substancialista, como razão última.

Para-si e consciência parecem coadunar-se e exprimirem a constituição da subjetividade. O para-si põe em ação o lançar-se, o arrancar-se de si, da própria consciência. E a esfera da possibilidade constitui a subjetividade. Esta assertiva pode ser ilustrada partir do seguinte exemplo:

A consciência (de) ler não é consciência (de) ler esta carta, essa palavra, esta frase, nem mesmo esse parágrafo – mas consciência (de) ler esse livro, o que me remete a todas as páginas ainda não lidas, a todas as páginas já lidas, o que, por definição arranca a consciência de si mesma. Uma consciência que só fosse consciência do que é seria obrigada a soletrar letra por letra. [...] O que constitui o ser do Para-si como fundamento de seu próprio nada é o esboço de uma presença a si que falta ao Para-si. O possível é uma ausência constitutiva da consciência na medida em que esta se faz a si mesma. A sede, por exemplo, jamais é suficientemente sede, na medida em que se faz sede: acha-se repassada pela presença do Si, ou Sede-si (SARTRE, 2011, p.153).

Como já se verificou, o para-si projeta-se em busca da coincidência consigo mesmo, contudo, é sempre um aproximar-se, pois em momento algum será plena. O mundo é o âmbito no qual o para-si busca essa identificação. Assim, a ipseidade, indica a singularidade do sujeito individual inserido no mundo, e denota a relação do para-si com o possível que ele é, a totalidade do ser é intermediada pelo circuito desta ipseidade e isto é o mundo. O ego aparece, neste caso, como a consciência na ipseidade, todavia, ele não garante a existência pessoal por se tratar de um signo da personalidade. Subsiste a afirmação afirmadora do ser enquanto a presença a si. Esta consideração é uma das mais importantes no assunto da subjetividade sartriana.

Nesta altura do texto é imprescindível abordar os pressupostos da temporalidade, que na filosofia sartriana é atributo revelador da subjetividade, por estabelecer as circunstâncias e as possibilidades de ser diante das modalidades, passado, presente e futuro. Essa temporalidade é a estrutura intrínseca de um ser que tem-de-ser o seu ser. Segundo Sartre, a temporalidade não é um tempo universal que contenha todos os seres e, em particular, as realidades humanas. Não é tampouco uma lei de desenvolvimento que se imponha de fora ao ser. Também não é o ser, mas sim a intraestrutura de ser que é a sua própria fundação, ou seja, o modo de ser próprio do ser-Para-si. O Para-si é o ser que tem-de-ser seu ser na forma diaspórica da temporalidade (SARTRE, 2011, p.199).

O passado, por exemplo, só pode ser concebido como existência no presente, ele invade este estado, não há como separá-lo no ser, mas jamais

pode se dar de fato, torna-se um em-si, é substancializado, como se o presente não tivesse o passado. A oposição entre o pretérito e o presente é dada tão só pela flexão do verbo ser, aqui a menção se trata do “era”. De certa forma, eu não tenho um passado, mas o sou, assim flectir-se “era” expressa um salto ontológico do presente ao passado sintetizando estes dois modos de temporalidade.

Já o presente tem uma relação direta com o estar presente ao mundo, às coisas, por exemplo, agora estou presente a este livro. Tem uma relação direta com o ser-em-si, possui sim uma interioridade, estando presente com aqueles entes aos quais se está presente. É uma existência fora de si e junto a... Terá sua validade enquanto estiver, concomitantemente, presente a si e com os demais entes no exato momento. Para pontuar melhor vamos ao texto sartrian.,

Só posso estar presente a esta cadeira se estiver unido a ela em uma relação ontológica de síntese, se estiver lá, no ser desta cadeira, como não sendo esta cadeira. O ser que é presente a... Não pode, portanto, ser “Em-si” em repouso; o Em-si não pode ser presente, assim como não pode ser passado: pura e simplesmente é (SARTRE, 2011, p.175).

O para-si assevera-se como a consciência de algo, pressupõe a intencionalidade, e a base desta é a negação, é a partir desta efetivação que o para-si constitui-se a partir da coisa, como negação da mesma.

O futuro é aquilo que eu tenho de ser, mas no presente momento não posso realizar. É o ser na perspectiva da espera, imbuído do seu passado e presente com a veemência para superar o estado atual e alcançar o além-ser. Projetando-se ao futuro ocorre uma fusão com aquilo que lhe falta, este estado é o âmbito singular e essencial em que a compreensão imediata e infinita do factível, ou passado, do para-si, no presente, e de sua possibilidade no futuro, origina o si como existência em si do para-si (Cf. Sartre, 2011, p.183).

O para-si é ek-stático, situação de estar fora de si mesmo, na perspectiva existencial é o sair de si, e essa determinação comporta o sentido original da nadificação, motivador da autenticidade do ser, aquele estabelecido a partir da negação externa percebida pela atividade consciente. Para tal intento deve atender simultaneamente a três circunstâncias. Primeiro, o ser não deve ser o que é. Aqui tem a propriedade de estar atrás de si estruturado como um suporte, todavia, não é fundamento. Seriam dois seres separados por um nada, como diz Sartre, o nada da facticidade. A segunda propriedade é de ser o que não é. O para-si percebe-se como falta, é incompleto, assume-se como

inacabado, já que tem-de-ser o que é, legitima-se como o faltante. Na terceira dimensão ocorre a unificação distintiva das duas propriedades antecedentes, ou seja, ele tem de ser o que não é e não ser o que é. O para-si está disperso na relação contínua da dialética entre refletido (depois) e refletidor (atividade instantânea da consciência). Nesta dimensão o ser está em toda parte e em lugar algum. Por mais que tentemos encontrá-lo escapa-nos, é movimento constante visando encontrar-se e aqui, novamente, a interioridade do para-si é a presença ao ser (Cf. SARTRE, 2011, p.198).

Além do mais, a consciência tem a necessidade de ser, de fato, consciência de algo, se não fosse dessa maneira sua justificativa seria insustentável, pois resultaria na consciência de nada. Ao apreender a coisa, esta se mostra não-constituente de si. Ou seja, a relação original de presença, na dimensão do conhecimento, tem a particularidade da negação.

A negação impele ao nada, a nadaificação é o movimento do para-si indicando a existência do ser proveniente deste nada, e ele deve ser compreendido como uma totalidade. Em seu próprio ser está contida sua unicidade. Neste aspecto, parafraseando Sartre, o conhecimento é o mundo, e fora dele o nada. Sendo ele a autêntica realidade humana como a negação radical pela qual o mundo aparece.

Por esta razão, Sartre aponta que a finalidade real do conhecimento é de ser o que não é e não ser o que é. Há uma verdade no conhecimento, mas ela estabiliza-se tão somente na dimensão humana, avilta qualquer pressuposição metafísica de verdade, solidificada em alguma essência.

CONCLUSÃO

Estes apontamentos sinalizam algumas proposições do pensamento sartriano acerca da subjetividade. Inicialmente, a fenomenologia transcendental colabora na formação de um sujeito transcendental. Este sujeito, contudo, é ambíguo, pois é parte do mundo, encarnado no para-si e, concomitantemente, é origem de todas as determinações do mundo em uma relação de contingência.

A existência contingente do sujeito é percebida como a totalidade da existência humana. Para Sartre, esta afirmação configura-se como a mais importante forma de conhecimento filosófico. O conceito estrutural de um sujeito transcendental fenomenológico é o resultado de uma longa construção do argumento em cadeia movendo-se da mínima forma de negação e autoconhecimento para a complexa estrutura da reflexividade (Cf. DUE, 2005, p.03).

Em Sartre vemos que a relação entre consciência e ser não é mediada por representações, a consciência, em si mesma, aparece como relação para o outro, a outro ser que não ela mesma. Consciência é, portanto, direta ou imediatamente relacionada com o que não é. Para o autor, o ser humano se determina fazendo-se e reconhecendo-se como ente individual, se a sua essência é a consciência nada há além desta constatação. É uma oposição a pensamento tradicional pois, “a consciência vive em seu ser mesmo desse constante sair de si, deve ir para fora, a ponto de se poder afirmar que sua interioridade coincide com sua exterioridade” (BORNHEIM, 1994, p.55).

Como vimos, a consciência existe como um nada que adquire consistência por meio da relação estabelecida com o que não é. Na temporalidade, a consciência relaciona o ser do seu passado como aquele que toma sobre si a responsabilidade por seus atos, mas que não se pode usar para produzir predicados sobre si mesmo.

Ser consciente tem relação direta com o nada. É ser na medida em que existe, e esse nada compreende a característica ontológica do ser. Este, por sua vez, não tem fundamento metafísico em ser, pois o ser com que este nada se relaciona é caracterizado como contingente.

Por meio de meu corpo, a contingência do meu ser individual adentra o nível da experiência consciente. A ação individual só pode ser exercida se adequada estruturalmente ao campo social, à multiplicidade. A temporalidade, por sua vez, é irreversível e tem por atributo fundamental a motivação e a determinação na subjetividade, expressão concreta de minha liberdade individual. O que determina as possibilidades e escolhas são as situações surgidas diante de si, sem desprezar o caráter histórico do mundo em que me encontro situado como âmbito da ipseidade. Este mundo desvela-se como um conjunto de empecilhos, mas, de outra forma, podem ser oportunidades pelas quais oriento as ações de minha vida consentindo ou negando as influências coercitivas ou não da historicidade em torno de mim.

Referências bibliográficas

BORNHEIM, Gerd A. Sartre. *Metafísica e Existencialismo*. 2a ed. São Paulo: Editora Perspectiva (Coleção Debates), 1984.

DESCARTES, René. *Meditações Sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Ed bilíngüe. São Paulo: Cemodecon traduções. (Publicação do centro de estudo da história da filosofia moderna e contemporânea - IFCH - UNICAMP), 1999.

DUE, Reidar. *Freedom, Nothingness, Consciousness – Some Remarks on the Structure of Being and Nothingness*. In____: Sartre Studies International, Volume II, Issues, I & 2, 2005, p.31-42.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de Jose Gaos y Miguel Garcia-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego, seguido de Consciência de Si e Conhecimento de si*. Lisboa: Univerlaia. Edições Colibri, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 19.ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HEIDEGGER: A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA E A PERGUNTA PELO SER

Maria Clara CESCATO - UFPB, Campus IV
cescato@voila.fr
Eixo Temático 7 : Fenomenologia e Existência

Resumo:

Comentadores da filosofia heideggeriana, com frequência, observam a escassez das referências de Heidegger à redução fenomenológica como método de acesso a um horizonte de reflexão que coloca o ser-no-mundo do Dasein como questão primordial da filosofia. Também o papel da redução em sua filosofia é problemático, uma vez que ele critica a fenomenologia de Husserl por fazer dela uma ferramenta para aceder a uma consciência pura, atemporal e extra-mundana – uma pretensão insustentável, de acordo com Heidegger. Pois o ser-no-mundo do Dasein, como seu modo de ser originário, jamais pode ser colocado fora de consideração pela redução fenomenológica. Neste artigo, examinamos o papel da redução na fenomenologia de Heidegger, concentrando-nos sobretudo nas análises de *Ser e Tempo*.

