

Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume I - Nº 2
2020

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 1 – N. 2

2020

Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 1, n. 2 (2020) – Curitiba, 2020.

220p.: il.: 30 cm

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 21 n.2, 2020. 220p

Impresso no Brasil
Printed in Brazil



Volume 1- N. 2 – 2020

Expediente

Editor

Adriano Furtado Holanda
(*Universidade Federal do Paraná*)

Editores Associados

Camila Muhl
(*FAE-Centro Universitário*)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(*Universidade Estadual do Oeste do Paraná*)
Paulo Coelho Castelo Branco
(*Universidade Federal do Ceará*)
Tommy Akira Goto
(*Universidade Federal de Uberlândia*)

Conselho Editorial

Adelma Pimentel (*Universidade Federal do Pará*)
Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*)
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (*Universidade de São Paulo*)
Antonio Ziri6n Quijano (*Universidad Nacional Aut6noma de M6xico*)
Carlos Moruj6o (*Universidade Cat6lica Portuguesa*)
Cris6stomo Lima do Nascimento (*Universidade Federal Fluminense*)
Daniel Rodrigues Ramos (*Universidade Federal do Rec6ncavo Baiano*)
Danilo Saretta Ver6ssimo (*Universidade Estadual Paulista/Assis*)
Eduardo Comarnich (*Universidade Federal de Juiz de Fora*)
Ewerton Helder Bentes Castro (*Universidade Federal do Amazonas*)
Giovanni Jan Giubilato (*Universidade Federal de Lavras*)
Ileno Izidio da Costa (*Universidade de Bras6lia*)
Joelma Ana Gutierrez Esp6ndula (*Universidade Federal de Roraima*)
Jos6 Olinda Braga (*Universidade Federal do Cear6*)
Julio C6sar Vargas Bejarano (*Universidad del Valle, Colombia*)
Marcos Aur6lio Fernandes (*Universidade de Bras6lia*)
Mar6a Lucrecia Rovaletti (*Universidade de Buenos Aires*)
Mariana Cardoso Puchivailo (*FAE-Centro Universit6rio*)
Michael Barber (*Saint Louis University*)
Nilton J6lio de Faria (*Pontif6cia Universidade Cat6lica de Campinas*)
Pedro M. S. Alves (*Universidade de Lisboa, Portugal*)
S6vio Passafaro Peres (*Universidade de S6o Paulo/Ribeir6o Preto*)
Shirley Mac6do Vieira de Melo (*Universidade Federal do Vale do S6o Francisco*)

Diagramação e Arte Final

Innovart Publicidade

Financiamento

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

Apoio

Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica (Abrapfe)
Laboratório de Fenomenologia e Subjetividade (LabFeno)

Produção Editorial

Yuri Ferrete (FAE-Centro Universitário / Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

Apoio Editorial

Victor Clavisso Portugal (Georg-August Universität Göttingen, Germany)
Andrés Suarez-Astaiza (Universidade Federal do Ceará/ Pontifícia Universidad Javeriana Cali)
Luís Fernando Moro Milleo (Universidade Federal do Paraná)
André Fukuda Maeji (Universidade Federal do Paraná)

Serviço de hospedagem:

ERS Academic Services, Londres. <https://exretescientia.com/>

Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos
Submissão exclusivamente online: <https://phenomenology.com.br/>

Editor

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências
E-mail: aholanda@yahoo.com

As opiniões emitidas nos trabalhos aqui publicados, bem como a exatidão e adequação das referências bibliográficas são de exclusiva responsabilidade dos autores, portanto podem não expressar o pensamento dos editores. A reprodução do conteúdo desta publicação poderá ocorrer desde que citada a fonte.

SUMÁRIO

Editorial

Editorial (Português) – Editorial (Espanhol) – Editorial (Inglês)	VII
--	------------

Artigos

The Relation Between Phenomenology and Psychology as the Driving Force of Husserl´s Transcendental Phenomenology	206
La Relación de la Fenomenología y la Psicología como un Motor de la Fenomenología Trascendental.....	219
Javier San Martín (UNED-Madrid)	

From the critique to naturalistic positivism to a phenomenology as “philosophical positivism”	232
Da crítica ao positivismo naturalista à fenomenologia como um “positivismo filosófico”	238
Carlos Diógenes C. Tourinho (Universidade Federal Fluminense)	

Breaking Reason’s Silence: The Living Word According to Lévinas and Merleau-Ponty	244
Rompendo o Silêncio da Razão: A Palavra Viva segundo Lévinas e Merleau-Ponty	252
Marcelo Fabri (Universidade Federal de Santa Maria)	

The Forms of Sympathy and Understanding of Others Experience in Scheler	260
Daniel Rodrigues Ramos (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia)	

Merleau-Ponty: The Relationship between Interrogative Ontology and Biological Sciences	271
Merleau-Ponty: Relação entre Ontologia Interrogativa e Ciências Biológicas.....	279
Elena Pagni (Universidade Federal de Juiz de Fora)	

The Ontology of Sartre: Dualism and Being as a Whole.....	287
A Ontologia de Sartre: Dualismo e Ser Todo.....	296
Simeão Sass (Universidade Federal de São Paulo) & Dante Marcello Caramonte Gallian (Universidade Federal de São Paulo)	

The Spiritual Dimension and the Constitution of Man as a Person: For an Anthropological-Phenomenological Understanding of the Clinic Subject	305
A Dimensão Espiritual e a Constituição do Homem enquanto um Ser-Pessoa: Por uma Compreensão Antropológico-Fenomenológica do Sujeito da Clínica	317
Ileno Izídio da Costa (Universidade de Brasília) & Mak Alisson Borges de Moraes (Universidade de Brasília/Centro Universitário IMEPAC)	

Instant, Leap, epiphany and transformation: Philosophy, Literature and Clinical psychology	329
Instante, Salto, Epifania e Transformação: Filosofia, Literatura e Psicologia Clínica	339
Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)	

Collaborative Hermeneutics in Phenomenological-Intervention Research on College Students in Psychic Suffering	349
Hermenêutica Colaborativa na pesquisa fenomenológica interventiva com universitários em sofrimento psíquico	361
Shirley Macêdo (Universidade Federal do Vale do São Francisco); Ana Lícia Pessoa Nunes (Universidade Federal do Vale do São Francisco); Melina Pinheiro Gomes de Souza (Universidade Federal do Vale do São Francisco)	

Disease Experience and Stock of Knowledge in Facing Psychiatric Diagnosis	373
Experiência de Doença e Estoque de Conhecimento no Enfrentamento do Diagnóstico Psiquiátrico	382
Camila Muhl (Centro Universitário FAE/Universidade Federal do Paraná)	

Tradução - Texto Clássico

Sobre o Problema da Experiência Ontológica	392
Eugen Fink (1949)	

Entrevista

Entrevista con Renaud Barbaras	400
---	------------



EDITORIAL

Se somos, verdadeiramente, sujeitos históricos, seguramente não podemos nos desligar dos movimentos do nosso tempo, da nossa cultura, e da própria realidade que nos cerca. E esta interação, essa “vida”, é invariavelmente, tensão – *Spannung*, como diz Gabriel Marcel – conflito.

Tomemos o fragmento 53 de Heráclito: *Pólemos pânton mên patér esti, pânton dê basileús kai toûs mên theoûs édeixe, toûs dê ánthrópous, toûs mên doúlous epoíese, toûs dê eleuthérous* (“A guerra é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres”)¹. *Pólemos*, a “guerra”, é o princípio do embate, do contraste, da oposição, da luta na direção de novas construções. Períodos de crise, são também momentos de renovação, como assinalara Husserl.

O ano de 2020 vem se construindo como um ano difícil, de muitos embates e dificuldades, apontando para crises as mais diversas. Tempos de crise são, também, tempos de criação, de *poíesis*, de produção. A Fenomenologia tem muito a contribuir nas discussões contemporâneas. Dermot Moran – no *Editor’s Introduction* ao *The Phenomenological Reader* – apresenta a Fenomenologia como uma “forma de ver e como movimento (...). No início do século XXI, continua a oferecer uma alternativa vibrante e desafiadora aos relatos naturalistas contemporâneos de consciência e significado”².

Em meio a “crises”, novas parcerias e novas perspectivas podem surgir. E é aqui que nos encontramos, na esperança de novos diálogos e novas criações. E nada mais esperançoso do que saber que, em meio a todas essas crises, surge o segundo número do *Phenomenology, Humanities and Sciences*, ao lado de um novo *journal*, ligado a toda uma tradição de investigações fenomenológicas em psicologia, teologia e filosofia, que é o *Duquesne Studies in Phenomenology*³.

Nesta direção, nosso novo número – inteiramente dedicado a manuscritos decorrentes de trabalhos apresentados no II Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia, ocorrido em 2019, em Curitiba, Paraná, Brasil⁴ – principia com o protagonismo da figura de Edmund Husserl, em dois artigos: um debate em torno das relações entre fenomenologia e psicologia, que atravessaram o pensamento husserliano desde suas *Investigações Lógicas até seus últimos escritos*; e, no exercício da tarefa crítica da fenomenologia husserliana, destacando a denúncia concernente aos contrassensos teóricos da doutrina naturalista.

Em seguida, trazemos uma discussão ética que une dois pensadores tão diversos quanto Lévinas e Merleau-Ponty, em torno da ideia de que o pensamento não detém o segredo e as potencialidades da linguagem, mas que a linguagem é a condição do pensamento. Max Scheler também se faz presente, na apresentação do fenômeno da simpatia, enquanto “lugar” privilegiado para a compreensão das vivências alheias. A dimensão edificante do diálogo interdisciplinar se dá em torno da reflexão de Merleau-Ponty sobre as ciências biológicas, e de como estas se abrem para seu projeto ontológico.

Sartre igualmente é convidado, neste número, a discorrer sobre suas formas de solução ao dualismo, em sua obra *O Ser e o Nada*, restaurando as bases de sua ontologia. Esta discussão anuncia o debate

1 Kirk, G.S.; Raven, J.E. & Schofield, M (1994). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 200.

2 Moran, D. (2002). Editor’s Introduction. In Dermot Moran & Timothy Mooney (Eds). *The Phenomenological Reader* (pp. 1-26). London and New York: Routledge, p. 1.

3 Descrito como um periódico interdisciplinar de pesquisa fenomenológica, seu primeiro número nasce dedicado à Hermenêutica Atual (Current Issue: Volume 1, Issue 1 (2020) Hermeneutics Today, <https://dsc.duq.edu/dsp/>).

4 II Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia / IV Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia / VI Congresso Sul-Brasileiro de Fenomenologia (2019). Anais em: https://1drv.ms/b/s!Am_JSTLFsy5tg9ZYBTSBxeHuUFyQMw?e=8dvhqh



antropológico porvir, que principia pelas fundamentações implícitas para uma clínica, a partir de seu caráter espiritual, como assinala Edith Stein, colocando o sujeito como um ser desperto, consciente, ativo, livre, indeterminado e capaz de formar a si mesmo. A sequência não poderia prescindir da literatura. Assim, Kierkegaard, Clarice Lispector e Anton Tchecov são convidados ao tema da epifania e do acontecimento na clínica.

Ao final, dois estudos empírico-compreensivos trabalham, por um lado, grupos interventivos com universitários em sofrimento psíquico, pretendendo compreender suas experiências; e, por outro, a acumulação de experiências adquiridas junto ao mundo da vida cotidiana, no contexto de pessoas com diagnóstico de transtorno mental no enfrentamento de sua doença.

Encerramos este número com uma tradução, para o português, do texto de Jan Patócka sobre Heidegger – precedido por um belo ensaio intitulado “Crise e história: o ‘Sócrates de Praga’ lê a Heidegger”, e com uma entrevista (traduzida do francês para o espanhol), de Renaud Barbaras.

Boa leitura!

Adriano Furtado Holanda

(Editor-Chefe / LabFeno / Coord. GT Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos-ANPEPP)



EDITORIAL

If we are truly historical subjects, we certainly cannot disconnect from the movements of our time, our culture, and the very reality that surrounds us. And this interaction, this “life”, is invariably, tension – *Spannung*, as Gabriel Marcel says – and conflict.

Like Heraclitus, fragment 53: *Pólemos pánton mèn patér esti, pánton dè basileús kai toùs mèn theòus édeixe, toùs dè ánthrópous, toùs mèn doúlous epoiese, toùs dè eleuthérous* (“War is the origin of all things and it is sovereign of all, and to some it presents them as gods, to others, as men; some make slaves, others free men”)¹. *Pólemos*, “war”, is the beginning of the struggle, the contrast, the opposition, the struggle towards new constructions. Periods of crisis are also moments of renewal, as Husserl had pointed out.

The year 2020 has been building up as a difficult year, with many struggles and difficulties, pointing to the most diverse crises. But times of crisis are also times of creation, of *poiesis*, of production. Phenomenology has a lot to contribute to contemporary discussions. Dermot Moran – in Editor’s Introduction to *The Phenomenological Reader* – presents Phenomenology “as a way of seeing and as a movement (...)”. At the dawn of the twenty-first century, it continues to offer a vibrant and challenging alternative to contemporary naturalistic accounts of consciousness and meaning².

Amid “crises”, new partnerships and new perspectives may arise. And this is where we find ourselves, hoping for new dialogues and new creations. And nothing more hopeful than knowing that, in the midst of all these crises, the second issue of *Phenomenology, Humanities and Sciences* appears, alongside a new journal, linked to a whole tradition of phenomenological investigations in psychology, theology and philosophy, which is *Duquesne Studies in Phenomenology*³.

In this sense, our new issue – entirely dedicated to manuscripts resulting from works presented at the *II International Congress of Phenomenology and Psychology*, which took place in 2019, in Curitiba, Paraná, Brazil⁴ – begins with the protagonism of the figure of Edmund Husserl, in two articles: one debate around the relationship between phenomenology and psychology, which crossed Husserlian thought from his *Logical Investigations* to his last writings; and, in the exercise of the critical task of Husserlian phenomenology, highlighting the denunciation concerning the theoretical contradictions of naturalist doctrine.

Then, we bring an ethical discussion that unites two thinkers as diverse as Lévinas and Merleau-Ponty, around the idea that thought does not hold the secret and the potential of language, but that language is the condition of thought. Max Scheler is also present, in the presentation of the phenomenon of sympathy, as a privileged “place” for the understanding of other people’s experiences. The edifying dimension of interdisciplinary dialogue takes place around Merleau-Ponty’s reflection on biological sciences, and how they open up to his ontological project.

Sartre is also invited, in this issue, to discuss his ways of solving dualism, in his work *Being and Nothingness*, restoring the bases of his ontology. This discussion announces the anthropological debate to come, which begins with the implicit foundations for a clinic, based on its spiritual character, as pointed out by Edith Stein, placing the subject as an awake, conscious, active, free, indeterminate and capable of forming

1 Kirk, G.S.; Raven, J.E. & Schofield, M (1994). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 200.

2 Moran, D. (2002). Editor’s Introduction. In Dermot Moran & Timothy Mooney (Eds). *The Phenomenological Reader* (pp. 1-26). London and New York: Routledge, p. 1.

3 Current Issue: Volume 1, Issue 1 (2020), *Hermeneutics Today*, <https://dsc.duq.edu/dsp/>.

4 II Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia / IV Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia / VI Congresso Sul-Brasileiro de Fenomenologia (2019). Annals: https://1drv.ms/b/s!Am_JSTLFsy5tg9ZYBTSBxeHuUFyQMw?e=8dvhqh



himself. The sequence could not do without the literature. Thus, Kierkegaard, Clarice Lispector and Anton Tchecov are invited to the theme of epiphany and the event in the clinic.

In the end, two empirical-comprehensive studies work, on the one hand, intervention groups with university students in psychological distress, aiming to understand their experiences; and, on the other hand, the accumulation of experiences acquired with the world of everyday life, in the context of people diagnosed with mental disorders in coping with their disease.

We close this issue with a translation, into Portuguese, of Jan Patócka's text on Heidegger – preceded by a beautiful essay entitled "Crisis and history: 'Socrates of Prague' reads to Heidegger", and with an interview (translated from French to Spanish), by Renaud Barbaras.

Good reading!

Adriano Furtado Holanda

(Editor-Chefe / LabFeno / Coord. GT Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos-ANPEPP)



EDITORIAL

Si somos sujetos verdaderamente históricos, es cierto que no podemos desconectarnos de los movimientos de nuestro tiempo, nuestra cultura y la realidad que nos rodea. Y esta interacción, esta “vida”, es tensión – o *Spannung*, como dice Gabriel Marcel – es conflicto

Como en el fragmento 53 de Heráclito: *Pólemos pánton mèn patér esti, pánton dè basileús kai toùs mèn theòus édeixe, toùs dè ánthròpous, toùs mèn doúlous epoiese, toùs dè eleuthérous* (“La guerra es el origen de todas las cosas y es soberana de todas, y para algunos las presenta como dioses, para otros, como hombres; algunos hacen esclavos, otros hombres libres”)¹. *Pólemos*, La “guerra” es el comienzo de la lucha, el contraste, la oposición, la lucha hacia nuevas construcciones. Pero los períodos de crisis también son momentos de renovación, como Husserl había señalado.

El año 2020 ha sido un año difícil, con muchas luchas y dificultades, que apuntan a las crisis más diversas. Los tiempos de crisis son también tiempos de creación, de *poiesis*, de producción. La fenomenología tiene mucho que aportar a las discusiones contemporáneas. Dermot Moran, en la Introducción del editor a *The Phenomenological Reader*, presenta la fenomenología como una “forma de ver y como un movimiento (...)”. A principios del siglo XXI, continúa ofreciendo una alternativa vibrante y desafiante a los relatos naturalistas contemporáneos de conciencia y significado”.

En medio de “crisis”, pueden surgir nuevas asociaciones y nuevas perspectivas. Y aquí es donde nos encontramos, esperando nuevos diálogos y nuevas creaciones. Y nada más esperanzador que saber que, en medio de todas estas crisis, aparece el segundo número de *Phenomenology, Humanities and Sciences*, junto con una nueva revista, vinculada a toda una tradición de investigaciones fenomenológicas en psicología, teología y filosofía, que es la revista *Duquesne Studies in Phenomenology*².

En este sentido, nuestro nuevo número – totalmente dedicado a los manuscritos resultantes de los trabajos presentados en el II Congreso Internacional de Fenomenología y Psicología, que tuvo lugar en 2019, en Curitiba, Paraná, Brasil³–, comienza con el protagonismo de la figura de Edmund Husserl, en dos artículos: uno debate sobre la relación entre fenomenología y psicología, que cruzó el pensamiento de Husserl desde sus *Investigaciones Lógicas* hasta sus últimos escritos; y, en el ejercicio de la tarea crítica de la fenomenología husserliana, destacando la denuncia sobre las contradicciones teóricas de la doctrina naturalista.

Luego, traemos una discusión ética que une a dos pensadores tan diversos como Lévinas y Merleau-Ponty, en torno a la idea de que el pensamiento no guarda el secreto y el potencial del lenguaje, sino que el lenguaje es la condición del pensamiento. Max Scheler también está presente, en la presentación del fenómeno de la simpatía, como un “hogar” privilegiado para la comprensión de las experiencias de otras personas. La dimensión edificante del diálogo interdisciplinario tiene lugar alrededor de la reflexión de Merleau-Ponty sobre las ciencias biológicas, y cómo se abren a su proyecto ontológico.

Sartre también está invitado, en este número, a discutir sus formas de resolver el dualismo, en su trabajo *El ser y el nada*, restaurando las bases de su ontología. Esta discusión anuncia el debate antropológico por venir, que comienza con los fundamentos implícitos para una clínica, basados en su carácter espiritual, como lo señaló Edith Stein, colocando al sujeto como un hombre despierto, consciente, activo,

1 Kirk, G.S.; Raven, J.E. & Schofield, M (1994). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 200.

2 Current Issue: Volume 1, Issue 1 (2020), *Hermeneutics Today*, <https://dsc.duq.edu/dsp/>.

3 II Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia / IV Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia / VI Congresso Sul-Brasileiro de Fenomenologia (2019). Anais em: https://1drv.ms/b/s!Am_JSTLFsy5tg9ZYBTSBxeHuUFyQMw?e=8dvhqh



libre, indeterminado y capaz de formarse a sí mismo. La secuencia no podría prescindir de la literatura. Por lo tanto, Kierkegaard, Clarice Lispector y Anton Tchecov están invitados al tema de la epifanía y al evento en la clínica.

Al final, dos estudios empírico-completos trabajan, por un lado, grupos de intervención con estudiantes universitarios en problemas psicológicos, con el objetivo de comprender sus experiencias; y, por otro lado, la acumulación de experiencias adquiridas con el mundo de la vida cotidiana, en el contexto de personas diagnosticadas con trastornos mentales para hacer frente a su enfermedad.

Cerramos este número con una traducción, al portugués, del texto de Jan Patócka sobre Heidegger, precedido por un ensayo titulado “Crisis e historia: ‘Sócrates de Praga’ le lee a Heidegger”, y con una entrevista (traducida del francés al Español), de Renaud Barbaras.

¡Buena lectura!

Adriano Furtado Holanda

(Editor-Chefe / LabFeno / Coord. GT Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos-ANPEPP)

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



ARTIGOS



THE RELATION BETWEEN PHENOMENOLOGY AND PSYCHOLOGY AS THE DRIVING FORCE OF HUSSERL'S TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY

La Relación de la Fenomenología y la Psicología como un Motor de la Fenomenología Transcendental de Husserl

JAVIER SAN MARTÍN*

A Relação da Fenomenologia e a Psicologia como um Motor da Fenomenologia Transcendental de Husserl

Abstract: My aim is to explore the aporetic core of the relationship between phenomenology and psychology, which will go through three stages, a first one in which phenomenology is a type of psychology; second, in which Husserl perfectly distinguishes phenomenology from psychology; and a third, which we could qualify as a transition from the clarity of separation, from the second stage, to an overlapping. The essay will then have three parts, I will delineate, first, Husserl's exposition of his phenomenology as a descriptive psychology in the first edition of his *Logical Investigations*; the second, in which, once the first stage in which phenomenology was seen as psychology has been overcome, it will be explained how Husserl, especially in the *Ideas I*, formulates a neutral phenomenology suitable for psychology and transcendental phenomenology. In this part I will show the change that takes place in the mid-twenties, with the emergence of the theory of the three *egos*, fundamental to resolve the controversies about reduction and epoché. In the third part I will show the need to problematize that position from what is said at the end of the conference on "Phenomenology and Anthropology", and in §72 of *The Crisis*.

Keywords: Phenomenology, Psychology, Anthropology, Husserl, the *ego*, reduction, epoché.

Resumen: Mi objetivo es explorar el núcleo aporético de la relación de la fenomenología con la psicología, que pasará por tres etapas, una primera en la que la fenomenología es un tipo de psicología; una segunda, en la que Husserl distingue perfectamente la fenomenología de la psicología; y una tercera, que podríamos calificar como un tránsito de la claridad de la separación, de la segunda etapa, a la imbricación. El ensayo tendrá, entonces, tres partes; primero, delinearé la exposición de Husserl de su fenomenología como una psicología descriptiva en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*; la segunda, en la que, una vez superada la primera etapa en que la fenomenología se veía como psicología, se expondrá cómo Husserl, sobre todo en *Ideas I*, formula una fenomenología neutral apta para la psicología y la fenomenología trascendental. En esta parte mostraré el cambio que sucede a mitades de la década de los años veinte, con la aparición de la teoría de los tres *yo*s, fundamental para resolver las polémicas sobre la reducción y la *epoché*. En la tercera parte mostraré la necesidad de problematizar esa posición desde lo que se dice al final de la conferencia sobre "Fenomenología y Antropología", y en el § 72 de *La crisis*.

Palabras clave: Fenomenología, Psicología, Antropología, Husserl, tres *yo*s, reducción, *epoché*.

Resumo: Meu objetivo é explorar o núcleo aporético da relação da fenomenologia com a psicologia, que passará por três estágios, um primeiro no qual a fenomenologia é um tipo de psicologia; um segundo, no qual Husserl distingue perfeitamente a fenomenologia da psicologia; e um terceiro, que poderíamos descrever como uma transição da clareza da separação, do segundo estágio para a sobreposição. O ensaio terá três partes. Primeiro, descreverei a exposição de Husserl de sua fenomenologia como psicologia descritiva na primeira edição das *Investigações Lógicas*; o segundo, no qual, uma vez superada a primeira etapa em que a fenomenologia foi vista como psicologia, será exposto como Husserl, especialmente nas *Idéias I*, formula uma fenomenologia neutra adequada à psicologia e à fenomenologia transcendental. Nesta parte, mostrarei a mudança que ocorre em meados da década de 20, com o surgimento da teoria dos três *eus*, fundamental para resolver as controvérsias sobre redução e *epoché*. Na terceira parte, mostrarei a necessidade de problematizar essa posição a partir do que é dito no final da conferência sobre "Fenomenologia e Antropologia" e no § 72 da Crise.

Palavras-chave: Fenomenologia, Psicologia, Antropologia, Husserl, três *eus*, redução, *epoché*.

* Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid. Email: jsan@fsf.uned.es.
Orcid: [0000-0003-4786-6605](https://orcid.org/0000-0003-4786-6605)



My objective is to explore the aporetic core of the relation of phenomenology with psychology, which will go through three stages, a first one in which phenomenology is a type of psychology; a second, in which Husserl perfectly distinguishes phenomenology from descriptive psychology, with which he had initially identified it, and explanatory psychology is totally discarded; and a third, which we could qualify as a transition from the clarity of separation, from the second stage, to an overlapping. The essay will then have three parts. First, I will outline how Husserl understands the relationship of phenomenology with psychology in the *Logical Investigations*; the second, in which the first stage in which phenomenology was seen as psychology has been overcome, will expose how Husserl formulates a neutral phenomenology suitable for psychology and transcendental phenomenology. Both are distinguished by being elaborated from different attitudes, the psychological phenomenological attitude and the transcendental phenomenological attitude, to which is accessed through the practice of transcendental reduction. In this part I will show the change that happens in the mid-twenties, with the appearance of the theory of the three *egos*, fundamental to resolve the controversies about reduction and epoché.

From the distinction of the three *egos*, transcendental reduction is the discovery of the transcendental *ego* in the human ego. Once this is exposed, in the third part I will address the change of position or deepening in the Husserlian proposal, taking as a guide the perplexity caused by Husserl's text of § 72 of *The Crisis*, for which I give the interpretation by Iso Kern, and which must be understood from the final sentences of the lecture on "Phenomenology and Anthropology" from 1931, and which cannot but make us review the set of previous interpretations.

1. Pure phenomenology and psychology

We all know that Husserl in *Logical Investigations* considers his studies as studies of descriptive psychology, in the circle of Brentano's psychology. The fact that Dilthey does not appear even once in the two volumes of that work should not be underestimated. Husserl has already refuted psychologism in his first volume, which is the attempt to establish a psychological foundation of logical products, but thinking in a psychology conceived as natural science. Descriptive psychology was a far cry from scientific psychology in the naturalistic sense that stems from Weber and Fechner's experiments. We have, therefore, in the 1900s, two psychologies, the descriptive one, fundamentally developed by Brentano and Dilthey; and the other, empirical psychology, which was beginning to develop, following the guidelines of the aforementioned physiologists. However, in the text of 1901 there are undoubted fluctuations in the sense of what Husserl is doing, between phenomenology and descriptive psychology, in any case clearly ruling out explanatory psychology. Let's see it.

In the second volume of the *Logical Investigations*, which, as known, is an essay to see how these logical contents appear in the conscious life in which the logical products must take place, there are several references to descriptive psychology. Already on page 4 he defines "pure phenomenology" as a "neutral research field" in which various sciences will have their roots, for example, "psychology as empirical science".¹ After this (Hua XIX/1, 10) he talks about the "phenomenology of logical experiences that must give us the" descriptive understanding of these psychic phenomena "and that, of course, is not a" psychological-genetic understanding". On page 18 (Hua XIX / 1, 24 note 1) certain descriptions are mentioned that may serve for psychological investigations in the sense of empirical science, but which also serve us "as a basis" [*Unterlage*] for those fundamental abstractions in which ideal objects are captured.²

At the end of the same page, he comments that the descriptive investigation of the experiences of knowledge dispenses with psychological interests that tend to clarify the origin of that knowledge—which would place us in an explanatory psychology—but "we do well to speak, instead of descriptive psychology, of phenomenology" (Hua XIX / 1, 24 note 1),³ but, note, because psychology tends to that explanation.

1 „Die reine Phänomenologie stellt ein Gebiet neutraler Forschungen dar, in welchem verschiedene Wissenschaften ihre Wurzeln haben. Einerseits dient sie zur Vorbereitung der Psychologie als empirischer Wissenschaft. Sie analysiert und beschreibt (speziell als Phänomenologie des Denkens und Erkennens) die Vorstellungs-, Urteils-, Erkenntniserlebnisse, die in der Psychologie ihre genetische Erklärung, ihre Erforschung nach empirisch-gesetzlichen Zusammenhängen finden sollen.“ Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Teil, Halle a. S.: Max Niemeyer, p. 4, (Hua XIX/1, 6).

2 „So kann eine und dieselbe Sphäre reiner Description zur Vorbereitung sehr verschiedener theoretischer Wissenschaften dienen. Nicht die Psychologie als volle Wissenschaft ist ein Fundament der reinen Logik, sondern gewisse Klassen von Descriptionen, welche die Vorstufe für die theoretischen Forschungen der Psychologie bilden (nämlich sofern sie die empirischen Gegenstände beschreiben, deren genetische Zusammenhänge diese Wissenschaft verfolgen will) bilden zugleich die Unterlage für jene fundamentalen Abstraktionen, in welchen der Logiker das Wesen seiner idealen Gegenstände und Zusammenhänge mit Evidenz erfasst“. The third "addition" to which this word belongs was completely reformulated in the second edition to the point of eliminating this entire paragraph, so it does not appear in the Morente and Gaos' translation. On the changes, see Hua XIX/1, p. 24. The next time it appears in the German text (p. 188; Hua XIX/1, 193) the word 'Unterlage' has been translated as 'base'. The third *Zusatz* of this § 6 changes completely in the second edition.

3 „Da es erkenntnistheoretisch von ganz einzigartiger Bedeutung ist, die rein descriptive Erforschung der Erkenntniserlebnisse, die um



That is why in the previous quote he had distinguished psychology as “volle Wissenschaft”–full science–from those parts of psychology that function as a base [Unterlage]. Since this part belongs to a science that, at bottom, tends to causally clarify knowledge, it prefers to reserve for that part of psychology the name of phenomenology, but it is clear that it moves in the field of psychological studies. After a few pages, already in the second edition, he says: “If we place ourselves in the field of pure description”, but in the first edition instead of “pure” he wrote: “in the field of psychological description”.⁴ It is an indication of the change introduced. A similar change appears on p. 42 of the first edition, at the end of § 10, where he writes: “For the psychological (purely phenomenological) descriptive consideration there are only weavings [Gewebe⁵] of such intentional acts”.⁶ In the second edition (Hua XIX/1, p. 48), he removes the parentheses and the words “psychological descriptive”.

At the end of § 14 (Hua XIX/1, 52), when exposing the difference between the subjective and the objective content of an expression, with respect to the first, it appears, in the first edition, as a subjective content in a phenomenological, descriptive-psychological and real empirical meaning, and therefore offers three perspectives. In the second edition (Hua XIX/1, p. 57) he eliminates this tripartition. According to the assumed orientation, the phenomenological meaning would be identical to the descriptive-psychological one, but in any case there would also be a real empirical meaning, because it would be an entity or event for which it is the task of psychology as an empirical science to search for the cause. Later on the book (Hua XIX/1, 67) he talks about the “retarded state of descriptive psychology [zurückgebliebenen Stand]” (Husserl, 2001, 206), a statement that is maintained in the second edition.

In § 23 of the Second Investigation, the phenomenological content is mentioned, which is between parentheses called psychological descriptive (p. 162); these parentheses are removed in the second edition (Hua XIX/1, 167). In § 31, the descriptive psychological analysis of acts (p. 182) becomes only a descriptive analysis (Hua XIX/1, p. 188). The same after a few pages –in § 37, p. 195–, where he talks about: “the sensed contents of the appearance of a sphere (as moments that allows finding the descriptive psychological analysis)”, this being written between parentheses; This phrase in the second edition has become “the sensed contents of the appearance of a sphere (as moments that descriptive analysis can find phenomenologically) (Hua XIX/1, 201). On page 206 of the first edition (Hua XIX/1, 211), he acknowledges in a note the contributions of William James to descriptive psychology and that it has helped him in overcoming Psychologism. This “acknowledgment” disappears in the second edition.

In the introduction to the V Investigation (Hua XIX/1, p. 353) he refers to the discussion of acts in descriptive psychology and, therefore, he who moves within the scope of that type of psychology begins by describing them as intentional experiences. This reference to descriptive psychology is maintained in the second edition (ib.). On page 344 (from the edition 1901, Hua XIX/1, 377) he refers to Brentano’s descriptive psychology, who is the one that formalizes the concept of “psychic phenomenon”.

But it is evident that this position of Husserl was not fixed. He was dealing with a notion of phenomenology which totally excludes the intention, essential for a psychology as an empirical science, to search for the causal bases of these phenomena. As the editor of the second volume of the *Logical Investigations* in Husserliana (Hua XIX), Ursula Panzer says that Husserl already in 1903 distances himself from that denomination of descriptive psychology, whose research he had started with:

Already in 1903 Husserl distanced himself from the denomination of his phenomenological analyzes as descriptive psychology. The reason for this is that traditional descriptive psychology conceives the experiences and classes of experiences that it investigates as characteristic of empirical people, that is, as temporally determinable facts of nature, while Husserl’s purely phenomenological analyzes suspend all hypotheses on the psychophysical and physical dependence of psychic experiences, as well as the existential position of physical nature.⁷

In a text from 1913, Husserl comments on the misunderstanding in which, due to the urgency of publishing the *Logical Investigations*, he felt when he understood his analyzes as descriptive psychology. In that text he refers to the same one that Ursula Panzer quotes from 1903.⁸ Husserl’s pages devoted

alle theoretisch -psychologischen Interessen unbekümmert ist, von der eigentlich psychologischen, auf empirische Erklärung und Genesis abzielende Forschung zu sondern, thun wir gut daran, anstatt von deskriptiver Psychologie vielmehr von Phänomenologie [19] zu sprechen. Dies empfiehlt sich auch aus dem anderen Grunde, weil der Ausdruck descriptive Psychologie in der Redeweise mancher Forscher die Sphäre wissenschaftlicher psychologischer Untersuchungen bezeichnet, die durch die methodische Bevorzugung der inneren Erfahrung und durch Abstraction von aller psychophysischen Erklärung umgrenzt wird.“

4 Husserl 1901, Hua XIX/1, 43, n. 3.

5 Husserl’s relatives were, in Prosnitz, [present Prostejov], cloth merchants, so this word appears to designate the warp constituted by intentional acts; Husserl conceives of this way of being as a “weave”.

6 This sentence is missing in the English translation (see Husserl, 2001, 194).

7 „Bereits 1903 distanziert sich Husserl von der Bezeichnung seiner phänomenologischen Analysen de Erkenntniserlebnisse als deskriptive Psychologie. Der Grund dafür ist, dass die traditionelle deskriptive Psychologie die von ihr untersuchten Erlebnisse und Erlebnisklassen als solche von empirischen Personen, d.h. als objektiv-zeitlich bestimmbar Naturtatsachen [cvs. JSM] fasst, während Husserls rein phänomenologische Analysen jede Hypothese über die psychophysische und physische Abhängigkeit der psychischen Erlebnisse zusammen mit der existenzialen Setzung der Physischen Natur suspendieren“. (Hua XVIII, Einleitung, p. XLVII).

8 6) „Große Mängel der ersten Bearbeitung hängen damit zusammen, dass ich das Werk veröffentlichen musste, ehe die gewonnenen



to this are decisive.⁹ Only two years had passed since the publication of the *Logical Investigations*, and Husserl already realizes that that part of psychology that should serve as a basis or support [*Unterlage*] for scientific psychology does not belong to it, because it is only a basis; it is an independent science, it is pure phenomenology. Henceforth, at least from 1903 on until the end of his life, this problem, the relationship of denial but at the same time intimate connection and closeness of phenomenology with psychology,¹⁰ will be one of the most important problems of Husserlian phenomenology. This refers fundamentally to the effect that the practice of epoché and reduction has.

The fundamental basis is that the reduction of the logical to psychology “has no more value than a reduction of arithmetic to a psychology of counting in the “correct” way¹¹ (Hua XXII, 208). It is true that arithmetic is in intimate connection with correct counting, but not because “correct counting” grounds arithmetic, but, conversely, it is correct by the laws of mathematics itself. The same would happen with the experiences of logic, for example, truth and evidence. They do not exist because someone lives them, but they are lived for the intrinsic and objective value they have. That is why the clarification of the concepts proper to logic is not logical thinking, nor is it psychology, if we use this name in the usual sense, “in the same way that physics, the science of nature in the usual sense, is science of the corporal facts, thus is psychology the empirical science (science of nature) of spiritual facts” (Hua XXII, 206), both sciences depart from the world with their division of facts into spiritual and bodily facts; they suppose pre-given objectifications, the possibility of which they do not need to clarify, as seen by the success of these sciences, apart from the criticism of scientific knowledge. Husserl points out some of these pre-critical objectifications, for example, the difference between the self and the non-self; between the self and the other self, “With interpretative interpolations of immediate givenness of consciousness as ‘activities and psychic states’ in the self and with its interpretative movements of things and physical states, of ‘alien’ people, experiences, etc. outside of me.”¹²

All these objectifications generate metaphysical problems about the possibility of knowledge, which requires, in turn, a clarification of knowledge “regardless of all metaphysical intentions” (ib.). But this requires a phenomenology of knowledge, to fix and bring to light the experiences of knowledge in which logical ideas arise, “staying away from any interpretation that goes beyond the real contents”¹³ of those experiences: “That is why phenomenology should not be designated as ‘descriptive psychology’. It is not strictly and properly speaking” (ib.). Because, and now it will offer us one of the reasons that will demand more effort, the descriptions of phenomenology “do not refer to experiences and classes of experiences of empirical people” (ib. lin. 38 f.), Because “phenomenology knows nothing and suspects nothing of people, of me and the other, of my experiences or those of others”, neither asks questions about it, nor wants to determine anything about real beings, nor does it make any hypotheses, etc., we are only interested in “what is given in the strict sense”, the appearance of things, not the thing that appears.

The result is an intuitive and adequate abstraction, which brings to the conscious being in an evident way the “universal essence” of logical ideas, thus clarifying the figurative and symbolic improprieties that permeate thoughts. I can always psychologically take advantage of these analysis, then they become descriptive psychological analysis, which will function as infrastructures [*Unterlage*] for the explanations of psychology, “the natural science of spiritual phenomena” (XXII, 207).

Husserl wrote and published this in 1903, with it all the bases for the phenomenological method were already exposed, and from then on, he will try to offer a method for clarifying this rupture, that he publishes for the first time in 1903 to ensure the field of phenomenology, what Husserl will do, first, through the theory of epoché, which will initially include a consequent reduction and, later, with an epoché, which, without being the reduction, leads to it, even if, just at that moment, changes its own quality, because once reduction has been practiced, the epoché that has driven to it will be redefined.¹⁴

Einsichten sich innerlich gefestigt hatten bzw. ehe ich sie in voller Freiheit handhaben konnte. Die verschiedenen Stücke erwachsen zu verschiedenen Zeiten und eine Überarbeitung war zuletzt nötig, um alle auf einen Standpunkt zu bringen. Bei der inneren Unsicherheit verfiel ich aber während der Ausarbeitung öfters in die alten Denkgewohnheiten oder war unfähig, Unterscheidungen, die ich in einem Zusammenhang schon erkannt hatte, überall konsequent durchzuführen. Insbesondere gilt das auch für das Verhältnis zwischen deskriptiver Psychologie und Phänomenologie.“ (Husserliana XX/1, 312).

9 Cf. Hua XXII, p. 205-208.

10 To the extent that psychology is very close to anthropology, this problem, as we will see at the end of the *Vortrag* “Phenomenology and Anthropology” (Husserl 1988d), also involves anthropology.

11 We will use this example more explicitly later.

12 (ib.), “—mit ihren deutenden Einlegungen der unmittelbaren Bewusstseinsgegebenheiten als „psychischen Tätigkeiten und Zuständen“ in das eigene Ich und ihren deutenden Hinausverlegungen von physischen Dingen und Zuständen, von „fremden“ Personen, Erlebnissen usw. ausserhalb des Ichs“.

13 „unter Fernhaltung aller über ihren realen Inhalt hinausgehenden Deutung“ (ib.).

14 This is one of the core points of my interpretation of the relationship between epoché and reduction —which already appears in my doctoral thesis from 1972 — which is based on what Husserl says in the Manuscript B I 5/IX, esp. p. 24 (since 2002 published as No. 15 of Husserliana XXXIV. See esp. p. 233). Gerd Brand was the first scholar to draw attention to this situation, citing that manuscript. See Brand 1955, p. 33 f. Cf. also San Martín 1986, 185. There I also provide the quotation, in the same sense of EPh II, Hua VIII, 480. In the book from 1986, there is an error in the manuscript number, which is not X but IX. For the rest, it is regrettable that this important finding by Brand, on which I built my thesis in 1972 and made public in 1986, was practically ineffective.



2. The relationship of transcendental phenomenology with psychology

I still want to indicate an interesting fact about this situation. Husserl exposes with great precision in § 3 of his 1925 lessons on phenomenological psychology the history of the passage from the *Logical Investigations*, which were regarded as descriptive psychology, to the new consideration. In that text there is a very interesting confession. Husserl indicates there that he moved towards Brentano's path (Hua IX, 33 s.), of whom he was a student, and that in the line of descriptive psychology he formulates a phenomenology that is a deepening of Brentano's intention, but that neither Brentano nor his disciples took it that way, but Dilthey did; but Husserl, for his part, as we have already said, did not mention the latter in the *Logical Investigations*. Despite this, for this thinker, the *Logical investigations* offered the foundation of those sciences of spirit that he was also looking for. This attention of Dilthey impacted Husserl,¹⁵ and thus, since 1905, he will understand his phenomenology as the true philosophy of the human sciences.