Palavras-chave: redução fenomenológica, ser-no-mundo, Dasein.

Introdução

A filosofia de Heidegger se coloca no horizonte da fenomenologia de Husserl e, no entanto, suas reflexões parecem se situar num contexto de temas e questões totalmente alheios às preocupações e teses que ocupam Husserl ao longo de toda sua obra. De fato, em suas análises, Husserl com frequência aborda de modo privilegiado o método da redução como o procedimento pelo qual a fenomenologia obtém acesso à esfera da consciência transcendental e suas essências puras e atos intencionais, para torná-los disponíveis a uma descrição fenomenológica. Heidegger, ao contrário, raramente aborda questões relativas ao emprego do método fenomenológico¹¹⁶ e quase não comenta a função da redução como meio de disponibilizar o fenômeno para a análise fenomenológica. Não apenas isso, embora reconhecendo, mais de uma vez, sua dívida para com Husserl, numa carta escrita a ele por ocasião da elaboração do artigo sobre a fenomenologia para a *Enciclopédia Britannica*¹¹⁷, Heidegger critica a concepção da redução nos termos da fenomenologia husserliana. De acordo com Heidegger, a redução não pode ser entendida como uma mera ferramenta filosófica para colocar o mundo entre parênteses e revelar uma consciência transcendental pura, atemporal e extra-mundana. Pois o ser-no-mundo do Dasein, como seu modo de ser originário, é o fundamento para além do qual é impossível interrogar. Ele não pode, dessa forma, ser colocado fora de consideração pela redução fenomenológica.

Essa crítica tem consequências filosóficas e, evidentemente, coloca em questão o papel da redução na ontologia fenomenológica de Heidegger, em especial nas análises de *Ser e Tempo*. É esse papel da redução fenomenológica em *Ser e Tempo* que vamos tentar compreender. Com esse objetivo,

¹¹⁶ Com exceção de *Ser e Tempo*, em que Heidegger apresenta o campo temático de sua ontologia fenomenológica.

¹¹⁷ Carta reproduzida em: E. Husserl, anexo a *Phänomenologische Psychologie. Husserliana*, vol. IX. Haia, M. Nijhoff, 1968, p. 600 e s.

vamos inicialmente abordar a função da redução na fenomenologia de Husserl para, então, examinar o modo como Heidegger dá nova função ao método da redução no contexto de sua filosofia.

Heidegger e a Fenomenologia de Husserl

Husserl desenvolve sua fenomenologia no contexto dos desafios impostos pelos rumos que tomavam as ciências no início do século XX. Para combater as tendências positivistas das ciências do homem (nas figuras do logicismo, do historicismo e do psicologismo), por reduzir o mundo e a experiência humana a objetos manipuláveis instrumentalmente, mas também as da própria filosofia, por ignorar o sujeito que produz o conhecimento e o próprio mundo da vida, da experiência pré-científica, Husserl busca um método filosófico que permita superar o reducionismo científico e torne possível o “retorno às coisas mesmas”, aos “fenômenos”, ou aquilo que “aparece” à consciência. A intencionalidade e a redução fenomenológica serão as ferramentas desse método, o método fenomenológico.

Nossa consciência se caracteriza por ser consciência de alguma coisa. Ela é sempre intencional e o fenômeno que aparece a ela é sempre um objeto intencional dela. Mas a intencionalidade não se dirige ao objeto num ato neutro e, sim, por uma forma específica de visar o objeto, por um ato intencional específico. Ela pode visar o objeto *como* objeto perceptivo e, assim, se dirigir aos objetos do mundo dados como objetos da percepção como, por exemplo, “este pedaço de cera” que Descartes analisava em suas *Meditações*. Mas ela pode visar o objeto *como* objeto da imaginação e formar a imagem da “Quimera” ou de “Pégaso”. Assim, a consciência intencional fornece um campo de objetos específicos, ou fenômenos, que podem ser estudados enquanto dados a ela em suas diferentes atitudes intencionais. No entanto, para que esses fenômenos apareçam em sua essência, isto é, em sua pureza de objetos intencionais, é preciso evitar a contaminação pelo mundo exterior. A redução fenomenológica tem essa função: ela coloca o mundo “entre parênteses” e afasta o fenomenólogo da “atitude natural”, para que ele possa ter acesso aos objetos da consciência, livre dos preconceitos da atitude natural. Ela permite ao fenomenólogo observar, em sua pureza, os “fenômenos” da consciência, para que ele tenha acesso privilegiado aos conteúdos dela em sua evidência original e possa examinar a essência dos fenômenos dados à consciência, assim como a essência dos atos e estruturas intencionais na origem dos fenômenos da consciência.

É no modo como investigam a essência dos fenômenos dados à consciência e os atos intencionais da consciência que as fenomenologias de Husserl e Heidegger começam a divergir. Para Husserl, a análise da consciência purificada pela redução fenomenológica dá acesso às “coisas elas mesmas” na medida em que torna possível o exame da constituição original delas na consciência. Por isso sua investigação se concentra na análise e descrição dos atos intencionais da consciência e das essências lógicas dos objetos desses atos. Ela privilegia, portanto, a análise da consciência e seus objetos intencionais, em vista de uma descrição imparcial dos fenômenos da consciência. Para Heidegger, ao contrário, a redução deve revelar o ser-no-mundo do Dasein como o fundamento para além do qual não é possível investigar, pois ele é a própria estrutura constitutiva do Dasein. A redução não pode ser,

então, como pretende Husserl, o simples colocar do mundo fora de consideração, para disponibilizar uma consciência transcendental pura, porque a relação com o mundo está inalienavelmente inscrita no modo de ser do Dasein.

A Crítica de Heidegger e o Re-situar da Análise Fenomenológica

Para entender a crítica de Heidegger ao modo como Husserl concebe o método fenomenológico, é preciso examinar o que envolve a redução fenomenológica, na medida em que ela deve suspender nossos juízos sobre o mundo, ou “colocar o mundo entre parênteses”. Tanto para Husserl quanto para Heidegger, “mundo” significa a “totalidade do real”, ou a “totalidade dos seres”, a “totalidade do ente”. Na medida em que – e esse era um requisito para a compreensão do sujeito no domínio transcendental já na filosofia de Kant – não é possível o acesso a essa realidade independentemente do sujeito e de sua atividade de constituição do sentido, é preciso suspender nossa relação imediata com a realidade do mundo, para examinar a constituição transcendental daquilo que denominamos o “real”, ou a “totalidade do ente”, para examinar como constituímos o mundo como sentido. Isso nada mais é que “reduzir” o mundo, ou suspender nossos juízos sobre o mundo, a “totalidade do real”, a “totalidade do ente”, para ser possível interrogar sobre o sentido desse mundo sobre o qual nos abstermos de julgar. Assim, é a redução que disponibiliza o mundo, enquanto “totalidade do ente”, como fenômeno para a descrição fenomenológica.

Até esse ponto, podemos afirmar, há concordância entre Heidegger e Husserl. Ambos concordam em que, para ser possível o acesso aos objetos da análise fenomenológica, é preciso assumir o ponto de vista transcendental da constituição do sentido e, para isso, é preciso colocar o mundo entre parênteses, é preciso operar a redução fenomenológica. A discordância entre ambos começa a se manifestar no momento em que a aplicação do procedimento de redução configura o campo de fenômenos que se tornam disponíveis para a descrição fenomenológica.

Para Husserl, a aplicação da redução fenomenológica revela uma consciência transcendental absoluta, pura, atemporal, refratária a toda pressuposição e fora de toda relação com o mundo. É justamente a possibilidade desse acesso a uma consciência absoluta, pura, livre de pressupostos – extra-mundana – que Heidegger objeta na carta a Husserl que mencionamos acima. De acordo com Heidegger, o Dasein, o ente pelo qual a constituição transcendental do mundo como sentido é possível, está irreversivelmente “no mundo”, está indissolivelmente em relação com o mundo. Ele é o ente cuja natureza se define como “ser-no-mundo” e é nessa condição que ele constitui o mundo como mundo, que o mundo pela primeira vez se torna disponível como sentido¹¹⁸. Assim, ao colocar o mundo entre parênteses, a redução fenomenológica não pode simplesmente obliterar o mundo e se fechar numa consciência pura, atemporal, extra-mundana. Fazer isso seria inviabilizar a própria dimensão constitutiva

¹¹⁸ Na medida em que a constituição do mundo como mundo deve se dar na relação do Dasein com o mundo, o problema da constituição do sentido esbarra num pressuposto, o mundo – o horizonte da constituição do sentido pelo Dasein e o próprio sentido constituído pelo Dasein – e, assim, no problema do “círculo hermenêutico”, uma questão relevante para a compreensão dos limites com que pode se deparar a redução fenomenológica, mas que deixamos de lado, dados os objetivos do presente texto.

de todo sentido, seria suprimir a própria instância que disponibiliza o sentido – o Dasein, o ente cuja relação com o mundo está inscrita em seu modo de ser.

Sem dúvida, para que o mundo se torne um fenômeno disponível para a descrição fenomenológica, também para Heidegger, o fenomenólogo deve suspender a relação imediata com o mundo e se situar na perspectiva transcendental. Ele deve operar a redução fenomenológica. Mas essa operação não dá acesso a uma consciência pura, atemporal, extra-mundana, como pretende Husserl. Pois, na medida em que o mundo não pode ser posto fora de consideração por uma análise que deve dar conta de um sentido unicamente possível pelo Dasein, o ente cuja essência é o ser-no-mundo, a redução somente pode se constituir como um recuo em que, abandonando a relação imediata com o mundo, o fenomenólogo pode ter acesso a esse mundo *enquanto constituído* como mundo pelo Dasein. A redução passa a ser, então, a operação pela qual o fenomenólogo coloca o mundo fora de consideração, para tornar o mundo enquanto constituição, o mundo enquanto mundo, disponível para a descrição fenomenológica.

Assim, para Heidegger, a redução não pode mais ser o modo de acesso privilegiado a uma consciência transcendental pura, extra-mundana. Ela é agora o modo como a relação do Dasein com seu mundo pode ser tematizada, pode ser constituída como objeto para o fenomenólogo. Ela é o colocar do mundo entre parênteses para que a constituição do mundo como mundo se torne um fenômeno disponível para a análise fenomenológica.

O Novo Horizonte da Análise Fenomenológica e a Questão do Ser

Esse re-situar do objeto da descrição fenomenológica se revela essencial para a fenomenologia de Heidegger nas análises em que ele tematiza a relação do Dasein com o ser. Em *Ser e Tempo*, Heidegger toma como horizonte a necessidade de se recolocar a questão do ser, pois a metafísica, cuja tarefa seria investigar o ser, sempre foi, desde Platão, a história do “esquecimento do ser”. O ente é, sem dúvida, o modo como o ser se manifesta, no entanto, a metafísica sempre reduziu sua busca da verdade à busca da “verdade do ente”. Mas, então, para recolocação da questão do ser, a análise fenomenológica nos moldes de Husserl se mostra inapropriada. Na medida em que o ser somente se revela como “ser de um ente”, o fenomenólogo deve se voltar para o ente e focalizá-lo (ou visá-lo) de forma tal que sua análise se dirija para o ser desse ente. As análises de *Ser e Tempo* nos mostram que o Dasein é o ente no qual todo ser se constitui, pois ele é o ente em cujo modo de existir o mundo se constitui. Assim, a análise dos modos de ser-no-mundo do Dasein, ou seus modos de existência e de relação com o mundo, é uma forma privilegiada de acesso ao ser. Para que a análise fenomenológica efetivamente recolocque a questão do ser é preciso, então, que ela abandone a análise da consciência pura e se constitua numa analítica do Dasein. Em *Ser e Tempo* o método fenomenológico se torna o método do acesso ao ser por meio da analítica do Dasein.

Isso nos mostra que a análise fenomenológica em Heidegger continua sendo a busca das “coisas mesmas” por meio de uma análise constitutiva. Mas agora, situada no âmbito da pergunta pelo ser, ela

se dirige para a forma de existência que torna possível todo ser. Por isso *Ser e Tempo* examina os diferentes modos de existência do Dasein, as diferentes formas de relação com o mundo pelas quais o Dasein tem acesso às coisas, em seus diferentes modos de ser-no-mundo, nas atitudes do dia a dia, nos utensílios, nos estados subjetivos como a angústia, ou mesmo na experiência fundamental do nada (a fuga do ente em sua totalidade) na origem da pergunta metafísica (em *O que é Metafísica?*). Isso significa também que, agora, a redução fenomenológica assume uma nova dimensão. Ao constituir como objeto da descrição fenomenológica o Dasein como o ente por meio do qual ela tem acesso ao ser, ela opera uma redução que o disponibiliza como fenômeno para a análise fenomenológica. Ela deixa, então, de ser a ferramenta pela qual a fenomenologia constitui a consciência em objeto privilegiado da análise e passa a ser a ferramenta pela qual ela faz do Dasein – como ser-no-mundo – seu modo de acesso ao ser.

Ao ignorar a relação com o mundo como condição da produção do sentido e reduzir a análise fenomenológica à descrição de uma consciência constitutiva, pura e atemporal, Husserl comete o mesmo erro que tem caracterizado a história da metafísica desde Platão: ele toma o ente pelo ser, pois entende que a constituição do ser deve se fundar num ente, a consciência constitutiva. A partir daí, a questão fundamental da metafísica, a pergunta pelo ser, não pode mais ser formulada. O campo da fenomenologia se fecha para sua questão mais essencial, do ponto de vista da filosofia da existência.

Abandono da Redução Fenomenológica?

Qual, então, o papel que Heidegger reserva para o método da redução no âmbito de sua ontologia fenomenológica? O deslocamento da problemática do sujeito para a analítica do Dasein deixa evidente que *Ser e Tempo* reconfigura e reformula a problemática fenomenológica. No entanto, como vimos, essa reconfiguração somente é possível porque Heidegger subordina a aplicação da redução à restrição de que o ser-no-mundo do Dasein, como seu modo de ser originário, não pode ser colocado fora de consideração pela análise fenomenológica. A redução fenomenológica continua, então, a operar no horizonte fenomenológico de *Ser e Tempo*, mas agora, limitada por essa restrição, ela pode abandonar o ponto de vista da consciência transcendental pura e fazer do Dasein seu modo privilegiado de acesso ao ser.

Não é sem razão que as filosofias da existência vão retomar o horizonte da ontologia fenomenológica de *Ser e Tempo*. Ao colocar em foco a existência humana e as formas de se situar no mundo dessa existência, ela torna o método fenomenológico disponível para essas filosofias – algo interdito a elas pela redução nos moldes de Husserl, com sua limitação da análise fenomenológica ao exame da consciência constitutiva e suas estruturas intencionais.

Evidentemente, o fato de Heidegger não retornar à escrita da prometida segunda parte de *Ser e Tempo* nos indica que sua relação com o método fenomenológico pode envolver muito mais que apenas a passagem do ponto de vista do sujeito transcendental para a perspectiva do Dasein. Sobretudo, a debatida “virada” no pensamento heideggeriano, após a Segunda Guerra, com sua ênfase na linguagem

e na reflexão sobre os modos de desvelamento do ser no poetar e na tecnologia¹¹⁹, sugere que o papel da redução fenomenológica deve se modificar, para que seja possível considerar essas novas formas de acesso ao ser. São pontos importantes, que merecem, sem dúvida, uma abordagem detalhada. Contudo, dados os limites de nosso estudo, podemos aqui apenas indicá-los.

Bibliografia:

- HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, trad.: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes, 1988.
- _____, *Conferências e Escritos Filosóficos*, trad. e notas: Ernildo Stein. São Paulo, Nova Cultural, 1999.
- HUSSERL, E., *A Idéia de Fenomenologia*, trad. Artur Mourão. Lisboa, Edições 70, 1984.
- MCGUIRK, J., “Phenomenological Reduction in Heidegger and Fink: On the Problem of the Way Back from the Transcendental to the Mundane Sphere”. In: *Philosophy Today*, vol. 53, nr. 3, 2009, p. 248-64.
- MOURA, C. A. R., *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo. EDUSP, 1989.
- SEEBURGER, F. F., “Heidegger and the Phenomenological Reduction”. In: *Phenomenology and Phenomenological Research*, vol. 36, nr. 2, 1975, p. 212-221. Agradeço à JSTOR a gentil cessão da versão eletrônica do texto para consulta.

¹¹⁹ Tecnologia que, de acordo com Heidegger, embora trazendo os riscos que ele não cessa de denunciar, constitui, por outro lado, a abertura de novas possibilidades de relação com o ser inaugurada pela modernidade.

FENOMENOLOGIA E EXISTÊNCIA

Oswaldo Freitas de Jesus - UNIPAC
Maria Clara Crosara Saad - UNIPAC
freitasdejesus.osvaldo09@gmail.com
Eixo Temático 7 – Fenomenologia e Existência

Resumo

Argumenta-se nesse texto que *Dasein* (Ser-aí) seja portador de especial angústia como um de seus modos de existência. Inicialmente atirado (*geworfen*) ao mundo, sem liberdade de escolha, sua possibilidade de assumir o leme de sua própria existência está em evitar ser envolvido completamente pelas entidades que compõem o mundo (*Zubandenheiten*) e pela conversa alienante (*Gerede*), capazes de levá-lo para longe de si mesmo e de sua realidade existencial. Por meio da intersubjetividade autêntica, entretanto, *Dasein* pode compartilhar modo especial seu Ser-com-o-outro (*Mitsein*), aliviando sobremaneira sua angústia de ser o guardião do sentido e significado existentes no mundo.

Keywords: Fenomenologia, Ontologia, Ser-aí, Existência e Angústia

1 – Introdução

Edmund Husserl foi o criador das bases teóricas e metodológicas da fenomenologia e muito se deve a ele por sua introspecção e rigor conceitual-matemático, a ponto de estabelecer o alicerce dessa influente corrente filosófica do Século XX (HUSSERL, 1980). Mas foi Martin Heidegger com sua formação clássica-filosófica e filológica que abriu horizontes para a aplicação da fenomenologia ao universo da ontologia e existência. Com ele, o *Dasein*, seu conceito-chave na ontologia tornou-se a chave do enigma da existência.

Estar pré-ocupado, inquieto ou mesmo às voltas com a angústia existencial é ontogenético dos humanos ou apenas um de seus modos de ser? Esta pergunta e esta inquietação servirão como fios condutores na exploração desse labirinto que é o significado da existência, construído como subjetividade e intersubjetividade na vida em sociedade. A fábula seguinte bem resume a situação existencial do homem:

Certo dia, enquanto *Cura* (Inquietação) atravessava o rio, observou a presença de argila na margem; apanhou uma porção e começou a formar a imagem do homem. Enquanto pensava sobre a obra que havia feito, Júpiter aproximou-se. *Cura* solicitou-lhe que concedesse vida à criatura feita de argila. Júpiter, entretanto, recusou dar a ela o nome de *Cura*, pois queria que seu nome fosse dado. Enquanto Júpiter e *Cura* disputavam quem daria o nome à criatura, Terra também apareceu e ofereceu seu nome. Para resolver a disputa, chamaram Saturno que estabeleceu este veredicto: você, Júpiter, por já ter dado espírito a essa criatura, ficará com ele, quando ela morrer; você, Terra, por ter dado a ela o corpo, ficará com ele, quando ela morrer; você, *Cura*, por ser quem plasmou a criatura a

partir da argila, ficará com ela durante a vida inteira. Como não há consenso sobre seu nome, então ele chamará “*Homo*”, visto que ele veio do *humus*¹²⁰. (HEIDEGGER, 1979)

Distante como está de sua plena realização, esta criatura ímpar entre as outras, envolvida com os novos conhecimentos científicos e imerso nas envolventes tecnologias atuais, exaure-se e se consome no afã de escolher entre suas possibilidades ou seus modos de existir neste mundo complexo. Nos tempos atuais, a questão da interioridade/subjetividade voltou a ganhar relevo, porque o “*homo*”, um ser que sente, conceitua, propõe e se expressa por meio da linguagem, mal pode suportar sua inquietação. Mesmo capaz de estabelecer relações intersubjetivas, ele não se livra da angústia de conhecer o mundo em partes, sem alcançar o todo. Compreender o mundo de maneira parcial é motivo de angústia, pois o fenômeno da vida está incrustado na morte, esse fim natural, mas abismal para a racionalidade humana. Na verdade, “*un néant à l’égard de l’infini, un tout à l’égard du néant, un milieu entre rien et tout*”, eis o drama existencial do “*homo*” (PASCAL, 1970).

Por ser aquele que compreende e atribui sentido ao mundo, o *Dasein*, embora não seja um demiurgo, em vista de sua evolução, tornou-se o intérprete oficial da realidade. O Ser emerge da visão deste que revela para a cultura tudo que existe. A filosofia antiga dedicou boa parte de seus esforços acadêmicos às questões ontológicas: ao Ser enquanto tal, ora como Ens (ὄν, ὄντος), ora como Esse (εἶμι)¹²¹. Entre os pensadores antigos, Aristóteles (apud MCKEON, 1970), foi o mais sistemático dos investigadores do Ser.