Husserl fully developed his theory in those years with complete clarity: the epoché is a bracketing of the position of reality proper to the natural attitude, with which the reality of the world, with everything included in it, remains out of consideration. In §§ 53 and 54 of *Ideas I* he carefully exposes this position applied to the characteristic of the conscious being proper to animals and human beings. Here the psychological attitude is already explained, which considers these beings, with their conscious peculiarity, as elements of the natural world, a world that has been, in its feature of reality, placed between brackets. That is why, regarding psychic phenomena, those of other humans, and even those of animals, there are two attitudes, depending on whether or not the phenomenological epoché has been applied: a psychological attitude, in which we look at those psychic phenomena capturing them as parts of reality, since they are phenomena that happen in a body; or a phenomenological attitude in which we disconnect that what belongs to a reality:

On the other hand, we have the phenomenological attitude concomitantly interwoven as an essential possibility, which, reflecting and disconnecting the transcendent positions, turns to the pure absolute conscious being and finds at that moment the apperception of conditionality of an absolute experience. [nun die Zuständlichkeitsapperzeption eines absoluten Erlebnisses vorfindet] (Hua III/1, 118)

Husserl spoke of joy as “an experiential conditionality”, that is, an experiential state perceived as characteristic of the human being, therefore, real. Now Husserl means that this state is perceived as a pure experience, which, therefore, does not depend on a reality, but, insofar as it is perceived as a state of a human being, it is an element of psychology. From this observation Husserl draws the consequence that what was discovered in pure phenomenology is valid for transcendental phenomenology and for eidetic psychology, which is the psychology that has replaced that previous descriptive psychology.

Husserl's position, which will be maintained throughout his later developments, leads him to think that one must ensure a specific way of looking for this eidetic psychology and another to ensure the transcendental perspective. These considerations are after the *Ideas I*.

In addition, along with this, there will be a very important development in the twenties on the relationship of the phenomenological attitudes –achieved by what will already be two reductions, the psychological and the transcendental– with the eidetic reduction, for in the first developments there is a clear confusion between phenomenological reduction and eidetic reduction, because by putting the empirical reality in brackets, we are left with the essential reality. Over time Husserl will clarify this point. It is true that all non idiographic science is science of essences, but it is not true that an eidetic attitude is necessarily involved in a psychological phenomenological attitude. The eidetic attitude is a requirement to convert my individual phenomenological experience into a scientific one, because by itself the phenomenological look at the experience is not eidetic, but rather individual. It is necessary to take the case through eidetic variation or another method as an essential example.

The same is true in the case of transcendental phenomenological reduction: to make transcendental reduction the gateway to transcendental phenomenology as a science, an eidetic reduction is required, which is different from the transcendental one. If it seemed initially that we had obtained an essential intuition, because of the loss of reference to reality, as we saw in 1903, Husserl will realize that this is not the case. There is a note in Husserliana XIII, referring to the *Fundamental Problems of Phenomenology* lessons, in which this structure is clearly perceived. Explaining phenomenological reduction, Husserl warns in a note from the twenties that we have not yet practiced eidetic reduction, therefore, that we are at a pre-scientific level, because we are considering individualities, although we are at a transcendental level. (Hua XIII, 162; Husserl 2006, 56, note 6; cf. also San Martín 2020, 53 s.)

¹⁵ “Überraschend war für mich u. sehr ermutigend die fast zu überschwängliche Anerkennung Dilthey's” [I was surprised and very encouraged by the almost exaggerated recognition of Dilthey]; see letter to William Ernest Hocking, from 10/8/1905 (Husserl 1994b, 157). On this relationship, the letter to Mahnke from 12/26/1927 is very famous, in which he accurately relates this episode and what it represented to him. Cfr. Husserl 1994b, 459; also Pfänder's letter to Husserl of 07/31/1905, in Husserl 1994a, 134.



In order to broach the subject of the third part, I still need to consider one more point. Until the twenties, specifically until 1922, Husserl considered epoché and reduction to be practically the same. In the London conferences (Hua XXXV, 273¹⁶) he talks about the *einklammernde Reduktion*, an expression that mixes the characteristic of “putting in brackets”, which is typical of epoché, with reduction. But Husserl’s question about the position of the ego in the reduction debate, which took place in those years, leads him to a very important conclusion, namely, to clearly separate, first, the human being, who says ego himself, therefore, the ego in the natural attitude; second, the phenomenologist, the ego that does phenomenology and that reflects on human life, and discovers in it, by practicing epoché, that this human being is, third, a transcendental ego. This division is of great importance, because it clarifies the position of the conscious being. The human being is a conscious being, it is I who see myself in the world, as determined by the world, in which I occupy a place in the composition and relationship with the rest of things; but by the operation of the epoché, an absolute experience is discovered in myself, an experience, a conscious life that, being absolute, does not need any other reality to exist. That is the meaning of the human being, that absolute character. That only means that nothing appears in human experience that makes it causally dependent on worldly circumstances, on worldly causality. As much as I delve into my experience, I will never find the cause of an experience of mine, I will find concomitances, for example, that if I move my head, what I see varies; that if I fix my attention, other things appear; that certain things affect me; that I feel moved by a value; that I know something; that I like and want something; that I do something, and that is my life, but that conscious life is in itself “absolute”, that is, separated from all determination, it determines itself, and finds itself in a network of motivations and affections— these as passivities, things that happen to me— that is why it has elements of a passivity, on which it reacts, but we can never find a causality in the proper sense of the natural sciences that determines it.

This discovery is the product of the methodological operation of the phenomenologist, who establishes himself as a disinterested spectator of his own life, in this case, of myself as a conscious being, to discover this duality of myself as a human being, part of the world, and an “absolute” experience of the world.

3. Towards a new theory of the relationship between psychology and transcendental phenomenology

With such considerations Husserl takes a very important step, because he sets in motion the deepest reflection in relation to psychology, and beyond it, also with anthropology. The anthropology that, at that time—in the twenties—was beginning to take shape and form, to the point that the great philosophers began to take it into consideration. It is also very important because it clarifies what the three fundamental elements of the method of access to the field of phenomenology mean, and it is where the relationship of Husserlian phenomenology with psychology and anthropology will be redefined.

The identity of the ego that I am and in the world, and the ego that sees himself as subject of world, is not a matter that leaves Husserl indifferent, because the key point is that “the same”, the elements that I discover as constituents of the conscious being are, therefore, parts of the subject of the world—for the world appears to be conscious, to that subject— but that conscious being is, at the same time, a being in the world. This is what Husserl would call the “aporetic situation” for those years, which ends up appearing with that name in *The Crisis of the European Sciences*, but which configures the folder B I 14, one of the most important manuscript folders, which, although it is not very large—it has only 178 manuscript sheets—covers the years from 1923 to 1935, and is entitled “enigma”, “paradoxes” (see Hua XXXIV, 544). In this folder, in my opinion, the great problems of methodology are condensed, which in *The Crisis* span many pages, but which represent a problem that begins with the redefinition of phenomenological reduction in the early twenties. When it is said that *The Crisis* represents a late break in Husserl’s phenomenology, after Hitler’s seizure of power, such a claim is radically false. These problems start from the reflection on the methodology of 1922/23, which begins with the lessons *Einleitung in die Philosophie* (Hua XXXV); much earlier, therefore, also to the appearance of *Being and Time* (1927) by Heidegger.

The core of the redefinition consists in the distinction, in the human being who is the phenomenologist, of the human being as object in the world and the human being as subject of the world, the transcendental aspect of human life, which, on the other hand, makes the human being what it is. And there the relationship of transcendental phenomenology with psychology and philosophical anthropology is rooted, because it is a matter of precisely understanding the status of being conscious in this double version, of being an entity determined by the world and, at the same time, an entity that operates as the central focus of the world’s experience. Transcendental phenomenology studies this last aspect, while the former is studied by psychology, while philosophical anthropology should study the human being as such.

The key question is, if the conscious being, as being determined by the world, is the object of psychology, how can that conscious being as a fact of the world—that is, what it means to be an entity determined by the world— go beyond the contingency that is proper to the facts determined by other

¹⁶ Husserl Studies 16: 183-254, 2000, p. 233.



facts, when knowledge, assessment and action are subject to rules that do not depend on those facts? To understand this I am going to use an example, with a triple objective; first, to show that this problem is present in Husserl from the beginning; second, to show the limitation of psychology, explaining its manifest limitation in this case; and third, going to a text from 1926 (from folder B I 14) to show that the problem of *The Crisis* reflects Husserl's progress in the twenties.

The example refers to the action of counting, to which we have already referred, and which was an example of Husserl himself. There is a correct count and a wrong count. Psychology can produce a report on this distinction. Now, how can one define that a count is correct? Only if it has been subjected to rules that determine, for example, that if I add a unit, I will have one more unit, and not one less. This simple rule does not depend on any fact, because no fact could vary that law, which means that, if it is broken, the count is incorrect. If psychology wants to understand the phenomenon of counting, it cannot consider the human being and in this case his action of calculating as a mere fact resulting from events, for example, brain events. It must count, unfailingly, on the rules of arithmetic. But, then, is it still psychology or has it not passed to the transcendental dimension of the human being?

With this the first objective is identified. The second is shown to us because what I have just said is nothing but a return to the refutation of the Psychologism in the *Logical investigations*. Although the example is not from Husserl in this book, the meaning of the refutation of Psychologism is exactly that: the laws that regulate the intellectual behavior of the human being are not deduced from psychic activities. Counting or calculating correctly does not depend on psychological activities but on the application of arithmetic laws whose truth is independent of human facticity. I use the word 'facticity' to include Heidegger in this refutation, for the author of *Being and Time* bases all in the analysis of the facticity of a Being for death, whose horizon is therefore that finitude.

The third objective of my example is grounded on the fact that this problem is already present in a text from the mid-twenties, so it is not a topic that came up in *The Crisis* for the first time, as it is often said. In fact, text number 57 of Hua XXXIX is from 1929 and belongs to folder B I 14, on the paradoxes of human experience. Various aspects of these paradoxes are discussed here. With that we know the problems of psychology, and we will see that Husserl ends up transferring this position to philosophical anthropology. But to continue, I will first use the problem with psychology, to end by commenting on the famous lecture from 1931 that Husserl gave in Berlin, Frankfurt and Halle, which presents a very special situation in relation to our problem.

Husserl's words in *The Crisis*, § 72 (Hua VI, 261; 1970, 257f.), in which he insists that "There is only a transcendental psychology, which is identical with transcendental philosophy. [...] Thus pure psychology in itself is identical with transcendental philosophy as the science of transcendental subjectivity.", were always a challenge for me. As it is known, this phrase caused not only doubts but Iso Kern's rejection, who thought that it was a lapse of Husserl for being a very old person, close to eighty years, since at that time he was seventy-seven years old:

Let us emphasize, however, that this extraordinarily problematic identification was not always defended, but can eventually be clarified simply by the incomplete nature of the work, which, moreover, comes from the hand of an early octogenarian.¹⁷

I was always struck by Kern's criticism of these sentences of Husserl, and then he would question, not only that page, but, coherently, the entire book *The Crisis*.¹⁸ That is why I have spoken of the third objective, to show that the problem of *The Crisis* is based on the developments of the twenties. This already appears in the Lectures first read in 1920 and repeated in 1924. The text appears in an Attachment to § 11 of the Lecture, which deals with naturalistic and phenomenological psychology. The text could have been written on the same date or taken from another text but added by Husserl to that paragraph of the lecture, therefore it comes from 1920, although Husserl notes on the page were not read, and therefore, he already had it in that moment (see Hua XXXVII, 496). Husserl says:

A purely phenomenological psychology, which in turn is indissolubly one with the psychology of passive psychic interiority with its passive motivations. But it turns out that the most essential thing to do here and without which nothing seriously valuable can be obtained is an a priori psychology, namely, as a theory of the pure essence of an ego and its active and passive life. In this purity that is nothing more than pure phenomenology—even in attitude—as long as it is necessary, if we want to know the factual life of the ego of factual subjectivity in empirical science (Hua XXXVII, p. 356).

¹⁷ "Heben wir aber hervor, dass diese äusserst bedenkliche Identifikation von Husserl nicht immer vertreten wurde, sondern eventuell einfach durch den unvollendeten Charakter jenes Werkes, das zudem aus der Hand eines bald Achtzigjährigen stammt, erklärt werden kann." (See Kern, 1964, p. 217).

¹⁸ I would like to take this opportunity to point out that there are commentators who have got an idea of Husserl that does not fit with *The Crisis* and then add that this book is a late work inconsistent with Husserl's career. This is much more frequent than is believed. On the other hand, it is not a novelty, because that is what Ortega said in 1941, when he realized that this publication disavowed his version of phenomenology, which by then he said he had overcome. Faced with this dilemma, he concluded that this work had been written by Eugen Fink. See Ortega 1941, p. 29, note.



I suspect, by the way, that this “factual” must be understood in the context of analytics of facticity by Heidegger, who was Husserl’s assistant and was giving lectures the time. It is very likely that Husserl received news about these analytics. This text tells us that pure psychology is a priori, that it includes passivity, not only activity, that is, intellectual operations, but that this psychology is none other than phenomenology but, even in attitude, that is to say, which requires the same type of methodology, therefore, the practice of epoché. That is why the attachment ends with a very clear statement of this problem:

But a study of the soul structures in its interior, the soul analysis in its true “soul element”, that is the phenomenological analysis, and this ultimately requires transcendental knowledge, which transfers the knowledge of objectivity to the subjectivity of the constitution and it makes her so understandable, to her and to spirituality (Hua XXXVII, p. 356).

At the time I discovered an important reference to this same point in K. Schuhmann’s *Husserl’s Chronik*, which, due to the dates it refers to, is of utmost importance. This is the manuscript cataloged in the Husserl Archives as B I 9/I IV, with the title “For the theory of pre-givenness” [*Zur Lehre der Vorgegebenheit*]. The folder does not indicate that something of it has been published, although in Hua IX Annex IX, XX, XXI and XXXI have been taken from this folder, but after page 47 of the manuscript, which has a total of 110 sheets. Schuhmann’s summary of this text is extremely important for the date, since it is assigned to April-June 1931, just when he is preparing the conference that he will give in June on phenomenology and anthropology. Regarding this, he wrote to Ingarden on 19 April of that year: “I have to speak in Berlin, Halle and Frankfurt about Phenomenology and anthropology and I must read accurately my antipodes Scheler and Heidegger”.¹⁹ That is why this manuscript, unfortunately not published, is especially interesting, but the summary of those pages opens up a whole world for us. Schuhmann, in addition to the mentioned title, gives us the summary of those 22/33 pages:

Pre-givenness includes the possibility of natural and personal attitude. Pure, therefore, universal psychology becomes a transcendental philosophy. Starting point from, the animal and the human being” (Schumann, 1977, p. 378 f.)

According to the manuscript, if psychology is consistent, it must become transcendental phenomenology. It is, on the other hand, interesting that Husserl in that same manuscript warns that the starting point is from the animal and the human being, that both are beings in the world. It is curious and it does not fail to draw attention to the fact that the same theme appears in that text that I have quoted from the ethics lessons, even if only from the Excursus, and that it is in the ethics lectures in which the problem of comparison of the human being with the animal often appears. Furthermore, all this, including this manuscript B I 9 is generally entitled “Anthropologie-Psychologie”. As can be seen very well, there is a line of continuity in this theme from the 1920 text to *The Crisis*, with the text that Iso Kern attributed to Husserl’s old age.

Well, let us come, finally, to the famous Lecture delivered in June 1931, which, unfortunately, has led to a terrible misunderstanding in this regard. It is quite possible that, without this misunderstanding, Iso Kern would have interpreted the text of *The Crisis* differently. What is the misunderstanding about this lecture, in which Husserl wants to make things clear regarding the two authors who, from the letter to Ingarden, we know that he considered their antipodes?

The lecture was published in Volume II, No. 1 of the journal founded by Marvin Farber, *Philosophy and phenomenological Research*. We have all read that lecture that ends very clearly:

Once anyone has seriously understood what is aimed at here, what has been here opened up in concrete work and with the most compelling evidence as systematic theory, then, there can be no doubt that there is only *one* definitive philosophy, only *one* form of definitive science, which is the science elaborated by the originary method of transcendental phenomenology. (Hua XXVII, 179; transl, 1997, 499).

Where does the profound misunderstanding by this lecture come from? The publication of the lecture, which was in charge of Fink, omitted the last two pages of the conference in which Husserl recovers the idea that we have seen before that psychology—and according to this conference, also anthropology—if they are consequential until the end, become transcendental philosophy. It was not until the entire conference was published in 1988 that we learned that the one published by Fink was biased and lacked what made the conference most meaningful. But because we all who were familiar with these topics of Husserl had read

¹⁹ «Ich soll in Berlin (10. 6.), in Halle u. Frankfurt über Phän[omenologie] u. Anthropologie sprechen (Kant-Ges[ellschaft]) u. muß meine Antipoden Scheler u. Heidegger genau lesen», in Husserl, 1956, p. 67. Also in Husserl 1994b, 273 s.



the published lecture, which had also been translated into other languages, did not care to read it correctly in the corresponding volume, *Husserliana XXVII*, 1988, where the lecture, by the first time, appears in full.

What had happened? It was a mistake with the conference transcripts. I gather here the explanation that I give in a note at a paper to be published by the CLAFEN conference, where I deal broadly with this problem:

Husserl wrote a first version [V. 1] of the lecture, and then a second one [V. 2], in which he remakes the version one, and which is the one he reads in the conferences. But the first version [V. 1] had two pages that Husserl doesn't rework for version two [V. 2], whether because he already thought they were well written, or because he didn't have time. We know that Husserl, at least in Berlin, read these two pages and presumably he did so in Frankfurt and Halle as well. The first version [V. 1] was paginated with Roman numerals and ended with those two pages following this Roman numeration of the version one. When they were saved, these two pages were put back in their place following the Roman numeration, that is, in V. 1. Thus, the version that Husserl read, V. 2, was left without those last two pages of the first version. Fink, transcribing it, transcribed and published the version Husserl read without those two sheets. They begin by citing Scheler and we know that he did it in Berlin (on June 10), because the press comments that he refers to him. We do not know about the other places, in Frankfurt (June 1, 1931) and in Halle (June 16) because there are no comments. That is the copy published by Fink, which is missing the last paragraphs corresponding to those two pages of the manuscript.

Precisely those paragraphs are the ones that interest us here. The translation that has circulated in Spanish has been done from the publication of Fink. Perhaps this is the reason why these last paragraphs, which are absolutely fundamental,²⁰ have not been carefully studied. Perhaps, if the translator of this lecture in the recent publication *Textos breves* (1887-1936) [*Short Texts*] had read all these paragraphs in depth, he would not have been so categorical in a problem in full swing. Indeed, Agustín Serrano de Haro says, in the presentation of the text: that Husserl

Without rhetoric or delay, he faces a position on the question of how the philosophical question for the human being cannot be the way of foundation of philosophy. Full responsibility for the truth, which distinguishes thought and keeps it alive, would be incompatible with a philosophical anthropology either as a first philosophy or as a fundamental ontology. (Serrano de Haro, 2019, 528).

Let us begin by saying that one must bear in mind that Husserl rewrites the entire conference but these last two pages. That means that Husserl firmly bears the message that appears in them, so firmly that it came out in the first version. The paragraph that I have already quoted in the first of the two missing pages is followed by one in the same direction—which indicates the continuation of the pages, even with the renewed one—but the rest or until the end of the lecture is already in the way of what we have seen in the ethics lectures and in the manuscript of that same time. With this I want to finish.

What is essential in these few paragraphs? First, Husserl rejects both Heidegger's philosophy, whom he does not quote, and Scheler's philosophy, whom he quotes adjectively, Schelerian ontological idealism. Regarding Heidegger, he considers that his philosophy is an "theory of the human being", "Lehre vom Menschen", empirical or apriori. Husserl says: the "Philosophie vom menschlichen Dasein" falls into naivety. It is evident that Heidegger is here the one alluded to.

The second thing Husserl does is to regret that he can only touch superficially the parallelism between the human being and the self, and here he draws on that theory that he had exposed in the ethics lessons and in the manuscript summarized by K. Schuhmann, that pure or phenomenological psychology ends up being transcendental phenomenology, which is exactly what he will say in *The Crisis*.

The third important point is that the problem of descriptive or pure psychology is extended to philosophical anthropology, which means that anthropology is the same case of psychology. Exactly, an important task is to clarify this point, which has its complexity, because it has just told us that "every theory of the human being [that is, every anthropology, empirical or a priori] supposes the world".

So, all my effort will go to understand this, because the same must be true for psychology. The only difference is that it has been psychology that in the Modern Age has assumed the role of being a transcendental foundation of philosophy, and for Husserl this is not accidental. It must be said that it was Kant who, in Wolff's scheme of scholastic philosophy, thought that philosophy should start, before metaphysics, with a psychology, which in him ended up being an anthropology.

For Husserl this continuous interweaving, mixing between philosophy and psychology, in the age of transcendental motivation, is not accidental, and all attempts at reform of psychology, descriptive psychology, both that of Brentano and the one developed by Dilthey, have been the preconditions for the understanding of the transcendental problem and the configuration of the transcendental method.

Husserl also recognizes the contrary, that the development of the true transcendental phenomenological method has not left without affecting psychology itself, on the contrary, it has reworked psychology leading to a reform of it.

²⁰ See this history in *Hua XXVII*, 259.



For Husserl, the main problem of psychology, a problem of principle, “Ihr prinzipielles Problem”, is the “psychological-phenomenological constitution of the world as a human” representation “, and he quotes the word “representation”, because there is the point where all must be settled. Along with this constitution of “representation”, the explanation of horizons of the conscious being are exposed as a method of intentional explaining based on the intentional object (Husserl 2019d, 544). And now comes the decisive paragraph: this relationship between intentional psychology and transcendental phenomenology requires clarification: “We must come to understand, on ultimate transcendental grounds, why psychology - or anthropology, if you wish - is in fact not just a positive science along with the natural sciences, but rather has an intrinsic affinity with philosophy, with transcendental philosophy.” (Hua XXVII, 181; transl. 500). In the following paragraph he draws the consequence of this affinity that he has established:

This clarification has made also possible and brought the following to light: When one has revealed intersubjectivity to interior psychology (which ultimately is anthropology in the pure, intellectual sense), as has now become possible, and when this has been developed as a *rational* science in unconditioned universality and breadth (as has happened from the beginning for the rational sciences of nature) - then a spontaneous tendency begins to impel psychologists to give up their naive orientedness to the world and to understand themselves as transcendental philosophers. We could even say: Once we take the idea of a positive rational knowledge of the world and think it through to the end, once we think our way through to the ultimate grounding of such a science, at that point any positive science of the world changes over into a transcendental science of the world. Positive science remains distinct from philosophy only so long as the knower remains stuck in finite matters.²¹

An attempt should be made to unravel to the bottom this paragraph, which is the same that appears in the ethics lectures, in the preparatory manuscript, and also in relation to the development of transcendental phenomenology from the animal to transcendental phenomenology, and finally in *The Crisis*. In the end, and with this I finish, it is nothing more than to take seriously an idea already present in the *Logical Investigations*, and which Husserl marvelously summarized in 1903/4 in the reviews of logical writing, where Husserl makes a clear summary of page 89 of the Prolegomena (first edition), which gives us a fundamental idea of his philosophy, that will remain until the final years, and which marks the guiding idea of phenomenology. Husserl says:

There (89 s.) I have also tried to show that the idea of the normal and mentally healthy human being already presupposes the idea of reason, therefore, that it is not appropriate to limit it at all, either to it or in general to the sphere of logic. (Hua XXII, p. 208).

In those pages of the first volume of the *Logical Investigations*, halfway through § 27, Husserl is describing what is the mentally healthy normal human being. This mental health includes, for example, that “No one can believe in a contradiction, no one can take something both to be and not to be - no one, that is, who is rational, to add an obvious qualification.”²², etc. The idea of the human being includes operating from reason, and at least in the foundations of human life, from belief in the world,²³ in the distinction of the real and unreal from the original givenness, therefore, in the understanding of the difference between

21 [This note has its full meaning related to the Spanish edition, but I think, it is also interesting for the English text of the paper] When I read the lecture in Curitiba, the excellent Spanish edition of Husserl's *Textos breves* had not yet come out. In this essay some formulas of the translation presented in that work are assumed (Husserl 2019d, 543) but not others. The fundamental difference is in the translation of *Innenpsychologie* to introspective psychology. If Husserl had wanted to use the word “introspektive Psychologie” he would have used it. In the *Phänomenologische Psychologie* (Hua IX) he always speaks of the *Innenpsychologie*, like that of Brentano and Dilthey, which is descriptive psychology. Introspection is used more in the field of experimental psychology as an aid in experiments, but we would not say that Brentano and Dilthey's psychology is introspective. At least Husserl prefers to keep the difference. This is more important since in this text he assimilates it to purely spiritual anthropology. What can we think this is? One can only think of an anthropology that describes in all its breadth the way of life of people in the world, in what, in *Ideas II*, Husserl had called personalistic attitude, which, therefore, is very close to what cultural and social anthropology has been as long as we remove from it its legitimate interest in explaining cultural differences in a mechanical way, that is, outside the free choice of individuals, in what is called an “etic” perspective. By this I mean that I exclude from that purely spiritual anthropology, for example, all understanding of the cultural as winning routines (Gustavo Bueno), which win as the mechanical imposition of a solution, as the most adapted genes are selected by the environment. In the cultural and historical there is always a choice on the part of the social group of what endures. The only exception I see to this rule is the phonetic drift that seems to occur mechanically due to variations in the pronunciation of each generation. Thus, in Spain, the pronunciation of “elle” has almost been lost. Nobody chooses it but the simplification leads to losing that sound that is more difficult than the “ye”.

22 See Hua XVIII, p. 98; trans. *Logical Investigation*, p. 62.

23 In an investigation that I am concluding about the belief, I have seen that this is the first meaning of the *doxa* in Greece, by Homer and Herodotus, and that it is also maintained by Plato and Aristotle. Therefore, the normal thing for a human being is to act *κατὰ δόξαν* and, when something goes wrong, it is *παρὰ δόξαν*. Rhetoric must always operate *κατὰ δόξαν* (Aristotle). It is a profoundly novel vision of the Greek *doxa* and above all Platonic, very opposed to the traditional one that only sees *δόξα* as opposed to episteme. In the cases mentioned above, there were no basis for speaking of opinion, because the existence of the world is not an opinion of people, and that is a *δόξα*, or counting on the street to follow when I open the door, a case that is paradigmatic when one want to illustrate what a belief is.



what is originally given and what is only represented. This was Don Quixote's mental illness, who confused what was represented with what was real, when elements referring to values appeared. That statement, which is the basis of phenomenology itself, is also the basis of psychology—and also of anthropology—and if it is consistent, it must be directed by that idea, but then it is on the cutting edge of transcendental philosophy. Psychology, if it is consistent—and the same happens with anthropology—ends up becoming transcendental knowledge about their respective objects.

With this, how should I respond to the forceful sentence of the mentioned translator of the lecture into Spanish? In a simple way: Husserl has two ideas of anthropology, one that he expresses there, an anthropology that adheres to what the human being is as an object in the world or, in any case, as part of the world. But he has another idea of anthropology, the one he calls authentic anthropology; now, since Husserl considers that the problems of psychology and anthropology are identical or, at least, close, the same is true for psychology: if there is an authentic anthropology, there will also be an authentic psychology. In the case of anthropology, that authentic anthropology must consider its object, the human being, in the fullness of its essence, that is, as a being in which the giving of the world and the appearance of rationality occurs. That givenness of the world and the working presence of rationality can in no case be attributed to the human being as an object in the world, but only as a subject for the world, for which reduction must have been practiced, or only by it can we discover that peculiarity of the human being. Transcendental phenomenology describes that human being in which transcendental and rationality occur. Because both are what they are, they overcome all confinement, for example, death, with which we are radically against Heidegger, or any ontological idealism in which ideal objects escape transcendental subjectivity, against Scheler. The human being foreseen by Husserl is a transcendental subject linked to essential legitimacies. Authentic anthropology must take into account that specific being, to the point that, if it does not, that anthropology would not be authentic, that is, transcendental, or rather it would be a biased anthropology, it could even be a parody of it, for it would be a caricature of anthropology that takes as its object a human being devoid of rational exercise, exercise that is not only another feature of human life, as Landsberg very well saw it, when he formulated an anthropology of features.

But, to elucidate all these aspects of phenomenology in its relationship with psychology is still an undecided task, because it has to dismantle the firmly installed prejudices due to the highly flawed appearance of Husserl's works. Among them, a very important one is the partial publication of the lecture on "Phenomenology and Anthropology".

On the other hand, this is a thesis that I have been defending for years, since I formulated the substance of it in the paper in the journal *Études phénoménologiques*, as early as 1991, where I defend an explicit position of Husserl that walks alongside an implicit position, which becomes visible both in the subject of psychology and in that of anthropology (cf. San Martín 1991; 2015; 2017). That is also, altogether, the meaning of my dispute with Antonio Ziri6n, which is already in its fifth season.



References

- Brand, G. (1955). *Welt, Ich und Zeit*. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. The Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1950-2013). *Gesammelte Werke*, grouped in Husserliana series, 42 volumes. Those that follow are the cited. All are cited as Hua, followed by the corresponding volume.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Husserliana III/1), Ed. K. Schuhmann, The Haag: Nijhoff; Spanish transl. by J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, 1949, ²1962; new edition and comprehensive recast of the transl., by A. Ziri6n, M6xico: FCE, 2013.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der Europ6ischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana VI), Ed. W. Biemel, ²1976; Spanish transl. and preliminary study by J. V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- Husserl, E. (1965). *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion* [EPH II] (Husserliana VIII). Ed. R. Boehm, The Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Husserliana IX). Ed. by W. Biemel, The Haag: M. Nijhoff, ²1968.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivit6t. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920* (Husserliana XIII), Ed. I. Kern, The Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage* (Husserliana XVIII). Halle: 1900, rev. ed. 1913. Edited by Elmar Holenstein. The Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden* (Husserliana XIX). Edited by Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2002). *Logische Untersuchungen. Erg6nzungsband. Erster Teil. Entw6rfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede f6r die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)* (Husserliana XX/1). Edited by Ulrich Melle. The Haag: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1979). *Aufs6tze und Rezensionen (1890-1910)* (Husserliana XXII). Edited by B. Rang. The Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1988). *Aufs6tze und Vortr6ge. 1922-1937* (Husserliana XXVII). Edited by T. Nenon and H.R. Sepp. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926-1935)* (Husserliana XXXIV), Ed. S. Luft, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.
- Husserl, E. (2003). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23* (Husserliana XXXV), Ed. B. Goossens, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924* (Husserliana XXXVII), Ed. H. Peucker, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und Ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (Husserliana XXXIX), Ed. by R. Sowa, Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1956). *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erl6uterungen und Erinnerungen an Husserl*, The Haag: Nijhoff (Phaenomenologica 25).
- Husserl, E. (1994a). *E. Husserl. Briefwechsel*. Husserliana Dokumente III/I. Ed. by K. Schuhmann and E. Schuhmann. Teil II, *Die M6nchner Phänomenologen*, Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1994b). *E. Husserl. Briefwechsel*. Husserliana Dokumente III/I. Ed. por K. Schuhmann y E. Schuhmann. Teil III, *Die G6ttingerschule*, Dordrecht: Kluwer.



- Husserl, E. (2000). "Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie <Londoner Vorträge 1922>", ed. by Berndt Goossens, Introduction and notes by the editor, *Husserl Studies* 16, 183-254. Transl. Husserl 2019b.
- Husserl, E. (2019a). *Textos Breves (1887-1936)*, ed. by Antonio Ziri3n and Agust3n Serrano de Haro, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Husserl, E. (2019b). "M3todo fenomenol3gico y filosof3a fenomenol3gica <Conferencias de Londres, 1922>", transl. by Rosemary Rizo-Patr3n, in Husserl 2019, pp. 424 ss.
- Husserl, E. (2019c). "Conferencias de 3msterdam. Psicolog3a fenomenol3gica", transl. by Jes3s D3az 3lvarez, in Husserl 2019a, pp. 483-524.
- Husserl, E. (2019d). "Fenomenolog3a y Antropolog3a", Translation by Agust3n Serrano de Haro, in Husserl 2019a, pp. 529-545.
- Husserl, E. (2020). *Problemas fundamentales de la fenomenolog3a*, transl. by C. Moreno and J. San Mart3n, presentation by J. San Mart3n, Madrid: Alianza Editorial. Second edition with "Presentation (to the second edition)", 2020. (Orig. Nr. 6. *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910/11*, Hua XIII, 111-194). First edition, 1994.
- Kern, I. (1964). *Kant und Husserl. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. (Phaenomenologica 16). The Haag: Martinus Nijhoff.
- Ortega y Gasset, J. (1941). "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Obras completas VI* (pp. 3-29). Madrid: Taurus/Fundaci3n Ortega/Marañ3n.
- San Mart3n, J. (1986). *La estructura de m3todo fenomenol3gico*. Madrid: UNED.
- San Mart3n, J. (1991). "Phénoménologie et Anthropologie", *Études phénoménologiques*, 13-14, pp. 85-114.
- San Mart3n, J. (2015). *Antropolog3a filos3fica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid: UNED.
- San Mart3n, J. (2017). "Bases fenomenol3gicas de la antropolog3a filos3fica", In Bernhard Sylla, Irene Borges Duarte y Marcos Casanova (Orgs). *Fenomenologia Hoje VI. Intencionalidad y cuidado* (pp. 185-202). Rio Janeiro: Editora Viaverita.
- San Mart3n, J. (2020). Presentaci3n, *Problemas fundamentales de la fenomenolog3a* (pp. 27-60), transl. by C. Moreno and San Mart3n, Madrid: Alianza Editorial.
- Schuhmann, K. (1977). *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, The Haag: Martinus Nijhoff.

Submitted Dec 18, 2019 – Accepted Feb 20, 2020



LA RELACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA Y LA PSICOLOGÍA COMO UN MOTOR DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

A Relação da Fenomenologia e a Psicologia como um Motor da Fenomenologia Transcendental

JAVIER SAN MARTÍN*

The Relation Between Phenomenology and Psychology as the Driving Force of Husserl's Transcendental Phenomenology

Resumen: Mi objetivo es explorar el núcleo aporético de la relación de la fenomenología con la psicología, que pasará por tres etapas, una primera en la que la fenomenología es un tipo de psicología; una segunda, en la que Husserl distingue perfectamente la fenomenología de la psicología; y una tercera, que podríamos calificar como un tránsito de la claridad de la separación, de la segunda etapa, a la imbricación. El ensayo tendrá, entonces, tres partes; primero, delinearé la exposición de Husserl de su fenomenología como una psicología descriptiva en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*; la segunda, en la que, una vez superada la primera etapa en que la fenomenología se veía como psicología, se expondrá cómo Husserl, sobre todo en *Ideas I*, formula una fenomenología neutral apta para la psicología y la fenomenología trascendental. En esta parte mostraré el cambio que sucede a mitades de la década de los años veinte, con la aparición de la teoría de los tres yoes, fundamental para resolver las polémicas sobre la reducción y la epojé. En la tercera parte mostraré la necesidad de problematizar esa posición desde lo que se dice al final de la conferencia sobre "Fenomenología y Antropología", y en el § 72 de *La crisis*.

Palabras clave: Fenomenología, Psicología, Antropología, Husserl, tres yoes, reducción, epojé.

Abstract: My aim is to explore the aporetic core of the relationship between phenomenology and psychology, which will go through three stages, a first one in which phenomenology is a type of psychology; a second, in which Husserl perfectly distinguishes phenomenology from psychology; and a third, which we could qualify as a transit from the clarity of separation, from the second stage, to the imbrication. The essay will then have three parts, I will delineate, first, Husserl's exposition of his phenomenology as a descriptive psychology in the first edition of his *Logical Investigations*; the second, in which, once the first stage in which phenomenology was seen as psychology has been overcome, it will be explained how Husserl, especially in *Ideas I*, formulates a neutral phenomenology suitable for psychology and transcendental phenomenology. In this part I will show the change that happens in the mid-twenties, with the emergence of the theory of the three *ego*, fundamental to resolve the controversies about reduction and epoché. In the third part I will show the need to problematize that position from what is said at the end of the conference on "Phenomenology and Anthropology", and in § 72 of *The Crisis*.

Keywords: Phenomenology, Psychology, Anthropology, Husserl, thee *ego*, reduction, epoché.

Resumo: Meu objetivo é explorar o núcleo aporético da relação da fenomenologia com a psicologia, que passará por três estágios, um primeiro no qual a fenomenologia é um tipo de psicologia; um segundo, no qual Husserl distingue perfeitamente a fenomenologia da psicologia; e um terceiro, que poderíamos descrever como uma transição da clareza da separação, do segundo estágio para a sobreposição. O ensaio terá três partes. Primeiro, descreverei a exposição de Husserl de sua fenomenologia como psicologia descritiva na primeira edição das *Investigações Lógicas*; o segundo, no qual, uma vez superada a primeira etapa em que a fenomenologia foi vista como psicologia, será exposto como Husserl, especialmente nas *Idéias I*, formula uma fenomenologia neutra adequada à psicologia e à fenomenologia transcendental. Nesta parte, mostrarei a mudança que ocorre em meados da década de 20, com o surgimento da teoria dos três eus, fundamental para resolver as controvérsias sobre redução e epoché. Na terceira parte, mostrarei a necessidade de problematizar essa posição a partir do que é dito no final da conferência sobre "Fenomenologia e Antropologia" e no § 72 da Crise.

Palavras-chave: Fenomenologia, Psicologia, Antropologia, Husserl, três eus, redução, epoché.

* Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid. Email: jsan@fsf.uned.es. Orcid: [0000-0003-4786-6605](https://orcid.org/0000-0003-4786-6605)



Introducción

Mi objetivo es explorar el núcleo aporético de la relación de la fenomenología con la psicología, que pasará por tres etapas, una primera en la que la fenomenología es un tipo de psicología; una segunda, en la que Husserl distingue perfectamente la fenomenología de la psicología descriptiva, con la que inicialmente la había identificado, totalmente descartada la psicología explicativa; y una tercera, que podríamos calificar como un tránsito de la claridad de la separación, de la segunda etapa, a la imbricación. El ensayo tendrá, entonces, tres partes, primero, delinearé cómo Husserl comprende la relación de la fenomenología con la psicología en las *Investigaciones lógicas*; la segunda, en la que, una vez superada la primera etapa en que la fenomenología se veía como psicología, se expondrá cómo Husserl formula una fenomenología neutral apta para la psicología y la fenomenología trascendental. Ambas se distinguen por ser elaboradas desde distintas actitudes, la actitud fenomenológica psicológica y la actitud fenomenológica trascendental, a la que se accede por la práctica de la reducción trascendental. En esta parte mostraré el cambio que sucede a mitades de la década de los años veinte, con la aparición de la teoría de los tres yoes, fundamental para resolver las polémicas sobre la reducción y la epojé.

Desde la distinción de los tres yoes, la reducción trascendental es el descubrimiento del yo trascendental en el yo humano. Una vez expuesto esto, en la tercera parte abordaré el cambio de posición o profundización en la propuesta husserliana, tomando como guía la perplejidad provocada por el texto del § 72 de *La crisis*, del que doy la arriesgada interpretación de Iso Kern, y que hay que comprender desde el final de la conferencia de 1931 sobre “Fenomenología y antropología”, y que no puede menos de hacernos revisar el conjunto de las interpretaciones anteriores.

1. Fenomenología pura y psicología

Todos sabemos que Husserl en las *Investigaciones lógicas* considera sus estudios como estudios de psicología descriptiva, en la órbita de la psicología de Brentano. No se debe menospreciar el hecho de que Dilthey no aparezca ni una sola vez en los dos volúmenes de esa obra. En su primer tomo Husserl ya ha refutado el psicologismo, que es el intento de fundamentación psicológica de los productos lógicos, pero pensando en una psicología concebida como ciencia natural. La psicología descriptiva estaba muy lejos de la psicología científica en sentido naturalista que arranca de los experimentos de Weber y Fechner. Tenemos, por tanto, a la altura de 1900, dos psicologías, la descriptiva, fundamentalmente desarrollada por Brentano y Dilthey; y la otra, la psicología empírica, que se empezaba a desarrollar, siguiendo las pautas de los fisiólogos anteriormente mencionados. Sin embargo, en el texto de 1901 hay indudables fluctuaciones, del sentido de lo que Husserl está haciendo, entre la fenomenología y una psicología descriptiva, en todo caso descartando de modo claro la psicología explicativa. Veámoslo.

En el tomo segundo de las *Investigaciones lógicas*, que, como se sabe, es un ensayo para ver cómo aparecen esos contenidos lógicos en la vida consciente en la que deben tener lugar los productos lógicos, hay varias referencias a la psicología descriptiva. Ya en la página 4 define la “fenomenología pura” como un “ámbito de investigaciones neutrales” en las que tendrán sus raíces diversas ciencias, por ejemplo, la “psicología como ciencia empírica”¹. Un poco más adelante (Hua XIX/1, 10) habla de la “fenomenología de las vivencias lógicas que nos deben dar la “comprensión descriptiva de estos fenómenos psíquicos” y que, desde luego, no se trata de una comprensión “psicológico-genética”. En la página 18 (Hua XIX/1, 24 nota 1²) se mencionan ciertas descripciones que pueden servir para las investigaciones psicológicas en el sentido de la ciencia empírica, pero que también nos sirven “como base” [*Unterlage*] para aquellas abstracciones fundamentales en las que se captan los objetos ideales³.

1 „Die reine Phänomenologie stellt ein Gebiet neutraler Forschungen dar, in welchem verschiedene Wissenschaften ihre Wurzeln haben. Einerseits dient sie zur Vorbereitung der Psychologie als empirischer Wissenschaft. Sie analysiert und beschreibt (speziell als Phänomenologie des Denkens und Erkennens) die Vorstellungs-, Urtheils-, Erkenntniserlebnisse, die in der Psychologie ihre genetische Erklärung, ihre Erforschung nach empirisch-gesetzlichen Zusammenhängen finden sollen.“ Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Theil, Halle a. S.: Max Niemeyer, (Hua XIX/1, 6).

2 *Husserliana* (en las referencias, consta como Husserl).

3 „So kann eine und dieselbe Sphäre reiner Description zur Vorbereitung sehr verschiedener theoretischer Wissenschaften dienen. Nicht die Psychologie als volle Wissenschaft ist ein Fundament der reinen Logik, sondern gewisse Klassen von Descriptionen, welche die Vorstufe für die theoretischen Forschungen der Psychologie bilden (nämlich sofern sie die empirischen Gegenstände beschreiben, deren genetische Zusammenhänge diese Wissenschaft verfolgen will) bilden zugleich die Unterlage für jene fundamentalen Abstraktionen, in welchen der Logiker das Wesen seiner idealen Gegenstände und Zusammenhänge mit Evidenz erfasst“. El tercer “añadido” al que pertenece esta palabra fue totalmente reformulado en la segunda edición hasta el punto de ser eliminado este párrafo entero, por lo que no aparece en la traducción de Morante/Gaos. Sobre los cambios, ver Hua XIX/1, p. 24. La siguiente vez que aparece en el texto alemán (p. 188; Hua XIX/1, 193) la palabra ‘Unterlage’ ha sido traducida como ‘base’. El tercer *Zusatz* de este § 6 cambia totalmente en la segunda edición.



En la misma página, al final, comenta que la investigación descriptiva de las vivencias del conocimiento prescinde de intereses psicológicos que tienden a esclarecer el origen de ese conocimiento —que nos situaría en una psicología explicativa— pero “hacemos bien en hablar, antes que de psicología descriptiva, de fenomenología” (Hua XIX/1, 24 nota 1)⁴, pero, obsérvese, porque la psicología tiende a esa explicación. Por eso en la cita anterior había distinguido la psicología como “*volle Wissenschaft*” —ciencia completa— de aquellas partes de la psicología que funcionan como base [*Unterlage*]. Como esta parte pertenece a una ciencia que, en el fondo, tiende a esclarecer *causalmente* el conocimiento, prefiere reservar para esa parte de la psicología el nombre de fenomenología, pero está claro que se mueve en el ámbito de los estudios psicológicos. Unas páginas después, ya en la segunda edición, dice: “Si nos colocamos en el terreno de la pura descripción”, pero en la primera edición en lugar de “pura” escribía: “en el terreno de la descripción psicológica”⁵. Es un indicio del cambio introducido. Un giro parecido aparece en la p. 42 de la primera edición, al final del § 10, donde habla de que: “Para la consideración descriptiva psicológica (puramente fenomenológica) no hay más que tejidos [*Gewebe*]⁶ de tales actos intencionales”. En la segunda edición (Hua XIX/1, p. 48) quita los paréntesis y las palabras ‘descriptiva psicológica’.

Al final del § 14 (Hua XIX/1, 52), al exponer la diferencia entre el contenido subjetivo y el objetivo de una expresión, respecto al primero, habla, en la primera edición, del contenido subjetivo en sentido fenomenológico, descriptivo-psicológico y empírico real, por tanto, ofrece tres perspectivas. En la segunda edición (Hua XIX/1, p. 57) elimina esta tripartición. De acuerdo con la orientación asumida, el sentido fenomenológico sería idéntico al descriptivo-psicológico, pero en todo caso habría también un sentido empírico real, porque sería una entidad o evento del que es tarea de la psicología como ciencia empírica buscar la causa. Un poco más adelante (Hua XIX/1, 67) habla del retraso en que ha quedado [*zurückgebliebenen Stand*] la psicología descriptiva, afirmación que se mantiene en la segunda edición.

En el § 23 de la II Investigación se menciona el contenido fenomenológico que entre paréntesis es llamado descriptivo psicológico (p. 162); estos paréntesis quedan suprimidos en la segunda edición (Hua XIX/1, 167). En el § 31, el análisis descriptivo psicológico de actos (p. 182) se convierte en solo un análisis descriptivo (Hua XIX/1, p. 188). Lo mismo un poco más adelante —en el § 37, p. 195—, donde habla de: “los *contenidos sentidos* del aparecer de una esfera (como momentos que permite hallar el análisis descriptivo psicológico)”, esto puesto entre paréntesis; esta frase en la segunda edición se ha convertido en “los *contenidos sentidos* del aparecer de una esfera (como momentos que el análisis descriptivo puede hallar fenomenológicamente) (Hua XIX/1, 201). En la página 206, de la primera edición (Hua XIX/1, 211), agradece en una nota las aportaciones de William James a la psicología descriptiva y que le ha ayudado en la superación del psicologismo. Este agradecimiento desaparece en la segunda edición.

En la introducción a la V Investigación (Hua XIX/1, p. 353) se refiere a la discusión de los actos en la psicología descriptiva y, por eso, empieza por describirlos él, que se mueve en el ámbito de ese tipo de psicología, como vivencias intencionales. Esta referencia a la psicología descriptiva se mantiene en la segunda edición (ib.). En la página 344 (de la edición de 1901, Hua XIX/1, 377) se refiere a la psicología descriptiva de Brentano, que es el que formaliza el concepto de “fenómeno psíquico”.

Pero es evidente que esta posición de Husserl era inestable. Él estaba operando con una noción de fenomenología al margen totalmente de la intención, esencial para una psicología como ciencia empírica, de buscar las *bases causales* de esos fenómenos. Como dice Ursula Panzer, editora del segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* en Husserliana (Hua XIX), Husserl ya en 1903 se distancia de esa denominación de psicología descriptiva para la investigación en la que se ha embarcado:

Ya en 1903 se distancia Husserl de la denominación de sus análisis fenomenológicos como psicología descriptiva. El fundamento para ello es que la psicología descriptiva tradicional concibe las vivencias y clases de vivencias que investiga como propias de personas empíricas, es decir, como hechos de la naturaleza determinables de modo objetivo temporal, mientras que los análisis de Husserl puramente fenomenológicos suspenden toda hipótesis sobre la dependencia psicofísica y física de las vivencias psíquicas, a la vez que la posición existencial de la naturaleza física⁷.

4 „Da es erkenntnistheoretisch von ganz einzigartiger Bedeutung ist, die rein descriptive Erforschung der Erkenntniserlebnisse, die um alle theoretisch-psychologischen Interessen unbekümmert ist, von der eigentlich psychologischen, auf empirische Erklärung und Genesis abzielende Forschung zu sondern, thun wir gut daran, anstatt von descriptiver Psychologie vielmehr von P h ä n o m e n o l o g i e [19] zu sprechen. Dies empfiehlt sich auch aus dem anderen Grunde, weil der Ausdruck descriptive Psychologie in der Redeweise mancher Forscher die Sphäre wissenschaftlicher psychologischer Untersuchungen bezeichnet, die durch die methodische Bevorzugung der inneren Erfahrung und durch Abstraction von aller psychophysischen Erklärung umgrenzt wird.“

5 Husserl, 1901, Hua XIX/1, 43, n. 3.

6 Los familiares de Husserl eran, en Prosnitz, [actual Prostejov], comerciantes de tejidos, por eso aparece esta palabra para designar la urdimbre constituida por los actos intencionales; ese modo de ser Husserl lo concibe como un «tejido».

7 „Bereits 1903 distanziert sich Husserl von der Bezeichnung seiner phänomenologischen Anlysen de Erkenntniserlebnisse als deskriptive Psychologie. Der Grund dafür ist, dass die traditionelle deskriptive Psychologie die von ihr untersuchten Erlebnisse und Erlebnisklassen als *solche von empirischen Personen, d.h. als objektiv-zeitlich bestimmbar Naturtatsachen* [cvas. JSM] fasst, während Husserls rein phänomenologische Analysen jede Hypothese über die psychophysische und physische Abhängigkeit der psychischen Erlebnisse zusammen mit der existenzialen Setzung der Physischen Natur suspendieren“. (Hua XVIII, Einleitung, p. XLVII).



En un texto de 1913 comenta Husserl el malentendido en el que por la urgencia de publicar las *Investigaciones lógicas* cayó al entender sus análisis como psicología descriptiva. En ese texto se refiere al mismo que cita Ursula Panzer, de 1903⁸. Las páginas de Husserl dedicadas a esto son decisivas⁹. Habían pasado solo dos años desde la publicación de las *Investigaciones lógicas*, y Husserl ya se da cuenta de que esa parte de la psicología que debía servir de base o soporte [*Unterlage*] a la psicología científica, si es base es porque no pertenece a ella, sino que es una ciencia independiente, es la fenomenología pura. En adelante, por tanto, al menos desde 1903 hasta el fin de su vida, esta problemática, la relación de negación pero a la vez íntima conexión y cercanía de la fenomenología con la psicología¹⁰, será uno de los problemas más importantes de la fenomenología husserliana que se refiere fundamentalmente al efecto que tiene la práctica de la epojé y la reducción.

La base fundamental es que la reducción de lo lógico a la psicología “no tiene más valor que una reducción de la aritmética a una psicología del contar de modo «correcto»”¹¹, (Hua XXII, 208). Es cierto que la aritmética está en íntima conexión con el contar correcto, pero no porque este la funde sino, al revés, este es *correcto* por las leyes mismas matemáticas. Lo mismo pasaría con las vivencias de lo lógico, por ejemplo, la verdad y la evidencia. No se dan porque alguien las viva, sino son vividas por el valor intrínseco y objetivo que tienen. Por eso la aclaración de los conceptos propios de la lógica no es un pensar lógico, ni es psicología, siempre que empleemos este nombre en sentido habitual, “del mismo modo que la física, la ciencia de la naturaleza en el sentido usual, es ciencia de los hechos corporales, así es la psicología la ciencia empírica (ciencia de la naturaleza) de los hechos espirituales” (Hua XXII, 206), ambas ciencias parten del mundo con su división de los hechos en espirituales y corporales; suponen objetivaciones predadas, cuya posibilidad no les hace falta aclarar, como se ve por el éxito de estas ciencias, al margen de la crítica del conocimiento científico. Husserl señala algunas de estas objetivaciones precriticas, por ejemplo, la diferencia entre el yo y el no yo; entre el yo propio y el otro yo, “Con interpolaciones interpretativas de daciones inmediatas de conciencia como «actividades y estados psíquicos» en el propio yo y con sus desplazamientos interpretativos de cosas y estados físicos, de personas «ajenas», vivencias, etc. fuera del yo.”¹²

Todas estas objetivaciones generan problemas metafísicos sobre la posibilidad del conocimiento, que exige, a su vez, una aclaración del conocimiento “prescindiendo de todas las intenciones metafísicas” (ib.), mas esto exige una fenomenología del conocimiento, fijar y traer a evidencia las vivencias del conocimiento en el que surgen las ideas lógicas, “manteniéndose a distancia de toda interpretación que vaya más allá de los contenidos reales”¹³ de esas vivencias: “Por eso no debe ser designada la fenomenología como «psicología descriptiva». No lo es en sentido estricto y propio” (ib.). Porque, y ahora nos ofrecerá una de las razones que más trabajo va a exigir, las descripciones de la fenomenología “no se refieren a vivencias y clases de vivencias de personas empíricas” (ib. lín. 38 s.), pues “de personas, de mí y del otro, de mis vivencias o de las de otros, la fenomenología no sabe nada y no sospecha nada”, ni hace preguntas al respecto, ni quiere determinar nada sobre seres reales, ni hace hipótesis alguna, etc., solo nos interesa “lo dado en sentido estricto”, el aparecer de cosas, no la cosa que aparece.

El resultado es una abstracción intuitiva y adecuada, que trae al ser consciente de modo evidente la “esencia universal” de las ideas lógicas, aclarando así las impropiedades figurativas y simbólicas que impregnan los pensamientos. Siempre puedo aprovechar psicológicamente estos análisis, entonces se convierten en análisis psicológicos descriptivos, que funcionarán como infraestructuras —*Unterlage*— para las explicaciones de la psicología, “la ciencia natural de los fenómenos espirituales” (XXII, 207).

Con esto, que Husserl escribió y publicó en 1903, ya estaban expuestas todas las bases para el método fenomenológico de manera que, a partir de entonces, tratará de ofrecer un método para clarificar esa ruptura que publica por primera vez en 1903 para asegurar así el campo de la fenomenología, lo que hará, primero, con la teoría de la epojé, que incluirá inicialmente una consiguiente reducción y, después, con una epojé, que sin ser la reducción, lleva a ella, por más que, justo en ese momento, cambie su propia cualidad, porque una vez practicada la reducción, la epojé que ha llevado a ella va a ser redefinida¹⁴.

8 “6) Grandes deficiencias de la primera elaboración dependerían de que tuve que publicar la obra antes de que las intuiciones logradas se hubieran asegurado internamente, a saber, antes de que pudiera yo disponer de ellas libremente. Las diversas piezas crecieron en momentos distintos y era precisa en definitiva una nueva elaboración para ajustarlas a un punto de vista. Dentro de la inseguridad interna, durante la elaboración sucumbí frecuentemente a los viejos hábitos de pensamiento, o fui incapaz de desarrollar para todo de modo consecuente distinciones que ya había establecido en un contexto. En particular, esto vale para la relación entre la psicología descriptiva y la fenomenología” (Husserliana XX/1, 312. Trad. del autor).

9 Ver Hua XXII, pp. 205-208.

10 En la medida en que la psicología está muy cercana a la antropología, esta problemática, como veremos al final de la conferencia “Fenomenología y Antropología” (Husserl 1988d), implica también a la antropología.

11 Más adelante emplearemos el ejemplo de modo más explícito.

12 (ib.), —mit ihren deutenden Einlegungen der unmittelbaren Bewusstseinsgegebenheiten als „psychischen Tätigkeiten und Zuständen“ in das eigene Ich und ihren deutenden Hinausverlegungen von physischen Dingen und Zuständen, von „fremden“ Personen, Erlebnissen usw. ausserhalb des Ichs“.

13 „unter Fernhaltung aller über ihren reellen Inhalt hinausgehenden Deutung“ (ib.).

14 Este es uno de los puntos nucleares de mi interpretación de la relación de la epojé y reducción —que procede ya en mi tesis doctoral de 1972— que se basa en lo que Husserl dice en el Manuscrito B I 5 IX, esp. p. 24 (desde 2002 publicado como N.º 15 de Husserliana XXXIV. Vide esp. p. 233). Fue Gerd Brand el primero que llamó la atención sobre esa situación, citando ese manuscrito. Ver Brand (1955, p. 33 s). Cfr. también San Martín 1986, 185. Ahí aportó también la cita, en el mismo sentido de Eph II, Hua VIII, 480. En el libro de 1986 hay un error en el número del manuscrito, que no es X sino IX. Por lo demás, es de lamentar que este importante descubrimiento de Brand, que pongo



2. La relación de la fenomenología trascendental con la psicología

Aún quiero indicar un dato interesante al respecto. La historia del paso de las *Investigaciones lógicas*, en las que hay una psicología descriptiva, a la nueva consideración, la expone Husserl con gran precisión en el § 3 de sus lecciones de 1925 sobre psicología fenomenológica. En ese texto hay una confesión muy interesante. Husserl indica ahí que él se movió en la órbita de Brentano (Hua IX, 33 s.), de quien era alumno, y que, en esa línea de la psicología descriptiva, formula una fenomenología que es una profundización de la intención de Brentano pero que ni este ni sus discípulos lo tomaron así, pero sí lo hizo Dilthey, a quien por su parte Husserl, como ya hemos dicho, no citaba en las *Investigaciones lógicas*. A pesar de ello, para ese pensador, en las *Investigaciones lógicas* se ofrecía la fundamentación de esas ciencias del espíritu que él también estaba buscando. Esta atención de Dilthey impactó¹⁵ a Husserl, y así, ya desde 1905, entenderá este su fenomenología como la verdadera filosofía de las ciencias humanas.

Dicho esto, esos años desarrolla Husserl ya con plenitud su teoría con toda claridad: la epojé es una puesta entre paréntesis de la posición de realidad propia de la actitud natural, con lo que la realidad del mundo, con todo lo en él incluido, queda fuera de consideración. En los §§ 53 y 54 de *Ideas I* expone detenidamente esta posición aplicada al rasgo del ser consciente propio de los animales y de los seres humanos. Aquí está ya explicada la actitud psicológica, que considera a esos seres, con su peculiaridad consciente, como elementos del mundo natural, un mundo que ha quedado, en ese rasgo de realidad, puesto entre paréntesis. Por eso, respecto a los fenómenos psíquicos, los propios, los de los otros humanos, e incluso los de los animales, caben dos actitudes, según se haya o no practicado la epojé fenomenológica, una actitud psicológica, en la que nos fijamos en esos fenómenos psíquicos captándolos como partes de la realidad, puesto que son fenómenos que suceden en un cuerpo; o una actitud fenomenológica en la que desconectamos esa pertenencia a una realidad:

Por otro lado tenemos la actitud fenomenológica concomitantemente entretejida como posibilidad esencial, la cual reflexionando y desconectando las posiciones trascendentes, se vuelve al puro ser consciente absoluto y halla en ese momento la apercepción de condicionalidad de una vivencia absoluta. [nun die Zuständlichkeitsapperzeption eines absoluten Erlebnisses vorfindet] (Hua III/1, 118; Z., p. 202)

Husserl ha hablado de la alegría como “una condicionalidad vivencial”, es decir, un estado vivencial apercebido como propio del ser humano, por tanto, real. Ahora quiere decir Husserl que ese estado es apercebido como una vivencia pura, que, por tanto, no depende de una realidad, pero, en la medida en que es apercebido como estado de un ser humano, es un elemento de la psicología. De esta constatación saca Husserl la consecuencia de que lo descubierto en la fenomenología pura vale para la fenomenología trascendental y para la psicología eidética, que es la psicología que ha sustituido a aquella psicología descriptiva anterior.

Esta posición de Husserl, que se mantendrá a lo largo de sus desarrollos posteriores, le lleva a pensar que hay que asegurar un modo de mirar propio para esa psicología eidética y otro para asegurar la perspectiva trascendental. Estas consideraciones son posteriores a *Ideas I*.

Además, junto a esto, habrá un desarrollo muy importante en los años veinte sobre la relación de las actitudes fenomenológicas conseguidas por lo que ya serán dos reducciones, la psicológica y la trascendental, con la reducción eidética, porque en los primeros desarrollos hay una clara confusión de una reducción fenomenológica con una reducción eidética, pues al poner entre paréntesis la realidad empírica, nos queda la realidad esencial. Con el tiempo Husserl aclarará ese extremo. Es cierto que toda ciencia es ciencia de esencias, pero no es cierto que en una actitud fenomenológica psicológica necesariamente esté implicada una actitud eidética. En realidad, la actitud eidética es una exigencia para convertir mi experiencia fenomenológica individual en científica, porque por sí misma la mirada fenomenológica a la experiencia no es eidética, sino que es individual. Hace falta tomar el caso como ejemplo esencial, mediante la variación eidética u otro método.

Lo mismo pasa en el caso de la reducción fenomenológica trascendental: para convertir la reducción trascendental en la puerta de entrada a la fenomenología trascendental *como ciencia* hace falta una reducción eidética, que es distinta de la trascendental. Si inicialmente, por la pérdida de referencia a la realidad, tal como vimos en 1903, parecía que habíamos conseguido una intuición esencial, Husserl se dará cuenta de que no es el caso. Hay una anotación en Husserliana XIII, referida a las lecciones *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en la que se percibe claramente esta estructura. En un momento en el que está explicando la reducción fenomenológica advierte, en una nota de los años veinte, que aún no hemos

yo tras mi tesis de 1972 y hago público en 1986, no haya tenido prácticamente ninguna eficacia.

15 «Ueberraschend war für mich u. sehr ermutigend die fast zu überschwängliche Anerkennung Dilthey's» [Para mí fue sorprendente y muy alentador el casi exagerado reconocimiento de Dilthey] ver carta a William Ernest Hocking, del 10/8/1905 (Husserl 1994b, 157). Sobre esta relación es muy famosa la carta a Mahnke de 26/12/1927, en la que le relata con precisión este episodio y lo que para él representó. Cfr. Husserl 1994b, 459; también la carta de Pfänder a Husserl de 31/07/1905, en Husserl 1994a, 134.



practicado la reducción eidética, por tanto, que estamos en un nivel precientífico, porque estamos considerando individualidades, aunque estemos en un nivel trascendental. (Hua XIII, 162; Husserl 2020, 152, nota 6; cfr. también San Martín 2020, 53 s.)

De cara a abordar la parte tercera, aún me hace falta considerar un punto más. Hasta los años 1920, en concreto hasta el año 1922, Husserl consideraba que la epojé y la reducción eran prácticamente lo mismo. En las conferencias de Londres (Hua XXXV, 273¹⁶) habla de la *einklammernde Reduktion*, expresión que mezcla la característica de “poner entre paréntesis”, que es propio de la epojé, con la reducción. Pues bien, la pregunta de Husserl por la posición del yo en el debate de la reducción, que tiene lugar esos años, le lleva a una conclusión muy importante, a saber, a separar con claridad, primero, el ser humano, que se dice a sí mismo yo, por tanto, el yo en la actitud natural; segundo, el fenomenólogo, el yo que hace fenomenología y que reflexiona sobre la vida humana, y descubre en ella, al practicar la epojé, que ese ser humano es, tercero, un yo trascendental. Esta división tiene gran importancia, porque aclara la posición del ser consciente. El ser humano es un ser consciente, soy yo que se ve a sí mismo en el mundo, como determinado por el mundo, en el que ocupo un lugar en composición y relación con el resto de las cosas; pero por la operación de la epojé, en él, se descubre una experiencia absoluta, dice Husserl, una experiencia, una vida consciente que por ser absoluta no necesita ninguna otra realidad para existir. Ese es el sentido del ser humano, ese carácter absoluto. Eso significa solo que en la experiencia humana no aparece nada que la haga causalmente dependiente de circunstancias mundanas, de una causalidad mundana. Por más que hurgue en la experiencia nunca encontraré la causa de una experiencia mía, encontraré concomitancias, por ejemplo, que, si muevo la cabeza, varía lo que veo; que si fijo la atención aparecen otras cosas; que ciertas cosas me afectan; que me siento movido por un valor; que conozco algo; que algo me gusta y lo deseo; que hago algo, y eso es mi vida, pero esa vida consciente es en sí misma “absoluta”, es decir, separada de toda determinación, ella se determina a sí misma, y se encuentra en una urdimbre de motivaciones y afecciones —estas como pasividades, cosas que me ocurren—, por eso cuenta con elementos de una pasividad, sobre la que reacciona, pero nunca podremos encontrar una causalidad en el sentido propio de las ciencias naturales que la determine.

Este descubrimiento es producto de la operación metodológica del fenomenólogo, quien se establece como espectador desinteresado de su propia vida, en este caso, de mí mismo en cuanto ser consciente, para descubrir esa dualidad de mí como ser humano, parte del mundo y experiencia “absoluta” del mundo.

3. Hacia una nueva teoría de la relación entre psicología y fenomenología trascendental

Con esto, Husserl da un paso muy considerable porque pone en marcha la reflexión más profunda en relación con la psicología, y más allá de ella, también con la antropología, esa antropología que por entonces —los años veinte— estaba empezando a tomar cuerpo y forma, hasta el punto de que los grandes filósofos empiezan a tomarla en consideración. También es muy importante porque pone claridad en lo que significan los tres elementos fundamentales del método de acceso al campo de la fenomenología, y es ahí donde se va a volver a definir la relación de la fenomenología husserliana con la psicología y la antropología.

No es un tema que a Husserl le deje indiferente, porque el punto clave está en que “lo mismo”, los elementos que descubro como constituyentes del ser consciente son, por eso, partes del sujeto del mundo —pues el mundo aparece al ser consciente, a ese sujeto— pero ese ser consciente es, a la vez, un ser en el mundo. Esto es lo que por esos años llamará Husserl la “situación aporética”, que termina apareciendo con ese nombre en *La crisis de las ciencias europeas*, pero que configura la carpeta B I 14, una de las carpetas más importantes de manuscritos, que aunque no es muy grande —tiene solo 178 hojas manuscritas—, abarca desde 1923 y hasta 1935, y se titula “enigma”, “paradojas” (ver Hua XXXIV, 544). En esa carpeta, en mi opinión, se condensan los grandes problemas de la metodología, que en *La crisis* abarcan muchas páginas, pero que representan una problemática que arranca de la redefinición de la reducción fenomenológica en los primeros años 20. Por eso, cuando se dice que *La crisis* representa un giro tardío de la fenomenología de Husserl, posterior a la toma del poder por Hitler, tal afirmación es radicalmente falsa. Esas problemáticas arrancan de la reflexión sobre la metodología de 1922/23, que empieza con las lecciones *Einleitung in die Philosophie* (Hua XXXV); muy anterior, por tanto, también a la aparición de *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger.

El núcleo de la redefinición consiste en la distinción, en el ser humano que es el fenomenólogo, del ser humano como objeto en el mundo y el ser humano como sujeto del mundo, el aspecto trascendental de la vida humana, que, por otro lado, hace al ser humano ser lo que es. Y ahí se enraza la problemática de la relación de la fenomenología trascendental con la psicología y la antropología filosófica, porque se trata de entender con precisión el estatuto del ser consciente en esa doble versión, de ser una entidad determinada por el mundo y, a la vez, una entidad que opera como foco central de la experiencia del mundo. La fenomenología trascendental estudia este aspecto, mientras que el otro es estudiado por la psicología, a la

¹⁶ Husserl *Studies* 16: 183–254, 2000, p. 233.



vez que la antropología filosófica debería estudiar al ser humano en cuanto tal.

La pregunta clave es, si el ser consciente, en cuanto ser determinado por el mundo, es objeto de la psicología, ¿cómo puede ese ser consciente en cuanto un hecho del mundo —es lo que significa ser una entidad determinada por el mundo— ir más allá de la contingencia que es propia de los hechos determinados por otros hechos, cuando el conocimiento, la valoración y la acción están sometidas a reglas que no dependen de esos hechos? Para entender esto voy a usar un ejemplo, con un triple objetivo; primero, mostrar que esta problemática está presente en Husserl desde el principio; segundo, para hacer ver la limitación de la psicología, explicitando su patente limitación en este caso; y tercero, acudiendo a un texto de 1926 (de la carpeta B I 14) para mostrar que la problemática de *La crisis* recoge los avances de Husserl en los años 20.

El ejemplo se refiere a la acción de contar, a que ya nos hemos referido antes y que era un ejemplo del propio Husserl. Hay un contar correcto y un contar incorrecto. La psicología puede elaborar un informe sobre esta distinción. Ahora bien, ¿cómo se puede definir que un contar es correcto? Sólo si se ha sometido a unas reglas que determinan, por ejemplo, que, si añado una unidad, tendré una unidad más, y no una menos. Esta sencilla regla no depende de ningún hecho, porque ningún hecho podría variar esa ley, que lleva a que si se la quebranta, el contar sea incorrecto. Pues bien, si la psicología quiere entender el fenómeno de contar, no puede considerar al ser humano, y en este caso su acción de contar, como un mero hecho resultado de hechos, por ejemplo, cerebrales. Tiene que contar, de modo indefectible, con las reglas de la aritmética. Pero, entonces, ¿sigue siendo psicología o no se habrá pasado a la dimensión trascendental del ser humano?

Con esto se percibe el primer objetivo. El segundo se nos muestra porque esto que acabo de decir no es sino la vuelta a la refutación del psicologismo de las *Investigaciones lógicas*. Aunque el ejemplo no es de Husserl, el sentido de la refutación del psicologismo es exactamente ese: que las leyes que regulan los comportamientos intelectivos del ser humano no se deducen de las actividades psíquicas. Contar o calcular de modo correcto no depende de actividades psicológicas sino de la aplicación de leyes aritméticas cuya verdad es independiente de la facticidad humana. Utilizo la palabra ‘facticidad’ para incluir en esa refutación a Heidegger, que todo lo cifra en la analítica de la facticidad de un ser para la muerte, cuyo horizonte es, por tanto, esa finitud.

El tercer objetivo de mi ejemplo se basa en que esa problemática está presente ya en un texto de mitades de los años 20, por lo que no es un tema que saliera en *La crisis* por primera vez, como suele decirse. De hecho, el texto n.º 57 de Hua XXXIX es de 1929 y pertenece a la carpeta B I 14, sobre las paradojas de la experiencia humana. Aquí se tratan varias facetas de esas paradojas.

Dicho esto tenemos clara la problemática de la psicología, y veremos que Husserl termina trasladando esta posición a la antropología filosófica. Pero para seguir, voy, primero, a utilizar la problemática con la psicología, para terminar comentando la famosa conferencia de 1931 que Husserl dio en Berlín, Frankfurt y Halle, que presenta una situación muy especial y particular en relación con nuestro problema,

Quiero empezar diciendo que para mí siempre fueron un reto las palabras de Husserl en *La crisis*, § 72 (Hua VI, 261; 2008, 294), en las que insiste en que: “Por lo tanto, la psicología pura en sí misma es idéntica a la filosofía trascendental como ciencia de la subjetividad trascendental.” Como se sabe, esta frase provocó no solo las dudas sino el rechazo de Iso Kern, que pensó que era un desliz de Husserl por ser una persona ya muy mayor, cercana a los ochenta años, pues a la sazón tenía setenta y siete años:

Subrayemos, sin embargo, que esta extraordinariamente problemática identificación no siempre fue defendida, sino que se puede aclarar de modo eventual sencillamente por el carácter incompleto de la obra, que, además, procede de la mano de un pronto octogenario.¹⁷

Siempre me impactó esa interpretación de Kern, que cuestionaría, no sólo esa página, sino, de modo coherente, toda *La crisis*¹⁸. Por eso he hablado del tercer objetivo, mostrar que la problemática de *La crisis* se asienta en los desarrollos de los años 20. Este en concreto ya aparece en las lecciones de ética leídas por primera vez en 1920, y repetida en el 1924. Se trata de un Anexo al § 11 del Excurso, que trata de la psicología naturalista y de la fenomenológica. El excurso pudo ser escrito en la misma fecha o tomado de otro texto pero añadido por Husserl a ese párrafo del Excurso, por tanto viene de 1920, aunque Husserl anota, en la página, que no lo leyó, por tanto, lo tenía ya en ese momento (ver Hua XXXVII, 496). Dice Husserl:

Una psicología puramente fenomenológica, que a su vez es indisolublemente una con la psicología de la interioridad psíquica pasiva con sus motivaciones pasivas. Pero resulta que lo más esencial que hay hacer aquí y sin lo cual nada seriamente valioso se puede obtener, es una psicología *a priori*, a

¹⁷ «Heben wir aber hervor, dass diese äusserst bedenkliche Identifikation von Husserl nicht immer vertreten wurde, sondern eventuell einfach durch den unvollendeten Charakter jenes Werkes, das zudem aus der Hand eines bald Achtzigjährigen stammt, erklärt werden kann.» (Vide Kern, 1964, p. 217).

¹⁸ Quiero aprovechar para señalar que hay comentaristas que se han hecho una idea de Husserl que no encaja con *La crisis* y entonces añaden que este libro es una obra tardía incoherente con la trayectoria de Husserl. Esto es mucho más frecuente de lo que se cree. Por otro lado no es ninguna novedad, pues eso mismo es lo que dijo Ortega en 1941, cuando se dio cuenta de que esa publicación desautorizaba su versión de la fenomenología, que por entonces él decía que había superado. Ante esa disyuntiva, concluyó que esa obra había salido de las manos de Eugen Fink. Ver Ortega 1941, p. 29, nota.



saber, como una teoría de la esencia pura de un yo y su vida activa y pasiva. En esta pureza eso no es más que la fenomenología pura —hasta en la actitud— mientras es necesaria, si queremos conocer la vida fáctica del yo de la subjetividad fáctica en la ciencia empírica. (Hua XXXVII, p. 356).

Sospecho, dicho sea de paso, que ese “fáctico” ha de ser entendido en el contexto de la analítica de la facticidad que Heidegger, que era ayudante de Husserl, estaba leyendo en ese momento. Es muy probable que a Husserl le llegaran noticias sobre esa analítica. Este texto nos viene a decir que la psicología pura es *a priori*, que incluye la pasividad, no solo la actividad, es decir, las operaciones intelectuales, pero que esa psicología no es otra que la fenomenología pero, hasta en la actitud, es decir, que requiere el mismo tipo de metodología, por tanto, la práctica de la epojé. Por eso termina el anejo con una constatación muy clara de esta problemática:

Pero un estudio de las estructuras anímicas en su interioridad, el análisis anímico en su verdadero “elemento anímico”, eso es el análisis fenomenológico, y este exige en definitiva conocimiento trascendental, que transfiere el conocimiento de la objetividad a la subjetividad de la constitución y la hace de ese modo comprensible, a ella y a la espiritualidad. (ibidem).

En su momento descubrí una importante referencia a este mismo punto en la *Husserls Chronik*, de K. Schuhmann que, por las fechas a que se refiere, es de máxima importancia. Se trata del manuscrito catalogado en el Archivo Husserl como B I 9/I IV, con el título “Para la teoría de la predación” [*Zur Lehre der Vorgegebenheit*]. De la carpeta no se señala que se haya publicado algo, aunque en Hua IX han aparecido de esta carpeta los Anexos XIX, XX, XXI y XXXI, pero todos a partir de la hoja 47 del manuscrito, que tiene en total 110 hojas. El resumen que hace Schuhmann de ese texto es sumamente importante por la fecha, pues está adscrito a abril-junio de 1931, justo cuando está preparando la conferencia que dará en junio sobre fenomenología y antropología. Sobre esta le escribe a Ingarden el 19 de abril de ese año: “tengo que hablar en Berlín, Halle y Frankfurt sobre Fenomenología y antropología y debo leer con precisión a mis antípodas Scheler y Heidegger”¹⁹. Por eso es especialmente interesante este manuscrito, desgraciadamente no publicado, pero el resumen de esas páginas nos abre todo un mundo. Schuhmann, además del título mencionado, nos da el resumen de esas 22/33 páginas: “La predación incluye la posibilidad de la actitud natural y personal. Psicología pura, en consecuencia, universal, se convierte en filosofía trascendental. Punto de partida desde „el animal y el ser humano” (*Husserls Chronik*, p. 378 s.).

Según el manuscrito, si la psicología es consecuente, debe convertirse en fenomenología trascendental. Es, por otro lado, interesante que Husserl en ese mismo manuscrito avise que el punto de partida es desde el animal y el ser humano, que ambos son seres en el mundo. Es curioso y no deja de llamar la atención que esa misma temática aparezca en ese texto que he citado de las lecciones de ética, aunque solo sea del Excurso, y que sea en las lecciones de ética en las que más presente está la problemática de la comparación del ser humano con el animal. Además, todo esto, incluso este manuscrito B I 9 lleva por título general “Anthropologie-Psychologie”. Como muy bien se puede observar, hay una línea de continuidad en este tema desde el texto de 1920 hasta *La crisis*, con el texto que Iso Kern atribuyó a la vejez de Husserl.

Pues vengamos ya, para terminar, a la famosa conferencia de 1931 que, desgraciadamente, ha supuesto un terrible malentendido a este respecto. Es muy posible que sin ese malentendido Iso Kern hubiera interpretado el texto de *La crisis* de otro modo. ¿En qué consiste el malentendido respecto a esa conferencia, en la cual Husserl quiere dejar las cosas claras en relación con los dos autores que, por la carta a Ingarden, sabemos que él consideraba sus antípodas?

La conferencia se publicó en el volumen II, n.º 1 de la revista que fundara Marvin Farber, *Philosophy and phenomenological Research*. Todos hemos leído esa conferencia que termina de un modo muy claro:

Con que una sola vez se haya comprendido seriamente a qué se aspira aquí y qué se abre aquí como teoría sistemática en el trabajo más concreto y con la evidencia más forzosa, no puede ya quedar la más mínima duda de que sólo cabe una filosofía definitiva, sólo una forma de ciencia definitiva: la ciencia según el método del origen de la fenomenología trascendental. (Husserl 2019a, p. 543; Hua XXVII, 179).

Mas ¿por qué he dicho que con esta conferencia se produjo un profundo malentendido? Pues porque esa publicación, que estuvo a cargo de Fink, omitió las dos páginas últimas de la conferencia en las que Husserl recupera la idea que hemos visto antes de que la psicología —y según esta conferencia, también la antropología—, si son consecuentes hasta el final, son en realidad filosofía trascendental. Hasta que no se publicó la conferencia entera en 1988 no supimos que la publicada por Fink era parcial y que carecía de lo que daba más sentido a la conferencia. Mas como todos los familiarizados con esos temas de Husserl habíamos leído la conferencia publicada, y que además había sido traducida a otros idiomas, no nos pre-

19 «Ich soll in Berlin (10. 6.), in Halle u. Frankfurt über Phän[omenologie] u. Anthropologie sprechen (Kant-Ges[ellschaft]) u. muß meine Antipoden Scheler u. Heidegger genau lesen», en Husserl, 1956, p. 67. También en Husserl 1994b, 273 s.



ocupamos por leerla correctamente en el tomo correspondiente, el XXVII de Husserliana, de 1988, donde la conferencia, por primera vez, aparece entera.

¿Qué había pasado? Fue un error con las transcripciones de la conferencia. Recojo aquí la explicación que doy en nota en la conferencia de Buenos Aires, donde trato de modo amplio esta problemática:

De la conferencia Husserl escribió, primero una versión [V 1], y luego la otra [V 2], en la que rehace la primera, y que es la que lee en las conferencias. Pero la primera [V 1] tenía dos páginas que no rehizo para la segunda [V 2], quizás porque ya pensaba que estaban bien escritas, o porque no hubiera tenido tiempo. Sabemos que Husserl leyó, al menos en Berlín, esas dos hojas, y es de suponer que también lo hiciera en Fráncfort y Halle. La primera versión [V I] estaba paginada con una numeración romana y en ellas se terminaba con esas dos páginas siguiendo a la primera versión. Al guardarlas se las volvió a situar en su lugar siguiendo la numeración romana, es decir, en la VI. De ese modo, la versión que leyó Husserl, la V 2, quedó sin esas dos páginas últimas de la primera versión. Fink, al transcribirla, transcribió y publicó la versión leída, que carecía ya de esas dos hojas. En ellas se empieza citando a Scheler y sabemos que efectivamente en Berlín (el 10 de junio) lo hizo, porque lo refieren los comentarios de prensa. No lo sabemos respecto a los otros lugares, en Fráncfort (1 de junio de 1931) y en Halle (16 de junio) porque no hay comentarios. Esa es la copia publicada por Fink, a la que le faltan los últimos párrafos correspondientes a esas dos páginas del manuscrito.

Justamente esos párrafos son los que aquí nos interesan. La traducción que en español ha circulado está hecha desde la publicación de Fink. Tal vez esta sea la razón de que no se hayan estudiado con detenimiento esos últimos párrafos que son absolutamente fundamentales²⁰. Tal vez, de haber leído a fondo hasta el final estos párrafos el traductor de esta conferencia en la reciente publicación *Textos breves* (1887-1936) no se habría mostrado tan tajante en un problema en plena efervescencia. Dice, en efecto, Agustín Serrano de Haro, en la presentación del texto: que Husserl

... sin retóricas ni tardanzas afronta una toma de posición a propósito de cómo la pregunta filosófica por el ser humano no puede ser el camino de fundamentación de la filosofía. La responsabilidad plena por la verdad, que distingue el pensamiento y lo mantiene vivo, sería incompatible con una antropología filosófica o como filosofía primera o como ontología fundamental. (Serrano de Haro, 2019, 528).

Empecemos diciendo que hay que tener en cuenta que Husserl reelabora toda la conferencia menos estas dos últimas páginas. Eso significa que el mensaje que en ellas aparece lo tiene Husserl muy firme, tan firme que le ha salido a la primera. Al párrafo que he citado ya en la primera de las dos páginas que faltaron sigue uno en el mismo sentido —lo que indica la continuación de las páginas, incluso con la renovada—, pero el resto o hasta el final de la conferencia ya va en la dirección de lo que hemos visto en las lecciones de ética y en el manuscrito de esa misma época. Con esto quiero terminar.

¿Qué es lo fundamental de estos pocos párrafos? Primero, Husserl rechaza tanto la filosofía de Heidegger, a quien no cita, y la de Scheler, a quien cita de modo adjetivo, el idealismo ontológico scheleriano. Sobre Heidegger considera que su filosofía es una “teoría del ser humano”, “Lehre vom Menschen”, empírica o apriórica. Dice Husserl: la “Philosophie vom menschlichen Dasein” cae en la ingenuidad. Es evidente que es Heidegger el aquí aludido.

La segunda cosa que hace Husserl es lamentar que no puede más que tocar de modo superficial el paralelismo entre el ser humano y el yo, y aquí echa mano de esa teoría que había expuesto en las lecciones de ética y en el manuscrito resumido por K. Schuhmann, que la psicología pura o fenomenológica termina siendo fenomenología trascendental, que es exactamente lo mismo que dirá en *La crisis*.

El tercer punto importante es que la problemática de la psicología descriptiva o pura se amplía a la antropología filosófica, lo que significa que la antropología está en el mismo caso que la psicología. Justo, una importante tarea es aclarar este punto, que tiene su complejidad, porque nos acaba de decir que “toda teoría del ser humano [es decir, toda antropología, empírica o *a priori*] supone el mundo”.

Por eso todo mi esfuerzo irá en comprender esto, porque lo mismo ha de valer para la psicología. La única diferencia está en que ha sido la psicología la que en la Edad Moderna ha asumido el papel de ser una fundamentación trascendental de la filosofía, y para Husserl esto no es casual. Hay que decir que fue Kant el que en el esquema de Wolff de la filosofía escolástica pensó que debería empezar, antes de por la metafísica, por una psicología, que en él terminó siendo una antropología.

Para Husserl esta continua imbricación, mezcla entre la filosofía y la psicología, en la edad de la motivación trascendental, no es casual, y todos los intentos de reforma de la psicología, la psicología descriptiva, tanto la de Brentano como la desarrollada por Dilthey, han sido las precondiciones para la comprensión del problema trascendental y la configuración del método trascendental.

Husserl reconoce también la inversa, el desarrollo del verdadero método fenomenológico trascendental tampoco ha dejado sin afectar a la propia psicología, al revés, ha reobrado sobre la psicología llevando a una reforma de la misma.

²⁰ Ver esta historia en Hua XXVII, 259.