Kant (1980; 1981), imerso no iluminismo e na crença da razão soberana, abandonou a questão do Ser e centrou sua atenção sobre a faculdade do conhecimento. A modernidade, por assim dizer, iniciada com a tematização da subjetividade e da individualidade, teve em Kant um dos seus precursores. Embora tenha concedido enorme poder à racionalidade, na hierarquização das faculdades mentais, cedeu à razão prática o que havia acreditado à razão teórica. O imperativo categórico kantiano não é um apelo à razão, mas sim à moral e fé cristã.

Finalmente, o pós-metafísico, segundo ele mesmo se entende, Habermas (1986; 2003) é um exemplo mais recente do período moderno. Ligado à Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas elaborou uma analítica social à altura da modernidade, cujo ponto de sustentação é a linguagem e a ação comunicativa. Para ele a Ontologia pode e deve ceder o foco à Sociologia na procura do entendimento da vida em sociedade neste mundo complexo.

Se, por um lado, Habermas (1989) mostra que o novo paradigma pode ser entendido como o período da história, a partir e dentro do qual, a vida social sobrepõe ao indivíduo, por outro

¹²⁰ - Esta é a fábula, número 220, das 277 que constam do livro de fábulas de Caio Júlio Higino, escritor hispano-latino, que viveu na Península Ibérica de 67 a 17 a.C. A palavra *húmus* significa terra.

¹²¹ - A palavra **Ens** é a forma do particípio presente do verbo **Esse** (ser) em Latim e significa “o que é”. Já a forma **Esse** é o infinitivo do próprio *esse*, isto é, Ser sem limite de tempo.

lado, pode também ser compreendida como o momento histórico da globalização da ciência, tecnologia, economia, política, direito, religião, artes, costumes, esportes e da cultura em geral (GIDDINS, 1991).

Qualquer que seja a acepção, o espaço e o tempo que sempre foram soberanos como demarcadores dos limites do significado da existência humana, na modernidade mudaram seus contornos. As novas tecnologias, v.g., encurtaram as distâncias e re-alinharam o tempo, pois ele já não é mais demarcado seqüencialmente em passado, presente e futuro, visto que superposições, inclusive virtuais, permitem novas sínteses. Neste cenário, tem sido decisivo o avanço, por assim dizer, geométrico das ciências e das tecnologias. A eletrônica digital tem criado condições que permitem re-temporalizar o tempo, presentificando o passado e ao mesmo modo futurizando o presente, na medida em que antecipa o futuro. Essas novas sínteses do tempo, e mesmo do espaço, têm provocado mudanças profundas na vida social. Hoje, pode-se trabalhar virtualmente em algum lugar, mesmo estando em local distante. Pode-se também trabalhar prossincronamente amanhã, desenvolvendo virtualmente a atividade no dia de hoje. É um mundo novo, no qual o tempo e o espaço tornaram-se ainda mais relativos.

A analítica social ganhou enorme importância; entretanto, como esquecer o indivíduo e suas angústias existenciais, se o novo paradigma continua pressionado pela modernidade, com o indivíduo ainda sem ter conquistado sua emancipação? A globalização retirou dele o foco conquistado e sua identidade sofre danos irreparáveis. Como dispensar a analítica existencial no paradigma pós-metafísico?

Este artigo propõe pôr na vitrine novamente a analítica existencial de Martin Heidegger como um horizonte para análise da vida subjetiva do indivíduo. *Dasein*, o *Ser-aí* de Heidegger (1979), permite a descrição fenomenológica da existência e de seus estados subjetivos, ainda que não exaustiva, inclusive focando a angústia da vida no cotidiano. Como se pôde notar no início desse texto, a fábula sobre o drama da criatura formada a partir do *humus* pelas mãos de *Cura* (Inquietação), presente em *Sein und Zeit*¹²², dimensiona bem a situação humana.

Ser-aí, que é especial, porque é o ponto de luz que projeta a realidade como formas no horizonte ou tela da cultura, para que ela/realidade possa se mostrar como significado/sentido na linguagem, a partir do qual, todos os outros seres podem fulgurar como existentes no mundo, doravante será denominado nesse texto de “Ser-aí”, para manter a denominação que Heidegger (1979, p. 12) cuidadosamente utilizou em *Sein und Zeit*. Ser-aí é único e singular, pois tem a si mesmo como tema de compreensão e de entendimento e sabe que está no mundo bem como precisa de um *pro-jeto*, para se ocupar e assim nutrir/manter sua inquietação no cotidiano. Sem uma pré-ocupação, Ser-aí dispersa-se e no fluxo sai das margens em sua existência cotidiana. Seu projeto produz a inquietação, que é seu grande motivo de existir.

¹²² - *Sein und Zeit*, nome da obra maior de Heidegger, publicada inicialmente em 1927 no *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, editado por Edmund Husserl.

Heidegger (1979) recusa-se a aceitar a ontologia clássica, pois ela não distingue o *Ens* do *Esse*.¹²³ Lamentavelmente, o *Ser das coisas* é o mesmo *Ser do homem*, pois ambos são tratados simplesmente como entes. Para Aristóteles (apud MCKEON, 1970), o ser é o ente, pois, só após a combinação da matéria com a forma, ganha identidade a entidade. O homem, v.g., uma combinação de matéria (corpo) e forma (espírito), é um animal racional. A natureza geral é do animal; a natureza específica é das entidades racionais.

Heidegger (1979) atribui ao Ser-aí um papel especial em sua analítica ontológica. Por ser em termos de seu ser-aí que o ente se revela no mundo, Ser-aí ocupa posição de destaque na hierarquia ontológica. Na verdade, Ser-aí, por ser aquele que revela o Ser dos entes, precisa ser revelado melhor, pois o mundo se revela em meio ao seus vieses de ser-aí. É na clareira ou na luz do Ser-aí que as entidades do mundo se revelam em sua substancialidade. O Ser das entidades do mundo (equipamento) se caracteriza pela *Um-zu-heit*.¹²⁴ Mais ainda: o Ser das entidades só é percebido com clareza pelo Ser-aí, quando a utilidade da entidade é interrompida no cotidiano. O martelo torna-se imprescindível, quando, precisando afixar um prego e não dispondo desse instrumento, o carpinteiro interrompe seu afazer por falta de instrumentação. O Ser-para-o-uso do martelo, até então despercebido, torna-se evidente e percebido como não estando presente à disposição para o uso (HEIDEGGER, 1979).

A interrupção do Ser-para-o-uso (função) evidencia seu tipo de ser em Ser-aí e talvez em nenhum outro horizonte. Nenhum instrumento do equipamento (mundo) tem poder de revelar o próprio Ser-para-o-uso, pois o instrumento sem o Ser-aí não se mostra e não se existencializa¹²⁵. Neste sentido, não seria absurdo afirmar que o Ser-aí, construtor e revelador do significado/sentido do mundo precisa ser melhor conhecido, para que o conhecimento sobre os entes seja melhor compreendido. Sem uma analítica profunda do Ser-aí, torna-se difícil o entendimento do entendimento sobre as entidades que compõem o mundo.

2 – Analítica de Ser-aí segundo Heidegger

Heidegger (1979) utiliza o termo “*geworfen*”¹²⁶ para indicar a maneira como Ser-aí (*Dasein*) inicia sua existência no mundo. Seu estado de *Geworfenheit* (atirado no mundo) chega a ser uma de suas características existenciais, pois está marcado pelas circunstâncias de sua entrada na existência. Negro ou branco, baixo ou alto, sadio ou doente, pobre ou rico, inteligente ou estúpido, Ser-aí não

¹²³ - Na língua latina, “ens” é o particípio presente do verbo “esse” (ser) e que quer dizer “o que é”. Já “esse” é o infinito do verbo ser. Para Heidegger (1979), o “ens” subsume todos os seres, exceto o homem, a quem se aplica o infinito do “esse”, pois, é a partir do ser do homem que o ser de todas as outras coisas se mostra como sendo. Por ser especial, o homem é o único: *Ser-aí*, ou mais precisamente, *Dasein* (ser-aí em alemão).

¹²⁴ - Heidegger utiliza-se da conjunção final “um zu” para formar o idéia que caracteriza a utilidade da entidade no mundo humanizado. *Um-zu-heit* poderia ser entendida, portanto, como a “a-fim-de-que-dade” dos próprios objetos que compõem o equipamento (o mundo). A “martelidade” do martelo está em sua aptidão para bater sobre os objetos. Seu ser não é o ser-aí, mas sim o ser-para-o-uso. Ser-aí revela o ser-para-o-uso dos objetos. o Ser-para-o-uso serve nas tarefas cotidianas.

¹²⁵ - Existir está aqui entendido como ex-sistere (Latim), ou seja, sair para fora da própria subjetividade e ser capaz de inter-subjetividade.

¹²⁶ - Esta forma verbal vem de “werfen, wurf, geworfen”, isto é, atirar, atirou, atirado. Ser-aí é atirado no mundo. Não tem escolhas, pois escolhas só fará mais tarde em sua existência.

começa a partir de suas escolhas, mas sim depois de sua *Geworfenheit*. A angústia da existência não pode tornar-se a existência da angústia, pois o projeto que é Ser-aí, é interrompido como clareira que revela o ser-para-o-uso dos instrumentos do equipamento e, mais ainda, desperdiça oportunidades de intersubjetividade.

Na sua lida diária, Ser-aí dispersa-se, enquanto revela o ser-para-o-uso dos instrumentos na sua *Um-zu-beit*, pois, mergulhado no trabalho, pouco lhe é deixado, para refletir em seu próprio estado de *Geworfenheit*. Assumir os limites e transformá-los em possibilidades de superação torna-se um grande desafio de Ser-aí. Os limites vêm do passado, mas podem não estar no futuro, embora apareçam no presente. Dasein, Ser-aí, está sempre às voltas com um estado de espírito (*Befindlichkeit*). De bom humor, de mau humor, alegre, triste, enraivecido, interessado, desinteressado, com medo ou com coragem, Ser-aí não encara o mundo como uma câmara fotográfica enxerga os objetos, mas como uma representação personalizada.

O estado interior é anterior ao ato de olhar o mundo. O esporte radical, v.g., tem seus perigos diminuídos, quando o atleta almeja e sonha ser campeão da modalidade. O perigo ou a segurança são diminuídos ou aumentados em função do estado interior. Ser-aí chega mesmo a almejar o próprio martírio em nome de sua fé e esperança religiosa. O estado interior antecede à função da racionalidade. Heidegger (1979, p. 135) afirma que os sentidos (*Sinne*) do corpo acessam os sinais do mundo como parte de um Ser-no-mundo com um estado interior. Esse viés ontológico inevitável leva o Ser-aí a avaliar o mundo de maneira equívoca e errar. O espaço também é algo único para o Ser-aí, pois ele não é unicamente a marcação do mundo como esquerda, direita, frente e atrás, mas sim como o mundo em relação ao Ser-no-mundo de Ser-aí.