Para Husserl el principal problema de la psicología, problema de principios, “Ihr prinzipielles Problem”, es la “constitución psicológico-fenomenológica del mundo como «representación» humana”, y entrecomilla la palabra “representación”, porque ahí se va a jugar toda la cuestión. Junto con esta constitución de la “representación”, se da la explicitación de los horizontes del ser consciente como método de la explanación intencional partiendo del objeto intencional (Husserl 2019d, 544). Y ahora viene el párrafo decisivo: esta relación entre la psicología intencional y la fenomenología trascendental requiere una aclaración: hay que hacer entender desde los últimos fundamentos trascendentales, “por qué, en efecto, la psicología y, si se quiere, la antropología, no son, en efecto, una ciencia positiva al lado de las restantes, al lado de las disciplinas científico-naturales, sino que guardan una *afinidad intrínseca* con la filosofía, con la filosofía trascendental” (ib.). En el párrafo siguiente saca la consecuencia de esta afinidad que viene afirmando:

También esta clarificación ha resultado ya posible y ha resultado lo siguiente: si a la psicología de lo interior (en definitiva, a la antropología en sentido puramente espiritual), tal como ahora se ha hecho posible, se le abre la intersubjetividad, y se la configura como ciencia *racional* en universalidad y amplitud incondicionales (como ha ocurrido desde el principio con la ciencia natural) — surge entonces por sí misma una motivación que obliga al psicólogo a abandonar su mundanidad ingenua y comprenderse como filósofo trascendental. También podríamos decir: si se piensa la idea de un conocimiento del mundo positivamente racional llevado hasta el final, y se piensa hasta el final su fundamentación última, entonces la ciencia positiva acerca del mundo por sí misma se convierte en trascendental. La ciencia positiva se diferencia de la filosofía solo en la medida en que el cognoscente permanece atascado en finitudes²¹.

Este sería el párrafo que habría que intentar desentrañar hasta el fondo, y que no es sino el mismo que aparece en las lecciones de ética, en el manuscrito preparatorio, además en relación con el desarrollo de la fenomenología trascendental desde el animal hasta la fenomenología trascendental, y por fin en *La crisis*. En el fondo, y con esto termino, no es sino tomarse en serio una idea ya presente en las *Investigaciones lógicas*, y que Husserl resumió maravillosamente en un escrito de 1903/4, en las reseñas sobre escritos de lógica, donde hace Husserl un claro resumen de la página 89 de los *Prolegómenos*, que nos da una idea fundamental de su filosofía que se mantendrá hasta el final, y que marca la idea directriz de la fenomenología. Dice Husserl: “Allí (89 s.) también he intentado mostrar que la idea del ser humano normal y mentalmente sano ya presupone la idea de razón, por tanto, que en absoluto es apropiado limitarla, bien a ella o en general a la esfera de lo lógico” (Hua XXII, p. 208).

En esas páginas del primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, a mitades del § 27, Husserl está describiendo qué es el ser humano normal mentalmente sano. Esta salud mental incluye, por ejemplo, que “nadie puede creer en una contradicción, nadie puede admitir que lo mismo sea y no sea...”, etc. La idea del ser humano incluye el operar desde la razón, al menos en los fundamentos de la vida humana, en la creencia en el mundo²², en la distinción de lo real e irreal desde la donación originaria, por tanto, en la comprensión de la diferencia entre lo que se da originariamente y lo que solo es representado. Esta es la enfermedad mental de don Quijote, que, cuando aparecían elementos referido a los valores, confundía lo representado con lo real. Esto, que es la base de la propia fenomenología, es igualmente la base de la psicología —y también de la antropología—, y si esta es consecuente, tiene que ser dirigida por esa idea, mas entonces está

21 Cuando pronuncié la conferencia aún no había salido la excelente edición de los *Textos breves* de Husserl. En este ensayo se asumen algunas fórmulas de la traducción que se presenta en esa obra (Husserl 2019d, 543) pero no otras. La diferencia fundamental está en la traducción de *Innenspsychologie* por psicología introspectiva. Si Husserl hubiera querido utilizar la palabra “introspektive Psychologie” la hubiera utilizado. En la *Phänomenologische Psychologie* (Hua IX) habla siempre de la *Innenspsychologie*, como la propia de Brentano y Dilthey, que es la psicología descriptiva. La introspección se utiliza más en el campo de la psicología experimental como ayuda en los experimentos, pero no diríamos que la psicología de Brentano y Dilthey es introspectiva. Al menos Husserl prefiere mantener la diferencia. Esto es tanto más importante cuanto en este texto la asimila a la *antropología puramente espiritual*. ¿Qué podemos pensar que es esta? Sólo cabe pensar en una antropología que describe en toda su amplitud el modo de vida de las personas en el mundo, en lo que, en *Ideas II*, había llamado actitud personalista, que, por tanto, está muy cercana a lo que ha sido la antropología cultural y social siempre que de esta eliminemos su legítimo interés por explicar las diferencias culturales de modo mecánico, es decir, al margen de la elección libre de los individuos, en lo que se llama una perspectiva “etic”. Con esto quiero decir que de esa antropología puramente espiritual excluyo, por ejemplo, toda comprensión de lo cultural como rutinas vencedoras (Gustavo Bueno), que vencen como la imposición mecánica de una solución, como los genes más adaptados que son seleccionados por el ambiente. Siempre en lo cultural e histórico hay una elección de parte del grupo social de aquello que perdura. La única excepción que veo a esta regla es la deriva fonética que parece ocurrir de modo mecánico por variaciones en la pronunciación de cada generación. Así, en España, ya casi se ha perdido la pronunciación de la “elle”. Nadie lo elige pero la simplificación lleva a perder ese sonido más difícil que la “ye”.

También he corregido el plural del psicólogo y el filósofo, pues en el texto alemán figuran en singular, e igualmente hablo de universalidad y no de generalidad, pues *Allgemeinheit* es lo común a todos, y eso es lo universal.

22 En una investigación que estoy ultimando sobre la creencia, he visto que este es el primer sentido de la doxa en Grecia, en Homero y Herodoto, y que se mantiene también en Platón y Aristóteles. Por eso, lo normal del ser humano es actuar *κατὰ δόξαν* y, cuando algo se tuerce, es *παρὰ δόξαν*. La retórica debe operar siempre *κατὰ δόξαν*. Es una visión profundamente novedosa de la doxa griega y sobre todo platónica muy opuesta a la tradicional que solo ve la *δόξα* como opuesta a episteme. En los casos señalados antes no tendría ningún sentido hablar de opinión, porque la existencia del mundo no es una opinión de las personas, y eso es una *δόξα*, o el contar con que la calle sigue cuando abro la puerta, caso este que es paradigmático cuando se quiere ilustrar qué es una creencia.



en el filo de la filosofía trascendental. La psicología, si es consecuente —y lo mismo pasa con la antropología—, terminan convirtiéndose en saberes trascendentales sobre sus respectivos objetos.

Con esto, ¿cómo creo que debo responder a la contundencia de la consideración del citado traductor de la conferencia? Pues, de modo sencillo: Husserl tiene dos ideas de antropología, una la que ahí expresa, una antropología que se ciñe a lo que es el ser humano como objeto en el mundo o, en todo caso, como parte del mundo. Pero tiene otra idea de antropología, la que llama auténtica antropología; ahora bien, puesto que considera que las problemáticas de la psicología y la antropología son idénticas o, al menos, cercanas, lo mismo vale para la psicología: si hay una antropología auténtica, habrá igualmente una auténtica psicología. En el caso de la antropología, esa auténtica antropología tiene que considerar a su objeto, el ser humano, en la plenitud de su esencia, es decir, como un ser en el que acontece la dación del mundo y la aparición de la racionalidad. Esa dación del mundo y la presencia operativa de la racionalidad no pueden en ningún caso ser atribuidas al ser humano como objeto en el mundo, sino solo como sujeto del mundo, para lo cual hay que haber practicado la reducción, o solo por ella podemos descubrir ese rasgo del ser humano. La fenomenología trascendental describe a ese ser humano en el que acontece la trascendentalidad y la racionalidad, que por ser lo que son superan toda confinamiento, por ejemplo, a la muerte, con lo que estamos radicalmente contra Heidegger, o a cualquier idealismo ontológico en el que los objetos ideales se escapan a la subjetividad trascendental, contra Scheler. El ser humano previsto por Husserl es un sujeto trascendental vinculado a las legalidades esenciales. La auténtica antropología debe tener en cuenta a ese ser concreto, hasta el punto de que, si no lo hace, esa antropología no sería auténtica, es decir, trascendental, o más bien sería una antropología sesgada, incluso podría ser una caricatura de ella, pues sería una caricatura de antropología aquella que toma como objeto un ser humano desprovisto del ejercicio racional, ejercicio que no es un rasgo de la vida humana, como muy bien lo vio Landsberg, cuando formuló una antropología de rasgos.

Pero, dilucidar todos estos aspectos propios de la fenomenología en su relación con la psicología es una tarea aún pendiente porque tiene que desmontar los prejuicios firmemente instalados debido a la aparición altamente defectuosa de las obras de Husserl. Entre ellas una muy importante es la publicación parcial de la conferencia sobre “Fenomenología y antropología”.

Por otro lado, esta es una tesis que vengo defendiendo desde hace años, desde que lo sustancial de ella lo formulé en el artículo de la revista *Études phénoménologiques*, ya en 1991, donde definiendo una postura explícita de Husserl que camina al lado de una postura implícita, que llega a hacerse visible tanto en el tema de la psicología como en el de la antropología (cfr. San Martín 1991; 2015; 2017). Ese es también, cabalmente, el sentido de la disputa con Antonio Ziri6n, que va ya en su quinta estaci6n.

Referências

- Brand, G. (1955). *Welt, Ich und Zeit*. Nach unver6ffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. La Haya: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1950-2013), *Gesammelte Werke*, agrupadas en la serie Husserliana, 42 vol6menes. Los citados son los que siguen. Todos se citan como Hua, seguido del volumen correspondiente.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einf6hrung in die reine Phänomenologie (Husserliana III/1), Ed. K. Schuhmann, La Haya: M. Nijhoff; trad. espa6ola de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro primero: Introducci6n general a la fenomenología pura, FCE, 1949, 21962; nueva edici6n y refundici6n integral de la trad., por A. Ziri6n, México: FCE, 2013.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Husserliana VI), Ed. W. Biemel, 21976; trad. espa6ola y estudio preliminar de J. V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas* Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- Husserl, E. (1965). *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion [EPh II] (Husserliana VIII). Ed. R. Boehm, La Haya: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925 (Husserliana IX). Ed. de W. Biemel, La Haya: M. Nijhoff, 21968.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-



1920 (Husserliana XIII), Ed. I. Kern, La Haya: M. Nijhoff.

- Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage* (Husserliana XVIII). Halle: 1900, rev. ed. 1913. Editado por Elmar Holenstein. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden* (Husserliana XIX). Edited by Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2002). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)* (Husserliana XX/1). Editado por Ulrich Melle. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1979). *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)* (Husserliana XXII). Editado por B. Rang. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1988). *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937* (Husserliana XXVII). Editado por T. Nenon y H.R. Sepp. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926-1935)* (Husserliana XXXIV), Ed. S. Luft, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.
- Husserl, E. (2003). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23* (Husserliana XXXV), Ed. B. Goossens, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924* (Husserliana XXXVII), Ed. H. Peucker, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und Ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (Husserliana XXXIX), Ed. de R. Sowa, Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1956). *Briefe a Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, La Haya: Nijhoff (Phaenomenologica 25).
- Husserl, E. (1994a), E. Husserl. *Briefwechsel. Husserliana Dokumente III/I. Ed. por K. Schuhmann y E. Schuhmann. Teil II, Die Münchner Phänomenologen*, Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1994b), E. Husserl. *Briefwechsel. Husserliana Dokumente III/I. Ed. por K. Schuhmann y E. Schuhmann. Teil III, Die Göttingerschule*, Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2000), "Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie <Londoner Vorträge 1922>", ed. por Berndt Goossens, *Introducción y anotaciones del editor*, Husserl Studies 16, 183-254. Traducción Husserl 2019b.
- Husserl, E. (2019a), *Textos Breves (1887-1936)*, coordinadores Antonio Ziri3n y Agust3n Serrano de Haro, Salamanca: Ediciones S3gueme.
- Husserl, E. (2019b), «M3todo fenomenol3gico y filosof3a fenomenol3gica <Conferencias de Londres, 1922>», traducci3n de Rosemary Rizo-Patr3n, en Husserl 2019, pp. 424.
- Husserl, E. (2019c), «Conferencias de Amsterdam. Psicolog3a fenomenol3gica», traducci3n de Jes3s D3az 3lvarez, en Husserl 2019a, pp. 483-524.
- Husserl, E. (2019d), «Fenomenolog3a y Antropolog3a», Traducci3n de Agust3n Serrano de Haro, en Husserl 2019a, pp. 529-545.
- Husserl, E. (2020), *Problemas fundamentales de la fenomenolog3a*, trad. de C. Moreno y J. San Mart3n, presentaci3n de J. San Mart3n, Madrid: Alianza Editorial. Segunda edici3n con «Presentaci3n (a la segunda edici3n)», 2020. (Orig. Nr. 6. Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910/11, Hua XIII, 111-194). Primera edici3n, 1994.
- Kern, I. (1964). *Kant und Husserl. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. (Phaenomenologica 16). La Haya: Martinus Nijhoff.



- Ortega y Gasset, J. (1941). Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia, Obras completas VI (pp. 3-29). Madrid: Taurus/Fundación Ortega/Marañón.
- San Martín, J. (1986), La estructura de método fenomenológico. Madrid: UNED
- San Martín, J. (1991). Phénoménologie et Anthropologie, Études phénoménologiques, 13-14, pp. 85-114.
- San Martín, J. (2015). Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura. Madrid: UNED.
- San Martín, J. (2017). Bases fenomenológicas de la antropología filosófica, In Bernhard Sylla, Irene Borges Duarte y Marcos Casanova (Orgs). Fenomenologia Hoje VI. Intencionalidad y cuidado (pp. 185-202). Rio Janeiro: Editora Viaverita.
- San Martín, J. (2020). Presentación, Problemas fundamentales de la fenomenología (pp. 27-60), trad. de C. Moreno y J. San Martín, presentación de J. San Martín, Madrid: Alianza Editorial.
- Schuhmann, K. (1977), Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, La Haya: Martinus Nijhoff.

Submetido em 18.12.2019 – Aceito em 20.02.2020



FROM THE CRITIQUE TO NATURALISTIC POSITIVISM TO A PHENOMENOLOGY AS “PHILOSOPHICAL POSITIVISM”

Da Crítica ao Positivismo Naturalista à Fenomenologia como um “Positivismo Filosófico”

CARLOS DIÓGENES C. TOURINHO*
(UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

De la crítica al positivismo naturalista a la fenomenología como “positivismo filosófico”

Abstract: The present paper approaches initially the exercise of the critical task in Husserl’s phenomenology. It highlights the denunciation concerning to the theoretical contradictions of the naturalist doctrine, as well as emphasize the epistemic naivety of positive sciences founded on naturalism. The paper also shows that the denunciation of such contradictions becomes a condition for the exercise of the “positive task”, through which a phenomenological sense of the idea of “progress” (*Fortschritt*) would be revealed. It is not about an accidental progress, resulting from an eventual beginning and end, but of progress based on “own things”, that is, on the intuitive presence of the thing to the consciousness. The new meaning of this idea would allow Husserl’s phenomenology to aspire to an authentic “positivism philosophical”.

Keywords: Edmund Husserl; critical task; naturalism; positivism; progress; phenomenology.

Resumen: Este artículo aborda inicialmente el ejercicio de la tarea crítica en la fenomenología de Husserl. Destaca la denuncia sobre las contradicciones teóricas de la doctrina naturalista, además de destacar la ingenuidad epistémica de las ciencias positivas fundadas en el naturalismo. Posteriormente, este artículo muestra que la denuncia de tales contradicciones se convierte en una condición para el ejercicio de la “tarea positiva”, a través de la cual se revelaría un sentido fenomenológico de la idea de “progreso” (*Fortschritt*). No se trata ahora de un progreso fortuito, resultado de un eventual comienzo y final, sino de un progreso basado en las “cosas mismas”, es decir, en la presencia intuitiva de la cosa a la consciencia. El nuevo significado de esta idea permitiría a la fenomenología de Husserl aspirar a un auténtico “positivismo filosófico”.

Palabras-Clave: Edmund Husserl; Crítica; Naturalismo; Positivismo; Progreso; Fenomenología.

Resumo: O presente artigo aborda, inicialmente, o exercício da tarefa crítica na fenomenologia de Husserl. Destaca a denúncia concernente aos contrassensos teóricos da doutrina naturalista, além de ressaltar a ingenuidade epistémica das ciências positivas fundadas no naturalismo. Em seguida, o presente artigo mostra que a denúncia de tais contrassensos se torna uma condição para o exercício da “tarefa positiva”, através da qual seria revelado um sentido fenomenológico da ideia de “progresso” (*Fortschritt*). Trata-se agora não de um progresso fortuito, resultante de um começo e um fim eventuais, mas de um progresso fundado nas “próprias coisas”, isto é, na presença intuitiva da coisa à consciência. O novo sentido da referida ideia permitiria à fenomenologia de Husserl aspirar a um autêntico “positivismo filosófico”.

Palavras-chave: Edmund Husserl; tarefa crítica; naturalismo; positivismo; progresso; fenomenologia.

* Doctor in Philosophy, Associated Professor at Philosophy Post-Graduated Program of Philosophy in Fluminense Federal University - UFF (Niterói-RJ/Brasil). Email: cdctourinho@yahoo.com.br. Orcid: 0000-0001-5963-599X



Introduction

A overview of the path traced by Husserl in the XXth century allows us to notice the author's concern in drawing attention, in different moments of his itinerary, to the theoretical and practical counter-senses inherent to the doctrine of naturalism. In the permanent exercise of what we could call "critical task" (*kritische Aufgabe*), Husserl never abdicated denouncing those counter-senses. The author alerts that by supporting the thesis according to which thinking the world consists in thinking it solely as a reality of natural facts, such a doctrine becomes, in the second half of the 19th century, a type of 'ground' of positive sciences which, by its turn, absorb without knowing the referred naturalistic counter-senses. As Husserl will show, by reducing the world to a reality of natural facts (including men as a psychophysical being), confining thought itself to inferences of "vague generalizations of experience", naturalism falls into a type of skeptical relativism, since every proposition inferred from facts consist in a proposition whose validity is grounded on experience, not losing with this its contingent character. The positive sciences which rely on such a doctrine, taken by an "epistemic naivety", are not aware of this relativism which, according to Husserl in his course of 1906/1907 entitled *Introduction to Logic and Theory of Knowledge* (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*), expands itself like a "worm" (*Wurm*) in the roots of naturalistic doctrine, ground upon which those sciences are founded. Among those sciences, some will be highlighted in the last quarter of the 19th century through an alliance with the experimental method of the natural sciences, psychology in its scientific project. If it initially emerges as *débutante* between the natural sciences of the time, in a short time the youngest of these positive sciences would be, exactly for dealing with cognitive faculties as a "psychology of knowledge" (in Husserl's terms on his winter seminar of 1923/1924, published under the name of *First Philosophy* (*Erste Philosophie*), lifted to the place of the "prototype of authentic science in general" (*Prototyp echter Wissenschaft überhaupt*) (Husserl, 1923-1924/1956). Such a change of position would be determinant for the birth of an epoch-making inclination in the end of the 19th century: the search for the foundations of logic and mathematics in psychology, consolidating through numerous enterprises of authors of the same period (such as Lipps, Wundt, Mill and others), what Husserl identifies, already in the courses of 1896 in Halle and more precisely in 1900 with the *Prolegomena to Pure Logic* ("*Prolegomena zur reinen Logik*"), in the context of the debate on the grounding of logic, as a "psychologistic" misconception (inasmuch as the authors insist on confusing the psychological act of thinking with the ideal content of thought). It consists on the "fruit" of a tree whose naturalistic soil was already contaminated by the referred skeptical relativism. To denounce the theoretical counter-senses of psychologism, the epistemic naivety of the positive sciences by which emerge scientific psychology and finally the relativism contained in the doctrine of naturalism upon which the sciences are grounded, those are Husserl's aspirations on the exercise of the so called "critical task". After all, the phenomenological project could not go forward without fulfilling those aspirations, making of this task a permanent and necessary resource that would never be absent on Husserl's long itinerary. Much on the contrary, such absence would imply, however small, the risk of making phenomenology to incur the same theoretical counter-senses which were criticized by Husserl in the origins of phenomenology (confusing, with this, theory of knowledge with psychology of knowledge). It was for this reason that the author obstinately dedicated himself with so many pages to the critique directed to the positive sciences of his time regarding both their naturalistic "ground" as well as their psychologistic "fruit". But, to what extent are we allowed to say that Husserl's critique to the positive sciences would imply a critique to the "positive spirit" as such? The hypothesis formulated in the present article consists in showing that the husserlian exercise of the critical task wishes to denounce the theoretical counter-senses (and subsequently "practical", since such counter-senses will have implications in the field of culture) in which the positive sciences incur, preparing the field for the exercise of the "positive task" (*positive Aufgabe*), by which one seeks, through a "methodical return", to ground the judgements in evidence (or in the "effective donation") of objects which show themselves to consciousness. The accusation of naturalism's counter-senses would consist, therefore, in a decisive step for clearing the path which would conduct us to a phenomenological sense of the idea of "progress" (grounded, as Husserl himself writes, in evidencing the "things themselves"), allowing the program of phenomenology to aspire an authentic "philosophical positivism". That is the hypothesis of the present article.

Critique to naturalism and the epistemic naivety of positive sciences

Already in the origins of phenomenology is possible to note Husserl's renewed concern in order to show that every attempt of grounding logic in psychology, and therefore in a positive science whose



foundations lie upon the doctrine of naturalism, is to be an attempt which would inevitably conduct us to a theoretical counter-sense. After all, as Husserl shows since 1900 in his *Prolegomena to Pure Logic* (“*Prolegomena zur reinen Logik*”), the propaedeutic book of the *Logical Investigations* (*Logische Untersuchungen*) (Husserl, 1900/1913), by ignoring the distinction between the psychological act of thinking and the ideal content of thought and by wrongfully reducing such a content to psychological connections, besides incurring foundational problems (because it mistakes the domains of real and ideal), the mode of natural analysis -upon which psychology as a positive science lies- confines man (as psychophysical being and, therefore, as a “natural fact” among other facts) to a relationship with the world which is solely empirical. In this case and in such a way of analysis, however successful the thought is, it remains to be confined to infer, from the observation of facts, propositions which are nothing other than, as Husserl writes in the § 21 of the *Prolegomena*, “vague generalizations of experience” (*vage Verallgemeinerungen der Erfahrung*) which, as such, do not lose its episodic nature. Such propositions inferred from experience, for lacking apodictic validity, would inevitably take us, according to Husserl, to a domain of contingencies, opening the gates for a skeptic relativism.

In the period of the courses ministered in Göttingen, right after the publication years of the *Logical Investigations*, Husserl claims that the mode of natural consideration before the world, which is usually adopted by both men and the positive sciences of nature, consider knowledge as an “obviousness”. It could be said that such a mode of consideration stands upon the doctrine of naturalism, according to which men is confined to a mere empirical relationship with the other beings that inhabit its surrounding world. By adopting such attitude, it would be up to the men of science, in a supposedly cognizing life, to systematically observe the positive phenomena, describe its regularity in order to finally infer an empirical generalization. The so-called “positive” science, as Husserl clarifies, while deep in the natural thought, is unconcerned regarding the difficulties of the possibility of knowledge, since it considers such a possibility something obvious. It could be said with this that the referred science manifests, from the philosophical point of view, a naivety by the realism it assumes when investigating its object, as it does not interrogates itself about the meaning of the objectivity which science itself considers as given or unquestionable. In the § 32 of the fifth chapter of Husserl’s 1906/1907 lectures, published under the title *Introduction to Logic and Theory of Knowledge*, the author reminds us that the positive sciences find themselves in a “paradise of cognitive-theoretical innocence” (*Paradies der erkenntnistheoretischen Unschuld*) (Husserl, 1906-1907/1984). The sciences advance in an unshakable mode until is performed a “cognitive-theoretical reflection” (*erkenntnistheoretische Reflexion*) about the meaning or validity of the world’s objectivity which such sciences consider as obvious. Husserl even claims, in the §§ 32 and 33 of the chapter five, contained in the already referred lectures, that do dare to perform this reflection would consist in something like eating the “forbidden apple” (*verbotene Apfel*) from the “tree of philosophical knowledge” (*philosophischen Erkenntnis Baum*), what would imply something like being expelled from this paradise of cognitive-theoretical innocence (Husserl, 1906-1907/1984). Therefore, in its epistemological innocence, positive science “turns its back” to the question posed by the theory of knowledge: after all, what is the foundation of the supposed relationship of correspondence between the alleged cognitive experience and the things which are transcendent to it? What natural thought considers obvious and free of questioning, the cognitive-theoretical - exerted on the relationship of the cognitive experience with that which is transcendent to itself - discloses an enigma, designated by Husserl as “enigma of natural knowledge” (*Rätsel der natürlichen Erkenntnis*). Such a reflection puts us in front of the question ignored by the natural thought adopted by the positive sciences. The doors are opened for the exercise of the “critical task” (*Kritische Aufgabe*) of theory of knowledge, whose purpose will be to denounce the counter-sense that leads us to some forms of skepticism regarding the theme of knowledge.

The exercise of the critical task allows us to initially identify that by ignoring the enigmatic character of transcendent knowledge the position assumed by natural sciences implies an obscure (or undeclared) skepticism, insofar as it becomes unnoticed by such sciences. In the § 33 of the already referred appendix of the 1906/1907 lectures, Husserl will call this undeclared skepticism “unconscious” (*unbewussten Skeptizismus*), even comparing it to the worm of doubt or obscurity (*der Wurm des Zweifels oder der Unklarheit*), hidden in all knowledge considered given as “definitive” (*bestimmten*) and that corrupts and destroys little by little the ingenuous approach assumed by the positive sciences regarding knowledge (Husserl, 1906-1907/1984). By conceiving the world as a reality of natural facts, including thought itself as a natural fact (collapsing the necessary distinction between the act of thinking and the ideal content of thought, which by itself conducts to foundational problems), natural thought confines one to a merely empirical relationship with things. Thus, in such an attitude, however successful the thought is in operating such inferences by the systematic observation of facts, it remains confined to propositions whose validity becomes merely empirical and, as such, do not lose its contingent character, therefore not being able to get rid of the siege of doubt and of that which is not entirely evident. Thus, there is, in the eyes of Husserl regarding such a way of natural consideration, an imminent skepticism. If we claim, in accordance with the natural thought, the thesis according to which “all” propositions inferred by thought are generalizations of experience and, because of this, insofar it lacks of absolute validity, being propositions which are subject to questioning,



we will at least suppose that the very affirmed thesis itself is an exception to the rule. On the contrary, it itself would also be the result of an inference of experience, thus consisting in an empirical generalization which, as such, is contingent. That is what remains unknown by the natural sciences and is simultaneously denounced by the exercise of the critical task: the counter-sense which is led by the inherent skepticism to the natural thought adopted by such sciences. However, to which extent can we say that Husserl's critique to the positive sciences would imply a critique to the 'positive spirit' per se? Let's see.

Phenomenology as a "philosophical positivism"

Three decades after the publication of the *Logical Investigations*, more precisely in 1931, in the first paragraphs of the *Cartesian Meditations* (*Cartesianische Meditationen*), when Husserl was dedicating himself to the analysis of the central idea around which the scientific activity would turn to, the author claims that the sciences would have, beyond its factual existence, as cultural phenomena, a teleology of its own which would guide them: intending to realize through a perpetual effort the directive idea of constituting themselves as an "authentic science", as the author highlights in the § 4 of the referred work (Husserl, 1929-1931/1973). It is not, as Husserl claims, the formation of a concept of science through a comparative abstraction based in factual sciences, but is actually a pretension which such sciences would carry with themselves, without being able to justify it through its own existence as cultural phenomena. And it is precisely regarding this pretension to which Husserl warns us that is to be found science as idea - "idea of an authentic science". Scientific activity goes forward by progressive approximations in obtaining knowledge. Such a movement converges, according to Husserl, to that by which sciences aspire in a truthful and proper meaning, as an ideal end: to reach "valid truths once and for all and for everybody" (*ein für allemal und für jedermann gültig*) (Husserl, 1929-1931/1973, p. 53). In this sense, so Husserl claims in the same § 4, nothing could stop sciences of living, by a continuous effort, the *meaning* of that which they aspire, preserving a clear and distinct idea of the desired end. Thus, sciences develop themselves in an "infinite progress", inclined to the search for more accuracy and precision, exhibiting a current state of accomplishment in which they tend to the extent of a crescent perfection, gradually performed. Such a state of accomplishment is, therefore, something "relative" for science, as far as the achieved moments become, as partial achievements, intermediate objectives between a state which is less and another one which is more perfect. From this point Husserl claims a few years back, in the 29th Lecture of the second volume of the 1924 *First Philosophy*: regarding the infinite process of accomplishment of movement directed to knowledge, "every final end is only a relative *telos*" ("jedes Endziel ist nur relatives τέλος") (Husserl, 1923-1924/1959, p. 14). Although such a state of current accomplishment is imperfect (since it is transitory), it exhibits some perfection, even if only in a relative manner lived by science, filling with this, in the terms of the previous lecture, a type of "nostalgia" ("*Sehnsucht*"), but filling it through the acts of knowledge only relatively. This moment is, still, a more complex state than the one which preceded it, in a way that the achieved perfection reached in the next moment would be like the *telos* to which science has tended in its previous state.

The analysis of the constitutive moments of this "teleological idea in general", to which the sciences converge, refers to the impulse of reviving the reach of knowledge, placing us in front of that which Husserl thinks that would justify the meaning of knowledge: "evidence". In a more general sense, evidence allows us, according to Husserl, the experience of a being and its way of being. In it, the intended thing is not only seen in a distant or "remote" way, as object of a merely significative intention. Before this, the thing seen is for us, in a certain way, "itself" present in its state of things "itself". This is what Husserl considers, on the methodological point of view and even before writing about the performance of the *epoché* and particularly of the phenomenological reduction, a first methodical principle destined to guide all the ulterior steps: the evidence of the presence of the seen thing to consciousness. As Husserl reminds us, by asserting predications about objects, science not only wants in a general sense to formulate judgement about the latter, but actually to ground or verify them in evidence, not being able to attribute final validity to a judgement whatever (neither attributing to judgement the value of an intermediate stage on the way that would conduct it to its final validity) if it does not extract such a judicative validity of that which is evident.

The act of judging is above all an intention, and generally speaking a simple "presumption" that one thing is this or that. In this case, what is affirmed by the judgement is only a presumed thing or a state of affairs which is intended by thought and therefore "thought state of affairs" ("*Denksachverhalt*"). Generally speaking, for Husserl, to state judicative propositions, however lively is the conviction of such statement, is not yet "knowing" in the authentic sense of the word. Such purely presentive intention must initially demonstrate its value of truth, something that can only become possible by the adequation of the initial intention to a corresponding intuition, by localizing before sight the thing "itself" (its state itself). In short, the mere seeing of a state of affairs becomes a "grounded" ("*begründet*") intention, in the sense of "raising it to evidence". With this, eventually, we come across with another intentional judgement which we have, in a certain way, the presence to consciousness of that which is judged, or in Husserl's words: the "effective donation of things" (*die wirkliche* (*Selbstgebung der Sachenreicht*)) (Husserl, 1929-1931/1973, p. 54). Such conversion of a mere presentive judgement to an intentional judgement, in which the judged thing makes



itself in a certain way present to consciousness, is ensured by the evidence of the “seen and self given” thing. It happens then a conformation between the act of seeing and its intuitive filling, causing that the merely presumptive judgement to become objectively true, as far as the latter is confirmed in evidence.

The requirement according to which the scientist must ground in evidence the judgements which are to be formulated will be, for Husserl, succeeded by another: that of reflecting upon the reach and limits of the very evidence in question. After all, the ideal perfection required by evidence differentiates itself, being for the author “more or less perfect”. We have in front of us an infinity of experiences or pre-scientific evidences. When referring to this new requirement, Husserl claims that every “predicative evidence implies a pre-predicative evidence” (*Prädikative Evidenz schließt vorprädikative ein*) (Husserl, [1931] 1973, § 4, p. 52). The sciences aspire to destined predications in order to give evidently adequate full expression to pre-predicative intuition. And it is precisely the methodical principle of “only judging in evidence” which shall rule this task. The pre-predicative evidence supposes, by its turn, in the sensible domain, something seen whose presence to consciousness attests its evidentiality. In husserlian terms, the empty intention is filled through the evidence of the thing seen: there is a “significant filling” (*Bedeutungserfüllung*). For Husserl, there is no such thing as genuine knowledge if there is no intuitive filling of intentional acts.

The naive unilaterality of the naturalist project - theoretically contradictory and dangerous to culture - would be the great obstacle for the elucidation of the so called “originary teleology”, inherent to consciousness’ intentional life in its different aspects: from the merely significant intentional acts (aspiring to an intuitive filling), going to, now on the level of a pre-predicative evidentiality, the initial fillings of this act (each one of them aspiring to a greater perfection), and finally to the aspiration for a definitive intuitive filling, enabling judgements of perception to aspire for a categorial filling by asserting a predication about the state of affairs of the perceived thing. It is therefore a teleology that is immanent to the intentional life, whose essential laws and properties should be properly clarified. A great part of the effort for elucidation of this originary teleological realization, in which one could perhaps find the most intimate sense of husserlian phenomenology, without which no authentic knowledge would become possible, allows us to understand the reason for Husserl never abdicating, in all his itinerary, the so called “critical task”, by means of which he denounces the theoretical counter-senses as well as the foundational misunderstandings that were the result of the positive sciences which grounded themselves upon naturalism, and more particularly of the project of naturalization of consciousness (responsible by the recurrence of psychologism and the skeptical relativism that is proper to itself).

It should be added that such teleological accomplishments suppose the idea of “progress” (*Fortschritt*), crucial for the scientific aspirations of that time. However, if for the referred sciences the so called progress can only be obtained through that by which we can positively know (namely, from empirical generalizations which are inductively inferred by means of the description of the systematically observed facts’ regularity), in what concerns the teleological accomplishments to which Husserl draws attention, this progress would not amount to a fortuitous “beginning and end”, but actually, as he claims in the § 5 of the Cartesian Meditations (1931), it would be grounded in the “nature of the things themselves” (*in der Natur der Sachen selbst*) (Husserl, 1929-1931/1973, p. 53), i.e. in the intuitive presence of the thing seen towards consciousness. It is therefore a progress in a “phenomenological” sense and not in a mere “cumulative” one (such as understood by the positive sciences).

Thus, as a conclusion, it should be also highlighted that if the exercise of the critical task focus on the epistemic naivety of the positive sciences, having as objective that of denouncing the theoretical counter-senses which are inherent to the naturalist doctrine (as we saw, a kind of “ground” to those sciences), it is necessary to clarify, however, that such a critique does not fall upon the scientific spirit itself, but actually upon the “ingenuous” (philosophically speaking) and “dangerous” (by the point of view of the paths taken by the european culture) mode, by means of which such a spirit is strictly lived by the positive sciences at the time of Husserl. The exercise of the referred critical task enables the opening of a path by which a conception of progress grounded on the “things themselves” is disclosed, allowing the thought, with Husserl, from the critique to the positive sciences and, more particularly, to the naturalization of consciousness, an aspiration of its own to the program of phenomenology: to provide through the critical task conditions for the realization of a “philosophical and ideological positivism” (*philosophischen und weltanschaulichen Positivismus*), as he writes in the § 3 of the first chapter of the Crisis of the European Sciences and the Transcendental Phenomenology (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die die Transzendental-Phänomenologie*), Husserl’s last great testimony against the naturalist prejudices lived by the sciences of the time. It is an aspiration whose presence is possible to be noticed, in Husserl’s itinerary, since 1913, when Husserl claimed in the § 20 of the *Ideas I*, that “If “positivism” is tantamount to an absolutely unprejudiced grounding of all sciences on the “positive”, that is to say, on what can be seized upon originaliter, then we are the genuine positivists” (Husserl, 1913/1976, p. 45). Ten years later, in the winter courses of 1923, lecture 17 of the second chapter in the first volume of the *First Philosophy*, Husserl would emphasize once again the referred aspiration, claiming that “without an overcoming of “psychologism” and of objectivism in general (“without” positivism in the good sense of the term), no philosophy of reason, certainly, is possible—which is to say, no philosophy at all (Husserl, 1923-1924/1956, p. 125). It is thus revealed that,



for Husserl, besides the counter-senses of the epistemic naivety by the positive sciences, there is a “good sense” (*guten Sinn*) of the positivistic term. Such sense refers to a pretension which does not seem to be fortuitous, but in fact, as Husserl writes in 1923, one which is grounded in a “return to the things themselves”, revealing at last the conception of phenomenology as an authentic “logical positivism”.

References

- Husserl, E. (1913). *Logische Untersuchungen*. Erster Band. “Prolegomena zur reinen Logik”. Halle a. d. S.: Max Niemeyer (Original de 1900).
- Husserl, E. (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie – Vorlesungen 1906/07*. *Husserliana* (Band XXIV). Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff (Original de 1906/1907).
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff (Original de 1913).
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie* (1923/1924). Erster Teil. The Netherlands: Martinus Nijhoff (Original de 1923/1924).
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie* (1923/1924). Zweiter Teil. The Netherlands: Martinus Nijhoff (Original de 1923/1924).
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Husserliana* (Band I). Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff (Original de 1929/1931).
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana*. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff (Original de 1936).

Submitted Feb 04, 2020 – Accepted Mar 18, 2020



DA CRÍTICA AO POSITIVISMO NATURALISTA À FENOMENOLOGIA COMO UM “POSITIVISMO FILOSÓFICO”

From the critique to naturalistic positivism to a phenomenology as “philosophical positivism”

CARLOS DIÓGENES C. TOURINHO*

De la crítica al positivismo naturalista a la fenomenología como “positivismo filosófico”

Resumo: O presente artigo aborda, inicialmente, o exercício da tarefa crítica na fenomenologia de Husserl. Destaca a denúncia concernente aos contrassensos teóricos da doutrina naturalista, além de ressaltar a ingenuidade epistêmica das ciências positivas fundadas no naturalismo. Em seguida, o presente artigo mostra que a denúncia de tais contrassensos se torna uma condição para o exercício da “tarefa positiva”, através da qual seria revelado um sentido fenomenológico da ideia de “progresso” (*Fortschritt*). Trata-se agora não de um progresso fortuito, resultante de um começo e um fim eventuais, mas de um progresso fundado nas “próprias coisas”, isto é, na presença intuitiva da coisa à consciência. O novo sentido da referida ideia permitiria à fenomenologia de Husserl aspirar a um autêntico “positivismo filosófico”.

Palavras-chave: Edmund Husserl; tarefa crítica; naturalismo; positivismo; progresso; fenomenologia.

Abstract: The present paper approaches initially the exercise of the critical task in Husserl’s phenomenology. It highlights the denunciation concerning to the theoretical contradictions of the naturalist doctrine, as well as emphasize the epistemic naivety of positive sciences founded on naturalism. The paper also shows that the denunciation of such contradictions becomes a condition for the exercise of the “positive task”, through which a phenomenological sense of the idea of “progress” (*Fortschritt*) would be revealed. It is not about an accidental progress, resulting from an eventual beginning and end, but of progress based on “own things”, that is, on the intuitive presence of the thing to the consciousness. The new meaning of this idea would allow Husserl’s phenomenology to aspire to an authentic “positivism philosophical”.

Keywords: Edmund Husserl; critical task; naturalism; positivism; progress; phenomenology.

Resumen: Este artículo aborda inicialmente el ejercicio de la tarea crítica en la fenomenología de Husserl. Destaca la denuncia sobre las contradicciones teóricas de la doctrina naturalista, además de destacar la ingenuidad epistémica de las ciencias positivas fundadas en el naturalismo. Posteriormente, este artículo muestra que la denuncia de tales contradicciones se convierte en una condición para el ejercicio de la “tarea positiva”, a través de la cual se revelaría un sentido fenomenológico de la idea de “progreso” (*Fortschritt*). No se trata ahora de un progreso fortuito, resultado de un eventual comienzo y final, sino de un progreso basado en las “cosas mismas”, es decir, en la presencia intuitiva de la cosa a la consciencia. El nuevo significado de esta idea permitiría a la fenomenología de Husserl aspirar a un autêntico “positivismo filosófico”.

Palabras-Clave: Edmund Husserl; Crítica; Naturalismo; Positivismo; Progreso; Fenomenología.

* Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor Associado II do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense - UFF (Niterói-RJ/Brasil). Membro do Núcleo de Sustentação do GT de Fenomenologia da ANPOF. Email: cdctourinho@yahoo.com.br. Orcid: 0000-0001-5963-599X



Introdução

Um olhar panorâmico sobre o caminho traçado por Edmund Husserl no século XX permite-nos notar a preocupação do autor em nos chamar a atenção, em diferentes momentos do seu itinerário, para os contrassensos teóricos e práticos inerentes à doutrina do naturalismo. No exercício permanente do que poderíamos chamar de “tarefa crítica” (*kritische Aufgabe*), Husserl jamais abdicou de denunciar tais contrassensos. O autor alerta-nos que, ao se apoiar na tese segundo a qual pensar o mundo consiste em pensá-lo tão somente como uma realidade de fatos naturais, tal doutrina torna-se, na segunda metade do século XIX, uma espécie de “solo” das ciências positivas que, por sua vez, absorvem, sem que se apercebam disso, os referidos contrassensos naturalistas.

Conforme Husserl mostrará, ao reduzir o mundo a uma realidade de fatos naturais (incluindo o homem como ente psicofísico), confinando o próprio pensar a inferências de “generalizações vagas da experiência”, o naturalismo incorre em uma espécie de relativismo cético, posto que toda proposição inferida dos fatos consiste em uma proposição cuja validade encontra-se fundada na experiência, não perdendo, com isso, o seu cariz contingente. As ciências positivas que se apoiam em tal doutrina, tomadas por uma “ingenuidade epistêmica”, não se dão conta de tal relativismo que, segundo Husserl, no curso ministrado em 1906/1907, intitulado *Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento* (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*), expande-se como um “verme” (*Wurm*) nas raízes da doutrina naturalista, solo sobre o qual se encontram assentadas tais ciências. Dentre estas, destacar-se-á, no último quarto do século XIX, através de uma aliança com o método experimental das ciências naturais, a psicologia em seu projeto científico. Se inicialmente ela surge como uma *débutante* entre as ciências da época, em pouco tempo, exatamente por tratar das faculdades cognitivas, tal como uma “psicologia do conhecimento”, a mais nova das ciências positivas seria, nos termos de Husserl, em seu seminário de inverno de 1923/1924, publicado sob o título de *Filosofia Primeira* (*Erste Philosophie*), alçada ao lugar de “protótipo da ciência autêntica em geral” (*Prototyp echter Wissenschaft überhaupt*) (Husserl, 1923-1924/1956). Tal mudança de posição seria determinante para o nascimento de uma inclinação que marcaria época ao final do século XIX: a busca pelos fundamentos da Lógica e da Matemática na própria Psicologia, consolidando, portanto, através de inúmeras iniciativas de autores do mesmo período (tais como, Lipps, Wundt, Mill, dentre outros), o que Husserl identifica, desde os cursos de 1896 em Halle e, mais precisamente, em 1900, em *Prolegômenos à Lógica Pura* (“*Prolegomena zur reinen Logik*”), no âmbito do debate sobre a fundamentação da Lógica, como um equívoco “psicologista” (na medida em que tais autores insistem em confundir o ato psicológico de pensar com o conteúdo ideal do pensamento). Trata-se aí do “fruto” de uma árvore cujo solo naturalista estava já contaminado pelo referido relativismo cético. Denunciar os contrassensos teóricos do psicologismo, a ingenuidade epistêmica das ciências positivas das quais surge a psicologia científica e, por fim, o tal relativismo contido na doutrina do naturalismo sobre o qual se apoiam tais ciências, eis os anseios de Husserl no exercício da chamada “tarefa crítica”. Afinal, o projeto fenomenológico não poderia seguir adiante sem que tais anseios lograssem êxito, fazendo desta tarefa um recurso permanente e necessário que jamais se ausentaria do longo itinerário husserliano. Do contrário, tal ausência implicaria, por menor que fosse, no risco de fazer a fenomenologia incorrer nos mesmos contrassensos teóricos que, nas origens da fenomenologia, foram alvos da crítica de Husserl (confundindo, com isso, teoria do conhecimento com psicologia do conhecimento). Daí o autor dedicar, obstinadamente, tantas páginas à crítica direcionada às ciências positivas de seu tempo, tanto ao seu “solo” naturalista quanto ao seu “fruto” psicologista. Mas, até que ponto podemos dizer que a crítica de Husserl às ciências positivas implicaria em uma crítica ao “espírito positivo” propriamente dito? A hipótese formulada no presente artigo consiste em mostrar que o exercício husserliano da tarefa crítica tem como anseio denunciar os contrassensos teóricos (e, posteriormente, “práticos”, uma vez que tais contrassensos terão implicações no âmbito da cultura) nos quais incorrem as ciências positivas, preparando o terreno para o exercício da “tarefa positiva” (*positive Aufgabe*), na qual se aspira, por uma espécie de “retorno metódico”, fundar os juízos na evidência (ou na “doação efetiva”) dos objetos que se mostram à consciência. A denúncia dos contrassensos do naturalismo consistiria, portanto, em um passo decisivo para a desobstrução do caminho que nos conduziria a um sentido fenomenológico da ideia de “progresso” (fundado, como o próprio Husserl nos diz, na evidenciação das coisas “elas mesmas”), permitindo, ao programa da fenomenologia, aspirar a um autêntico “positivismo filosófico”. Eis a hipótese do presente artigo.

A crítica ao naturalismo e a ingenuidade epistêmica das ciências positivas

Ainda nas origens da fenomenologia, notamos uma preocupação renovada de Husserl em mostrar que toda tentativa de fundamentação da Lógica na Psicologia e, portanto, em uma ciência positiva cujas bases assentam-se na doutrina do naturalismo, se tornaria uma tentativa que nos conduziria, inevitável-



mente, a um contrassenso teórico. Afinal de contas, como nos mostra Husserl desde 1900, em *Prolegômenos à lógica pura* (“Prolegomena zur reinen Logik”), volume propedêutico das *Logische Untersuchungen* (Husserl, 1900/1913), ao ignorar a distinção entre o ato psicológico de pensar e o conteúdo ideal do pensamento, reduzindo, indevidamente, tal conteúdo a conexões psicológicas, além de incorrer em problemas de fundamentos (pois confunde os domínios do real e do ideal), o modo de consideração natural – no qual se apoia a Psicologia como uma ciência positiva – confina o homem (enquanto ente psicofísico e, portanto, como um “fato natural” em meio a outros fatos) a uma relação meramente empírica com o mundo. Neste caso, em tal modo de consideração, por mais êxito que o pensamento obtenha, fica confinado a inferir, a partir da observação dos fatos, proposições que não são senão, como nos diz Husserl, no § 21 de *Prolegômenos*, “generalizações vagas da experiência” (*vage Verallgemeinerungen der Erfahrung*) que, como tais, não perdem o seu cariz episódico. Tais proposições inferidas da experiência nos levariam, inevitavelmente, segundo Husserl, uma vez que as mesmas careceriam de validade apodítica, a um domínio de contingências, abrindo as portas para um relativismo cético.

No período dos cursos proferidos em Göttingen, nos primeiros anos após a publicação de *Investigações Lógicas*, Husserl afirma-nos que o modo de consideração natural perante o mundo adotado habitualmente pelos homens, bem como pelas ciências positivas da natureza, considera o conhecimento como uma “obviedade”. Pode-se dizer que tal modo de consideração encontra-se apoiado na doutrina do naturalismo, segundo a qual o homem estaria confinado a uma relação meramente empírica com os demais entes que habitam o seu mundo circundante. Ao adotar tal atitude, caberia ao homem de ciência, em uma vivência supostamente cognoscitiva, observar sistematicamente o fenômeno positivo, descrever a sua regularidade, para inferir, enfim, uma generalização empírica. Conforme Husserl esclarece, mergulhada no pensamento natural, a ciência dita “positiva” mostra-se despreocupada quanto às dificuldades da possibilidade do conhecimento, pois, a mesma considera como óbvia tal possibilidade. Pode-se dizer, com isso, que a referida ciência manifesta, do ponto de vista filosófico, uma ingenuidade no realismo que adota frente ao objeto que investiga, uma vez que a mesma não se interroga pelo sentido da objetividade que ela própria considera como dada ou como inquestionável. No § 32 do Capítulo 5 das lições de 1906/1907, publicadas sob o título de *Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento*, Husserl lembra-nos que tais ciências positivas se encontram em um “paraíso de inocência teórico-cognoscitiva” (*Paradies der erkenntnistheoretischen Unschuld*) (Husserl, 1906-1907/1984). As ciências progridem de maneira inabalável até que seja exercida uma “reflexão teórico-cognoscitiva” (*erkenntnistheoretische Reflexion*) sobre o sentido ou a validade da objetividade do mundo que tais ciências consideram como óbvia. Husserl chega mesmo a dizer, nos §§ 32 e 33 do Capítulo 5 das referidas lições, que ousar exercer esta reflexão consistiria em algo como comer a “maçã proibida” (*verbotene Apfel*) da “árvore do conhecimento filosófico” (*philosophischen Erkenntnis Baum*), o que implicaria numa espécie de expulsão deste paraíso de inocência teórico-cognoscitiva (Husserl, 1906-1907/1984). Deste modo, em sua inocência epistemológica, a ciência positiva “dá às costas” para a questão colocada pela teoria do conhecimento: afinal, em que se fundamenta a suposta relação de correspondência entre a vivência dita cognoscitiva e as coisas que lhe são transcendentais? O que o pensamento natural considera como óbvio e livre de questionamentos, a reflexão teórico-cognoscitiva – exercida sobre a relação da vivência cognoscitiva com o que lhe é transcendente – revela-nos como um enigma, designado por Husserl de “enigma do conhecimento natural” (*Rätsel der natürlichen Erkenntnis*). Tal reflexão coloca-nos, assim, frente a frente, com a questão ignorada pelo pensamento natural adotado pelas ciências positivas. Abrem-se as portas para o exercício da “tarefa crítica” (*kritische Aufgabe*) da teoria do conhecimento, cujo propósito será o de denunciar o contrassenso a que nos conduz certas formas de ceticismo em relação à temática do conhecimento.

O exercício da tarefa crítica permite-nos, inicialmente, identificar que, ao ignorar o caráter enigmático do conhecimento transcendente, a posição assumida pelas ciências naturais implica em um ceticismo obscuro (ou não declarado), na medida em que o mesmo se torna inapercebido por tais ciências. No § 33 do referido Apêndice das lições de 1906/1907, Husserl chamará este ceticismo não declarado de “inconsciente” (*unbewussten Skeptizismus*), chegando mesmo a compará-lo ao verme da dúvida ou obscuridade (*der Wurm des Zweifels oder der Unklarheit*), escondido em todo conhecimento dado como “definitivo” (*bestimmten*) e que vai, aos poucos, corroendo e destruindo a tomada de posição ingênua assumida pelas ciências positivas quanto ao conhecimento (Husserl, 1906-1907/1984). Ao conceber o mundo como uma realidade de fatos naturais, considerando inclusive o próprio pensamento como um fato natural (colapsando a distinção necessária entre o ato de pensar e o conteúdo ideal do pensamento, o que, por si só, nos conduz a problemas de fundamentos), o pensamento natural confina-nos a uma relação meramente empírica com as coisas. Assim, em tal atitude, por mais êxito que o pensamento obtenha em operar tais inferências a partir da observação sistematizada de fatos, fica confinado a proposições cuja validade se torna meramente empírica e que, enquanto tais, não perdem o seu cariz contingente, não nos livrando, por conseguinte, do assédio da dúvida e do que não é inteiramente evidente. Há, portanto, aos olhos de Husserl, em tal modo de consideração natural, um ceticismo iminente. Se afirmarmos, em conformidade com o pensamento natural, a tese segundo a qual “todas” as proposições inferidas pelo pensamento são generalizações da experiência e, por isso, na medida em que carecem de validade absoluta, são proposições



passíveis de questionamento, estaremos supondo, ao menos, que a própria tese afirmada é uma exceção à regra. Do contrário, ela própria seria também o resultado de uma inferência da experiência, consistindo, portanto, em uma generalização empírica que, como tal, é contingente. Eis o que permanece desconhecido pelas ciências naturais e, ao mesmo tempo, denunciado pelo exercício da tarefa crítica: o contrassenso a que nos conduz o ceticismo inerente ao pensamento natural adotado por tais ciências. Mas, até que ponto podemos dizer que a crítica de Husserl às ciências positivas implicaria em uma crítica ao “espírito positivo” propriamente dito? Vejamos.

A fenomenologia como um “positivismo filosófico”

Três décadas após a publicação de *Investigações Lógicas*, mais precisamente, em 1931, nos primeiros parágrafos de *Meditações Cartesianas (Cartesianische Meditationen)*, dedicando-se à análise da ideia central em torno da qual se moveria a atividade científica, Husserl afirma-nos que as ciências teriam, para além de sua existência de fato, enquanto fenômeno de cultura, uma teleologia própria que as guiaria: a de pretender realizar, por um esforço contínuo, a ideia diretriz de se constituir como uma “ciência autêntica”, conforme salienta o autor, no § 4 da referida obra (Husserl, 1929-1931/1973). Não se trata, como assinala Husserl, da formação do conceito de ciência através de uma abstração comparativa baseadas nas ciências fáticas, mas sim, de uma pretensão que tais ciências trariam consigo, sem que pudessem justificá-la através de sua própria existência enquanto fenômeno de cultura. E é justamente nesta pretensão para a qual Husserl nos chama a atenção que encontramos a ciência como ideia – “ideia de ciência autêntica”. A atividade científica avança, por aproximações sucessivas, na obtenção do conhecimento. Tal movimento converge, segundo Husserl, para aquilo que as ciências aspiram, em sentido verdadeiro e próprio, como um fim ideal: alcançar verdades “válidas uma vez por todas e para todos” (*ein für allemal und für jedermann gültig*) (Husserl, 1929-1931/1973, p. 53). Deste modo, afirma-nos o autor, no mesmo § 4, nada poderia impedir as ciências de viver, por um esforço contínuo, o *sentido* do que aspiram, preservando uma ideia clara e distinta do fim almejado. As ciências desenvolvem-se, então, em um “progresso infinito”, inclinadas à busca por maior exatidão e precisão, exibindo um estado corrente de realização, no qual tendem para o alcance de uma perfeição crescente, gradualmente realizada. Tal estado corrente de realização é, por conseguinte, algo “relativo” para a ciência, na medida em que os momentos alcançados tornam-se, enquanto realizações parciais, objetivos intermediários entre um estado que é menos e outro que é mais perfeito. Daí Husserl dizer, alguns anos antes, na Lição 29 do Volume II de *Filosofia Primeira*, de 1924: no que concerne ao processo infinito de realização do movimento em direção ao conhecimento, “todo fim último é apenas um *telos* relativo” (“*jedes Endziel ist nur relatives τέλος*”) (Husserl, 1923-1924/1959, p. 14). Muito embora tal estado de realização corrente seja imperfeito (uma vez que é transitório), ele exibe certa perfeição, ainda que relativa ao momento presente vivido pela ciência, preenchendo, com isso, nos termos da lição acima, certa “nostalgia” (“*Sehnsucht*”), mas preenchendo-a, através de atos de conhecimento, apenas de maneira relativa. Este momento é, de qualquer modo, um estado mais completo que aquele que lhe precedeu, de modo que a perfeição alcançada no momento seguinte seria como que o *telos* para o qual a ciência tendeu em seu estado anterior. A análise dos momentos constitutivos desta “ideia teleológica geral” para a qual convergem as ciências remete-nos para o impulso de reviver o alcance do conhecimento, colocando-nos, por sua vez, diante daquilo que, aos olhos de Husserl, justificaria o sentido do conhecimento: a “evidência”. Em sentido o mais amplo, a evidência proporciona-nos, segundo Husserl, a experiência de um ser e da sua maneira de ser. Nela, a coisa intencionada não é apenas visada de forma distante ou “remota”, como objeto de uma intenção meramente significativa. Antes disso, a coisa visada nos é, de certo modo, presente “ela própria”, em seu estado de coisa “ele próprio”. Trata-se, portanto, do que Husserl considera, do ponto de vista metodológico, antes mesmo de uma primeira palavra sobre o exercício da *epoché* e, particularmente, da redução fenomenológica, de um primeiro princípio metódico, destinado a reger todos os passos ulteriores: a evidência da presença da coisa visada à consciência. Como lembra Husserl, ao asserir predicções sobre os objetos, a ciência não quer apenas formular, de maneira geral, juízos acerca dos mesmos, mas fundá-los ou verificá-los na evidência, não podendo atribuir validade final a um juízo qualquer (nem tampouco atribuir ao juízo o valor de uma etapa intermediária no caminho que conduzisse à validade final) se não tiver extraído tal validade judicativa do que é evidente.

O ato de julgar é, antes de tudo, uma intenção e, em geral, uma simples “presunção” de que uma coisa seja isso ou aquilo. Neste caso, o que é afirmado pelo juízo é apenas coisa ou estado de coisa presumido, visado pelo pensamento e, portanto, “estado de coisa pensado” (“*Denksachverhalt*”). Em geral, para Husserl, enunciar proposições judicativas, por mais viva que seja a convicção em tal enunciação, não é ainda “conhecer”, no sentido autêntico da palavra. Tal intenção puramente presuntiva deve, inicialmente, demonstrar o seu valor de verdade, algo que somente se torna possível pela adequação da intenção inicial a uma intuição correspondente, ao localizar diante do olhar, a coisa “ela mesma” (o seu estado “ele próprio”). Trata-se, em resumo, de tornar um mero visar um estado de coisa uma intenção “fundada” (“*begründet*”), no sentido de “elevá-la à evidência”. Com isso, eventualmente, deparamo-nos com outro julgar intencional, no qual temos, de certo modo, a presença à consciência do que é julgado, ou



como gosta de dizer Husserl: a “efetiva doação das coisas” (*die wirkliche Selbstgebung der Sachenreicht*) (Husserl, 1929-1931/1973, p. 54). Tal conversão de um mero julgar presuntivo em um julgar intencional no qual a coisa julgada se faz, de certo modo, presente à consciência torna-se assegurada pela evidência da coisa “visada e autodata”. Dá-se uma conformação entre o ato de visar e seu preenchimento intuitivo, fazendo com que o julgamento meramente presuntivo se torne objetivamente verdadeiro, na medida em que o mesmo se confirma na evidência.

A exigência segundo a qual o cientista deve fundar na evidência os juízos que formula será, segundo Husserl, sucedida por outra: a de refletir sobre o alcance e limite da própria evidência em questão. Afinal, a perfeição ideal exigida pela evidencia diferencia-se, podendo ser, nos termos do autor, “mais ou menos perfeita”. Temos perante nós uma infinidade de experiências ou evidências pré-científicas. Referindo-se a esta nova exigência, Husserl afirma-nos que toda “evidência predicativa implica em uma evidência pré-predicativa” (*Prädikative Evidenz schließt vorprädikative ein*) (Husserl, [1931] 1973, § 4, p. 52). As ciências aspiram predicacões destinadas a dar à intuição pré-predicativa uma expressão completa e evidentemente adequada. E é justamente o princípio metódico de “somente julgar na evidência” que deverá reger esta tarefa. A evidência pré-predicativa supõe, por sua vez, no plano sensível, uma coisa visada, cuja presença à consciência atesta-nos a sua evidenciação. Em termos husserlianos, através da evidência da coisa visada, a intenção vazia preenche-se: tem-se um “preenchimento de significação” (*Bedeutungserfüllung*). Para Husserl, não há conhecimento genuíno se não houver preenchimento intuitivo dos atos intencionais. A unilateralidade ingênua do projeto naturalista – contraditória teoreticamente e perigosa para a cultura – se constituiria como o grande obstáculo à elucidação da dita “teleologia originária”, inerente à vida intencional da consciência, em seus diferentes aspectos: desde os atos intencionais meramente significativos (aspirantes a um preenchimento intuitivo), passando, já no nível de uma evidenciação pré-predicativa, pelos preenchimentos iniciais deste ato (cada um dos quais aspirando a uma perfeição cada vez maior), até a aspiração por um preenchimento intuitivo definitivo, tornando possível aos juízos de percepção aspirar a um preenchimento categorial, ao asserirem uma predicacão acerca do estado da coisa percebida. Trata-se, portanto, de uma teleologia imanente à vida intencional, cujas leis e propriedades essenciais devem ser devidamente aclaradas. Grande parte do esforço de elucidação desta realização teleológica originária, na qual encontraríamos talvez o sentido mais íntimo da fenomenologia husserliana, sem o qual conhecimento autêntico algum se tornaria possível, permite-nos compreender o porquê de Husserl jamais abdicar, no curso de todo o seu itinerário, do exercício da chamada “tarefa crítica”, por meio da qual é levado a denunciar os contrassensos teóricos, bem como os equívocos de fundamentos, resultantes da fundamentação das ciências positivas da época na doutrina do naturalismo e, mais particularmente, do projeto de naturalização da consciência (responsável pela reincidência do psicologismo e do relativismo cético que lhe é próprio).

Acrescenta-se ainda que tais realizações teleológicas supõem a ideia de “progresso” (*Fortschritt*), crucial para as aspirações das ciências positivas da época. Mas, se para tais ciências, o dito progresso somente pode ser obtido a partir daquilo que podemos conhecer positivamente (isto é, a partir das generalizações empíricas inferidas indutivamente por meio da descrição da regularidade dos fatos observados sistematicamente), no que concerne às realizações teleológicas para as quais Husserl nos chama a atenção, o progresso em questão não resultaria de um “começo e fim” fortuitos, mas, como ele próprio nos diz, no § 5 de *Meditações Cartesianas* (1931), estaria fundado na “natureza das próprias coisas” (*in der Natur der Sachen selbst*) (Husserl, 1929-1931/1973, p. 53), isto é, na presença intuitiva da coisa visada à consciência. Trata-se, portanto, de um progresso em sentido “fenomenológico” e não em um sentido meramente “cumulativo” (tal como entendido pelas ciências positivas).

Deste modo, a título de conclusão, cabe-nos ainda destacar que se o exercício da tarefa crítica incide sobre a ingenuidade epistêmica das ciências positivas, tendo como objetivo denunciar os contrassensos teóricos inerentes à doutrina naturalista (como vimos, espécie de “solo” das referidas ciências), é preciso esclarecer, contudo, que tal crítica não recai sobre o espírito científico propriamente dito, mas, antes sim, sobre o modo “ingênuo” (filosoficamente falando) e “perigoso” (do ponto de vista dos rumos tomados pela cultura europeia) por meio do qual tal espírito é, restritamente, vivido pelas ciências positivistas à época de Husserl. O exercício da referida tarefa torna possível a abertura de um caminho por meio do qual nos é revelado uma concepção de progresso fundada nas coisas “elas mesmas”, permitindo-nos pensar, com Husserl, a partir da crítica às ciências positivas e, mais particularmente, à naturalização da consciência, uma aspiração própria ao programa da fenomenologia: fornecer, através da tarefa crítica, condições para a realização de um “positivismo filosófico e mundividente” (*philosophischen und weltanschaulichen Positivismus*), como ele próprio nos diz, no § 3 do Capítulo 1 de *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente*), último grande testemunho husserliano contra os preconceitos naturalistas vividos pelas ciências da época. Tratar-se-ia de uma aspiração cuja presença notamos, no itinerário husserliano, desde 1913, quando o próprio Husserl afirmava-nos, no § 20 de *Ideias I*, que: “Se por ‘positivismo’ entendemos o esforço, absolutamente livre de preconceitos, para fundar todas as ciências sobre o que é ‘positivo’, quer dizer, suscetível de ser apreendido de maneira originária, nós é quem somos os verdadeiros positivistas” (Hus-



serl, 1913/1976, p. 45). Dez anos depois, no curso de inverno de 1923, na Lição 17 do Capítulo 2 do Volume I de *Filosofia Primeira*, Husserl reforçaria, uma vez mais, a referida aspiração, afirmando-nos que: “Enquanto não superarmos o psicologismo e o objetivismo (enquanto não tivermos um positivismo, no bom sentido da palavra), nenhuma filosofia da razão será possível – e isto quer dizer nenhuma filosofia qualquer que seja” (Husserl, 1923-1924/1956, p. 125). Revela-se, portanto, em Husserl, para além dos contrassensos da ingenuidade epistêmica das ciências positivas, um “bom sentido” (*guten Sinn*) do termo positivismo. Tal sentido remete-nos para uma pretensão que não parece ser fortuita, mas, antes sim, como o próprio Husserl nos diz, em 1923, fundada em um “retorno às coisas mesmas”, revelando-nos, por fim, a concepção da fenomenologia como um autêntico “positivismo filosófico”.

Referências

- Husserl, E. (1913). *Logische Untersuchungen*. Erster Band. “Prolegomena zur reinen Logik”. Halle a. d. S.: Max Niemeyer (Original de 1900).
- Husserl, E. (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie – Vorlesungen 1906/07*. Husserliana (Band XXIV). Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff (Original de 1906/1907).
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff (Original de 1913).
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/1924)*. Erster Teil. The Netherlands: Martinus Nijhoff (Originals de 1923/1924).
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/1924)*. Zweiter Teil. The Netherlands: Martinus Nijhoff (Originals de 1923/1924).
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana (Band I). Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff (Originals de 1929/1931).
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff (Original de 1936).

Recebido em 04.02.2020 – Aceito 18.03.2020



BREAKING REASON'S SILENCE: THE LIVING WORD ACCORDING TO LEVINAS AND MERLEAU-PONTY*

Rompendo o silêncio da razão: A palavra viva segundo Levinas e Merleau-Ponty

Rompiendo el Silencio de la Razón: La Palabra que Vive según Levinas y Merleau-Ponty

MARCELO FABRI**

(UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA)

Resumo: O objetivo da exposição é mostrar a crítica que Levinas e Merleau-Ponty dirigem ao poder neutralizante e totalizante do pensamento em relação às subjetividades humanas concretas. Mesmo existindo uma grande diferença entre os dois filósofos, é possível dizer que ambos defendem a seguinte tese: o pensamento não detém o segredo e as potencialidades da linguagem. Ou seja, a linguagem é a condição do pensamento, e não sua servil. Ver-se-á também que Levinas se preocupa mais em descrever o *sentido* a partir do qual o silêncio produzido pela razão é rompido, ao passo que Merleau-Ponty argumenta que é preciso ouvir as próprias vozes silenciadas pela razão. Ressaltamos em conclusão que, mais do que produzir silêncio, a razão pode descobrir-se como uma forma de sensibilidade entendida como audição, responsabilidade e inquietude ética.

Palavras-chave: palavra; silêncio; subjetividade; alteridade.

Abstract: The purpose of this essay is to demonstrate the criticism that Levinas and Merleau-Ponty address to the neutralizing and totalizing power of thought regarding concrete human subjectivities. Despite the differences between the two philosophers, it is possible to affirm that both defend the following thesis: thought does not hold the secret and the potentialities of language. Meaning: language is the condition of thought, not its servant. While Levinas is more concerned with describing the meaning behind reason's silence breaking, Merleau-Ponty argues that one's own voices, which are silenced by reason, must be heard. We emphasize in conclusion that, more than producing silence, reason can be discovered as a form of sensitivity understood as hearing, responsibility and ethical restlessness.

Keywords: word; silence; subjectivity; otherness.

Resumen: El propósito de la exposición es mostrar las críticas que Levinas y Merleau-Ponty dirigen al poder neutralizador y totalizador del pensamiento en relación con las subjetividades humanas concretas. Aunque existe una gran diferencia entre los dos filósofos, es posible decir que ambos defienden la siguiente tesis: el pensamiento no guarda el secreto y el potencial del lenguaje. En otras palabras, el lenguaje es la condición del pensamiento, y no su servidor. También se verá que Levinas está más preocupado por describir el sentido desde el cual se rompe el silencio producido por la razón, mientras que Merleau-Ponty argumenta que es necesario escuchar las mismas voces silenciadas por la razón. Destacamos en conclusión que, más que producir silencio, la razón puede ser descubierta como una forma de sensibilidad entendida como audición, responsabilidad e inquietud ética.

Palabras-Clave: palabra; silencio; subjetividad; otredad

* Lecture held at the II International Congress of Phenomenology and Psychology / IV Brazilian Congress of Psychology and Phenomenology (Curitiba-UFPR, in July 2019).

** Professor in the Philosophy Department at the Federal University of Santa Maria (UFSM). E-mail: fabri.ufsm@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4712-8207>



Introduction

Levinas and Merleau-Ponty are two very different philosophical personalities, but endowed with remarkable affinities. They took the floor for most of their lives to denounce a certain power to silence, to fly over, to cover up, and to neutralize what is experienced, perceived, expressed and, mainly, suffered by human beings. Both were concerned with the neutralizing and totalizing power of thought in relation to subjectivities and bodily experiences. For the Western philosophical tradition, language must be understood as a servant of thought, or exist according to it. Levinas and Merleau-Ponty sought, each in their own way, to question this subordination¹. Thus, they defended that thought does not hold the secret and the potential of language. In Merleau-Ponty, bodily operation makes it possible to criticize intellectualism, since language is originally word and expression. In Levinas, the word is rupture of a Totality, possibility of beginning, the starting point of all orientation in being. It begins in the relationship with the face of the other. Logos is an ordination. It subjects speech to its purposes, while the living word can mean something beyond what it intended. Therefore, we have the following difficulty. On the one hand, the living word comes out of the Totality, it is a kind of resistance to the unifying thought. On the other hand, it is a struggle against the mistakes and misunderstandings inherent in its own contingency. That is the reason by which the word always carries an objective intention, an aspiration for a common world, a movement that brings us out of the isolation and egoism of subjectivity. Thus, a phenomenology of language will have to think about a paradoxical situation: the word struggles to overcome the silence produced by objective and totalizing thinking, but it also struggles to get out of a situation of immanence or particularity. In the word there will always be the challenge of reconciling particularity and universality. Hence the problem is: no knowledge could carry out that reconciliation. The word is the modality of our life in the world with the other and with others.

1. Word and silence

Let's start with Levinas². At the early of Western philosophy, language has aspired to dominate and silence everything that is contingent, affective and allusive in words. Why? Because it wants to assume its true function: to communicate the thinking. If reason could speak, it would have to renounce its sovereignty, its self-sufficiency, its nobility. What we today name "work of science" prolongs this attitude insofar as it proposes to fight against the inevitable mistake of the living word. In this sense, language acquires a subservient role: it must shed light on something, to name, to communicate and, in so doing, it must submit itself to the thinking (Levinas, 2009, p. 72). The problem is not in the desire or need for communication, in the propositional dimension of the word, but in the subordination of this inter-human process to the organizing capacity of reason, to the logical sense of language and therefore in the claim to universality. Any relationship with the reality will be, according to this subordination, reduced to a theme. In seeking to characterize intentional consciousness by objective acts, or, as will be said later, by positional acts, Husserl is one of the culminating points of this tradition. For Levinas, when Husserl, in his fight against psychologism, claims that we can think the universal as an object, he manifests the complete subordination of the word to thought. (Levinas, 2009, p. 73).

Certainly, there are several contemporary reactions to the primacy of representation or objectifying acts. Heidegger, for example, pointed to the historicity of the human condition. The etymological investigation of words was very important to him and, above all, he insisted on the genius of

¹ We insist on a certain proximity between the two philosophers, but we must not forget that there are points that make the effort of approximation problematic. By showing that, in Merleau-Ponty, there is an emphasis on the concrete horizons of perception to the detriment of the transcendental operations of understanding, Levinas believes that such an undertaking is understood from the primacy of ontology. In Merleau-Ponty, the act of think "is inserted in culture through the verbal gesture of the body that precedes and surpasses it" (Levinas, 1993, p. 22). Thus, body gesture, expression, culture, art, all this means a kind of celebration of being. "Culture and artistic creation are part of the ontological order itself (...): they make understanding of being possible" (p. 34). For Levinas, on the contrary, "before Culture and Aesthetics, meaning is situated in Ethics, the presupposition of all Culture and all meaning. Morality does not belong to Culture: it is what allows us to judge it, which discovers the dimension of height. Height commands being" (p. 67)

² Our starting point is a Levinas conference, given in Paris (1948), at the *Collège Philosophique* founded by Jean Wahl. It is the second volume of the "Unpublished", in which we can read the conferences that constitute, in a certain sense, the basis of what will come up in *Totalité et Infini* (1961). We will leave, for another opportunity, the approach of the work *Autrement qu'être or au-delà de l'essence* (1974), in which the themes of subjectivity and sensibility take the lead in relation to the theme of exteriority, predominant in *Totalité et Infini*. There will also be, for another occasion, a dialogue with Merleau-Ponty's work *The Visible and the Invisible*, in which the theme of the flesh could be a point of approximation between the two philosophers.



a language. Therefore, philosophy has the possibility of a self-revelation, and the Greek language is that possibility. In Heidegger's thought, language is not a kind of communication or transmission of ideas. He thinks that language makes possible the revelation of the being. Greek philosophy plays a decisive role in this revelation, especially in those moments when that philosophy has not yet fully expressed itself, as the pre-Socratic poems. We can therefore understand the revelator role of language before history had erased that power. The very significant conclusion is that: even if language unlinks itself from the role of a sign and, doing so, it finds the richness of a poetic saying, it continues linked to an unveiling power, to understanding, to light. This is why she never fails to show her obedience to thought (Levinas, 2009, p. 74).

Considered as a system (synchrony) or as history (diachrony), the relationship between language and thought is the same. In the first case, history is interrupted through the sign system, but in the second, language becomes necessary for the realization of history, that is, history is a course directed by an idea, a meaning and an intelligibility. This is how, in the Hegelian perspective, the challenge is to overcome the bad signs, those that are provisional, that act as a veil in relation to thought. The reason, in this case, produces silence. The function of language is to lead to the "silent intimacy of thought with being" (Levinas, 2009, p. 75). Keeping in mind the differences between various thinkers and their respective historical situations, Levinas emphasizes a basic thesis (Hegelian or Heideggerian): the various thinkers manifest differences and divergences, but for them just Reason itself acts in this process! In reality, what reason can reveal is not but Being itself.

The essence of Being is that it gives itself, it allows itself to be apprehended. The essence of Being is its phosphorescence. Being is an idea or concept, or even: reason is correlative to Being. Its position - its thesis - is for this very reason its thematization, its presence as a theme. That is why the speech that communicates is a speech that designates, it is a speech that names (Levinas, 2009, p. 76).

The importance of speech lies in this: it must contribute so that the intelligible is in fact the thinkable, or even, it must realize the meaning as permeability to the thought. Two modern philosophers are decisive here: Espinosa and Hegel. The latter emphasizes the unity with itself, the totalization as a process by which the being shows itself as an essence. Intellection is a kind of divinization of the human being. Why? Because - and here Spinoza is also evoked - it is understood as power over God, an absorption of God, an absorption in God. What calls Levinas' attention is this: the subject is defined by power. Language, in turn, fulfills its servile role insofar as it is involved in the task of explanation and intellection, thus promoting the condition of power of subjectivity, making every human relationship, sooner or later, a power relationship. (Levinas, 2009, p. 80).

The plurality of people becomes a numerical plurality. Communication, in turn, is possible as participation in the same truth, and not as a relationship between people. The common heritage of truth is anonymous. Subjectivity, however, is a self that thinks. Every thought, in a sense, is personal. We can always think for ourselves, but the truth is not a personal truth. Thus, there is a possible agreement between the universal and the personal, because what is common or universal is also something appropriate by an interiority, by a self that exercises thought. Levinas explains that light makes it possible to involve the outside from the inside, that is, it allows us to understand what the event of *cogito* and meaning is:

Thought is always clarity or beginning of a clarity. The miracle of light is its essence: by light, the object, even coming from outside, is already ours, on the horizon that precedes it; comes from an already apprehended exterior, and becomes as if coming from us, as commanded by our freedom (Levinas, 2013, p. 66-7).

That is the correlation between the common world and the inner world, between the objective and the subjective, the agreement with others through the appropriation of what is external. The collectivity, in this sense, will be either monadology, or pantheism. In the first case, the monad without doors or windows, which thinks of an object in its interiority, can only make it anonymous insofar as there is a pre-established harmony³ (Levinas, 2009, p. 81). In the second case, the social becomes anonymous, that is, it takes place as absorption in the truth, communion of people in the universality of reason. Communication and the expression of two thoughts involve exchange and participation. Therefore, the fact of owning, of having something in common, predominates. The participants,

³ We think that, for Levinas, the idea of monadology goes beyond the simple metaphysical desire of philosophers. According to Leibniz, every spirit would exist separately, in a kind of self-sufficiency. A monad is independent of every other creature. It contains the infinite, expressing the universe. In this sense, Alain Renaud clarifies Levinas' proposition: monadology is the act of birth of the individual and individualism. For the values of individualism are compatible with the idea of a rationality of the real. Each individual contributes to the order of the whole. The rationality of the universe is expressed exactly through the individuals who fulfill "their nature". This is how, in taking care of themselves, in seeking their own conservation, the individual is affirming the rationality of the whole (Renaud, 1989, p. 140).



however, remain isolated, both before and after the exchange. The relationship between people exists paradoxically: it is as if it did not actually exist. The conclusion is emphatic: "Silence is, after all, the element of reason: signs are sufficient" (Levinas, 2009, p. 82).

How to describe the rupture in the silence of reason? Here, a remarkable phenomenology emerges. The sonority of the sound contrasts with the brightness of the *logos*. How to describe the sound in its sonority? As an explosion, a scandal, that is to say, as an escape from the luminosity aspired by the *same* in his task of appropriating what is *other*. The sonority of the sound manifests an overflow of the sensitive quality in itself, announcing an alterity that cannot be encompassed in solitude and the silence of an interiority. The being-other as inconvertible in identity thus becomes possible. "Sound tears through the world of light, introducing an alterity and a beyond (*au-delà*) into the world" (Levinas, 2009, p. 90).

There is, however, more: sound is a superfluous or luxurious quality of something. To make a sound, the thing must be constrained, it must be forced to do so. Behold, when duplicating the manifestations of a thing, sound manifests the event of being, in all its manifestations. Sound introduces the verb into nouns, and is therefore not a simple quality of an object. Sound allows us to differentiate hearing and intellection. Listening supposes the breaking of a loneliness: that of seeing. Thus: "The sound as a whole describes the structure of a world in which the other can appear" (Levinas, 2009, p. 93). To say ethically: the sound refers to the inter-human situation that calls into question the primacy of a rationality that ignore the other⁴, that despises everything that it cannot control. The word (as well as the sound) breaks the violence, establishes a society in which the other to whom one talks is evoked and not just named. When the speaker recognizes the interlocutor as a look that requests him, he renounces domination and violence (Levinas, 1995, p. 22).

2. Word and responsiveness

The question now is that: an approach between Levinas and Merleau-Ponty is truly possible? The philosophy of language, presented in the phenomenology of perception, is not an emblem of renunciation of domination and violence? In Merleau-Ponty, speaking is, in a way, answering. The great otherness to which one responds is the world itself⁵. The world itself requires and calls us. It is only while situated in the world that we can find our symbolic references, knowledge of all kinds. "All knowledge is inscribed in the horizons opened by perception" (Merleau-Ponty, 2018, p. 280). Perception is the grate protagonist ignored by objective thinking. Who requires us is things themselves. They evoke a conduct. Demand a response. Things speak to our bodies and our lives, that is to say, they have human characteristics. They are docile, kind, bitter ... We are in a certain sense invested in things, just as they, in turn, invest us (Merleau-Ponty, 2004, p. 35). What the primacy of perception teaches, therefore, is our status as respondents. The appeal, however, is not a gap to be filled. Why?

Sensations are not simple qualities or states of consciousness, says Merleau-Ponty, but the way the world and others ask and question us. I discover, then, that I have an anteriority in relation to myself, that I am marked by an extreme fragility. To say again: I am preceded by a word that I cannot speak for myself. "Every time I experience a sensation, I feel that it concerns not my own being, for who I am responsible and decide, but another me who has already taken sides in the world" (Merleau-Ponty, 2018, p. 291). What does feeling teach? That there is, in me, a self that precedes and constitutes me. I cannot experience my birth or death. I cannot dominate the life of conscience that precedes me, from which both my actions and my personal life emerge. I am marked by conditions over which I have no control, since I can only assume my being from them (Merleau-Ponty, 2018, p. 291).

The encounter with another person plays a decisive role here. This meeting has something special, unexpected, because it brings me out of an insurmountable loneliness. I discover, then, that I am always thrown into perspectives that are not mine, that I must answer for the mean that my actions can represent for others (Merleau-Ponty, 1996, p. 70). In other words, speech inserts us in an endless conversation, but there is no rule that can put an end to disagreements and distances opened by the discussion itself. What are the consequences of this for the phenomenon of speech? It is necessary to distinguish

⁴ Language, in the original sense, is the possibility of being faced with an exteriority, that is, that reason can face the second person, another reason, or what Levinas calls *visage*, "temptation and possibility of murder" (Levinas, 2009, p. 93). Finding a face means not only the possibility to exchange signs, to seek communication through *logos*, but to be in front of the other as such, to be marked by a meaning (teaching) that could not come from myself, nor be appropriated by meeting of the diverse in the unity of knowledge. Thought does not condition language. The reverse is true.

⁵ In this regard, the reader would do well to consult an important work that brings Levinas and Merleau-Ponty together (Zielinski, 2002). Between the radical transcendence proposed by Levinas (*face*) and the immanence of the body in relation to the world (Merleau-Ponty), going to expression and aesthetics, Agatha Zielinski underlines the fact that the two philosophers react to Husserl's transcendentalism, being regular readers of the second volume of *Ideas (Ideen II)*. Both are vehement critics of the solipsism surrounding Husserl's work. "Merleau-Ponty and Levinas open the way for a return to the world that frees the body and the Other from solipsism, in which a certain transcendental attitude could imprison them (...). Apparently, the body and the other must be brought back to the origin of a primordial experience of the world - which needs to be described" (Zielinski, 2002, p. 37).



Between a secondary speech, which translates an already acquired thought, and an original speech, which first makes thought exist for ourselves as well as for others. Now, all the words that became the simple indices of univocal thinking could only do so because in the first place they functioned as original speeches (...) (Merleau-Ponty, 2018, p. 531).

Merleau-Ponty's argument, in many ways, comes close to Levinasian tonality, especially when it denounces the thesis that speech is a secondary or servile phenomenon. From an empiricist or mechanistic perspective, stimuli and states of consciousness are highlighted, taken from the laws of nervous mechanics or the laws of association. The speech phenomenon is seen in its dependence on objective causality. For intellectualism, on the other hand, the word must accompany thinking from abroad. In other words, the sense, instead of being in the word, is found in the conceptual reality that is behind the word. Everything happens as if only thought had a meaning and speech, in turn, was just an articular and sonorous phenomenon. In the first case, there is no talking subjectivity; in the second, even if the speaking subjectivity is present, he should count only as a thinking subjectivity. That is why, if we want to overcome empiricism and mechanism, it would be necessary to show that "*the word has a meaning*". (Merleau-Ponty, 2018, p. 241).

The word makes sense because, first of all, it is immersed in things, in an intimate relationship with the surrounding world. The understanding we have for language goes beyond the simple transmission or communication of certain thoughts. Why? Because to speak is to be inserted in a context of meanings lived concretely, before they are thought. Speech is not understood only as a servant of thought exactly because thought cannot do without the situations of language in which speech is exercised in a concrete world, endowed with coordinates of action, marked by an existence with others. Before representing the world through thought, the subject is already in full control of the articular and sound essence of the word. He responds spontaneously to his affections. He can say *his* word.

The word is a certain place in my linguistic world, it is part of my equipment, I only have one way to represent it for me, it is to pronounce it, just as an artist has only one way to represent the work in which works: you need to do it (Merleau-Ponty, 2018, p. 246).

More than a mere sign of thought or external reality in relation to thinking, speech is closely involved with thought. Now, if the meaning is rooted in speech, it is necessary to admit the following. "Speech is the *exterior* existence of the meaning" (Merleau-Ponty, 2018, p. 247. We emphasize). Thought needs speech not as a simple servant, but because the word has its own power of meaning. With words and speech, thought comes to the sensitive world, that is, thought is in the world, it would not exist outside the word, understood as an expressive power inherent to our bodily condition. Without speech, there would be no communication, and in communication we always find someone who speaks, who has his own style, which aims at a certain world, and not just any representation. Thus, one goes back to a kind of original and silent situation. It is shown, at the same time, that the word breaks the silence of a world in which thought and speech were as if immobilized (Merleau-Ponty, 2018, p. 250-1).