Mais devastador ainda para Ser-aí é o *Gerede*, ou aquela conversa alienante, veiculada nos intervalos de irreflexão, nos quais fica incerta e arriscada a possibilidade de superação da *Geworfenheit* da existência no mundo. Assumir com consciência as rédeas da própria existência implica em não perder de vista a essencialidade de Ser-aí. Essas características ou marcas genético-ontológicas são denominadas de “*existenziale*”, i.e., são determinações interiores e anteriores que determinam Ser-aí como aquele que revela o ser das outras entidades do mundo. Ser-aí tem suas predisposições, a partir das quais enxerga e revela o mundo ao seu redor (*Umwelt*). Não há mundo sem o ponto de vista de Ser-aí.

3 – Ser-aí como Consciência

Uma marca genético-existencial do Ser-aí é sua constituição neuro-biológica. A evolução biossocial desse Ser que é a tela que projeta/revela o ser de todas as outras entidades do mundo é complexa, especialmente se estiver sob a analítica existencial a consciência. Por ser um termo utilizado com várias acepções, v.g., a filosofia, a teologia, a psicologia, dentre outras áreas do conhecimento, o conceito “consciência” começa a ganhar nova dimensão na neurobiologia.

Damásio (2005, p. 392), como neurobiólogo, redimensiona o conjunto arquitetônico da consciência. No seu entendimento, a consciência, enquanto conceito, tornou-se um termo equívoco,

por ter vários significados. Na sua concepção, na base do conjunto neuro-cognitivo, chamado consciência, está o *protoself* (DAMASIO, 2005, p. 391). Esse processador primitivo responde pelo estado de vigília, atenção mínima, hierarquização valorativa dos objetos e pela produção final das imagens. Em um nível acima, está a *consciência central*, a qual inclui o nível abaixo, i.e., o *protoself*. Se no *protoself* são recebidas as informações do corpo e do meio ambiente, as quais entram em forma de sensações, no nível acima, o da consciência geral, as sensações adquirem valorações, tornando-se sentimentos. Os sentimentos, no caso, são sensações valoradas. Seu peso na existência é fundamental. Daí porque Heidegger (1979) chama-os acertadamente de estado interior (*Befindlichkeit*). Os sentimentos envolvem o nível anterior e abaixo, mas também são de um nível acima e superior. Os sentimentos têm sentido que as sensações não têm. Erro crasso seria não levar a sério os sentimentos ao longo da existência.

No próximo nível, está a *consciência ampliada*, a qual dispõe da memória biográfica, através da qual se deriva a auto-imagem ou a identidade como um Ser-aí no mundo. A capacidade de se ver no espelho deriva-se da consciência ampliada, este modo especial de Ser-aí. Vale lembrar que, de acordo com Damásio (2005b), a memória autobiográfica faz parte da memória convencional, mas certamente como um arquivo especial e próprio do Ser-aí. Finalmente, no nível mais alto dessa hierarquia está a *consciência moral* e a competência estético/criativa. A linguagem, a grande conquista de Ser-aí, está localizada nesse nível. A ela, linguagem, tem sido dada a função de revelar os níveis anteriores.

A linguagem na perspectiva lingüística, vale lembrar, não esgota todas as questões fundamentais da formação do significado. Em outros termos, o significado de carvão é universal, mas para o carvoeiro há algo mais e particular, i.e., o produto por meio do qual ganha seu sustento. Heidegger (1979) chama essa peculiaridade de estado interior. Ser-aí encara o mundo a partir de seus estados interiores. Ainda que seja a indiferença, ela será um estado interior e *a-priori*. Somente a câmara fotográfica seria capaz de retrata o mundo de maneira neutra, mas mesmo nela estaria o ponto de visto daquele que escolheu a paisagem. Ser-aí sempre encara o mundo a seu modo e a sua maneira.

4 – Ser-aí como Intersubjetividade

Em Heidegger (1979), Ser-aí está imerso na linguagem, sem contudo pôr nela sua grande possibilidade de essencialização. Ao tornar-se consciente de sua própria natureza por meio da reflexão e da auto-reflexão, Ser-aí permite que sua ontogenética desobstrua sua própria existência. Ao contrário, em Habermas (1986) o *kommunikatives-Sein*¹²⁷ não se realiza sem a ação comunicativa, condição para a intersubjetividade. Poder-se-ia dizer que *Dasein* é uma voz em solo e *kommunikatives-Sein* é uma voz em coral/sociedade.

O termo “consciência” pode ser desdobrado em “ciência com” i.e., é conhecimento compartilhado e, por isso mesmo, intersubjetivável. Ser-aí tem *no-aí* o espaço compartilhado física e

¹²⁷ - Habermas não trata da questão do Ser. O *Kommunikatives Sein*, na ontologia, seria o modo de ser fundamental dessa criatura que mantém sua “*Herrschaft*” sobre o mundo.

culturalmente. Compartilhar os conteúdos de consciência é também uma ação de aproximação entre os entes que são os outros Seres-aí. Para Habermas (1986; 2003), a ação comunicativa é o sustentáculo da vida em sociedade. As estruturas da sociedade bem como as instituições sociais são construídas e constituídas por meio dos consensos, elaborados por meio da ação comunicativa.

Ao enclausurar a ação comunicativa dentro dos atos fala, entretanto, estabeleceu obstáculos para a intersubjetividade discursiva. A ação comunicativa é mais que os próprios atos de fala. A **subjetividade** envolve o *protoself*, a *consciência* e a *consciência ampliada*, as quais deságuam na *linguagem*. As sensações e as percepções, v.g., não cabem dentro dos conceitos, por serem ainda pouco elaborados. Ao se tornarem traços ou partes de estruturas neurais elaboradas, constituindo-se em conceitos, aí sim, eles se tornam compartilháveis e expressáveis intersubjetivamente.

A ação comunicativa não é um procedimento puramente lógico e racional. Se $2 + 2 = 4$, o mesmo não se pode dizer sobre ofensa + desculpa = perdão. A ação comunicativa, além de lógica, é emotiva e existencial. Ser-aí tem sempre um estado interior, quando analisa, descreve, compreende, julga e comunica-se.

Não atribuir relevo adequado à subjetividade é não compreender Ser-aí na sua totalidade. Ser-aí sente, percebe, compreende, pensa, julga, crê e sente de novo. Em seu processo cognitivo, Ser-aí encara o mundo a partir de um ponto de vista objetivo/subjetivo. Ao compartilhar seu subjetivo em busca do intersubjetivo, Ser-aí facilita seu modo de ser com os outros no mundo. A angústia perde volume, quando a intersubjetividade reparte a inquietação como modo de ser de Ser-aí.

5 – A Intersubjetiva-ação Comunicativa

Ao apostar no agir comunicativo reduzido aos atos de fala, Habermas (1986) reconhece e apresenta a linguagem natural como fundamental no estabelecimento da vida social, mas antes de preencher o vazio da teoria social anterior, volta-se para as questões do direito e da democracia na vida moderna. A linguagem natural está longe de servir apenas à lógica na ação comunicativa. Para *Dasein* (*Ser-aí*) tornar-se *Kommunikatives-sein* (*Ser-comunicativo*), o agir comunicativo deve estar inserido em um cenário mais complexo, pois a linguagem natural tem função mais heterodoxa.

Como elaborações cognitivas, os conceitos representam os objetos do mundo e o estado interno daquele que é o representante (Ser-aí). Os conceitos estão marcados pela *Befindlichkeit* de Ser-aí. A angústia, tristeza, alegria, coragem, ânimo, desânimo, preguiça, amor, ódio e até mesmo a indiferença antecedem ou estão anterior ou no mínimo concomitantemente com a lógica na ação comunicativa.

À linguagem, pode-se papel mais complexo, pois além de ser decisiva na função comunicativa, participa inclusive da organização do inconsciente. Habermas (1982), ao abandonar o percurso freudiano como possibilidade hermenêutica para as ciências sociais e ao atirar-se nos braços do empirismo lógico, deu um salto gigantesco. Se, por um lado Heidegger (1979) acorrenta Ser-aí ao Cáucaso de sua própria subjetividade, por outro lado Habermas (1986) liberta Ser-aí, ao colocá-lo intersubjetivamente na existência social.

6 – Considerações Finais

Ser-aí é portador da angústia de existir, por compreender sua própria existência e suas limitações. Esta angústia pode, entretanto, ser redimensionada, de modo a tornar-se adequada ao ritmo da existência, permitindo que o evento da vida apresente-se mais natural/transcendental, inclusive muito mais lúdico.

Cabe à educação, à terapia e ao exercício da intersubjetividade entendida como o processo do exercício da interculturação, onde a ciência, a tecnologia, a arte, a religião, a economia, o direito, o esporte e a educação não reduzam o todo a uma parte como cenário da existência. O consenso para uma nova existência é utópico, mas jamais impossível. O tão anunciado Carro de Jagrená, proposto por Giddins (1991), ainda não está fora de controle. Cabe aos Seres-aí de bom senso procurar controlá-lo, antes que seja muito tarde. O *Kommunikatives-Sein* tem diante de si uma enorme tarefa: estabelecer novos consensos sociais, em termos dos quais, o processo da morte (*θάνατος*) tenha sua contagem regressiva interrompida. Morrer é um acontecimento biológico, mas suicidar-se ainda não parece sê-lo. Seja deixado para o escorpião o suicídio como forma de auto-extermínio.

O exercício pleno da intersubjetividade pode levar Ser-aí a se encontrar por meio da reconquista da ação comunicativa, abrindo-lhe possibilidades de redescoberta da existência autêntica: a do Ser que revela o sentido de si mesmo e do mundo que o circunda (*Umwelt*). Se “*un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout*”, eis que ser mediador entre o tudo e o nada é o próprio *script* de Ser-ai. *Dasein* coloca-se melhor na existência como *Mitsein*. É na sua angústia que ele percebe que é Ser-aí e não Ser-para-o-uso. Heidegger (1979) decifrou o enigma da existência: o *Esse* não é o *Ens*.

Referências Bibliográficas

- DAMASIO, A. **O Mistério da Consciência**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GIDDINS, A. **As Conseqüências da Modernidade**. Trad. Raul Filker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- HABERMAS, J. **El Discurso Filosófico de la Modernidad**. Madrid: Editora Taurus, 1989.
- **Teoria dell'Agire Comunicativo**. v. 1 e 2. Bologna: Societá Editrice il Milano, 1986
- **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. v. 1 e 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979.
- **Einführung in die Metaphysik**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.
- HUSSERL, E. **Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1980.
- HYGINUS, C. J. **Fabulae**. Trad. Mary Grant. Boston: Wikipedia Enciclopaedia. Disponível em <http://www.theoi.com>. Acesso em 17/03/2008.
- KANT, IMMANUEL. **Kritik der praktischen Vernunft: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Wiesbaden: Insel Verlag, 1980.
- **Kritik der reinen Vernunft**. v. 1 e 2. Wiesbaden: Insel Verlag, 1981.
- MCKEON, R., (Ed.). **The Basic Works of Aristotle**. 25 ed. New York: Random House, 1970.
- PASCAL, B. Les Deux Infinis. In: LAGARDE, A.; MICHARD, L. **27ème Siècle: les grands auteurs français du programme**. Paris: George G. Harrap & Co. Ltd., 1970.