There is no pure thought. Abstract ideas or universal concepts depend on the bodily condition, suppose our incarnation, our perceptual life, our attachment to a world. They depend on our feeling! The fact that Merleau-Ponty comes to the conclusion that there is no disincarnated thought has implications for the scope of the philosophy of language, culture, interculturality, history, etc. This thesis also presents extremely current ethical-philosophical challenges. We will limit ourselves to the dialogue proposed in our title, stating, with the author of the *Phenomenology of Perception*, the following: speech is founded, as well as conceptual thinking, in a certain attitude, that is, it implies human behavior. Everything we do in the sphere of thought, supposedly independent of speaking, already implies an existential, gestural meaning. The language "is the subject's position in the world of the meanings of this same subject" (Merleau-Ponty, 2018, p. 262).

Therefore, speaking is a kind of exit from oneself, an expressive, corporal, concrete movement by which the subject opens himself to the world and to others. Speech brings something new to the world. It is creative. In its manifestation, speaking speech is not reduced to any objective meaning. So what's going on? In speech, there is overtaking, a "going beyond", an excess. "Speech is the excess of our existence over the natural being. But the act of expression constitutes a linguistic world and a cultural world. Thus, what was moving beyond being falls into the being again" (Merleau-Ponty, 2018, p. 267). We think that this overtaking has a notable ethical implication, as in Levinas⁶.

⁶ We underline here (hypothesis to be investigated) Bergson's influence on Levinas and Merleau-Ponty. A famous proposition by Bergson calls our attention: "We must understand by spirit a reality that is capable of extracting more from itself than it contains, from enriching itself from within, from creating and recreating endlessly, and that is essentially refractory to measure, since it is never fully determined, but always in action" (Bergson, 2011, p. 399). Levinas would say that this is the idea of the Infinite in us. And what would say Merleau-Ponty? He might say that the word always exceeds what it expresses, or even - and to say with his maturity work - that we can always see more than we



In our view, Merleau-Ponty's masterful commentary on Bergson, in his inaugural class at the *Collège de France*, helps us to understand the above. Speech as an expressive bodily movement shows that the truth is not the flight of the spirit over reality, it is not defined by a face to face with the true. Talking puts us in question, makes us see that the search for the true "goes through others", it goes beyond any possible adhesion to a cultural or institutional world that legitimizes itself. According to Merleau-Ponty, Bergson envisions the future persecution of Jews in Europe, and this makes him retreat from a conversion to Catholicism. There is no *place in the truth* that is independent of our connection to the world, to others, to history. The enigma of expression is also that of philosophy: "either we go to the real with others, or it is not towards the real that we address" (Merleau-Ponty, 1960, p. 37).

3. Word and reason

Are we getting back to the starting point? After all, we want get the true, we aspire to participate in reason. We contradict ourselves? The language really serves thought? We disdain everything we have previously stated? We must admit: if we live in the propositional language, we need to abandon particularity to seek the universal. Thinking cannot be content with the contingent, the factual, the relative. However, according to Levinas speech is understood from duality, that is, from the relationship with others. Speech calls into question the power that characterizes Western humanism, that is, it calls into question the overlap of knowledge and dominion, of rationality and animality, of will and heroism. The question is: how to think about the relationship of the word with the *logos*, with universality, with objectivity and, at the same time, to refuse the violence within the *logos* itself?

Speech is an event of the exteriority. The self that is in your home (*chez soi*) is challenged by an unchosen otherness. Being in itself (at home) is not a luminousness, is not a phenomenon. The self at home is not enlightened by the look directed at the world, at things. Levinas' phenomenology aims to achieve the condition of all appearing. It describes an interiority below all phenomenality, a harmless presence, a position in the being prior to any relationship between opposing terms. The decisive proposition is this: an exteriority is possible that is not a simple denial of interiority. Neither appropriation nor projection of possibilities, but an evasion, a transcendence. The self becomes *one-to-another*, its interiority is called into question by the other. What he calls interiority?

A life that is lived sensibly, a psyche around the nutrients of the world: this is the principle of individuation described phenomenologically by Levinas. For the simple fact of living, we are installed in the world that is offered to us as nutrient. To enjoy is not to fight for life, it is not to persevere in your being. Nor does it mean projection of possibilities. The self that enjoys is immersed in the joy of living. The self is involved in itself in the form of structural selfishness. Such selfishness is not moral, but vital. It conditions all activity of a self. "The human being is satisfied with his needs, he is happy with his needs (...). Living of ... is the dependency that is inverted in sovereignty, in essentially selfish happiness" (Levinas, 1974, p. 87). The self-identity of the self is not originally a social, psychological or ontological identity, but a particularity of pleasure, contentment and joy in living.

"The uniqueness of the self consists in remaining outside the distinction between the individual and the general (...). The refusal of the concept is interiority" (Levinas, 1974, p. 90). Interiority is the way in which existing outside of totality is a real event. It makes possible the eruption of a radical exteriority. The other emerges as one who calls into question the egoism of enjoyment, the happy possession of the world by a self. That is why, from a particular world, closed in the egoism of fruition, one can move to a *point of view that comes out of that particularity*. How is this possible? In the relationship with the other, one can enter into a logic of gift. My possession of the world becomes a manner to share world. At the same time, "in this gift of my world, the Other brings the gift of the world to both of us - of the common and objective world" (Arbib, 2016, p. 182).

In an essential moment of *Totalité et Infini*, Levinas asks himself: "Can objectivity and universality of thought be based on discourse?" (1974, p. 44). Levinas calls discourse the relationship between subjectivities who discover themselves outside the concept or the community of the totality. In the discourse, there is an encounter with an exteriority, with a non-synthesizable. To find a face, says Levinas, is to respond for a hunger, that is, to an appeal, to a nudity (1974, p. 48). This exteriority will also act as a master who, with his word, makes the phenomena signify. To find a master is to find an otherness, an interlocutor who is not on the same plane as the self. He calls into question the freedom of that self. Intentionality towards a common, shared, objective world depends on this encounter. We do not contemplate an objective reality in an impassive or simply intellectual way, since everything that belongs to the order of the constituted, the generalized and the common presupposes the inter-

see, because in the visible there is always an excess of meaning, an order of unpredictability that "teaches" about the limits of objectification. In intentionality, there is always an "aim more", an overflow, an irreducible alterity (Merleau-Ponty, 2014, p. 226). What it means: "To see is always to see more than we see"? Answer: "To presuppose the real in its inexhaustible depth or the thing itself in its radical strangeness; it is to live in the shadow of a real that is greater than us and that we can never exhaust, precisely because we wanted to embrace it as a whole" (Bimbenet, 2014, p. 170).



-human situation in which there is the offer of something that one owns to an otherness that does not retain the goods owned by a self. Consciousness can thus think more than it can contain (idea of infinity in us). Criticism of knowledge always begins again. A face to face is the condition to explain a thought. "To find others is to reach them through the world of things possessed, but, simultaneously, it is to establish, through the gift, community and universality (...). To speak is to make the world common, it is to create common places" (Levinas, 1974, p. 48-49).

In the same way, it is possible to start again the criticism of knowledge and the search for truth. The language situation is the condition of ideas such as correction, certainty, truth, objectivity, etc., but it is also the beginning of an endless task of dialogue. For knowledge begins when we find an interlocutor (Levinas, 1974, p. 66). The world does not offer itself before speech. World is what is put in the proposition, in the conversation, in the situation of language. In the most of everyday situations of life we are dealing with thematization and maintenance of the world! Speech is the origin of all meaning (Levinas, 1974, p. 71). Thanks to speech, one can fight against the mistake, make the transition from the implicit to the explicit, to overcome obscurities and to found the school.

What about Merleau-Ponty? He poses a problem that remains open in the phenomenology of Levinas. It is necessary to think about the relationship between different perspectives on the world and reason, that is, to show that the lived world and the objective world must interrelate endlessly. Thus, the transition from particularity to universality, in Merleau-Ponty, is an invitation to dialogue. In Levinas, the face of the other, which makes all objectification and dialogue possible, *goes beyond the horizon of the world*. The face is a meaning without context! Can we get out of the world? The fact is that perception supposes belief in the world. "To perceive is to believe in a world" (Merleau-Ponty, 2018, p. 399). Without this belief, we could not distinguish between what is ours and what is common, between illusion and error. We can move ourselves beyond our subjectivity. "Movement that installs us in the world, before all science and all verification" (*Ibid.*, p. 459). This original faith or opinion can make every illusion possible and, for that very reason, it accomplishes the reconciliation that no knowledge could do: the reconciliation between "the given and the intended, the particular and the universal, the vital inherence of perception and their rational intention" (Bimbenet, 2003, p. 62). Belief - and not knowing - makes it possible to share the world, the intention that throws us out of ourselves, in a kind of world supposedly common between us and the other living beings.

The problem that a phenomenology of the face does not solve and does not eliminate is this: we seek evidence, we want clarity, we aspire to communication, but the meaning is never given. In fact, living speech bears witness to ourselves, to our supposed autonomy. At the same time, it exposes us, makes us leave ourselves. It will get a sense in a historical world, in a linguistic community. "The historical sense is immanent to the inter-human event, and fragile like it. But, precisely for this reason, the event takes on the value of a genesis of reason" (Merleau-Ponty, 1960, p. 53). Philosophy is not separate from the historical moment in which it is inserted, but this relationship is not pure and simple subordination. By expressing itself, by intervening in the world, by becoming inter-human praxis, philosophy has the task of revealing a historical context to itself, opening it up to other contexts, to other times. Living speech never finds rest in something that has been expressed. Philosophy "feels bored before what is constituted" (Merleau-Ponty, 1960, p. 59). It has its opposite in itself, because, in wanting to express the true, it refuses, at the same time, to remain in the expressed sense. It distances itself from this expressed sense because it wants to understand it. That is why philosophy does not stop at what it exposed, revealed, expressed (Merleau-Ponty, 1960, p. 63).

In Levinas, the word is an endless struggle against what was obscured in the word itself. The face, and only it, could put an end to the mistake that undermines the exercise of the word. However, to enter in the realm of reason, Merleau-Ponty would say, is to find yourself committed to an infinite task. "We are all in an experience of myself and of others that we seek to dominate by thinking, but without ever being able to boast of having accomplished it completely" (Merleau-Ponty, 1996, p. 80). In Levinas, the radical exteriority of the other opens us to reason. At the same time, it keeps us vigilant in relation to the power of silence implicit in all constituted knowledge. Merleau-Ponty, in turn, states that "there is no given universal, there is only a presumed universal" (Merleau-Ponty, 1996, p. 80). That is why it is necessary to hear, in fact, the voices that have been silenced by objective thinking. "Even when I believe that I think universally, if someone else refuses my assent, I experience that this universality was only mine" (Merleau-Ponty, 1996, p. 80).

We need to fight all the time to reduce our differences, to explain our misunderstood words, to manifest our hidden aspects, to perceive the other. Reason and spirits agreement do not belong to the past, they are presumably before us, and we are as incapable of reaching it definitively as we are of renouncing them (Merleau-Ponty, 2004, p. 50. We emphasize).

Levinas shows, phenomenologically, how alterity is produced in being. Merleau-Ponty invites us to the risk of an endless dialogue with otherness. What do they both have in common? Above all,



this: the word is the deep motivation of thought. That is why, at the origin of thinking, there is always a demand for an answer. The response to the call of the other and the world precedes the human desire for knowledge. Such an answer is described as a kind of sound capable of breaking the silence produced by reason. To exist in the world means, for both philosophers, not only to listen, but also to pronounce the word that makes us human. Rather than producing silence, reason can be discovered as a form of sensitivity, understood as hearing, responsiveness and ethical restlessness.

References

- Arbib, (2015). Monde et subjectivation dans Totalité et Infini. In: D. Cohen-Levinas & A. Schnell (Org.). *Relire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas* (pp. 167-194). Paris: Vrin.
- Bergson, H. (2011). *Écrits philosophiques*, Paris: PUF, 2011.
- Bimbenet, E. (2003). "Une nouvelle idée de la raison": Merleau-Ponty et le problème de l'universel. In: M. Cariou; R. Barbaras & E. Bimbenet. *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible* (pp. 51-64). Milano: Associazione Culturale Mimesis.
- Bimbenet, E. (2014). *O animal que não sou mais*, Curitiba: UFPR.
- Levinas, E. (1974). *Totalité et Infini*, La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1993). *Humanismo do outro homem*, Petrópolis: Vozes.
- Levinas, E. (1995). *Difficile Liberté*, Paris: Albin Michel.
- Levinas, E. (2009). *Parole et silence et autres conférences inédites (Oeuvres II)*, Paris: Bernard Grasset/IMEC.
- Levinas, E. (2013). *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin.
- Merleau-Ponty, M.- *Éloge de la philosophie*, Paris: Gallimard, 1960.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Conversas*, São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2014). *O visível e o invisível*, São Paulo: Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes.
- Renaut, A.- *L'ère de l'individu*, Paris: Gallimard, 1989.
- Zielinski, A.- *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Paris: PUF, 2002.

Submitted Nov 22, 2019 – First Editorial Decision Mar 17, 2020 – Accepted Mar 29, 2020



ROMPENDO O SILÊNCIO DA RAZÃO: A PALAVRA VIVA SEGUNDO LEVINAS E MERLEAU-PONTY*

Breaking reason's silence: The living word according to Levinas and Merleau-Ponty

MARCELO FABRI**

(UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA)

Rompiendo el Silencio de la Razón: La Palabra que Vive según Levinas y Merleau-Ponty

Resumo: O objetivo da exposição é mostrar a crítica que Levinas e Merleau-Ponty dirigem ao poder neutralizante e totalizante do pensamento em relação às subjetividades humanas concretas. Mesmo existindo uma grande diferença entre os dois filósofos, é possível dizer que ambos defendem a seguinte tese: o pensamento não detém o segredo e as potencialidades da linguagem. Ou seja, a linguagem é a condição do pensamento, e não sua servil. Ver-se-á também que Levinas se preocupa mais em descrever o *sentido* a partir do qual o silêncio produzido pela razão é rompido, ao passo que Merleau-Ponty argumenta que é preciso ouvir as próprias vozes silenciadas pela razão. Ressaltamos em conclusão que, mais do que produzir silêncio, a razão pode descobrir-se como uma forma de sensibilidade entendida como audição, responsabilidade e inquietude ética.

Palavras-chave: palavra; silêncio; subjetividade; alteridade.

Abstract: The purpose of this essay is to demonstrate the criticism that Levinas and Merleau-Ponty address to the neutralizing and totalizing power of thought regarding concrete human subjectivities. Despite the differences between the two philosophers, it is possible to affirm that both defend the following thesis: thought does not hold the secret and the potentialities of language. Meaning: language is the condition of thought, not its servant. While Levinas is more concerned with describing the meaning behind reason's silence breaking, Merleau-Ponty argues that one's own voices, which are silenced by reason, must be heard. We emphasize in conclusion that, more than producing silence, reason can be discovered as a form of sensitivity understood as hearing, responsibility and ethical restlessness.

Keywords: word; silence; subjectivity; otherness.

Resumen: El propósito de la exposición es mostrar las críticas que Levinas y Merleau-Ponty dirigen al poder neutralizador y totalizador del pensamiento en relación con las subjetividades humanas concretas. Aunque existe una gran diferencia entre los dos filósofos, es posible decir que ambos defienden la siguiente tesis: el pensamiento no guarda el secreto y el potencial del lenguaje. En otras palabras, el lenguaje es la condición del pensamiento, y no su servidor. También se verá que Levinas está más preocupado por describir el sentido desde el cual se rompe el silencio producido por la razón, mientras que Merleau-Ponty argumenta que es necesario escuchar las mismas voces silenciadas por la razón. Destacamos en conclusión que, más que producir silencio, la razón puede ser descubierta como una forma de sensibilidad entendida como audición, responsabilidad e inquietud ética.

Palabras-Clave: palabra; silencio; subjetividad; otredad

* Palestra realizada no II Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia/IV Congresso Brasileiro de Psicologia e Fenomenologia (Curitiba- UFPR, em julho de 2019).

** Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: fabri.ufsm@gmail.com. Orcid: 0000-0003-4712-8207



Introdução

Levinas e Merleau-Ponty são duas personalidades filosóficas muito diferentes, mas dotadas de afinidades notáveis. Eles tomaram a palavra durante a maior parte de suas vidas para denunciar certo poder de silenciar, de sobrevoar, de encobrir, de neutralizar o que é vivido, percebido, expresso e, principalmente, sofrido pelos seres humanos. Ambos se inquietaram com o poder neutralizante e totalizante do pensamento em relação às subjetividades e experiências corporais. Para a tradição filosófica ocidental, a linguagem deve ser compreendida como serva do pensamento, ou existir em função dele. Levinas e Merleau-Ponty procuraram, cada qual a seu modo, pôr em questão a referida subordinação¹. Defenderam, assim, que o pensamento não detém o segredo e as potencialidades da linguagem. Em Merleau-Ponty, a operação corporal torna possível uma crítica ao intelectualismo, uma vez que a linguagem é, originariamente, palavra e expressão. Em Levinas, a palavra é ruptura da Totalidade, possibilidade de começo, início de toda a orientação no ser. Ela tem início na relação com o rosto de outrem. O *logos* ordena e domina, submete a fala a seus propósitos, ao passo que a palavra viva presta sentido já ultrapassando o que fora visado. Temos, então, a seguinte dificuldade. Por um lado, a palavra viva é saída da totalidade, resistência ao pensamento de sobrevoar. Por outro, ela é luta contra os equívocos e os mal-entendidos inerentes à sua própria contingência. Eis por que a palavra carrega sempre uma intenção objetivante, uma aspiração a um mundo comum, um movimento que nos faz sair do isolamento e do egoísmo da subjetividade. Uma fenomenologia da linguagem terá, assim, de defrontar-se com uma situação paradoxal: a palavra luta para vencer o silêncio produzido pelo pensamento objetivante e totalizante, mas luta, igualmente, para sair de uma situação de imanência ou particularidade. Na palavra sempre haverá o desafio de conciliar particularidade e universalidade. Daí o problema: nenhum saber poderia realizar a referida conciliação. A palavra é modalidade de nossa vida no mundo com o outro e com os outros.

1. Palavra e silêncio

Começemos com Levinas². Desde os primórdios da filosofia ocidental, a linguagem aspira a dominar e silenciar tudo o que há de contingente, afetivo e alusivo nas palavras para, a partir de então, assumir sua verdadeira função que seria a de comunicar o pensamento. Se a razão pudesse falar, ela teria de renunciar à sua soberania, à sua autossuficiência, à sua nobreza. O que hoje chamamos trabalho da ciência prolonga essa atitude na medida em que se propõe lutar contra o equívoco inevitável da palavra viva. A linguagem adquire, nesse sentido, um papel subserviente: ela deve lançar luz sobre algo, nomear, comunicar e, assim fazendo, deve submeter-se ao pensamento (Levinas, 2009, p. 72).

O problema não está no desejo ou na necessidade de comunicação, na dimensão enunciativa ou proposicional do verbo, mas na subordinação desse processo inter-humano à potência organizadora da razão, à dimensão lógica da linguagem, isto é, à promessa de uma elevação à universalidade. Todo o contato com a realidade que possamos ter pode, segundo essa subordinação, reduzir-se a uma tematização. Ao procurar caracterizar a consciência intencional a partir de atos objetivantes, ou, como se dirá mais tarde, em consciência posicional, ou tética, Husserl é um dos pontos culminantes dessa tradição. Para Levinas, quando Husserl, em sua luta contra o psicologismo, afirma que um objeto universal pode ser pensado, ele manifesta a subordinação completa da palavra ao pensamento (Levinas, 2009, p. 73).

Certo, há diversas reações contemporâneas ao primado da representação ou dos atos objetivantes. Heidegger, por exemplo, apontou para a historicidade da condição humana, chamou a atenção

1 Insistimos numa certa proximidade entre os dois filósofos, mas não devemos esquecer que há pontos que tornam problemático o esforço de aproximação. Ao mostrar que, em Merleau-Ponty, há uma ênfase sobre os horizontes concretos da percepção em detrimento das operações transcendentais do entendimento, Levinas julga que tal empreendimento se compreende a partir de um primado da ontologia. Em Merleau-Ponty, o pensamento "se insere na cultura através do gesto verbal do corpo que o precede e supera" (Levinas, 1993, p. 22). Assim, gesto corporal, expressão, cultura, arte, tudo isso significa uma espécie de celebração do ser. "A cultura e a criação artística fazem parte da própria ordem ontológica (...): tornam possível a compreensão do ser" (p. 34). Para Levinas, ao contrário, "antes da Cultura e da Estética, a significação situa-se na Ética, pressuposto de toda Cultura e de toda significação. A moral não pertence à Cultura: é ela que permite julgá-la, que descobre a dimensão da altura. A altura ordena o ser" (p. 67).

2 Nosso ponto de partida é uma conferência de Levinas, proferida em Paris (1948), no *Collège Philosophique* fundado por Jean Wahl. Trata-se do segundo volume dos "Inéditos", no qual podemos ler as conferências que constituem, em certo sentido, a base do que virá à tona em *Totalité et Infini* (1961). Deixaremos, para outra oportunidade a abordagem da obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), em que os temas da subjetividade e da sensibilidade assumem a dianteira em relação ao tema da exterioridade, preponderante em *Totalité et Infini*. Ficará, também, para outra ocasião um diálogo com a obra *O visível e o invisível*, de Merleau-Ponty, em que o tema da carne poderia ser um ponto de aproximação entre os dois filósofos.



para a investigação etimológica das palavras e, sobretudo, insistiu sobre a genialidade de uma língua. Eis que a filosofia tem a possibilidade de se revelar a si mesma a partir de um idioma, no caso, a língua grega. Para Heidegger, com efeito, o pensamento não se compreende unicamente a partir da comunicação e da transmissão. É a revelação do ser que se encontra em jogo, aqui. A filosofia grega desempenha um papel decisivo nesta revelação, sobretudo naqueles momentos em que ela ainda não se expressou inteiramente, tal como ocorreu com os poemas pré-socráticos. Podemos, pois, compreender o que a palavra possuía de revelador antes que a história houvesse apagando esse poder. Conclusão surpreendente: mesmo que a linguagem se liberte de seu papel de signo para se abrir à riqueza de um dizer poético, ela continua a estar ligada a um poder desvelador, à compreensão, à iluminação. Eis por que ela não deixa de manifestar sua obediência ao pensamento (Levinas, 2009, p. 74).

Considerada como sistema (sincronia) ou como história (diacronia), a relação da linguagem com o pensamento é a mesma. No primeiro caso, a história é desfeita em nome do sistema de signos, mas no segundo, a linguagem se torna necessária para a realização da história, desde que esta seja tomada como ideia, sentido e inteligibilidade. É assim que, na perspectiva hegeliana, o desafio é vencer os maus signos, aqueles que são provisórios, que fazem as vezes de véu encobridor em relação ao pensamento. A razão, nesse caso, é produtora de silêncio. A função da linguagem é desembocar na “intimidade silenciosa do pensamento com o ser” (Levinas, 2009, p. 75). Guardadas as diferenças entre vários pensadores e suas respectivas situações históricas, uma tese de fundo (hegeliana ou heideggeriana) é realçada por Levinas: os vários pensadores manifestam diferenças e divergências, mas é uma única Razão que age nesse processo! Na realidade, o que a razão pode revelar é o próprio Ser.

A essência do Ser é que ele se dá, ele se deixa apreender. A essência do Ser é sua fosforescência. O ser é ideia ou conceito, ou ainda: a razão é correlativa do Ser. Sua posição – sua tese – é por isso mesmo sua tematização, sua presença de tema. Eis por que o falar que comunica é um falar que designa, é um falar que nomeia (Levinas, 2009, p. 76).

A importância do falar encontra-se nisto: ele deve contribuir para que o inteligível seja de fato o pensável, ou ainda, ele deve realizar a significação enquanto permeabilidade ao pensamento. Dois filósofos modernos são, aqui, decisivos: Espinosa e Hegel. Este último sublinha a entrada em si mesmo, a totalização como processo pelo qual o ser se mostra a si mesmo enquanto essência. A intelecção é uma espécie de divinização do ser humano. Por quê? Porque – e aqui se evoca também Espinosa – ela se compreende como poder sobre Deus, uma absorção de Deus, uma absorção em Deus. O que chama a atenção de Levinas é isto: o sujeito se define pelo poder. A linguagem, por sua vez, cumpre seu papel servil na medida em que está envolvida na tarefa de explicitação e intelecção, promovendo desta sorte a condição de poder da subjetividade, fazendo de toda relação humana, cedo ou tarde, uma relação de poder (Levinas, 2009, p. 80).

A pluralidade das pessoas se torna uma pluralidade numérica. A comunicação, por sua vez, é possível como participação numa mesma verdade, e não como relação entre pessoas. O patrimônio comum da verdade é anônimo. Ora, o sujeito é pessoal, um eu que pensa. Todo pensamento, em certo sentido, é pessoal. Podemos sempre pensar por nós mesmos, e, no entanto, a verdade não é de nenhum de nós em particular. Há, assim, acordo possível entre o universal e o pessoal, uma vez que o que é comum ou universal é também algo apropriado por uma interioridade, um eu que exerce o pensamento. Levinas explica que a luz torna possível o envolvimento do exterior pelo interior, ou seja, ela permite compreender o que seja o acontecimento do *cogito* e do sentido:

O pensamento é sempre claridade ou aurora de uma claridade. O milagre da luz é a sua essência: pela luz, o objeto, mesmo vindo de fora, já é nosso, no horizonte que o precede; vem de um exterior já apreendido, e se torna como se vindo de nós, como comandado por nossa liberdade (Levinas, 2013, p. 66-7).

Eis, portanto, a correlação de mundo comum e mundo interior, entre o objetivo e o subjetivo, o acordo com os outros mediante a apropriação do que é exterior. A coletividade, nesse sentido, será ou monadologia, ou panteísmo. No primeiro caso, a mônada sem portas nem janelas, que pensa um objeto em sua interioridade, só pode torná-lo anônimo na medida em que houver uma harmonia preestabelecida³ (Levinas, 2009, p. 81). No segundo caso, o social torna-se anônimo, ou seja, se realiza como absorção no verdadeiro, comunhão das pessoas na universalidade da razão. A comunicação e a expressão de dois pensamentos implicam uma troca e uma participação. Impera, então, o fato de *ter*

³ Pensamos que, para Levinas, a ideia de monadologia vai além do simples desejo metafísico dos filósofos. De acordo com Leibniz, todo espírito existiria à parte, numa espécie de autossuficiência. Uma mônada é independente de toda outra criatura. Ela contém o infinito, exprimindo o universo. Nesse sentido, Alain Renaut esclarece a proposição de Levinas: a monadologia é o ato de nascimento do indivíduo e do individualismo. Pois os valores do individualismo são compatíveis com a ideia de uma racionalidade do real. Cada indivíduo contribui para a ordem do todo. A racionalidade do universo se exprime exatamente através dos indivíduos que cumprem a “sua natureza”. É assim que, ao cuidar de si, ao buscar sua própria conservação, o indivíduo está afirmando a racionalidade do todo (Renaut, 1989, p. 140).



e de possuir algo em comum. Os participantes, no entanto, permanecem isolados, tanto antes como depois do intercâmbio. A relação entre pessoas existe de modo paradoxal: é como se ela não existisse de fato. A conclusão é enfática: “O silêncio é, ao final das contas, o elemento da razão: os signos são suficientes” (Levinas, 2009, p. 82).

Como descrever a ruptura do silêncio da razão? Surge, aqui, uma notável fenomenologia. A sonoridade do som contrasta com a luminosidade do *logos*. Como descrever o som em sua sonoridade? Como explosão, escândalo, vale dizer, como evasão da luminosidade aspirada pelo *mesmo* em sua tarefa de apropriação do que é *outro*. A sonoridade do som manifesta um transbordamento da qualidade sensível por ela mesma, anunciando uma alteridade que não pode ser englobada na solidão e no silêncio de uma interioridade. O ser-outro como inconvertível em identidade se torna, assim, possível. “O som dilacera o mundo da luz introduzindo uma alteridade e um além (*au-delà*) no mundo” (Levinas, 2009, p. 90).

Há, no entanto, mais: o som é uma qualidade supérflua ou luxuosa de uma coisa. Para emitir um som, a coisa deve sofrer um constrangimento, deve ser forçada a fazê-lo. Eis que, ao duplicar as manifestações de uma coisa, o som manifesta o *acontecimento* em todas as manifestações do ser. O som introduz o verbo nos substantivos, não sendo, portanto, uma simples qualidade de um objeto. O som nos permite diferenciar intelecção de audição. Ouvir supõe a quebra de uma solidão: aquela do ato de ver. Assim: “A sonoridade em seu todo descreve a estrutura de um mundo em que o outro pode aparecer” (Levinas, 2009, p. 93). Para dizer eticamente: o som remete à situação inter-humana que põe em questão o primado de uma racionalidade que ignora outrem⁴, que despreza tudo aquilo que ela não pode dominar. A palavra (assim como o som) rompe a violência, estabelece uma sociedade na qual o outro a quem se fala é evocado e não apenas nomeado. Ao reconhecer o interlocutor como um olhar que o interpela, o falante renuncia a dominação e à violência (Levinas, 1995, p. 22).

2. Palavra e responsividade

Chegamos à pergunta: em que medida seria possível uma interlocução de Levinas e Merleau-Ponty? A renúncia à dominação e à violência não é o emblema da filosofia da linguagem presente numa *fenomenologia da percepção*? Ora, em Merleau-Ponty, falar é, de certo modo, responder. A grande alteridade a quem se responde é o próprio mundo⁵. É o mundo que nos interpela e desafia. É somente enquanto situados no mundo que podemos encontrar nossas referências simbólicas, ensinamentos de toda ordem. “Todo saber se inscreve nos horizontes abertos pela percepção” (Merleau-Ponty, 2018, p. 280). A percepção é a grande ignorada pelo pensamento objetivo. As coisas nos solicitam. Elas evocam uma conduta, provocam uma resposta. As coisas falam ao nosso corpo e à nossa vida, vale dizer, elas se revestem de características humanas. São dóceis, amáveis, amargas... Estamos como que investidos nas coisas, assim como elas, por sua vez, nos investem (Merleau-Ponty, 2004, p. 35). O que o primado da percepção ensina é, portanto, nossa condição de respondentes. Mas o apelo não é uma lacuna a ser preenchida. Como assim?

As sensações não são simples qualidades ou estados de consciência, diz Merleau-Ponty, mas o modo como o mundo e os outros nos solicitam e interpelam. Descubro, então, que sou anterior a mim mesmo, que sou marcado por uma extrema fragilidade. Ou ainda: sou precedido por uma palavra que não posso proferir por mim mesmo. “Toda vez que experimento uma sensação, sinto que ela diz respeito não ao meu ser próprio, aquele do qual sou responsável e do qual decido, mas a um outro eu que já tomou partido pelo mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 291). O que o sentir ensina? Que há, em mim, um *si* que me precede e constitui. Não posso fazer a experiência de meu nascimento, nem de minha morte. Não posso dominar a vida de consciência que me precede, da qual tanto meus atos quanto minha vida pessoal emergem. Sou marcado por afecções sobre as quais não tenho controle algum, uma vez que só posso assumir o meu ser a partir delas (Merleau-Ponty, 2018, p. 291).

O encontro com outrem ocupa, aqui, um papel decisivo. Este encontro tem algo de especial, de inesperado, pois me faz sair de uma solidão intransponível. Descubro, então, que estou sempre lançado em perspectivas que não são as minhas, que devo responder pelo que minhas ações podem repre-

4 A linguagem, em sentido originário, é a possibilidade de se encontrar diante de uma exterioridade, isto é, de que a razão possa defrontar-se com um *tu*, uma outra razão, ou aquilo que Levinas chama *visage*, “tentação e possibilidade do morticínio” (Levinas, 2009, p. 93). Encontrar um rosto significa não apenas a possibilidade de trocar signos, de buscar uma comunicação mediante o *logos*, mas de estar diante do outro como tal, de ser marcado por uma significação (ensinamento) que não poderia vir de mim mesmo, nem ser apropriada pela reunião do diverso na unidade do saber. O pensamento não condiciona a linguagem. O inverso é que é verdadeiro.

5 A esse respeito, o leitor fará bem em consultar uma importante obra que aproxima Levinas e Merleau-Ponty (Zielinski, 2002). Entre a transcendência radical proposta por Levinas (rosto) e a imanência do corpo em relação ao mundo (Merleau-Ponty), indo até a expressão e a estética, Agatha Zielinski sublinha o fato de que os dois filósofos reagem ao transcendentalismo de Husserl, sendo leitores assíduos do segundo volume das *Ideias (Ideen II)*. Ambos são críticos veementes do solipsismo que ronda a obra husserliana. “Merleau-Ponty e Levinas abrem o caminho para um retorno ao mundo que libera o corpo e o Outro do solipsismo, no qual uma certa atitude transcendental poderia aprisioná-los (...). Ao que parece, o corpo e o outro devem ser reconduzidos à origem de uma experiência primordial do mundo – que é preciso descrever” (Zielinski, 2002, p. 37).



sentar para os outros (Merleau-Ponty, 1996, p. 70). Ou seja, a palavra nos insere no âmbito de uma interminável conversa, na qual não há uma norma que possa pôr fim às discordâncias e distâncias abertas pela própria discussão. Quais as consequências disto para o fenômeno da palavra? É preciso distinguir

Entre uma fala secundária, que traduz um pensamento já adquirido, e uma fala originária, que o faz primeiramente existir para nós mesmos assim como para outrem. Ora, todas as palavras que se tornaram os simples índices de um pensamento unívoco só puderam fazê-lo porque em primeiro lugar funcionaram como falas originárias (...) (Merleau-Ponty, 2018, p. 531).

A argumentação de Merleau-Ponty, sob muitos aspectos, se aproxima da tonalidade levinasiana, sobretudo quando denuncia a tese de que a fala é um fenômeno secundário ou servil. Numa perspectiva empirista ou mecanicista, destacam-se os estímulos e os estados de consciência, tomados a partir das leis da mecânica nervosa ou das leis de associação. O fenômeno da fala é visto em sua dependência de uma causalidade objetiva. Já para o intelectualismo, a palavra deve acompanhar o pensamento do exterior. Ou seja, o sentido, em vez de estar na palavra, encontra-se na realidade conceitual que está por trás da palavra. Tudo se passa como se apenas o pensamento tivesse um sentido e a fala, por sua vez, fosse apenas um fenômeno articular e sonoro. No primeiro caso, não há sujeito falante; no segundo, mesmo que o sujeito falante esteja presente, ele deverá contar apenas como sujeito pensante. Eis por que, se quisermos ultrapassar o empirismo e o mecanicismo, seria preciso mostrar que “a palavra tem um sentido” (Merleau-Ponty, 2018, p. 241).

A palavra tem sentido porque, antes de mais, está imersa nas coisas, numa relação íntima com o mundo circundante. A compreensão que temos pela linguagem ultrapassa a simples transmissão ou comunicação de certos pensamentos. Por quê? Porque falar é estar inserido num contexto de significações vividas concretamente, antes de serem pensadas. A fala não se compreende apenas como serva do pensamento exatamente porque o pensamento não pode prescindir das situações de linguagem em que a fala se exerce num mundo concreto, dotado de coordenadas de ação, marcado por um existir com os outros. Antes de representar o mundo pelo pensamento, o sujeito já está em pleno domínio da essência articular e sonora da palavra. Ele *responde* espontaneamente a suas afecções. Ele pode pronunciar a *sua* palavra.

A palavra é um certo lugar de meu mundo linguístico, ela faz parte de meu equipamento, só tenho um meio de representá-la para mim, é pronunciá-la, assim como um artista só tem um meio de representar-se a obra na qual trabalha: é preciso que ele a faça (Merleau-Ponty, 2018, p. 246)

Mais do que mero signo do pensamento, ou realidade externa ao pensar, a fala está intimamente envolvida com o pensamento. Ora, se o sentido está enraizado na fala, é forçoso admitir o seguinte. “A fala é a existência *exterior* do sentido” (Merleau-Ponty, 2018, p. 247. Nós sublinhamos). O pensamento precisa da fala não como uma simples serva, mas sim porque a palavra possui uma potência de significação que é própria dela. Com a palavra e a fala, o pensamento vem para o mundo sensível, ou seja, o pensamento está no mundo, ele não teria existência fora da palavra, entendida como poder expressivo inerente à nossa condição corporal. Sem a fala, não haveria comunicação, sendo que na comunicação encontramos sempre alguém que fala, que possui um estilo próprio, que visa um certo mundo, e não uma representação qualquer. Remonta-se, assim, a uma espécie de situação originária, silenciosa. Mostra-se, ao mesmo tempo, que a palavra rompe o silêncio de um mundo em que o pensamento e a fala foram como que imobilizados (Merleau-Ponty, 2018, p. 250-1).

Não há puro pensamento. Ideias abstratas ou conceitos universais dependem da condição corporal, supõem nossa encarnação, nossa vida perceptiva, nossa vinculação a um mundo. Supõem nosso sentir! O fato de Merleau-Ponty chegar à conclusão de que não há pensamento desencarnado traz implicações para o âmbito da filosofia da linguagem, da cultura, da interculturalidade, da história, etc. Traz, igualmente, desafios ético-filosóficos de extrema atualidade. Vamos nos limitar ao diálogo proposto em nosso título, afirmando, com o autor da *Fenomenologia da Percepção*, o seguinte: a fala está fundada, assim como o pensamento conceitual, numa certa atitude, ou seja, implica um comportamento humano. Tudo o que realizamos na esfera do pensamento, supostamente independente do falar, já implica uma significação gestual, existencial. A linguagem “é a tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações” (Merleau-Ponty, 2018, p. 262).

Por conseguinte, falar é uma espécie de saída de si, um movimento expressivo, corporal, concreto pelo qual o sujeito se abre ao mundo e aos outros. A fala traz algo de novo ao mundo, ela é criadora. Em seu manifestar-se, a fala falante não se reduz a nenhuma significação objetiva. O que se passa, então? Na fala, há ultrapassagem, um “ir além de”, um excesso. “A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo linguístico e um mundo cultural,



ele faz cair no ser aquilo que tendia para além” (Merleau-Ponty, 2018, p. 267). Pensamos que esta ultrapassagem tem uma notável implicação ética, assim como em Levinas⁶.

Na nossa perspectiva, o comentário magistral de Merleau-Ponty sobre Bergson, em sua aula inaugural no *Collège de France*, nos ajuda a compreender o exposto acima. A fala como movimento corporal expressivo faz ver que a verdade não é o sobrevoos do espírito sobre a realidade, não se define por um face a face com o verdadeiro. O falar nos põe em questão, nos faz ver que a busca do verdadeiro “passa pelos outros”, ela vai além de toda adesão possível a um mundo cultural ou institucional que se legitimasse por si mesmo. Segundo Merleau-Ponty, Bergson pressente a perseguição futura dos judeus na Europa, e isto o faz recuar em relação a uma conversão ao catolicismo. Não há um *lugar da verdade* que seja independente de nossa ligação ao mundo, aos outros, à história. O enigma da expressão é também o da filosofia: “ou vamos ao verdadeiro com os outros, ou não é para o verdadeiro que nós dirigimos” (Merleau-Ponty, 1960, p. 37).

3. Palavra e razão

Parece que voltamos ao ponto de partida. Afinal, queremos ir ao verdadeiro, aspiramos participar da razão. Seria dizer que a linguagem serve o pensamento, desdizendo tudo o que afirmamos até agora? Ora, é preciso descrever a saída (necessária) da particularidade buscando o universal. O pensar não pode contentar-se com o contingente, o factual, o relativo. Se, em Levinas, a palavra é compreendida a partir da dualidade, isto é, da relação com outrem, e se a palavra põe em questão o poder que caracteriza o humanismo ocidental, ou seja, põe em causa a imbricação de conhecimento e domínio, de racionalidade e animalidade, de vontade e heroísmo, como pensar a relação da palavra com o *logos*, a universalidade, a objetividade de outro modo, ou seja, resistindo à violência no interior do próprio *logos*? Entremos primeiramente na fenomenologia de Levinas.

A palavra se compreende como acontecimento da *exterioridade*. O eu que está em sua casa (*chez soi*) é interpelado por uma alteridade não escolhida. O estar em si (em casa) não é luminosidade, não é fenômeno. Ele não está iluminado pelo olhar dirigido ao mundo, às coisas. Levinas realiza uma fenomenologia daquilo que condiciona todo aparecer possível. Descreve uma interioridade aquém de toda fenomenalidade, uma presença inofensiva, uma posição no ser anterior a toda relação entre termos opostos. A proposição decisiva é esta: é possível uma exterioridade que não seja simples negação da interioridade. Nem apropriação, nem projeção de possíveis, mas saída de si, transcendência. O *si* se converte em *para-outrem*, sua interioridade é posta em questão pelo outro. Mas, perguntamos: de que interioridade se trata?

De uma vida que se vive sensivelmente, um psiquismo às voltas com os alimentos do mundo: eis o princípio de individuação descrito fenomenologicamente por Levinas. Pelo simples fato de viver, estamos instalados no mundo oferecido a nós como alimento. Fruir não é lutar pela vida, não é perseverar em seu ser. Tampouco significa projeção de possibilidades. O eu que frui está imerso na alegria do viver. O eu está como que enrolado em si mesmo sob a forma de egoísmo estrutural. Tal egoísmo não é moral, mas vital. Ele condiciona toda atividade de um eu. “O ser humano se compraz em suas necessidades, ele é feliz com suas necessidades (...). Viver de... é a dependência que se inverte em soberania, em felicidade essencialmente egoísta” (Levinas, 1974, p. 87). A ipseidade do eu não é originariamente uma identidade social, psicológica ou ontológica, mas particularidade da fruição, contentamento e alegria de viver.

“A unicidade do eu consiste em permanecer fora da distinção do individual e do geral (...) A recusa do conceito é interioridade” (Levinas, 1974, p. 90). A interioridade é o modo como se concretiza um existir fora da totalidade. Ela torna possível a irrupção de uma exterioridade radical. Outrem surge, assim, como aquele que põe em questão o egoísmo da fruição, a feliz posse do mundo por parte de um eu. Eis por que, de um mundo particular, fechado no egoísmo da fruição, pode-se passar a um *ponto de vista que sai dessa particularidade*. Como assim? É que na relação com outrem pode-se entrar numa lógica do dom. Minha posse do mundo torna-se passagem a um mundo partilhado. Ao mesmo tempo, “nesse dom de meu mundo a Outrem realiza-se o dom *do* próprio mundo a nós dois – do mundo comum e objetivo” (Arbib, 2016, p. 182).

Em uma passagem lapidar de *Totalité et Infini*, Levinas se pergunta: “Pode-se fundar a objetividade e a universalidade do pensamento sobre o discurso?” (1974, p. 44). Levinas chama discurso a re-

⁶ Sublinhamos, aqui (hipótese a ser investigada), a influência de Bergson sobre Levinas e Merleau-Ponty. Uma célebre proposição de Bergson nos chama a atenção: “Devemos compreender por espírito uma realidade que é capaz de extrair mais de si mesma do que contém, de se enriquecer a partir de dentro, de se criar e de se recriar incessantemente, e que é essencialmente refratária à medida, uma vez que ela não é jamais totalmente determinada, mas sempre em ação” (Bergson, 2011, p. 399). Levinas diria que se trata da ideia do Infinito em nós. E Merleau-Ponty? Ele talvez dissesse que a palavra sempre ultrapassa o que expressa, ou ainda – e para dizer com sua obra de maturidade – que podemos sempre ver mais do que vemos, pois no visível há sempre um excesso se sentido, uma ordem de imprevisibilidade que nos “ensina” sobre os limites da objetivação. Na intencionalidade, há sempre um “visar mais”, um transbordamento, uma alteridade irreduzível (Merleau-Ponty, 2014, p. 226). Afirmar que “ver é sempre ver mais do que vemos” significa “pressupor o real em sua profundidade inesgotável ou a coisa em si em sua radical estranheza; é viver à sombra de um real maior que nós e que nós nunca poderemos esgotar, justamente por tê-lo desejado abraçar como totalidade” (Bimbenet, 2014, p. 170).



lação entre sujeitos que se descobrem fora da comunidade do conceito ou da totalidade. No discurso, há encontro com uma exterioridade, com um não-sintetizável. Encontrar um rosto, afirma Levinas, é estar diante de uma fome, isto é, de um apelo, de uma nudez (1974, p. 48). Exterioridade que fará também as vezes de um mestre que, com sua palavra, faz que os fenômenos possam significar. Encontrar um mestre é encontrar uma alteridade, um interlocutor que não se encontra no mesmo plano que o eu. Ele põe em questão a liberdade desse eu. A intencionalidade voltada para um mundo comum, partilhado, objetivo depende desse encontro. Não contemplamos uma realidade objetiva de modo impassível ou simplesmente intelectual, pois tudo o que pertence à ordem do constituído, do generalizado e do comum pressupõe a situação inter-humana na qual ocorre a oferta de algo que se possui a uma alteridade que não retém os bens possuídos por um eu. A consciência pode, assim, pensar mais do que pode conter (ideia de infinito em nós). A crítica do conhecimento sempre recomeça. A explicação de um pensamento só pode ser feita a dois. “Encontrar outrem é alcançá-lo através do mundo das coisas possuídas, mas, simultaneamente, é instaurar, pelo dom, a comunidade e a universalidade (...). Falar é tornar o mundo comum, é criar os lugares comuns” (Levinas, 1974, p. 48-49).

Do mesmo modo, é poder recomeçar a crítica do saber e a busca da verdade. A situação de linguagem é a condição de ideias tais como correção, certeza, verdade, objetividade, etc., mas é também o início de uma tarefa infinita de interlocução. Pois o saber começa quando encontramos um interlocutor (Levinas, 1974, p. 66). O mundo não se oferece antes da palavra. Mundo é o que é posto na proposição, na conversa, na situação de linguagem. Nas situações mais cotidianas da vida estamos às voltas com a tematização e manutenção do mundo! A palavra é a origem de toda significação (Levinas, 1974, p. 71). Graças a ela, pode-se lutar contra o equívoco, fazer a passagem do implícito ao explícito, superar obscuridades, instituir a escola.

E quanto a Merleau-Ponty? Ele põe um problema que fica em aberto na fenomenologia de Levinas. É preciso pensar a relação das diferentes perspectivas sobre o mundo com a razão, ou seja, mostrar que o mundo vivido e o mundo objetivo devem se relacionar interminavelmente. Assim, a passagem da particularidade à universalidade, em Merleau-Ponty, é um convite ao diálogo. Em Levinas, o rosto de outrem, que torna possível toda objetivação e todo diálogo, *ultrapassa o horizonte do mundo*. O rosto é uma significação sem contexto! Podemos sair do contexto do mundo? O fato é que a percepção supõe a crença no mundo. “Perceber é *crer* em um mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 399). Sem essa crença, não poderíamos distinguir entre o que é nosso e o que é comum, entre ilusão e erro. Há em nós um movimento que nos leva para além da subjetividade. “Movimento que nos instala no mundo, antes de toda ciência e de toda verificação” (Ibid., p. 459). Eis o domínio de uma *fé* ou *opinião originária* que torna possível toda ilusão e, por isto mesmo, a reconciliação que nenhum saber poderia fazer: a reconciliação entre “o dado e o visado, o particular e o universal, a inerência vital da percepção e sua intenção racional” (Bimbenet, 2003, p. 62). A crença – e não o saber – torna possível a partilha do mundo, a intenção que nos lança para fora de nós mesmos, numa espécie de mundo supostamente comum entre nós e os demais viventes.

Temos, então, um problema que a fenomenologia do rosto não soluciona, não elimina: buscamos a evidência, queremos a clareza, aspiramos à comunicação, mas o sentido nunca está dado. Certo, a fala viva dá testemunho de nós mesmos, de nossa suposta autonomia. Ao mesmo tempo, ela nos expõe, nos faz sair de nós. Ela toma um sentido num mundo histórico, numa comunidade linguística. “O sentido histórico é imanente ao acontecimento inter-humano, e frágil como ele. Mas, precisamente por isso, o acontecimento toma o valor de uma gênese da razão” (Merleau-Ponty, 1960, p. 53). A filosofia não se separa do momento histórico em que ela se insere, mas esta relação não é uma subordinação pura e simples. Ao expressar-se, ao intervir no mundo, ao tornar-se práxis inter-humana, a filosofia tem a tarefa de revelar um ambiente histórico a ele mesmo, abrindo-o a outros ambientes, a outros tempos. A fala viva nunca encontra repouso em algo que foi expresso. A filosofia “sente tédio diante do constituído” (Merleau-Ponty, 1960, p. 59). Ela traz seu contrário em si mesma, pois, ao desejar exprimir o verdadeiro, ela se recusa, ao mesmo tempo, de permanecer no sentido expresso. Ela se distancia dele porque deseja compreendê-lo. Eis por que ela não se detém naquilo que expôs, revelou, expressou (Merleau-Ponty, 1960, p. 63).

Em Levinas, a palavra é uma luta interminável contra o que ficou obscuro na própria palavra. O rosto, e somente ele, poderia pôr fim ao equívoco que mina o exercício da palavra. Mas entrar no domínio da razão, diria Merleau-Ponty, é descobrir-se comprometido com uma tarefa infinita. “Estamos todos numa experiência de eu e de outrem que buscamos dominar pelo pensamento, mas sem poder jamais nos vangloriar de tê-lo realizado completamente (Merleau-Ponty, 1996, p. 80). Em Levinas, a exterioridade radical de outrem nos abre à razão. Ao mesmo tempo, ela nos mantém vigilantes em relação ao poder de silenciar implícito em todo saber constituído. Merleau-Ponty, por sua vez, afirma que “não há um universal dado, há apenas um universal presumido” (Merleau-Ponty, 1996, p. 80). Eis por que é preciso ouvir, de fato, as vozes que foram silenciadas pelo pensamento objetivo. “Mesmo quando creio pensar universalmente, se outrem me recusa seu assentimento, experimento que esta universalidade era apenas minha” (Merleau-Ponty, 1996, p. 80).



Precisamos lutar o tempo todo para reduzir nossas divergências, para explicar nossas palavras mal compreendidas, para manifestar nossos aspectos ocultos, para *perceber* o outro. A razão e o acordo dos espíritos não pertencem ao passado, estão presumivelmente diante de nós, e somos tão incapazes de atingi-lo definitivamente quanto de renunciar a eles (Merleau-Ponty, 2004, p. 50. *Itálico nosso*).

Levinas mostra, fenomenologicamente, como a alteridade se produz no ser. Merleau-Ponty convida-nos ao risco de uma infinita interlocução com a alteridade. O que ambos têm em comum? Sobretudo, isto: a palavra é a motivação profunda do pensamento. Eis por que, na origem do pensar, há sempre a exigência de um responder. A resposta ao apelo do outro e do mundo precede o desejo humano de conhecimento. Tal resposta se descreve como uma espécie de sonoridade capaz de romper o silêncio produzido pela razão. Existir no mundo significa, para ambos os filósofos, não apenas ouvir, mas também pronunciar a palavra que faz de nós humanos. Em vez de produzir silêncio, a razão pode descobrir-se como uma forma de sensibilidade entendida como audição, responsabilidade e inquietude ética.

Referências

- Arbib, (2015). Monde et subjectivation dans Totalité et Infini. In: D. Cohen-Levinas & A. Schnell (Org.). *Relire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas* (pp. 167-194). Paris: Vrin.
- Bergson, H. (2011). *Écrits philosophiques*, Paris: PUF, 2011.
- Bimbenet, E. (2003). “Une nouvelle idée de la raison”: Merleau-Ponty et le problème de l’universel. In: M. Cariou; R. Barbaras & E. Bimbenet. *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible* (pp. 51-64). Milano: Associazione Culturale Mimesis.
- Bimbenet, E. (2014). *O animal que não sou mais*, Curitiba: UFPR.
- Levinas, E. (1974). *Totalité et Infini*, La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1993). *Humanismo do outro homem*, Petrópolis: Vozes.
- Levinas, E. (1995). *Difficile Liberté*, Paris: Albin Michel.
- Levinas, E. (2009). *Parole et silence et autres conférences inédites (OEuvres II)*, Paris: Bernard Grasset/IMEC.
- Levinas, E. (2013). *De l’existence à l’existant*, Paris: Vrin.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Éloge de la philosophie*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Conversas*, São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2014). *O visível e o invisível*, São Paulo: Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes.
- Renaut, A. (1989). *L’ère de l’individu*, Paris: Gallimard.
- Zielinski, A. (2002). *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l’autre*, Paris: PUF.

Recebido em 22.10.2019 – Primeira Decisão Editorial em 17.03.2020 – Aceito em 29.03.2020



THE FORMS OF SYMPATHY AND UNDERSTANDING OF OTHERS' EXPERIENCES IN SCHELER.

As Formas da Simpatia e o seu Papel na Compreensão das Vivências Alheias em Scheler

DANIEL RODRIGUES RAMOS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
RECÔNCAVO DA BAHIA

Las Formas de Simpatía y su Papel en la Comprensión de las Experiencias de Otros en Scheler

Abstract: The objective is to describe the main features of the sympathy phenomenon from Max Scheler's phenomenology. The central problem is to show how sympathy shows itself as a privileged "place" for understanding the experiences of others, because it implies a psychi-c-affective identification with whom one sympathizes and accepts. However, compassion and co-rejoicing cannot be understood as the apprehension of psychic contents unrelated to the reproduction of the feelings of the other, equating mistakenly sympathizing with emotional infection. Consequently, in the first place, some reasons and ways of transformations of anthropologies and historical consolidation of the modern *ratio* that led to such mistake are outlined. Then, after distinguishing the plural forms of sympathy, showing its law of internal reasoning, the discussion turned to the meaning of how sympathy is to suffer and to rejoice by spelling out its intentional structure. To know the other, however, is not only to unite affectionately with others, but the free decision, proper of a spiritual being, to take part in the opening of the personal being of others, to participate in their intentional acts. It follows, then, that sympathizing presupposes the supreme form of love.

Key-words: Feelings, sympathy, love, knowledge of each other.

Resumen: El objetivo es describir las características principales del fenómeno de simpatía a partir de la fenomenología de Max Scheler. El problema central es demostrar cómo se muestra la simpatía como un "lugar" privilegiado para la comprensión de las experiencias de otras personas, porque implica una unificación psíquico-afectiva con la que uno simpatiza o da la bienvenida. Sin embargo, la compasión y el regocijo no pueden entenderse como la aprehensión de contenidos psíquicos no relacionados con la reproducción de los sentimientos del otro, equiparando erróneamente la simpatía con el contagio afectivo. Así, primero, se describen algunas razones y formas de transformación de las antropologías y la consolidación histórica de la relación moderna que condujo a tal error. Luego, después de distinguir las formas plurales de simpatía, mostrando su ley de fundamento interno, se discute en qué sentido la simpatía es sufrir y regocijarse al deletrear su estructura intencional. Sin embargo, conocer al otro no es solo unirse afectuosamente con los demás, sino la libre decisión, propia de un ser espiritual, de participar en la apertura del ser personal de los demás, de participar en sus actos intencionales. Se deduce finalmente, entonces, que simpatizar presupone la forma suprema de amor.

Palabras clave: Sentimientos, simpatía, amor, conocimiento del otro.

Resumo: El objetivo es describir las características principales del fenómeno de simpatía a partir de la fenomenología de Max Scheler. El problema central es demostrar cómo la simpatía se muestra como "lugar" privilegiado para la comprensión de las vivencias ajenas, pues implica una unificación psíquico-afectiva con quien se compadece o se regocija. Sin embargo, la compasión y el regocijo no pueden entenderse como la aprehensión de contenidos psíquicos no relacionados con la reproducción de los sentimientos del otro, equiparando erróneamente la simpatía con el contagio afectivo. Así, primero, se describen algunas razones y formas de transformación de las antropologías y la consolidación histórica de la relación moderna que condujo a tal error. Luego, después de distinguir las formas plurales de simpatía, mostrando su ley de fundamento interno, se discute en qué sentido la simpatía es sufrir-con y co-alegrar al explicitar su estructura intencional. Conocer al otro, sin embargo, no consiste solo en unirse afectivamente al prójimo, sino la libre decisión, propia de un ser espiritual, de participar en la apertura del ser personal de los demás, de participar en sus actos intencionales. Se deduce finalmente, entonces, que simpatizar presupone la forma suprema de amor.

Palavras-chave: Sentimentos, simpatia, amor, conhecimento do outro.

* Adjunct Professor at Curso de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). He works at the Centro de Formação de Professores (CFP), Amargosa (BA). EMail: dr.ramos@outlook.com.br. ORCID: 0000-0001-6059-4400. Thanks to Prof. Débora Rosa (English professor from UFRB) for the reading and linguistic revision of this text.



Introduction: On the importance of questioning the sympathy phenomenon

In the wake of Scheler's phenomenology of emotional life, these lines treat the theme of sympathy. In the context of this philosophical horizon, to raise the theme of sympathy is to confront the question of its role for ethics and for any pedagogy – the latter, in the broad and fundamental sense of leading man to himself – whose aim is not only the development of the rational capacities of human beings, but also the decisive implication of the forces of the heart and affections in the constitution of the *ethos* of the individual, of a people or a nation, from a certain historical period. In this sense, this is a question about the importance of sympathy, raised here within the narrow limits of the cooperation of sympathy with the knowledge of the experiences of the other. Certainly, to be affected by the joys and pains of others is to open the door to understanding their inner lives, without which the joyful communion or the compassion between human beings would be impossible. Other aspects of sympathy which would be impossible are the sadness with the joy of the other – that is, envy – and the cruelty that rejoices in the suffering of others.

In the present times, the implication of these feelings in human knowledge and action has become a question of great importance. Furthermore, we watch presently since the collapse of the civilizational project that decides the ethical and epistemic questions, the historical destiny of men in a purely rational sphere, and arbitrarily goes against human passions and affections. The reassessment of sympathetic conduct, then, may shed some light, for example, on the current state of ethical problems. The world without sympathy (not only without compassion and joyful communion, ethically positive phenomena, but also without their negative counterparts), if it is possible to conceive it at least in the imagination, although to some extent predictable from the experience of the present time, surely it would be an inhospitable world, barren as a desert, therefore, poor in meanings that are born of human living on earth; in short, it would not be the *ethos* of a human – too human – reality. Indeed, in the world of mere things or calculable facts in which the technical-scientific rationality, instrumental in nature, would absolutely reign, a profound spiritual and human indigence would certainly also reign (or is already largely in force). As Husserl (HUA VI, p. 4) stated, “merely fact-minded sciences make merely fact-minded people”.

Given this indigent context, sympathy is here taken as an urgent matter. However, the relevance of questioning the question of sympathy or any other is, therefore, recognition of the importance of the question to us. To recognize in the questions, through all the fundamental possibilities of questioning, the dignity of being questioned, is to be summoned and sacrificed for them in search of the meaning of human historical existence. So, we are existentially implicated with the questions. Otherwise, from the point of view of the issue of sympathy, we are always affectionately linked to the things, facts, and people with whom we question the issues. We give importance, therefore, to what we love. Thus, it must be remembered that for all the historical creations of the spirit – which are the fruit of the various modes of questioning the questions – some finesse or forces of the heart, neglected by the sciences and all the dynamisms responsible for the civilizing process of the last centuries, are required. In particular, sympathy reminds us of something essential and forgotten, but common to all essential forms of inquiry.

Considerations in this sense, however, go far beyond the present purpose of indicating the participation of feelings in the knowledge of certain “objective” data. Specifically, it is proposed to focus on the phenomenon of sympathy and its participation in the understanding of other people's experiences. Phenomenologically, this purpose is achieved if, previously, it breaks with the prevailing prejudice, according to which sympathizing would be a mere feeling, the same as the other feels, in equal intensity, preserving the quality of the feeling of another (suffering, for example, the pain exactly the same as the other in an identical way). However, such pre-understanding makes sympathy if not a reproductive and imitative mechanism of the emotions and feelings of others, not to say that it transforms it into a reactive feeling. The necessary prior deconstruction of this interpretation, then, involves the discussion of the reasons and paths through which the richness and depth of the stratification of emotional life is leveled on the surface of the mere sensation with its bio-physiological laws, as if it were the only layer. It is an objectification of human feeling at the expense of ignorance and denial of the intentional and comprehensive character of emotional life. In this deconstruction, even if indirectly, it is highlighted why sympathy is so easily exalted as a valuable ethical attitude or its lack of condemnation in present times is condemned. However, this exaltation or condemnation carelessly becomes a mere reaction of being sorry or sympathizing, subdues it to a certain extent to a “letting itself be infected by the suffering of others”, denying, moreover, the plural forms of sympathetic acts.



(Un)Ways and reasons of consolidation of rationality devoid of the forces of the heart

The modern *ethos* is extremely favorable, as current history has shown, to the unretainable growth of the system focused on the end of things, with its goals of organization and total control. Driven by technical-scientific rationality, it is characterized by being a system at the service of a machinal and global power, against which, in the late nineteenth century, Nietzsche was one of the first to raise his voice and criticism. If in this power into which the *ratio* some vital impetus vibrates, even if it is the tendency of human living to turn against and despise itself, this power's dynamism is that of the relentless pursuit of its conservation and elevation. The essence of all power is, therefore, the desire to surpass itself, the desire of superpotentialization. Thus, it is fair to extend the question that Heidegger (2006, p. 8), at the conference *What is this - philosophy?*, asks about the essence of philosophy, shifting it to the broad horizon of the essence of human living with its multifaceted ways of realizing itself: Where and by whom is it decided that the *ratio* is the mistress of man, of his action, of his thinking and of his knowing? Did not man take possession of this disposition, and, in present times, did it not dominate him, as if by revenge, reversing the order of power and will? It is in these embarrassments that we (co)imply ourselves when we turn to the importance of questioning the phenomenon of sympathy by realizing the contempt with which affective "knowledge" has been disqualified and postponed.

Now the ancient anthropologies conceived man from what is supernatural and spiritual in him; therefore, what appears to be the most noble, the most divine or demonic – the latter concept, in all its ambiguity. And even with this look at the spiritual heights of himself, despite the lightheadedness, "man," as Scheler warns (2007b, p. 175), "had a markedly deeper awareness of his animality in times when he thought himself a god than in times when, laughing maliciously, he called himself an animal". The time of this mocking malice of the spiritual is that of modern anthropologies. Unlike the former ones, they made a downward movement, subjugating all human dimensions to their constituent and not despicable animality. It is in this offspring that I wanted to value human corporeality and carnality, but, unlike what was intended, man, with all his dimensions, also living in the spirit, was lowered to the organic, biophysiological, cerebral levels, because of a naive understanding of the *human* sense of being body, of being flesh, of being ζώσ. Certainly, because it was forbidden to think of it as βίος, that is, as an incarnated spirit, temporally and historically existing. Inevitably, human life has been reduced to bio-neurophysiological mechanisms. We also see this movement of descent – not to say, decay –, of animalization according to the specific laws of those mechanisms and, consequently, of decay in the understanding, in the sense of the condition of man being an incarnated existence, of its being not purely spiritual, but embodied.

In this one-way downward, feelings also descend to a lower level, reduced to the sensations and sensory states of the physical body, and thus have become somewhat irrational, dominated by the "automatic" and unintentional mechanisms of organic reaction. The feelings were imprisoned in the skin of the physical body. However, other feelings coexist with sensory feelings, they constitute the nobler dimensions of man, being responsible for the awareness of himself, of his corporeality and of his situation in the world (Scheler, 2000a, p. 331-345; 2008a, p. 25-30. 38-40). In the second layer of the depth of emotional life, there are the vital feelings. They are irreducible to the sensations and localized sensory states caused by the irritation and arousal of external factors, because they belong to the wholeness and unity of consciousness of the lived body or self-body (*Leib*). This consciousness of a body as a whole, of course, is that of a lived-body self, intimately and directly linked to body consciousness, perceiving itself as embodied in a situation lived through, for example, feeling itself, vitally well or feeling depleted. In this intimate connection with the body, the self, however, also knows of itself as a particular and concrete individual, is aware that to him belongs an interiority that manifests itself in a certain flow of experiences that are his own and no one else's. In the absence of this awareness, he would not penetrate his own bodily nature and could not reap it as "my body." Genuine corporeality, therefore, is not known through knowledge of organic reactions, but through psychic or soul-related feelings which constitute the third degree of the stratification of emotional life. These, in effect, already present themselves in a certain way independently of the lived body's givenness (*Gegebenheit*): one feels sad and one suffers profound psychic pain, even when feeling bodily well-being. By means of soul feelings, then, man is in another stratum of emotional life, that of the qualities of self. At the deepest level we find the spiritual feelings, those referred to the core of the spiritual person. Due to this reference to this center which is free or indifferent to psychophysical laws, those feelings escape the strictest control and supervision of self and never materialize themselves as moods. It is the feelings that capture the meaning of personal existence, denounce its absence when it is obscured, but they are free from any psychic motivation, any attempt by the self to create, invent, or maintain the meaning of life itself. They are born, grown and consummated from the center of the person, from the abysmal and personal depth of each human being. However, they "overflow" in their surrounding world with their objects, coloring it with a certain



emotional tonality. Finally, thanks to spiritual feelings, the human being knows himself body, flesh, but he also knows himself as unique and unrepeatable, called to materialize himself historically as the task of singularization as a person in the world.

Considering this rich stratification of the sentimental life of man, one can see that his animated body was subjected to the laws of intellectual-scientific knowledge. The laws of his corporeality, from the Modern Age, have exclusively become natural laws. Also from his soul (psyche) with his inner experiences, when psychic life and soul-related feelings were subjected to the laws imposed by empirical psychology. The laws of understanding (of self and other), governed by man's spiritual and personal being, no longer inhabit his lived body and soul. In the same way, the spirit and its peculiar way of knowing and feeling itself, in the name of scientific rigor, could also only be explained, and to this end it was necessary that the same laws be applied to this dimension of the profound. Knowing oneself and others, knowing the soul-related experiences of others, is, in the descending movement mentioned above, only possible under the laws that matter to a theoretical perspective of the knowledge of life, not the *comprehensive knowledge* of living. But the experience of living is not to explain oneself, but to understand oneself: "According to his being-*so* (*Sosein*, essence) and his noetic correlate-acts, but the person and his only-understandable noesis (is spirit)" (Scheler, 2009, p. 219). Knowing about oneself and others is only achievable through understanding and its own laws, knowledge that not even intrapsychic consciousness can perfectly accomplish, especially when its essence and dynamism are theoretically determined. For, this way, the psychic-individual causality, inseparable from each self, concretely determined and with its unique motivations (derived from the understanding of meanings), is inevitably replaced by natural causality, that is, by a mechanical correspondence between cause and effect, according to models and generic types (Scheler, 2000a, p. 520-521).

Therefore, both on the physical and soul-related levels, that historical-descending path that man has pursued in his quest for self-determination is done by appealing to natural laws, by adopting a theoretical-objectivating attitude in the interpretation of how he is himself, that is, in the determination of his essence. An obvious finding, however important, because it sheds light on the fact that sympathy is an increasingly rare phenomenon today. For, if the emotional structure of man, under the power of the laws of technical-scientific knowledge, is diverted to the monotony of sensory feelings and to the unique level of sensory states, any communion of feeling is obstructed. Only in the dimensions in which feelings are made a genuine intentional act, directed at the other in a movement of comprehensibility, therefore, not only being shown as pure reactive mechanisms, is it possible for a human being to feel with the other, to feel the rejoicing and suffering of others in unity with them, as well as resent joyfully for his pain or sadly for his joy. We sympathize because we are given, beforehand, to intentionally understand the psychic experiences of others. On the contrary, sensory feelings, being always present and organically localized states, are characterized by an act of feeling devoid of original temporality, since they cannot be *pre-sensed* (*vorfühlen*) in the presage of a waiting, *re-felt* in memory, again felt in prolonging it or holding it in another way (*wiederfühlen*), or successively felt by another through a meaningful intentional act (*nachfühlen*), and finally *con-sented* (in the sense of participating through an agreement of the heart, *mitfühlen*) (Scheler, 2000a, p. 336). All this is impossible, for example, for the painful state of a toothache. Located on the periphery of the other's physical body, attached to its physiological mechanisms, hermetically closed to comprehension, it can be only the lonely pain of the other.

In *Vom Sinn des Leidens*, Scheler (2008a) points out the reasons for this objectification of the human condition through scientific knowledge, which also affects nature in civilization's growing struggle against its dangers. Considering the historical development of associative forms among humans, from the ontological-experiential point of view, this objectivation has its roots in the search of man to placate suffering, in the effort to control the natural tragedies, in the contour of the fragility of the human body, in the struggle against the vicissitudes of human bonds and against the failures of the regulatory norms of social institutions, always greater with the strengthening and enlargement of the complex structures of the State and society. In the organization and economic division of labor accompanied by the hyper-specialization of knowledge and by the increase in wealth, in the intense expenditure of energy on work, in the sophistication of culture, customs and feelings, in short, in various spiritual aspects specific to western peoples, the desire for assurance and increased happiness, it is notorious the longing for assurance and the increase of happiness, or, even better, the intensification of pleasure mainly through the search for resources that soothe the pain and reduce the painful sensations. Throughout the civilizing process, there is a quest to live without pain and suffering that characterizes, in axiological terms, the spiritual history of western societies as a process motivated by an eudemonistic valuation of civilization and culture which in modern times has very specific traits (in general, linked to the economic values of work and profit). In a certain sense, this eudemonistic interpretation is hedonistic, because it links the increase in happiness with the elimination of suffering and the intensification of pleasure and well-being. For the realization of this dream of humanity's full happiness, it is undeniable that the emergence of science and its splendid development played a significant role, for example, in promoting the advancement of the means, instruments and technical mechanisms created by it for the rational domain



of nature. In the growing technical struggle of civilization against nature, however, the power given to man by the sciences certainly did not lead to happiness, as Freud (1962, p. 34) diagnosed early in the twentieth century when describing the “deep and long-standing discontent with the existing state of civilization” of modern man. Thus, on the contrary, there is a quantitative increase in pain and suffering, as well as a growing qualitative variety of ways of suffering. The ability to endure the same sensations of primitive man and the elementary sufferings of human living, for example, the fear of death, is diminishing; an inability that worsens as the increase of civilizing progress. The joy of primitive societies, Scheler observes, was more continuous and rarely disturbed (Scheler, 2008a, p. 49), even though these societies were more exposed to natural dangers and susceptible to natural catastrophes. It is concluded, then, that the historic path of invaluable civilizing progress actually represents a huge regression.

From the point of view of the ways in which Western-European humanity found to practically and theoretically conceive of instinctive and emotional life, to live it and consummate its meaning, civilizatory development may be characterized by a loss of its sympathetic capacity in favor of growing “hypertrophy of the intellect” (*Hypertrofie des «Verstandes»*) (Scheler, 2009, p. 42). In symbolic-spiritual terms, this situation is evident. The model of civilized man, in times characterized by extraordinary progress and technical application in the field of nature seeking to control suffering, is undoubtedly depicted in the image of the adult male, that is, of humanity determined by the clarity of logical-mathematical rationality that would have in this rationality the most excellent strengths and might. Modern man, in a paradigmatic way, expresses himself in the figure of “*homo sapiens*” who, as a member of a hyper-virile intellectual civilization, submits all noble values and goods (natural, vital, spiritual and religious) to the only group of goods and values: those of utility (Scheler, 2009, p. 114-115). The gradual historical consolidation of this image, culminating in the bourgeois type of “*homo capitalisticus*”, it is affirmed that the understanding of humanity from the adult who stunted the vivid imagination of the child age, lost its primordial and archetypal eidetic images, a phenomenon accompanied by the regression of the perception of the meaning of the transcendent which primitive peoples were concerned with finding everywhere and protecting in an original way. In this symptomatology, Scheler reads of the evolution of cognitive forces that deepens in the diminished capacity of civilized man to unite affectively with other human beings and, in universal cooperation, with the living being in general and with all nature in a cosmic perspective, as attestable in primitive cultures¹. In them, on the contrary, this broad sympathetic capacity is associated, in turn, with the knowledge which is symbolically attributed as specific to the infantile world and associated with the intuitive forces proper to the feminine². And this is, by no means due to the archaic humanity’s unreasonable estimate of them as underdeveloped forms of knowledge, but rather by their knowing with intuitive clarity the positive value of these forces. Therefore, because of the primitive knowledge that they are the only ones capable of coming into communion with the dark and ineffable depths through an affective unification with the real, not only the one who lives and breathes, and thus capable of directing the human being to a comprehensive and erotic knowledge in the original sense of the term. It is not by chance that it is the woman who, from the most archaic cultures, is the guardian of the noblest values and goods, that of life through maternal care (the “natural right” over children) and spiritual and religious values, against subordination to the utilitarian and economic imperatives of everyday subsistence needs. On the contrary, in the civilization of progress and utilitarianism, the fruit of the much-acclaimed evolution, only remnants of this capacity to unite affectionately with the living universe are found. The last of the men who knew how to revive it would have been Francis of Assisi (Scheler, 2009, p. 94, 97-98), in whose spirituality the archetypal relationship with the feminine, in the figure of mother earth, prevails in harmony with the light from the sun brother, paternal and male figure of the good Lord and his creator *eros*, which flows into a vital-cosmic sympathy with all infrahuman nature.

¹ Described, for example, by Jung (1988, pp. 24-25) as a psychological phenomenon of an individual identifying himself with someone else, be it an animal, plant or some object: “Among such people, whose consciousness is at a different level of development from ours, the ‘soul’ (or psyche) is not felt to be a unit. Many primitives assume that a man has a ‘bushsoul’ as well as his own, and that this bush soul is incarnate in a wild animal or a tree, with which the human individual has some kind of psychic identity”. For this reason, tribes believe that they have several souls and, among the original peoples, the most common mental accident is the fragmentation or dissociation of the soul in many individuals, a certain “loss of a soul”. On the other hand, “this belief expresses the feeling of some primitive individuals that they each consist of several linked but distinct units”. In turn, Scheler (2009, p. 30) recognizes in these phenomena authentic primitive identifications, placing at their side the cult of ancestors present in primitive peoples as an expression of the identification and emotional connection of descendants with their predecessors. For him, the current phenomena of the masses, as happened between German citizens and the *Führer*, prolong this dimension of primeval historical times.

² The Greek language gives an example of this linkage. Uniting oneself in heart to another, taking part in another’s affection, is named *sympathéo* (συπαθέ), a verb from which derives the word *sympátheia* (συμπάθεια) and gives rise to the English word “sympathy”. However, to be touched in the depths of one’s being, in Greek, is said with the verb *splágnchnizo*, σπλάγγνιζω. By naming this typically human disposition, in an active and passive sense, it means to prove compassion, to be willing to suffer it deeply. Such wanting and allowing oneself to succumb to compassion can be seen through the noun correlated to the verb that names the act: *splágchnon*, σπλάγγχνον. However, before connoting the act of compassion, the referred noun denotes “viscera”, “womb”, as well as “maternal lap” and “uterus”. Only metaphorically, the noun has the meaning of spirit and heart as the place of affections, as well as what is contained in this sphere in particular, specially the affection of tenderness and compassion. Following these linguistic indications, it is clear that compassion has to do not with a mood that affects the superficiality of organic sensations or with any passing psychic commotion. Actually, compassion affects the human being in the entrails of his being, taking him with an affective-receptive tone capable of awakening the deep creative forces of its spirit and, thus, making it fruitful and generative, regardless of its gender.



However, the overemphasis of the cognitive forces of civilized man is also, paradoxically, their decay, especially by a law of grounding the dimensions of the human, according to which they cannot rise above themselves if the inferiors remain underdeveloped. If man is the only living being who, by virtue of the spirit, is the 'ascetic of life', one who is able to refuse mere effectiveness as the last idea and origin of things, therefore, whose mode of being means 'to cast a vigorous 'no' against this kind of reality'(Scheler, 2008c, p. 42, 44) in order to ascend to the highest and noblest, the following need is unavoidable:

If man is to achieve the full realization of his ideal capacities, his various emotional powers must *all* be cultivated, and not just one or another of them. The reason for this has already been given, namely the strict order of dependence which obtains between emotional acts and functions. There can be no full development of the higher, though necessarily rarer, emotional powers in man, where the lower but more common ones have not been fully cultivated. The sense of unity with the living universe, so excessively predominant among the Indians and the Greeks, may be lost in an individual or an entire cultural epoch; it may be thought to be no authentic source for metaphysical knowledge of those aspects of the subsistent universe which can only be grasped in this way; more commonly still, it may be held that its cognitive significance and value have been superseded by science, or Christianity, or humanism; but the effect is to cut away the ultimate roots upon which all the 'higher' forms of sympathetic and emotional life depend for their subsistence (Scheler, 2009, p. 112)

The emotional identification or the sense of unity (*Einsfühlen, Einfühlung*) is just one of the most archaic forms of sympathy. For this reason, however, it is capable of reaching the entire cosmos. Its primitive and pre-theoretical character is its life force. Notwithstanding the renegade in the history of Western humanity, it is the source of primordial knowledge, a kind of knowledge that is fulfilled without judging the other's experiences, nature or any animated being, as well as the qualities of these experiences. It is not, therefore, a pure act of the intellect, much less the knowledge of an expectant who, in a theoretical-cognitive posture, thinks he knows what another feels and, reproducing the feeling, believes to live the same as the other lives: he rejoices with him or pities him, taking his pain and joy as his own. But this may be but an emotional infection, as is customary with herds of animals; also when men meet in mass and present a depersonalized behavior. Indeed, it is because of this intellectualist attitude that to sympathize is taken solely by projecting oneself into the other's emotional life, without intentionally addressing one's situation or source of pain and joy, and naively the feeling of another is mechanically reproduced. To sympathize is not mere knowledge or judgment concerning the other's living experience, it is a true *feeling* the feeling of others, which, however, does not imply to feel the *same* as the other, to participate subjectively in the experiences of others through euphoric or pitying sentimentalities. And it is not only by compassion and joyful communion that one sympathizes with the experiences of others, as well-shown by indifference - in the sense of "automatic", that is, deprived of the comprehensive intentionality of the noetic-spiritual motivation, free by nature (Scheler, 2009, p. 56-57) - of its most primitive form in face of the emotionality that is currently given to such ways of sympathizing. From the genuine psycho-affective identification of sense of unity to the comprehension of the feeling of others in an intentional act directed at him, through the intentional feeling with the other (directed at the same value complex), there is a very varied concreteness of phenomena, modes and sympathetic functions. In the passage from pole to pole, there is the opening up of various deviations in the forms of emotional infection, of psychic introjections. Disregarding, then, the multifaceted forms of sympathy is to go to the theoretical distortions of the phenomenon, privileging a knowledge of the affective and soul-related experiences unfounded on the phenomenal basis itself.

Knowing about the emotional life of human being is like a ladder that rises to the highest species of knowledge and leads to the proper forms of spirit, towards love. However, to deny the first steps is to step on the wrong foot and to stumble upon the first steps. It is, of course, still a false step towards a pathology, however exalted as a moral act, when one would use or exacerbate the virtue of compassion. Sign and consequence of our inexperience with the joy that comes generously and freely from the deep center of our souls. We know so far little of joy, because it betrays us the more we make it the goal and destiny of our calculated pursuits, our productive doing, our happiness-assuring projects (Scheler, 2008a, p. 64-65; 2008b, p. 75-76). Finally, it betrays us more as we make of it merit of our acting and distinction from the ethical subject. On the contrary, we live on this spiritual aliphilia - namely, the joy of making sublime and grandiose the value of suffering for the pain of others, a certain eagerness for compassion which makes us forget joy and ties sympathy to the dominant prejudice that reduces it to the mere feeling the same as the other, just as the other feels. In the perspective of a criticism of the resentful valuation that results in an axiological inversion - in this case, the overestimation of the compassion of the suffering of others accompanied by the underestimation



of congratulation with the joy of the other – Nietzsche’s Zarathustra most certainly preaches: this ignorance of joy is our original sin, not the lack of compassion as a single synonym for sympathy. “So be warned against pity: *from there* a heavy cloud shall yet come to man!” (Nietzsche, 1999, pp. 115-116)³.

The multiple faces of sympathy and its role in the knowledge of other people’s experiences

Is to sympathize the same as to feel the pains and joys of others? Because of the narrow field of view from which the question is usually formulated, the answer to it must firstly be negative. It is that, in the narrowness of sight, it operates a negative restriction in the essence and forms of sympathy, which comes from various factors already signaled. The answer operates a negative restriction first due to the fact that the laws of internal reasoning of sympathy phenomena⁴ are completely disregarded. Taken together, what these laws translate is that the sublime forces of spirit or heart need, in order to develop, the full unfolding of the most primitive potentialities, which implies the cooperation of different emotional acts and knowledge of values. In fact, in order to reach the highest spiritual form of the forces of the heart, namely, the non-cosmic love for the person⁵ (with his noetic acts, understanding their meaning), a love that still shows itself as broad and universal

3 It should be remembered with Scheler (2009, pp. 28-29) that, on the other hand, Nietzsche’s judgment on compassion, despite his penetrating criticism of the positivist understanding and evolutionist theory of the phenomenon, is still not cleared of the trend to interpret it from the affective contagion. Consequently, Nietzsche would have made an erroneous valuation of compassion by determining it, essentially, as an instinct, indeed as depressive and contagious. In the direction of this critique of the vitalist-mechanical understanding of sympathy (*Mitfühlen*), this argument is taken up in *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. In this work, when demonstrating the resentful character of the modern conception of love as humanitarianism, Scheler (2007a, p. 98) emphasizes that genuine love for the human person is reduced to an ardent and enthusiastic feeling of the suffering of others. However, this act could not be mistaken for true sympathy, but only as a manifestation of the modern and bourgeois resentment. Thus, it is a supposed reproductive interiorization of other people’s emotional states which is based on the overestimation of the psychophysical dimension of man, with its laws, in the elucidation and understanding of typically spiritual phenomena. As a consequence, the resulting value judgments would be valuational farces, since they are based on the inversion or turnaround of values, born of resentment, which subjugates the “order of the heart” to the peripheral laws of sensitive affections. Therefore, according to Scheler (2000a, p. 283; 2007a, p. 65), Nietzsche himself, although he criticized this resentful inversion and falsification of values, would be, in a way, bound by the tendency to determine ethics and moral acts from vitalist principles, coming to the conclusion that the sympathy and the inherent feelings would be only manifestations of the decay of life (mere contagions, it was said above; a certain emotional contamination propagated by the instinctive “conscience” proper to herds or flocks of animals). Thus, compassion and sympathy as such would be instincts contrary to those that preserve and enhance life. Roughly speaking, this tendency, dominant from the 17th century onwards, is oriented towards restricting all the dynamism of emotional life to states of emotion or moods, and explain it exclusively based on mechanistic principles, including applying them to the conservation and enhancement of life. It results not only in an erroneous conception of the meaning of human life and its manifestations (growing, conservation, evolutive development and others), as well as in ethical principles which do not allow the reference of the essence of life to higher values, namely, the spiritual and the sacred values. With this, all these values and the spiritual acts, proper to the most noble stratum of human life, are sent to the realm of vital feelings, to the impulses and sensitive tendencies inherent to any living being, to mere animality. It should be added that, likewise, all other spiritual feelings, such as happiness, despair, torment or peace of “conscience”, should not be understood from the psychophysical laws of human life, resulting in the same error above in considering vital values as supreme. Hence, in the definition of genuine sympathy, it is important not only to have the table of values in good order, retaining the value of congratulation with the joy of others as the noblest value, but also to have fixed that, where sympathy occurs, what is decisive is neither the joy nor pain, but rather the reference to what is noblest: in sympathy, one goes to pain or joy because they are manifestations of the suffering and rejoicing of a spiritual person and, as such, a very unique and irreplaceable being. For this reason, sympathy presupposes love for the individual person (cf. note 06). In any case, Nietzsche had the merit of identifying a disguised form of sympathy by denouncing it as a painful reaction of weak men to the pain of others, although he mistakenly called this typical reaction to (ardent) sensory affectation by the name of sympathy. In such a daily posture and understanding, in fact, it is directed at the very reaction of pain, the sympathy is converted into mere joy with the very ability to be sorry (Scheler, 2009, p. 53).