SEARLE, J. R. **Expressão e Significado**: estudos da teoria dos atos de fala. Trad. Ana Cecília G. A. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

STEIN, E. **Seis Estudos em SER e TEMPO**: Martin Heidegger. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.



A PROPOSTA HEIDEGGERIANA PARA O PROBLEMA DO FUNDAMENTO METAFÍSICO

Victor Hugo de Oliveira Marques
Mestrando em Filosofia UFG

vicgo@bol.com.br

Eixo Temático 7: Fenomenologia e Existência

Resumo

A presente comunicação intenta apresentar, brevemente, a problematização, o desenvolvimento e se concentrar nas implicações de umas das questões mais antigas da filosofia, a saber, a possibilidade de fundamentação. Para tanto, toma-se a discussão que Heidegger trava com o *Princípio de Razão* tal como foi formulado por Leibniz, nada é sem razão, que passou para a tradição filosófica como o princípio do fundamento, no qual aquele afirma a finitude como fundamento. Contudo, a questão norteadora desta pesquisa está em explicitar se, com a proposta do pensamento heideggeriano, não se tem nada mais que um niilismo ou, ao contrário, o esforço filosófico de pensar o fundamento em sua radicalidade, sem, no entanto, conduzi-lo à fundamentação última.

Palavras-Chave: Heidegger, Fundamento, Afundamento

Introdução

A necessidade preliminar de delimitar o horizonte de compreensão para uma elucidação estritamente filosófica do conceito de *fundamento*, a partir do diálogo com a noção leibniziana do *Princípio de Razão* – princípio este reconhecido pela tradição filosófica de *princípio do fundamento* – na perspectiva de um projeto que visa em última instância, o rompimento com o pensamento metafísico, é o fio condutor da presente pesquisa. Ou seja, colocar em questão o sentido no qual se pode pensar um esforço teórico fundacional e sua validade teórica quando extrapolada para o âmbito existencial. Para fazer o contraponto à tradição metafísica, na qual se insere o *Princípio de Razão*, tal como foi proposto por Leibniz – *nada é sem razão*¹²⁸ – assume-se a filosofia heideggeriana, que no seu interior açambarca a discussão fundacionista do pensamento em termos de crítica a este tipo de projeto. Isto, no entanto, abre uma série de questões, dentro do qual está inserida a pergunta norteadora da pesquisa, a saber: em que medida, Martin Heidegger, se posicionando contra a possibilidade de se estabelecer uma base de sustentação, ou seja, um esforço filosófico de instauração de fundamentos válidos, apesar dos pesares, ainda se distancia de um radical niilismo?

Considerando a pergunta como relevante para a própria compreensão e discussão do pensamento heideggeriano enquanto tal, bem como para a própria compreensão filosófica da noção de fundamento, alcança-se o tocante nuclear deste estudo a partir da explicitação do conceito de *Abgrund*,

¹²⁸ “O princípio do raciocínio fundamental é: nada é sem razão, ou explicado mais claramente, nada é verdadeiro, onde uma razão não subsista. A razão, porém, da verdade consiste no nexos entre predicado com um sujeito, ou enquanto predicado, está sempre presente um sujeito, de modo manifesto, enquanto identidade, como se diz: homem é homem, homem branco é branco, ou cautelosamente, contudo, de modo também, por resolução mostrar os nexos das noções, como se pode dizer: se nove é um quadrado, então, nove é três ternários, ou é o número três multiplicado por três, o três no ternário é o número no mesmo número, ele, porém, é quadrado” (LEIBNIZ In: COUTURAT, 1903, p.11).

conceito este forjado por Heidegger que exprime a compreensibilidade da ontologia, a partir da Diferença Ontológica, enquanto finitude. Mediante esta noção, em específico, pode-se ou não salvaguardar tal pensador de um niilismo idiossincrático, e ainda tencionar o próprio pensamento filosófico em seus propósitos de fundamentação da realidade enquanto tal.

A temática do fundamento nunca foi, dentro do panorama histórico-filosófico, algo cuja onerosidade não estivesse sempre presente. Em Heidegger, isto não seria diferente, aliás, como em todas as temáticas abordadas pelo mesmo. Assim, como corte delimitante para esta comunicação, opta-se pela abordagem do seu pensamento presente nos escritos pós *Ser e Tempo*, ou seja, seus cursos e preleções proferidas em Marburg no final da década de vinte. Este conjunto de textos que seguem o tratado de 1927 possui, de certo modo, uma convergência básica: estão preocupados em *refundar* os grandes conceitos metafísicos e, ao mesmo tempo, possuem algumas das principais transformações conceituais que formarão a chamada *Kebre*. Talvez o termo *refundar* não seja o mais apropriado para esta questão, contudo, o mais importante é dizer que Heidegger propõe encontrar a *essência*¹²⁹ da própria metafísica, como se vê nas obras: *Da essência do fundamento* (1929), *Que é metafísica?* (1929), *Da essência da verdade* (1930) e *Da essência da liberdade humana* (1930). De acordo com Inwood (2002), a *essência* é um desses grandes conceitos metafísicos que é posto em questão. Até então, ela era compreendida no sentido clássico (daquilo que não pode não ser para que isto seja isto mesmo e não outro); com a tentativa de se repensar a metafísica, passa a ter uma significação equivalente à compreensão da Diferença Ontológica, ou seja, diz respeito à diferença entre Ser e ente.

Com efeito, a problemática do fundamento, objeto desta comunicação, tem por referência três obras que giram em torno mesmo. A primeira, que é fruto de um curso ministrado por Heidegger em 1928 no seu último semestre de verão de Marburg, antes de ir para Freiburg, sob o título: “*Lógica*”; publicado anos mais tarde em suas Obras Completas (*Gesamtausgabe plan*, 26) sob o título: *Os fundamentos metafísicos da Lógica nos escritos de Leibniz*. A segunda, *Da essência do fundamento*, trata-se de um tratado publicado em 1929, em comemoração ao 70º aniversário de Husserl, cujo tema e metodologia de abordagem são os mesmos do curso sobre Lógica. A terceira é um curso com doze preleções e uma conferência intitulado *O princípio do fundamento*, proferidas em 1956, sendo este já iluminado pela *Kebre*. Heidegger, ao contrário do que a tradição do pensamento metafísico se *atreveu* a fazer, i. é, estabelecer ou instituir um fundamento como *princípio-começo* de toda reflexão filosófica sobre a existência; ou ainda admitir cegamente um relativismo irracional não permitindo espaço para uma reflexão que leve às últimas conseqüências tal postura; pretende radicalizar a problemática do fundamento, principalmente, inquirindo, não mais a sua *quididade*, mas a sua condição de possibilidade, ou seja, o *como*¹³⁰ fenomenológico.

¹²⁹ Segundo Inwood (2002, p.xxii): “Diversas palavras de ST tornam-se menos frequentes ou até mesmo desaparecem inteiramente após ST: ‘cotidianidade’, ‘significação’, ‘ocupação’, ‘autenticidade’, ‘o impessoal’ etc. outras palavras – notavelmente *Wesen*, ‘essência’, e palavras cognatas – tornam-se muito mais comuns”.

¹³⁰ A expressão ‘fenomenologia’ diz, antes de tudo, um conceito de método. Não caracteriza a quididade real dos objetos da investigação filosófica mas o seu modo, como eles o são” (HEIDEGGER, 1988, p.57).

Resultado e Discussões

No âmbito de uma compreensão heideggeriana do fundamento, o que não é nenhuma novidade, este se apresenta articulado com a ocorrência do Ser, i. é, colocar o fundamento em questão é compreendê-lo fenomenologicamente a partir da Diferença Ontológica. Nesta relação transcendental – e por transcendental apenas quer garantir o sentido apriorístico de possibilitação¹³¹ – entre Ser e fundamento, o Ser, como foi tematizado pelo pensamento metafísico em geral, não pode ser encarado *eo ipso* como fundamento. Afirmar que o Ser é fundamento, é sustentar que o fundamento faz do Ser aquilo que ele é, o coloca na condição fundacional. Para Heidegger, isto não procede porque, tomá-lo equivalente ao fundamento é, na verdade, compreendê-lo como um ente, prescindindo, assim, a Diferença Ontológica. Com efeito, esta relação acontece não na identidade, mas na diferença entre ambos, o Ser *não sendo* fundamento, se diferencia do ente para determiná-lo como algo que permite ser fundamentado. Para melhor compreender de que modo o Ser se dá como diferença em relação ao fundamento, é necessário explicitar a própria constituição da Diferença Ontológica.

Na compreensão circular entre Ser e ente – onde o Ser somente se dá enquanto Ser do ente e este em seu Ser – o Ser é aquele que permite o *Dasein* (modo de Ser do homem) ultrapassar todo e qualquer ente, inclusive a si mesmo, na sua existência, em direção ao mundo (levando em consideração toda a discussão da mundanidade do mundo já pressuposta em *Ser e Tempo*), para se encontrar na situação da Diferença Ontológica. A constituição ontológica do *Dasein*, enquanto aquele que tanto constitui a pergunta pelo sentido do Ser quanto se move na pré-compreensão do Ser, estabelece a diferença entre Ser e ente por meio de um ultrapassamento, ou seja, não há gradação ontológica entre Ser e ente, mas o Ser ultrapassa o ente de súbito. Sem adentrar aqui no mérito da questão da possibilidade ou não de uma tal diferença, este ultrapassamento, que Heidegger (1992) denomina por *Transcendência*, é o comportamento ontológico essencial do *Dasein* que permite se auto-compreender como ser-no-mundo. Não obstante, o modo de Ser que sustenta a transcendência do *Dasein* junto ao mundo, diz Heidegger (1992), é a liberdade. A *liberdade-de-ser* é a constituição ontológica essencial do *Dasein* que permite os entes serem entes e possuírem fundamentos. Deste modo, o que determina a capacidade ôntica de instituir ou até mesmo reconhecer fundamentos é a total indeterminação ontológica constituída pela liberdade, aquilo que *deixa-ser*. Portanto, a liberdade, enquanto modo de Ser, é uma *in-determinação* ontológica expressa pelo termo *Abgrund*.

O sentido literal de *Abgrund* diz daquilo que não possui chão ou base. Na problemática ontológica do fundamento, Heidegger o utiliza para anunciar um fundamento não-fundamentado, ou ainda um fundamento sem-fundamento¹³². Costumeiramente, *Abgrund* é traduzido pelos comentadores de Heidegger por *Abismo* ou *Precipício*, no entanto, ainda se pode traduzi-lo, sem prejuízo, por

¹³¹ Diz Heidegger (2007, p.41) sobre o *transcendental*: “Com semelhante termo, designamos tudo o que faz essencialmente parte da transcendência e dela toma de empréstimo a sua possibilidade interna”.

¹³² *Ab-grund*: *Ab*, não ou sem; *Grund*, fundamento ou razão. O Ser menos que fundamento é *abgrund* – abismo de onde o ente essencializa o seu ser.

*Afundamento*¹³³. Assim, se o Ser pode ser articulado com a noção de fundamento – como a tradição metafísica em geral postulou – ele, contudo, dá-se como *Afundamento*, na medida em que é destituído de fundamento, enquanto ausência (*Ab-beiben*) e ou recusa (*Ab-weisen*) deste. Mediante tal pressuposto, comenta Lotz (1975, p.91): “é partindo desta abordagem que, segundo Heidegger, deve definir-se qualquer ‘distinção entre o absoluto e o relativo’”. Na relação que se estabelece entre o absoluto e o relativo, no que diz respeito ao Ser, a única absolutização possível deste está no seu caráter relativo, ou seja, é absoluto que o Ser enquanto tal seja relativo (BLANC, 1984, p.164), e isto sem cair em contradição. Isto implica em dizer que enquanto é pensado como um *Afundamento* que simplesmente acontece (*Ereignis*), o Ser expressa sua mais importante determinação, a saber, a finitude. A finitude é entendida por Heidegger, não como oposição ao infinito, como diriam os escolásticos, mas, sobretudo, em sentido grego de “fechamento em si mesmo, como aquilo pelo qual se diferencia do outro” (STEIN, 2001, p.123).

Esta autêntica in-determinação do Ser como *Afundamento* indica o modo de sua ocorrência no ente, a saber, deve ser pensado como um *jogo* (dialética entre liberdade e necessidade), no qual, deve servir de critério para pensar o fundamento. O homem, a partir de sua constituição ontológica como *Dasein*, participa desta infundamentabilidade do Ser na medida em que autoafirma sua finitude enquanto mortal, ou seja, assume a antecipação de seu *ser-para-morte*. Ser-morte, como jogo inalienável, revela a relação homem-Ser na co-participação do *Afundamento*, e este, por sua vez, é a expressão da finitude co-participante da morte do ente. Não obstante, a finitude em Heidegger nunca aparece separada de uma compreensão da negatividade que, em alguma medida, desemboca em duas compreensões fundamentais: na relação entre ser e nada e na compreensão grega de *Aletheia*. (STEIN, 2001, p.121). Esta duas aproximações, Ser-nada e Ser-desvelamento, somente é possível dentro do horizonte do movimento metodológico da circularidade hermenêutica. Esta, por sua vez, como comenta Stein (2001), já denota sua finitude metodológica, pois, a circularidade objeta contra qualquer pretensão fixista aquém do círculo, o que incorreria numa arbitrariedade, inserindo todo o movimento para dentro do próprio caminho fenomenológico às coisas mesmas. Esta inserção no círculo como finitude, o é, enquanto ambiente daditivo do Ser.

Efetivamente, o nada é experimentado pelo *Dasein*, a partir da disposição ontológica da angústia que responde ao apelo ôntico do *querer-ter-consciência*¹³⁴, como *véu do Ser*, pois o nada é a aparente ausência de Ser. Todavia, sob aparência do nada, esconde a ausente-presença do Ser. Esta relação intrínseca entre Ser e nada, que já aparece em *Ser e Tempo*, sendo melhor explicitada na preleção *Que é Metafísica?*, não se deve ao fato, como pensava Hegel, que ambos se conformam em indeterminação e imediaticidade¹³⁵

¹³³ Opção nossa de tradução de *Abgrund*.

¹³⁴ “Enquanto compreender-se no poder-ser mais próprio, o querer-ter-consciência é um modo de abertura do *Dasein* [...] Que humor corresponde a essa compreensão? A compreensão do clamor abre o próprio *Dasein* na estranheza de sua singularidade. A estranheza também desentranhada na compreensão abre-se, de modo genuíno, pela disposição da angústia que lhe pertence” (HEIDEGGER, 2000, p.85).

¹³⁵ Diz Hegel (1982, p.39): “O ser é o imediato indeterminado; está livre de determinação em respeito à essência, assim como está livre daquilo que pode alcançar no interior de si mesmo. Este ser carente de reflexão é o ser tal como existe de

do começo, mas ao contrário, pela própria finitude do Ser em seu acontecimento fenomenológico. Afirma Stein (2001, p.122): “O fato de o ser velar-se no nada decide também de sua finitude”. Deste modo, a primeira determinação de compreensão para a finitude do Ser está na co-pertença com o nada. Por conseguinte, o Ser é ainda pensado como *Aletheia*. Esta, ao contrário da tradução latina como verdade, é determinada pela ambigüidade do desvelar e do velar. Este fato do velamento ser acompanhado pelo desvelamento na mostraçõ do Ser é também constitutivo de finitude: “o fato de o ser sempre mostra-se apontando para aquilo que o vela, faz com que o ser sempre se manifeste de modo finito” (STEIN, 2001, p.122), pois, no mostra-se do Ser este nunca se mostra todo, reservando sempre uma parcela de velado.

Assim sendo, tanto a negatividade como a finitude não possuem um caráter negativo, valorativamente falando, pois, não são vistas como negaçõ para imposiçõ de limites. Elas são vistas de modo positivas, uma vez que não se pode dar de outro modo. Por fim, o *Afundamento* é pensado como finitude, uma vez que, por ser a [in] constituiçõ do Ser, no problema do fundamento, demonstra sua manifestabilidade como desvelamento velante. O fundamento é, portanto, não mais visto como absoluto, senão, como a manifestaçõ da finitude na realidade.

Conclusões

Se considerar que Heidegger tenha uma despreocupaçõ com a fundamentaçõ última, a afirmaçõ é correta, mas, se pensar em não-fundamentaçõ como niilismo, tal como as críticas dos filósofos deixam por subentendido, a assertiva é falsa. Sendo assim, a contribuiçõ heideggeriana para a tematizaçõ do fundamento está embasada em seu horizonte de compreensõ que permite pensar as condições ontológicas de um fundamento imanente e finito. O postulado do fundamento moderno, principalmente pós-Kant, mesmo tendo em sintonia com Heidegger a imanência, ou seja, não mais se reportou à teologia natural, não conseguiu saltar sobre o rompante do absoluto. O absoluto, próprio da metafísica, mostrou seus limites quando, no declínio do pensamento hegeliano, a filosofia é posta em questão frente à autonomia científica. A validade absoluta pensada pelo idealismo incorreu numa mera pretensõ, sem avaliar, como um todo, suas conseqüências mais duras, como o próprio acabamento da filosofia, como depois vão dizer Marx e Wittgenstein. É por isto que Heidegger presente, em conformidade com Nietzsche, que enquanto a metafísica perdurar como pensamento que se pretenda absoluto, mais a validade do pensamento filosófico estará entregue à sua própria dissoluçõ.

Neste sentido, o *Afundamento* como *liberdade-de-ser* constituinte do *Dasein* é o horizonte ontológico para se pensar o ente em sua fundamentaçõ. Isto, de nenhum modo aponta para um niilismo, pois, Heidegger, em momento nenhum rejeita a ideia da fundamentaçõ. Ao mesmo tempo, o *Afundamento* como constituidor de sentido para a fundamentaçõ, não se identifica a uma fundamentaçõ última. Tem-se, na verdade, um grande paradoxo. Com efeito, pode-se, de antemão, afirmar que Heidegger pretende explicitar o horizonte capaz de instaurar ou reconhecer fundamentos. A

modo imediato só em si. Posto que é indeterminado, é um ser desprovido de qualidade; porém o caráter de indeterminaçõ o compete em si somente em oposiçõ ao determinado ou qualitativo”.

Diferença Ontológica é aquilo que sustenta a ontologia fundamental heideggeriana instaurada pelo *Dasein* como condição de sua possibilidade. Entretanto, o *Dasein* em seu comportamento fundamental para consigo e os outros entes, se movimenta na liberdade de sua projeção ao mundo. A *liberdade-de-ser* des-fundamenta o *Dasein* na sua relação com os entes, responsabilizando-o por suas escolhas, imprimindo, deste modo, o caráter da diferença entre Ser e fundamento. Na liberdade, na qual o *Dasein* se projeta no mundo, o caráter infinito se apresenta como uma necessidade metafísica intrínseca das possibilidades que o *Dasein* tem de assumir em sua existência. Estas infinitas possibilidades aparentam-se, no projetar-se do *Dasein*, como fundamentos absolutos da realidade, velando para si a temporalidade de seu Ser. Contudo, a facticidade do *Dasein* o leva a assumir uma dentre tantas possibilidades afirmado, assim, sua finitude e se dissolvendo a aparente infinitude absoluta do fundamento. Neste sentido, a singularização do *Dasein* na transcendência ao mundo é a evidenciação da liberdade como finitude que confere sentido aos fundamentos possíveis assumidos na facticidade da existência.

A proposta heideggeriana no período analisado, é, ao contrário do que se pensa, recuperar a própria filosofia. Entretanto, não mais com a velha roupagem metafísica, o que, de fato, sim, se assumiria um niilismo retroativo, que busca em velhas estruturas a salvação do derrocamento. Mas, retomando a história da filosofia e mediante aquilo que não foi desvelado pelo Ser, i. é, ficou velado, manifestar-se como um novo pensar. Este *Salto* na história revela a própria finitude do pensamento metafísico que se pretendeu absoluto. Em suma, o que Heidegger propõe é um recomeço do pensamento por aquilo que é mais seguro nele: a sua finitude, o *Afundamento*, pois, nele habita o infundamentado Ser, capaz de desvelar o sentido de uma fundamentação possível.

Referências:

- BLANC, Mafalda Faria. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1984.
- BRUZINA, Ronald. *Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928–1938*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1982.
- HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Edição bilíngue. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. 2. ed. Petrópolis: 1988, v. 1.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. 7. ed. Petrópolis: 2000, v. 2.
- _____. *O princípio do fundamento*. Trad. Jorge Telle Menezes. Lisboa: Piaget, 1999.
- _____. *The metaphysical foundations of logic*. Trad. Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- LEIBNIZ. Consequências metafísicas sobre o princípio de razão. In: COUTURAT, L. *Opuscles et fragments inédites de Leibniz*. Félix Alcan: Paris, 1903. Disponível em: <ftp://ftp.bnf.fr/006/N0068142_PDF_1_-1DM.pdf>. Acesso em: 04/04/2011, pp.11-12
- LOTZ, Johannes B. *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*. Lisboa: Piaget, 1975.
- STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea*. Introdução Crítica. São Paulo: E.P.U, 1977, v.1.
- STEIN, E. *Compreensão e finitude*. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2001.