4 The internal relations and the genetic development of the sympathy phenomena expressed by this essential law of foundation are described in *Wesen und Formen der Sympathie* (Scheler, 2009, pp. 105-111). In summary, they are: I) *Einsfühlung* (affective unification) is the foundation of *Nachfühlung* (vicarius feeling), the act of feeling that “repeats” the experiences of others, its emotional act, that is, an act that reenacts in those who feel the feeling of others, constituting the first a phenomenologically distinct psychic fact; II) This form of feeling sympathetic is, in its turn, the foundation of *Mitgefühl* (fellow-feeling), literally, the feeling-with, however, as a comprehensive act that intentionally addresses the experience of others - sympathy in the strict sense, the sympathy itself; III) This last act founds love for man (*humanitas*) or benevolence; IV) Love for man underlies non-cosmic love of persons, including God. Above, the interrelation of these acts is described, however vaguely, only to the extent necessary to clarify the argument at the present moment of the discussion, the indispensable cooperation between them. Certainly, much more is needed for a clear phenomenological description of the interdependence of these phenomena.

5 As the most noble form of love, it has the meaning of a universal bond, the awareness of a solidarity based on the link and ontic-metaphysical unity of all individual beings. It is the love that goes beyond the concrete interpersonal relationships, from human person to human person or from human person to divine person, through which it gets deeper and deeper into the knowledge of the other as being unique in its gender, that is, very singular and irreplaceable, at the same time that breaks with the intermediation of previous understandings, for example, social relations with their previous determinations of roles. In this sense of overcoming, non-cosmic love should not be understood as contrary to love for the person, but as its destiny, in the sense of expanding knowledge in the love of the other to the vastness of personal existence as a spiritual principle of the world, a concretization singular inserted in the whole and in the unity of all entities. As Scheler (2009, p. 136) admits, this love is neither conceived nor sustained without a theistic basis. In Christian terms, the personal relationship with God does not exclude love for one’s neighbor and all other finite beings; on the contrary, it requires a loving everything and everyone in God and from God. For the context of the discussion, however, the ontological-experiential aspect, the vital-cosmic affective unification as the opposite and basal pole of this personal communion with God, should be emphasized, since eros is necessary as a fundamental and inherent tendency to human life itself, so that human life shows itself as the mysterious contact with universal life, as a “desire” to unite with the whole. For in its absence or concealment, as in the modern world, men would not feel vitally linked to the entire cosmos, including organic nature, to the earth as their “great and eternal mother”. The inability of this cosmic affective unification of modern man is seen in the destruction of nature for capitalist purposes, in the domination of the organic world through science, as well as in the restriction of the “object” loved by man, however, as an abstract subject of reason, which founds modern humanitarianism (love for all men, not for the person in the concreteness of his uniqueness and, therefore, in truth and strictly, not for any human being). As much as love is a spiritual act and, therefore, free from all psychophysical determination of the human structure, also in its highest form it needs close cooperation from this basic “love”, more strictly saying, from this elementary function of sympathizing, which is affective unification.



for humanity as such. However, it is not a question of loving an abstract being of reason, but rather of *humanitas* as the concrete sphere in which the other's otherness is donated, which, in its difference, becomes as "real" as the one who loves him. Spontaneous love for the other is needed, simply because he shows himself as another human being (Scheler, 2009, p. 107) and, as such, holder of unique value (s). For, sympathizing is closely linked with "having-for-real" the subject with whom one feels with; otherwise, there would be a situation of autoeroticism, egocentrism, solipsism or the like, in which one has the other only through a representation, such as (self) image, illusion or fiction. Without this way of sticking to the *alter* and dwelling with it as a unique "reality", concretely existing as a being-person with its very particular values, therefore, it would not be possible to intentionally address the feeling of others (*Mitgefühl*). On the other hand, however, it would not be known who the other is precisely in the singularity of his condition, with his lived experiences (not the mere knowledge of his real being), if the human being lacked the power to tend to the neighbor who understands him as another "I" in the individuality of his lived experiences (certainly, as long as the person known has already spontaneously opened himself to this knowledge), as, for example, when someone intentionally reaps another one's pains and joys and is able, thus, to participate in this other one's reality - as it happens when one feels the regrets and the joys of a romantic character. However, this sympathizing tendency is generally indifferent to personalized values and, therefore, it needs the love that impels it to a genuine understanding of others' experiences; otherwise, without the unveiling and the manifestation of the other as the presence of an individual spiritual center in man, that is, exclusively within the limits of feeling-with, the other could be so easily restricted to a generic self and, concomitantly, the love is restricted to the psychic act or experience that addresses merely humanity as a genre or abstract being of reason. So, ontologically, the loving act has the primacy, since the being-person in man, in his noetic acts, takes the self as a psychovital reality only as the substructure and instrument on the basis of which it is possible to build knowledge of the other, in the sense of spiritual understanding, based on evidence of your personal worth. However, in the order of the development of the experience in which one person becomes aware of the other, as this understanding happens, the order is reversed and the intentional and comprehensive tendency of feeling-with-the-other takes precedence:

A person (his pure conscious acts and the significance thereof), cannot become available to the spiritual comprehension of others save by the prior establishment, through fellow-feeling (*Mitgefühl*), of parity of esteem for the reality of the vital self, or its substrate, on either side; and by an ever-deeper penetration of the spontaneous goodwill so engendered, up to the very threshold, as it were, of human personality itself (Scheler, 2009, p. 109).

This sympathizing tendency, in turn, would be blocked from its very roots if, by chance, man lacked the strength, at a clear distance, to feel what the other feels, but without taking the feeling of his neighbor as his own, but "reproducing" himself successively in a comprehensive act (*Nachföhlung*, vicarious feeling). But how would such a distance be possible if communion with others was not lived beforehand and if specific communities of life were not previously established among men? Rather, the primeval experience of feeling of unity with each other (*Einsföhlung*) in the set of subjects is necessary, most often with that group in which the members share the same values and share the same axiological hierarchy, e.g. the family or the most immediate social group. This most immediate group can, however, expand to a pre-theoretical awareness of people, culture, and even ancestral attachment. Unlike previous experiences, intentional in essence, this affective identification and unification with a certain "gender" of subjects is a subconscious event, the result of automatic action (not free, in radical opposition to spiritual acts) and restricted to the scope of psycho-vital consciousness. Thus, the "superior" forms of sympathizing are founded on the scope of living the same throughout experiencing oneself, living in relationships with oneself, with others, with nature. To the extent that sympathizing goes beyond this original dimension of living, in the intent of intellectual or merely intrapsychic-subjective purity, it naturally falls into the representation or fiction of the qualities of the situations with which it sympathizes something entirely possible through the *nachföhlen*. But the human being does not unite affectively with a fictitious image or construct or idea, and every genuine feeling-with would, by principle, be prevented.

In second place, the alleged restriction of the essence and of forms of sympathy has its origins in the intellectualist conduct in which the phenomenon of sympathy has been interpreted. This conduct was responsible for converting, roughly speaking, the intentionality of the feeling-with or of the feeling which is directed to the affective acts of the other, in the subjective reproduction of the experiences of others. About this reversal, much has been said before and, by distinguishing between identification and infection, we will continue to clarify it. Finally, the abovementioned restriction is due to the utilitarian appreciation and practice of sympathizing, which results in the overestimation of the modes of congratulation and compassion, however with a predominant tendency to value the second in relation to the first. Certainly, the whole restriction is an ontological and evaluative constraint that has its sources in the intellectualist and bourgeois conception of love, prevailing since modern resentment has transformed loving into: doing good; promoting human well-being to the greatest extent possible; and, finally, not wanting the good and helping, philanthropically,



whatever it is, just because it resides in it the abstract universal human being, bearer of rights (Scheler, 2007a, p. 78-79, 97). And this resentful love, by assigning Christianity to other paths, has become a feeling of (false) pity for the perverted, the “smaller” ones, the deprived, miserable or sick, the victims of natural, social and economic disasters. So, since love is confused with the pathological hunger for compassion and simultaneously, as warned by Kierkegaard (1980, p. 118-119), compassion is aesthetically subjected to the phenomenon of misfortune, restricting it to the “the most paltry of all social virtuositities and aptitudes”. Thus perverted, “sympathy, so far from being a good to the sufferer, is rather a means of protecting one’s own egoism”.

Individually and collectively, all these factors show how far sympathy is from the mere feeling the same pain as the other, and from the rejoicing in the same joy. This means: it is phenomenologically separate and radically distant from emotional infection (*Gefühlsansteckung*), a phenomenon so naively prized in morality and everyday conceptions. In order to avoid the current and erroneous equation of authentic acts of understanding the life of others with these phenomena, Scheler (2009, pp. 25-26) emphasizes something that is essential to them: because they lack their intentionality which is essential to the feeling or perceiving affective (*Fühlen*) of other people’s experiences, it is the true contagious emotional states (*Gefühlszustände*)⁶ that, by automatic and unconscious processes, become a collective feeling. Therefore, they are not immediately referred to an *original* and personalized feeling, but to processes of mediation of a sensation that, only later, through reflection or memory, are referred to objects and situations. The association with the possible cause of feeling is mechanical, casual, and often hypothetical because the infected subject cannot clearly refer to what in some circumstances made him happy or sad. In these emotional states, one falls without knowing the cause. Most of the time, it is content with indicating: “an energy that vibrates in the air!”. Its mode of infection, by its essentially mechanical character, happens most often through expressive phenomena and the constant repetition of the *same* expression, for example through the euphoric excitement of the mass or of a given festive environment. This is how the collective circumstance takes the spirits of the subjects involved in the process of contagion in such a way that they indulge in the feeling that, in turn, arises independently of conscious goals and spreads beyond the deliberate purpose of the infected subjects. It is difficult, then, to determine its provenance; on the contrary, one infects and is infected in a reciprocal process of infection, generating as if an accumulation of collective emotions, as in the fact of the formation of public opinion. In these states, by the way, the presence of the internal experiences of a given subject may be completely missing and, consequently, also the intention to participate in the pain and joy of the neighbor. One can, for example, be infected by *Stimmung*, the affective tone that inhabits the landscape, the climate, the territory, a people or group of people. It is precisely in this that the spreading of joyful communion or compassion does not prove to be authentic forms of sympathy. If the other is lacking in one’s concrete inner world, one only rejoices in his own joy, even though one is surrounded by happy people; one is saddened by one’s own grief, although one weeps with others. It is only when one welcomes the joy of others as the actual happiness of another or when one commiserates with the other one’s pain that does not belong to one, that the contagion is undone. Without the experience of the neighbor as neighbor (of the another with his sorrows and joys) and the distance that opens in proximity, it is not sympathy, but selfishness; then, the alleged ethical posture of suffering-with would be a masochistic multiplication of miseries.

Meanwhile, it is fair to stress an ambiguity: the sense of unity is also a form of infection, despite its original character. It is so only insofar as it is the phenomenon responsible for identifying those who unify in primitive “sympathy.” It is, therefore, an identifying event, events in which the egos involved merge and, because their causality is strictly vital, it is not exempt from decaying into complete egoistic confusion, in the absorption of one of the egos in the psychic flows of the others, annihilating the intentional distance between them. When (con)fusion happens, it oscillates on two poles: the idiopathic (the alien self is totally absorbed in the sympathizing ego) or heteropathic (the sympathizing self is lost and loses itself in the ego with which it sympathizes). Not every merger, however, needs to be (con)fusion. In this sense, genuine examples of this phenomenon are the affectivity of primitive peoples, totemism, the religious mysteries of antiquity, the relationship between hypnotist and the hypnotized, the phenomenon of mutual fusion brought about by the sexual act, among others analyzed by Scheler (2009). Preserving their original dynamism, these fusions allow an affective-cognitive encounter with the thing or the person unified. In human exchanges, they are, in fact, of great importance for the knowledge of the experiences of others, precisely because of the main characteristic that differentiates affective identification from all other sympathizing phenomena and functions. They take place within the framework of the essentially unitary psychophysical and spiritual constitution of man, in the “in-between” established between the noetic-spiritual acts responsible for the personalization of the contents of the inner life and the bodily dimension with their organic sensations and sensible feelings, therefore, in the “middle sphere” of vital consciousness. This is, therefore, the area of activity of the specific functions of psychic life:

It is that climatic region of the soul to which belong the energies of life and death, the passions, emotions, drives and instincts; (these are of three types: the instinctive appetites of hunger and thirst, the erotic life-instincts and their derivatives, and the instinctive desire for power, dominance, increase

⁶ For the delimitation of emotional states, as opposed to the original and intentional feeling, *Fühlen von*, cfr. Scheler, 2000a, pp. 262-263.



and reputation). It is impulses such as these which may lead, in their conscious manifestations, to the sense of unity and to identification proper. (Scheler, 2009, p. 46).

Through all the deep connections established in this region, the affective unification leads to sympathy as pre-conscious relationships are themselves formed and, then, give rise to vital psychic unity. Although they do not constitute a spiritual participation in the life of others and, on the contrary, they require a certain movement of “depersonalization” of man by not being aware, for a moment, of his spiritual individuality, descending from the noetic sphere, these connections are nonetheless supraempirical. For in this humble stripping of his spiritual dignity, man is not reduced to brute animality, to that “herd animal” – to use an expression dear to Nietzsche which usually relates to the moments when he behaves like a mass gregarious. On the contrary, it rises nobly above its drives (Scheler, 2009, p. 46). Thus, authentic affective identifications are neither as mechanical as bodily sensations, nor imitative as mere infection of emotions. Instead, by promoting the ego’s descent from the heights of pure reason and the abandonment of the dictates of reason, the affective identifications encourage an intimate adherence to the Other, giving the basis for knowledge of the experiential flow of the Other’s psychic world, from its content and internal dynamism, and not, thus, as an external bystander with the use of objectifying theories.

However, sympathy, as a *sui generis* phenomenon, presents something else that differentiates it from those even authentic merges. First, it needs to be the experience of intentionally addressing one’s personal acts. As said, they are the understanding of a feeling-with that knows the distance that tears and distinguishes myself from the other. Where there is no otherness and original understanding of otherness, there is no sympathy either. In fact, to sympathize is not only to live the same as others did, but the free decision, proper to a spiritual being, to take part in the opening of the personal being of others, to participate in their intentional acts in the unique way that acts allow such participation: co-performing or consummating coactively (previously, during or successively) the same feeling (Scheler, 2000a, p. 386). Therefore, it is not enough only the original feel-with – that is, to be in the same affective movement that intentionally addresses a certain object, person or circumstance that, with its values, makes one happy or makes one suffer. Although this heroic feat, as it were, is radically disposed to go beyond the egocentric to feel the same as the other in the mere repetition of his fears and enjoyments, by allowing both the sorrow and the cause of the penalty (as well as the rejoicing and that which gives rise to joy) is one and the same thing, it is still necessary a “transcendental turn” to the experience of the Other, in the sense of being detained close to the other, in the nearness of (individual) distance. Sympathizing itself, therefore, does not arise automatically or merely by reproducing the experiences of others, but rather by an intentional turn allowed by acts of understanding which perceive, exclusively through the emotional functions, the pain and joy of the other (Scheler, 2009, p. 24-25). Only in the sense of pain and joy being understood and lived as phenomena belonging only to others, sympathy, then, has something reactive, specific to a non-objectifying act, but receptive by intention, therefore apt to grasp the value of other people’s experiences. Thus, to sympathize is the fearless willingness to remake the experiences of another affectively without taking them as one’s own. Of course, this is to relieve them, sending them to oneself in a “gesture” of welcoming. However, based on that intentional turn made by the act of addressing the feeling of others (*Mitgeföhlen*, to feel companionate), this re-consummation does not degrade in feeling the same as another, usually triggered by the automatism of emotional infection precisely when such a basis is lacking.

Secondly, sympathy itself goes far beyond affective identification. Because it installs itself in the middle of the organic structure and the free center of spiritual acts with their correlated objects, the affective identification does not penetrate this last layer, which is the personal being. Now, the full awareness of the otherness of others cannot arise through comprehensive knowledge without an apprehension of the individual contents, however ineffable, which constitutes the concrete uniqueness of the person; it is not effective through the knowledge that accounts for particular experiences, but limited in the psycho-vital sphere. Otherwise, as commonly happens in some psychological theories, there is always a tendency to subject the particularity of another’s psychic experiences to the laws of association mechanisms; a tendency to the generalize of another’s qualities and to conform them to a human typification system in relation to their psychic structure; finally, a tendency to interpret the other on the basis of the understanding of its social being, according to the image and social relations of the group to which it belong (Scheler, 2009, p. 131), that is, a tendency to transform the particularities of the psychic experiences into phenomena of consciousness and knowledge of the psychic facts which have their origin in certain (pre)judgments and social roles. Consequently, roughly, in order for sympathy to exist as a human phenomenon, too human, and, thus, to be a pure and clear source of knowledge of the spiritual unity of the other as its most original being-so, or the most singular way of being itself, it is of the essence that the forces of the spirit need to be intertwined in affective identification. It is crucial that, in sympathy, all the powers of the spirit or of the heart, not only the psychic-vital, gradually develop themselves until they reach the highest spheres.

By way of conclusion, it is necessary to remember, rather, allude to the fundamental notion of Scheler’s phenomenological thought: if it is admitted that man, in the depths of his essence or spiritual condition, is not *ego cogito* or *ego volens*, but yes an *ens amans* (Scheler, 2000d, p. 356), only when the individual exchange is guided by spiritual love for the person, that it is possible to penetrate the mystery of his own and others’ singularity.



The original knowledge of oneself and of the other, in Scheler's phenomenology, presents this inescapable mark of the act of love which, being the only act that anticipates knowledge by previously recognizing the good and values of the beloved, is able to guide the relationships of a person with itself and with other people. In this way, when it comes to knowing the truth of the Other, it is necessary, indeed, to admit an affirmative answer to the question whether to sympathize is to feel the pains and joys of the other, however only when this act of feeling-with shows itself in the sense of a "loving transcendental turn" towards another's affective world. And from the point of view of the most ethically valuable, sympathizing is more than compassion. It is the starting point for a great love that overcomes compassion, that rises beyond suffering (intentionally) with the other, to create what you love by letting it be and to call upon the beloved to become fully the good that it is. And, in this, above all else, to congratulate yourself.

References

- Freud, S. (2011). *Mal estar na civilização*. São Paulo: Peguin Classics/Companhia das Letras.
- Heidegger, M. (2006). Was ist das – die Philosophie?. In Martin Heidegger. *Identität und Differenz* (pp. 3-26). GA 11. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1996). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburger: Felix Meiner.
- Jung, C. G. (1988). Approaching the unconscious. In C.G.Jung. *Man and his symbols* (pp.18-103). New York: Anchor Press.
- Kierkegaard, S.A. (1980). *The concept of anxiety*. New Jersey: Princenton University.
- Nietzsche, F. (1999). *Also sprach Zarathustra*. KS 4. München: de Gruyter, 1999.
- Scheler, M. (2000a). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. GW 2. Bonn: Bouvier.
- Scheler, M. (2000b). Ordo Amoris. In Max Scheler. *Schriften aus dem Nachlaß. Zur Ethik und Erkenntnislehre* (pp. 345-76). GW 10, Band I. Bonn: Bouvier (Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/20120726-scheler_ordo_amoris.pdf)
- Scheler, M. (2007a). Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. In Max Scheler. *Vom Umsturz der Werte* (pp. 33-147). GW 3. Bonn: Bouvier.
- Scheler, M. (2007b). Zur Idee des Menschen. In Max Scheler, M. *Vom Umsturz der Werte* (pp. 171-195). GW 3. Bonn: Bouvier;
- Scheler, M. (2008a). Vom Sinn des Leides. In Max Scheler. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (pp. 36-72). GW 6. Bonn: Bouvier.
- Scheler, M. (2008b). Vom Verrat der Freude. In Max Scheler. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (pp. 73-76). GW 6. Bonn: Bouvier.
- Scheler, M. (2008c). Die Stellung des Menschen in Kosmos. In Max Scheler. *Späte Schriften* (pp. 7-71). GW 9. Bonn: Bouvier.
- Scheler, M. (2009). *Wesen und Formen der Sympathie*. GW 7. Bonn: Bouvier (English translation published in 2017, *The nature of sympathy*. Translated by Peter Heath. New York: Routledge).
- Vattimo, G. (2017). *O sujeito e a máscara. Nietzsche e o problema da libertação*. Petrópolis: Vozes.

Submitted Feb 17, 2020 – Accepted Mar 17, 2020



MERLEAU-PONTY: THE RELATIONSHIP BETWEEN INTERROGATIVE ONTOLOGY AND BIOLOGICAL SCIENCES

Merleau-Ponty: relación entre la ontología interrogativa y las ciencias biológicas

Merleau-Ponty: relação entre ontologia interrogativa e ciências biológicas

ELENA PAGNI*
(UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA)

Abstract: In this paper we will ask ourselves about the meaning of the Merleau-Pontyan cogitation on the biological sciences developed in the courses taught at the Collège de France in the years 1956-1957; 1957-1958; 1959-1960 and its connection with the project of a new ontology and the questioning about the current status philosophy, which accompany the reflections of the French philosopher collected in the course proposed at Collège de France entitled “Possibilité de la philosophie” (1958-1959) and in *Parcours deux* 1951-1961. We will therefore try to understand why and how these investigations open up the ontology project of wild Being discerned in *The visible and the invisible* (1964).

Keywords: Merleau-Ponty, Ontology, Biological Sciences

Resumen: En este artículo nos preguntaremos sobre el significado de la reflexión de Merleau-Ponty sobre las ciencias biológicas desarrolladas en los cursos impartidos en el Collège de France en los años 1956-1957; 1957-1958; 1959-1960 y su conexión con el proyecto de una nueva ontología y el cuestionamiento sobre la condición actual de la filosofía, que acompañan las reflexiones del filósofo francés recogidas en el curso del Collège de France “*Possibilité de la philosophie*” (1958-1959) y en *Parcours deux* (1951-1961). Intentaremos, por lo tanto, comprender cómo estos estudios e investigaciones en efecto se abren al proyecto ontológico del Ser bruto vislumbrado en *Lo Visible y lo Invisible* (1964).

Palabras-Clave: Merleau-Ponty, Ontología, Ciencias Biológicas

Resumo: Neste artigo nos perguntaremos sobre o significado da reflexão de Merleau-Ponty sobre as ciências biológicas desenvolvida nos cursos ministrados no Collège de France nos anos 1956-1957; 1957-1958; 1959-1960 e sua conexão com o projeto de uma nova ontologia e o questionamento sobre a condição atual da filosofia, que acompanham as reflexões do filósofo francês coletadas no curso do Collège de France “*Possibilité de la philosophie*” (1958-1959) e em *Parcours deux* (1951-1961). Tentaremos, portanto, entender como esses estudos e investigações com efeito abrem-se para o projeto ontológico do Ser bruto vislumbrado em *O visível e o invisível* (1964).

Palavras-Chave: Merleau-Ponty, Ontologia, Ciências Biológicas

* Doctor in Philosophy, Federal University of Juiz de Fora. Email: elenapagni@gmail.com. Orcid : <https://orcid.org/0000-0001-5099-358X>.



It is interesting to note that Merleau-Ponty's question on the condition and historical situation of philosophy - i.e. the possibility of the philosophical reason to continue existing and subsisting as an essential moment of human self-awareness (*Parcours deux* 1951-1961; *Résumés des cours* 1952-1960) - took place, in those same years, simultaneously with another examination, equally fundamental concerning the concept of nature from the point of view of the history and the metaphysical and scientific philosophical reflection on the subject.

A first attempt to answer the question mentioned above (what is the relationship between the debate concerning the concept of nature and the question on the possibility of philosophy as a new ontology?¹), can already be found within the course of the Collège de France of 1958-1959, posthumously referred to as "*Possibilité de la philosophie*".² In this text, Merleau-Ponty introduces the reasons that led him to take note of the current state of non-philosophy (decline of philosophy) and the need to move away from a certain exceeded attitude of establishing the reflection on the Being and emancipating the "Nature from the categories of substance, accident, cause, telos, potentiality, actuality, object, subject, by itself, in itself, traditionally implicated in ontology" (Merleau-Ponty, 1995, p. 107).

Merleau-Ponty's judgment on the historical development of philosophy is clear. After Hegel, philosophy would have fallen into a state of such a profound crisis that all attempts to deny or overcome traditional metaphysics (carried out by Marx and Nietzsche, for example), did not lead to the postulation of new theoretical foundations, and indeed left to us, modern, an infinite sense of emptiness and a pure interrogation. Briefly, a large black cloud destined to cover the skies of modernity for an indefinite time. According to Merleau-Ponty, the lack of some perspective and the loss of the solidity of a ground, would cause the birth of a new form of Prometheanism, supported now by the experience of a science less and less at the service of man and the world and of a technical spirit set free from any restrictions in the particular means of exploration.

Among the most disadvantageous results of this very disappointing balance of modernity, Merleau-Ponty recognizes a mixture of naturalism and extreme artificialism, especially represented by the logic of neo-Darwinism, which has produced a flattening of the concept of evolution over that one of group elimination or adaptation. Moreover due to the influence of information theory and its applications, neo-Darwinism has reduced the concept of function (or part) to that of artifact or device (i.e. feeding devices, sexual devices) – that is, to what is built out of blind necessity, destined for success or elimination, absolutely denying the language of finality without however justifying it (Merleau-Ponty, 2003).

The crisis of rationality manifests itself not only in humans' relationship with nature - see the example given by technical evolution with the production of the bomb and atomic energy that could destroy them - and therefore, ultimately, in a technique conceived no longer as an application of science, but its condition ("*The universe is the universe of constructa. This is all-human and all-inhuman universe*"³), but the crisis also manifests itself in the relationships among humans and in the difficulties encountered in the possibility of an organic society and a world civilization (Merleau-Ponty, 1995).

The notion of reduction at the basis of Husserl's phenomenological idealism, according to Merleau-Ponty, remains as the "return to the immanent sense of our experiences" (Merleau-Ponty, 1995, p. 111) and to a world and nature as they are experienced by us, as results of our intentional life, with the attempt to reconfigure the scientific and technical praxis within a rediscovered and transcendent feeling of human spirituality. I quote Merleau-Ponty (1995):

It is for having forgotten the flow of the natural and historical world, for having reduced it to some of its productions such as the objectivity of the sciences of nature, that philosophy and reason have become unable to control and, above all, to understand the historical destiny of humans (p. 112).

It is interesting to notice that the attempt made by Husserl's phenomenological philosophy to come back from the objective world to the *Lebenswelt*, runs parallel to the flourishing, in the forties of the twentieth century, in France, of a scientific literature with a teleological orientation about the theory of evolution, as a reaction to the extreme drifts outlined by the monistic mechanism of the late nineteenth and the neo-Darwinism of the twentieth century. I am particularly referring to Pierre Lecomte du Noüy and his book *L'Avenir de l'Esprit*, published in 1941, where the French physicist raises the problem of biological evolution, seeking an answer to the problem of the future of human beings and assumes that "human

1 An ontology that intends to take distance from traditional metaphysics as much as from its negation.

2 Collected in *Résumés des cours*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 141-156.

3 *Ibid.*, p.10. The crisis of rationality, for Merleau-Ponty, is also noticeable in the ultra-humanistic and hyper-rationalist tendencies to build missiles or space shuttles to inhabit other planets, *ibid.*, p.12.



inquietude stems, above all, from the fact that intelligence has deprived human of any reason for being” (Lecomte du Nouy, 1948, p. 25).

Parcours deux collects some unpublished works by Merleau-Ponty, which span the decade 1951-1961. This is a very important text because, among many other things, it contains the dossier concerning his candidacy for the Collège de France (he was elected in 1952) with the teaching and overcoming projects, as well as a general summary of the most important works published so far (1942, *The structure of Behavior*; 1945, *Phenomenology of perception*).

In one of these summaries (Merleau-Ponty, 2000, p. 11-12) attention is given to a problem that Merleau-Ponty considers constant (i.e. always present) within the history of philosophy and further sharpened with the onset of positive knowledge of natural sciences and experimental researches. This problem deals with the disagreement between the image that human has of himself through reflection (where rationality is thought of as unconditional, disembodied and timeless) and the image that he gets instead by placing himself as an object of analysis/evaluation of an external spectator who observes his conduct conditioned by either the laws of nature (psychology, biology), or the social organization law (sociology, economics) or simply by the contingency of history. In this second perspective, the human being and his actions would be compared to pure facts, whose dynamics would be therefore experimentable and factually ascertainable.

Giving up either of the two perspectives does not avoid important consequences on the epistemological level.

1) In order to be able to build knowledge, even positive, I must be sure that I can access my / others’ thoughts in order to appreciate their intrinsic validity. However, considering me just a product of history (Merleau-Ponty, 2000)⁴, would prevent me from being able to grasp its meaning; limiting myself to its factual observation, I would therefore deny the philosophical question and the possibility of the question about Being.

2) On the other hand, if I gave up the external point of view, keeping only the testimony of conscience and its direct access to our own or others’ lives, I would not take many steps forward in knowledge, which also pursues the search for objectivity as a historical formation and model destined to “regulate and shape our relationships with others and with the truth” (Merleau-Ponty, 1995, p. 112).

Thus, according to Merleau-Ponty, we must try to build a path that helps us to understand how the human being may simultaneously manifest himself as subject and object of the history, so that his autonomy and the (external) conditioning are no longer seen as contradictory and irreconcilable aspects from the point of view of a theory of knowledge and a conceptual synthesis (Merleau-Ponty, 2000, p. 12).

Already in the text of 1951 mentioned above, Merleau-Ponty is aware that the path towards a reconsideration of ontology/metaphysics and epistemology passes through two fundamental steps: the examination of positive knowledge and philosophical attitude (Merleau-Ponty, 2000, p. 13).

The calling into question of the logical/conceptual order that underlies the reflection on being and its articulation has to do with the Being understood according to the order of the substance and its categories (quantity, relationship, modality), to the notions of object, subject, and its attributes, properties and functions, to the idea of *per se* or *by itself*, to the distinction between form and matter (the first with a connotation of activity and the second of passivity).

But the questioning also has to do with the necessity to test the positive knowledge and its attempt to found the unity of the thing as a unity of logical order⁵, to seek a unique way that defines the thing clearly and distinctly and to make use of a language founded in the nature of things, because precisely it is considered to be capable of reproducing the exact relationships among the various corresponding concrete elements.

As an example, in this perspective, the spatial distance is perceived as a relationship between different points of the objective space to which Merleau-Ponty rather opposes, as inspired by the novel *L’Herbe* (1958) by Claude Simon, the idea of space as a connection between our flesh and the flesh of the world (Merleau-Ponty, 2003, p. 199); again, still according to the above ‘positive’ perspective, the object is perceived as a geometric object, from which our intelligence has the *a priori* law of construction and modeling. Such kind of expressing knowledge corresponds to the institution (here intended as historical and cultural construction) of the experience of the truth.

Then, on one side, the revision of the ‘positive’ thought includes the question “does it really correspond to a kind of knowledge that reduces the human being to the wave of an object (*partes extra partes*)”; on the other side, the revision of the philosophical attitude leads to ask ourselves if it does truly authorize us “à nous définir comme sujet inconditionné et intemporel” (Merleau-Ponty, 2000, p. 13).

⁴ Both the history of nature and the history of culture and, therefore, the history of thought and its artifacts, understood as “*succession des ouvrages de l’esprit*”, p.46.

⁵ When instead the unity of the thing seems more founded “*sur notre familiarité avec les horizons d’un monde que nous n’avons pas eu à construire pièce à pièce*” (Merleau-Ponty, 2000, p. 20).



Now, according to Merleau-Ponty, one of the 'positive' results carried out by modern biology has been to call into question such a kind of substantive way of conceiving nature and the human being - exactly that of an unconditional and timeless view of the mind and rationality.

A philosophy (Husserl's) set as "*recapture of Lebenswelt*" (Merleau-Ponty, 2003, p. 50) taught us that truth and meaning never (will) coincide; the phenomenological reduction brings us back to "to a concatenation of horizons, to an open Being (Merleau-Ponty, 1995, p. 112). The research on the ontology of nature (*i.e.* of an interrogative ontology) has, therefore, the aim of taking up the question of Being still approaching it through time, to be understood, however, on this occasion, as an operator of Being that, historically, transforms individual existence into something whose meaning is codified and mediated through indivisibility with other Beings.⁶ "*The study of the human body as the root of symbolism*" - says Merleau-Ponty - "*focuses on [the] conjunction physis-logos*" (Merleau-Ponty, 2003, p. 5). The search for this deep conjunction between the vegetative/organic and the ontological levels is the objective *princeps* of the courses on the concept of Nature, with a view of a new ontology as expressly anti-metaphysical.

Already in *The Structure of Behavior*, Merleau-Ponty had shown how Gestalttheorie and Behaviorism were both the expression of a scientific experience that presupposed some ontology without however making it explicit and thus losing sight of its (biological) object. By contrast, according to Merleau-Ponty:

The object of biology is to grasp that which makes a living being a living being, that is, not according to the realist postulate common to both mechanism and vitalism—the superposition of elementary reflexes or the intervention of a "vital force," but an indecomposable structure of behavior (Merleau-Ponty, 2010, p. 54).

That is a structure which, among all the possible connection or assembly systems, is the only one that can guarantee and perpetuate the transmission of the biological value of an organism and its components, making it sentient and sensitive, meaning and signifier.

In *Parcours deux*, the relationship between perception and expression is brought back through the comparison between painting and language ("*langue*"). Despite the arbitrary nature of the linguistic sign (meaning), once established (that is, codified through rules and norms), language gives us the sweet illusion of possessing a truly and absolutely sense of what I say or write - the likely power of absolute recapitulation of the meaning expressed by the word - when instead we should learn with painting, literature and poetry that the movement of expression is, in itself, an unfinished work, always open, never enunciative or recapitulative of other expressive forms ("*language comme un travail analogue de reprise qui ne nous donne nulle part les choses mêmes*") (Merleau-Ponty, 2000, p. 31).

Conversely, science pursues the need to make univocal what is not univocal. Opposing this type of expressiveness that characterizes scientific naturalism (for Laplace, Merleau-Ponty reminds us, physical nature is a single fact, a great truth⁷), the rehabilitation of the *perception* conduct and attitude leads to the recovery of expression as an ability owned by the phenomenon to reveal itself through its disposition as an incarnate subject (Merleau-Ponty, 2011, p. 57), that is, to offer oneself as "*registre ouvert dont on ne sait ce qui s'y inscrira*" (Merleau-Ponty, 2000, p. 41). Hence, the idea that the thing is equivalent to the infinite enumeration and totality of the gestures that, each time, lead us in a different way, towards the thing itself.⁸

Perception is not a science of the world, or a form of additional knowledge (*Parcours deux*, p. 22); it is neither an act nor a deliberate stance; it is the basis on which all acts stand out - also the acts of science, and it is presupposed by them. The world is not an object whose constitution law I own it is the natural environment and the field of all my explicit thoughts and perceptions. "*Le monde auquel je suis lié par le rapports prélogiques du schéma postural de la motricité et même de la sexualité ne peut être une somme d'objets disposés devant un sujet contemplatif*" (Merleau-Ponty, 2000, p. 19).

As announced in *Le monde sensible et le monde de l'expression*, the body is indeed a power of invention, a subject of knowledge; however, it is subordinated to the conditions and restrictions of nature (Merleau-Ponty, 2011, p. 82). The postural scheme of motricity and sexuality itself shows these links. In this sense, we would be wrong to think that sexuality is closely linked to a certain organic function, when, instead, it is placed within a broader historical view, which concerns not only the history of human being's relationship with nature (phylogeny and ontogenesis), but also to the history of one's relationship with other human beings: the development of sexuality has to do with a personal history, it is a product of the carnal relationship with things and with others, which accompanies us throughout our ontogenetic development, starting from the psychological circumstances that characterize child development.⁹ In this sense, regarding a function like sexuality, Merleau-Ponty says:

6 « Time must constitute itself—be always seen from the point of view of someone who is of it» (Merleau-Ponty, 1968, p.184).

7 Merleau-Ponty, 1996, p. 199.

8 *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 58; *Parcours deux*, cit., p. 27: "*le geste nous porte vers l'objet perçu sans que nous ayons à calculer la distance*".

9 On the topic of the relationship between sexuality and child development, I refer to *Merleau-Ponty à la Sorbonne: Résumé de Cours 1949-1952*.



[la sexualité] paraît être et est étroitement liée à un certain appareil organique, se dégage pourtant peu à peu chez l'enfant d'un rapport plus vague à autrui et au monde, que toutes les circonstances psychologique de l'enfance contribuent à définir, et inversement apporte à notre histoire personnelle comme un thème qu'elle devra déchiffrer, un certain mode du rapport charnel aux choses et aux autres. Comme par une sorte d'osmose, le corps et le sujet diffusent l'un dans l'autre. Mon corps redevient mien pendant que je m'incarne en lui (Merleau-Ponty, 2000, p. 19).

The individual subject is indeed a situated and embodied body, but not in the same way as the animal is. The human being does not feel fully satisfied, like other animals are, by simply attending a milieu, but he always seeks to appropriate it conceptually. And this is what designates the boundary between animal prehistory and human history.

Still in the preface to *Phenomenology of perception*, Merleau-Ponty affirms the need to understand existence (and its relationship with other existences) as incarnation in a nature and a possibility of a historical situation.

For the 'other' to be more than an empty word, it is necessary that my existence should never be reduced to my bare awareness of existing, but that it should take in also the awareness that one may have of it, and thus include my incarnation in some nature and the possibility, at least, of a historical situation. The Cogito must reveal me in a situation, and it is on this condition alone that transcendental subjectivity can, as Husserl puts it, be an intersubjectivity (Merleau-Ponty, 1994, p. 9).

In the courses on the concept of nature taught at the Collège de France (1956-1960), the proposal for a new ontology has as main objective to understand the connection between human being and nature, rethinking the history of humans within the history of nature. That means, however, rethink this interweaving, neither in the manner of a corollary - the history of man is a truth that derives from another truth - nor that of a recapitulation - the history of man is situated within another history (that of nature), from which he represents the culmination of continuous progress - or, finally, in the manner of an appendix - in which the history of man is situated as a merely accessory and, therefore, contingent event. "We must not consider the situation [*read incarnation*]¹⁰ as an unjustifiable contingency, a pure fact without truth, and we must not consider the spirit as a non-localized spirit, pure theory with no place" (Merleau-Ponty, 2003, p. 14).

As I have already pointed elsewhere, according to Merleau-Ponty, the act of understanding the human condition as incarnation in a nature and possibility of a historical situation cannot be reduced to a self-understanding of what one really wants to be and is as historical subject. This is because, along the timeline, the history of human being is not intertwined with that of nature only once. A body's past, the biological condition of existence, highlights Merleau-Ponty, never leaves the body and feeds it secretly and implicitly. Ultimately, the historical phases of any organism's ontogenetic infrastructures are announced through their connection with nature, which presupposes a continuous transformation of being through evolution.

Being even more radical, one might ask whether, in order to keep culture in contact with the raw being (Merleau-Ponty, 2003), it is legitimate to maintain a unique (and therefore ideal) notion of nature, as well as of human nature or humanity. Opening up to the perceptual experience, establishing the priority of the perceived world means, first, to believe that the meaning of the world is never placed by and through acts; which entails questioning that contact with being is, first of all, *theoria*, and that therefore it is possible to abstract an essence of subjectivity or animality. The act of believing in a world of ideal or abstract essences would mean, according to Merleau-Ponty, to perpetuate our philosophical reflection within an unfounded dialectic, based on pre-modern and, above all, pre-evolutionary ontological assumptions.

In the introduction to the courses on the concept of Nature (1956-1957) Merleau-Ponty writes:

Can we validly study the notion of nature? [...] Isn't it quite vain to seek the secret of the word in single meaning, by looking in a single direction? Are we not then subject to Valéry's critique when he says that philosophy is only the habit of reflecting on words while supposing that each word has one meaning, which is illusory since every word has known shifts in meaning? [...]. There is a nature wherever there is a life that has a meaning, but where, however, there is no thought; hence the kinship with the vegetative. Nature is what has a meaning, without this meaning being posited by thought: it is the autoproduction of a meaning (Merleau-Ponty, 2003, p. 3-4).

The project of a total history (discussed in text XXI "*Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*" published in 1962) would therefore go in the opposite direction both to the project of a philosophy of the object and to the institution of a positive knowledge (as an attempt to reveal the true nature of the object itself) and also, to the institution of the *cosmotheoros* subject philosophy, revealing a single sense of the world and at

¹⁰ My addition.



a distance.¹¹ The project of a total history should try, in this case, to reveal the subsoil, the subfloor, the underlying matrix, that is nature, which supports (makes possible, feeds) that idea of a unique history intended, in *Parcours deux*, as the embodiment of consciences (Merleau-Ponty, 2000, p.33) and “*pluralité d’êtres qui se reconnaissent comme des semblables*” (p. 47).

In *The Visible and the Invisible*, Merleau-Ponty (1971) states: “But in reality all the particular analyses concerning Nature, life, the human body, language will make us progressively enter into the *Lebenswelt* and the “wild” being (p. 165)”.

The teaching projects for the Collège de France collected in *Parcours deux* will be carried out, concretely, in the subsequent courses from 1956 to 1960. Returning to our initial question, ‘why would Merleau-Ponty face the fundamental philosophical problem - the ontological relationship between subject and object - opening up to the scientific debate about modern biology?’, we can assume that the answer lies in the fact that he thinks that this path can help us to overcome the traditional philosophical categories that give shape and content to our thought: nature and reason. Especially: “Disclosure of a type of being different from that in which what is called matter, spirit and reason, resides” (Merleau-Ponty, 2003, p. 5).

Merleau-Ponty observes: modern biology has ceased to be substantive in order to become dialectic, thus opening a way to avoid one of the fundamental errors of metaphysics: placing a positive principle behind the phenomena, that is of idea, essence, and entelechy (Merleau-Ponty, 1996). Especially, developments in modern biology have made it possible to understand that the anatomy and physiology of the organism- the functional aspect on the one hand and the cognitive aspect on the other (behavior, learning manifested by the organism both in the intraspecific and interspecific relationship) - cannot be seen as no communicating areas, as distinct processes.

A theory of the organism as *partes extra partes* that is mechanistic or reductionist, whereby the function is reducible to the only present elements, or, conversely, to a vitalistic vision of organism, for which the animating principle of the body would be irreducible to its material components, is unfounded and no longer sustainable by now. The theory of natural evolution reveals that, in life, there is an irreducible reference to *Umwelt* (Merleau-Ponty, 2003): each animal holds the social horizon of its species. By virtue of this simple attestation, modern biology clearly shows that the being of the organism can no longer be defined from its condition of *bloßhe sachen* (