O SER-NO-MUNDO E SUAS POSSIBILIDADES EXISTENCIAIS NUM

CONTEXTO ATUAL

Isadora Samaridi¹³⁶
Aluna de Psicologia – PUC-GO

Resumo:

Ser-no-mundo do homem é uma ocorrência concreta, acontecendo e realizando em suas múltiplas formas peculiares do comportamento humano e em suas diferentes maneiras em se relacionar com às coisas e com às pessoas. Ser-no-mundo é uma estrutura total e originária podendo ser visualizada e descrita em seus vários momentos constitutivos. Ser-no-mundo é ir muito além de ser (humano) e estar (no mundo), mas sim se encontrar aberto às possibilidades que lhe são oferecidas e superar os limites, se tornando à medida que é lançado ao mundo a cada momento, a cada experiência cotidiana. Podem-se considerar os vários aspectos do mundo e as diferentes maneiras de o ser existir, deste modo consideramos o mundo circundante, humano e próprio. Sendo o primeiro o conjunto de relações significativas dentro do qual a pessoa existe; mundo humano refere-se ao encontro e convivência da pessoa com seus semelhantes, e por fim o mundo próprio caracteriza-se pela significação que as experiências têm para a pessoa, e pelo conhecimento de si e do mundo. Essa atividade pretende elucidar como um indivíduo, vítima da catástrofe ocorrida no Rio de Janeiro, no verão deste ano, reorganizou sua experiência no tempo e espaço diante das adversidades. O ser vivencia suas experiências de acordo com o modo existente, de forma preocupada, sintonizada e racional. Conclui-se que o homem é parte integrante do mundo, estando sujeito a qualquer mudança ocorrida no seu meio. Constatar as diversas formas que o ser humano temporaliza seu espaço e assume suas escolhas na sua concretude, favorece a explicitação da capacidade de transcendência do ser-no-mundo.

Palavras-chave: ser-no-mundo; existir; vivência.

Introdução

Desde os primórdios, o ser - humano se preocupa com o conhecimento e a compreensão de sua existência no mundo. A experiência cotidiana está repleta de aspectos contrastantes. O existir não apresenta apenas aspectos passíveis de observação, mas ainda, a liberdade e racionalidade inerente ao homem.

Para Forghieri (2011), o existir cotidiano imediato é vivenciado como uma totalidade que integra todos os seus aspectos complexos e contrastantes, porém, o processo racional de teorização é parcial, delimitador.

Segundo a perspectiva existencialista o homem passa a ser considerado como um ser privilegiado e distinto de outros homens pela sua individualidade complexa e dinâmica. Ser-no-mundo é uma estrutura total e originária podendo ser visualizada e descrita em seus vários momentos constitutivos. Ser-no-mundo é ir muito além de ser (humano) e estar (no mundo), mas sim encontrar-se

¹³⁶ Trabalho realizado pela discente concluinte do 4º período do curso de Psicologia da PUC-GO, orientado pela Prof. Dra. Virginia Elizabeth Suassuna Martins Costa.

aberto às possibilidades que lhe são oferecidas e superar os limites, se tornando à medida que é lançado ao mundo a cada momento, a cada experiência cotidiana.

Heidegger estabelece uma relação de diálogo crítico e de tentativa de superação que o conduz à filosofia existencial, onde nosso corpo está envolvido por uma totalidade fenomenológica e transformadora, em que condicionamos o mundo e somos condicionados por ele, contrapondo ao positivismo proposto por pelo pensador Durkheim, que durante o século XIX priorizava o ambiente como agente de transformação do sujeito, o qual dizia que somente o ambiente provoca a transformação no homem.

O primordial ser-no-mundo do homem não é uma abstração, mas uma ocorrência concreta; acontece e se realiza, apenas, nas múltiplas formas peculiares do comportamento humano e nas diferentes maneiras dele relacionar-se às coisas e às pessoas (Boss, 1963).

Binswanger (1967) relata que a análise existencial aborda a existência humana apenas com a consideração de que o homem é no mundo, tem um mundo e deseja ultrapassar o mundo. Para Nietzsche (século XIX), o homem pode, e realmente deseja realizar todas as possibilidades de seu ser. Boss (1963) ainda acrescenta que o “Ser” não é uma estrutura ontológica existindo em algum ‘supermundo’ que se manifesta uma vez ou outra na existência humana. Ser-no-mundo consiste na maneira única e exclusiva do homem existir, se comportar e se relacionar.

O homem é uma estrutura de realização. Apenas atualizando suas potencialidades o homem pode viver uma vida autêntica. Ser-no-mundo é uma estrutura total e originária podendo ser visualizada e descrita em seus vários momentos constitutivos.

Fazendo um paralelo com nossa discussão, visando o homem como parte integrante desse mundo, é importante ressaltar que o mesmo está sujeito a qualquer mudança no seu meio, como aconteceu no verão de 2011, na região serrana, principalmente em Nova Friburgo, Teresópolis, Petrópolis, Areal, Sumidouro e São José do Vale do Rio Preto, situadas no estado do Rio de Janeiro, em que centenas de pessoas perderam suas casas e familiares em uma catástrofe natural. A vida dessas pessoas mudou por estarem inseridas em um espaço (Rio de Janeiro) e um tempo (verão de 2011), logo, o homem compõe o mundo e o mundo é composto por ele.

Podem-se considerar os vários aspectos do mundo e as diferentes maneiras de o ser existir, deste modo consideramos o mundo circundante, humano e próprio. Pois, a estrutura humana pode ser visualizada e descrita em seus vários momentos constitutivos, mantendo a sua unidade.

“Mundo” é o conjunto de relações significativas dentro do qual a pessoa existe; embora seja vivenciado como uma totalidade, apresenta-se ao homem sob três aspectos simultâneos, porem, diferentes: o circundante, o humano e o próprio (Binswanger, 1967). O ‘mundo’ circundante consiste no relacionamento da pessoa com o que costumamos denominar de ambiente, caracteriza-se pelo determinismo e por isso a adaptação é o modo mais apropriado do homem relacionar-se a ele (Forghieri, 2011). O ser - humano, ao contrário dos animais, embora sofra limitações de seu ambiente e de sua corporeidade, e necessite adaptar-se a eles, possui capacidade de transcendê-los por meio da consciência que tem das situações que vivencia (Binswanger, 1967).

Mundo ‘humano’ refere-se ao encontro e convivência da pessoa com seus semelhantes. Mesmo o estar só é ser-com, no mundo. Somente ‘num’ ser-com e ‘para’ um ser-com é que o outro pode faltar. O estar só é um modo deficiente de ser-com (Heidegger, 1988). Nossa existência consiste em ser-no-mundo, atualizando tais possibilidades, peculiarmente humanas. Encontrar e entrar em relação com outras pessoas. Deste modo atualizar, compreender e desenvolver estas possibilidades.

Por fim o mundo ‘próprio’ caracteriza-se pela significação que as experiências têm para a pessoa, e pelo conhecimento de si e do mundo; sua função peculiar é o pensamento. Desde a simples palavra falada ou escrita com algum sentido, até o discurso propriamente dito, a questão da linguagem e do pensamento encontra-se fundamentada num fenômeno global, que, segundo Husserl, queremos denominar de ‘expressão viva’ ou ‘significativa’ (Binswanger, 1973).

A existência humana deve ser compreendida, considerando estes três mundos citados, mundo circundante, mundo humano e mundo próprio. Pois requer ajustamento e adaptação; concretiza nas relações ou nas influências recíprocas entre as pessoas, caracterizadas pelo pensamento e transcendência da situação imediata.

Essa atividade pretende elucidar como um indivíduo vítima da catástrofe ocorrida no Rio de Janeiro, no verão deste ano, reorganizou sua experiência no tempo e espaço diante das adversidades. O ser vivencia suas emoções de acordo com o modo existente, de forma preocupada, sintonizada e racional.

Conforme Forghieri (2011) e Heidegger (1971), todas as manifestações do modo preocupado de existir fundamentam-se, primordialmente, no próprio ser-no-mundo do homem. Por ser essencialmente inerente ao existente ‘ser-no-mundo’, é seu ‘ser relativamente ao mundo’, em essência, ‘cuidar de’... cuidar de que não fracasse um empreendimento... cuidar que é semelhante a um temor.

A manifestação mais profunda da maneira sintonizada de existir consiste numa vivência de completa harmonia de nosso existir no mundo; Buber (1977) a denomina de relação Eu-Tu.

Eu-Tu não é simplesmente uma descrição fenomenológica das atitudes do homem no mundo ou simplesmente uma fenomenologia da palavra, mas é também e sobretudo uma ontologia da relação. A categoria primordial da dialogicidade da palavra é o “entre”. É através dela que o homem se introduz na existência. Não é o homem que conduz a palavra, mas é ela que o mantém no ser. A palavra proferida é uma atitude efetiva, eficaz e atualizadora do ser do homem (Buber, 2001).

A maneira racional de existir é, também, aquela que propicia a emergência e o desenvolvimento das ciências. A racionalidade em nossa existência proporciona uma base objetiva, explicando e planejando as nossas ações, responsável pelo avanço constituído para vivermos de modo mais satisfatório e pleno.

O essencial é a vivencia, tal como é percebida ou sentida corporalmente – até imaginada – assim como o processo que está desenvolvendo aqui e agora. A nossa percepção do mundo do que nos rodeia é dominada por fatores subjetivos irracionais, que lhe conferem um sentido, diferente para cada um. Isso conduz, particularmente, à importância de uma tomada de consciência do corpo e do tempo vivido,

como experiência única de cada ser humano, estranha a qualquer teorização preestabelecida (Ginger & Ginger, 1995).

Conclui-se que o homem é parte integrante do mundo, estando sujeito a qualquer mudança ocorrida no seu meio. Constatar as diversas formas que o ser humano temporaliza seu espaço e assume suas escolhas na sua concretude favorece a explicitação da capacidade de transcendência do ser-no-mundo.

Por outro lado, o existencialismo, centrado nos problemas do homem, penetra nos seus pensamentos concretos, nas suas angústias e preocupações. Para o existencialismo o homem não é visto como um ser universal, mas como um ser particular, concreto e responsável (Ribeiro, 1985).

Referência Bibliográfica:

- Binswanger, L. (1977). *Três Formas de Existência Malograda*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Boss, M. (1983). *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. Nova York: Arosen.
- Buber, M. (2001). *Eu-Tu*. São Paulo: Centauro.
- Forghieri, Y. C. (2011). *Psicologia Fenomenológica – Fundamentos, Método e Pesquisa*. São Paulo: Cengage Learning.
- Ginger, S & Ginger, A. (1995). *Gestalt uma terapia do contato*. São Paulo: Summus.
- Heidegger, M. (1988). *O ser e o tempo*. Petrópolis: Vozes.
- Ribeiro, J. P. (1985). *Gestalt-terapia: refazendo um caminho*. São Paulo: Summus.

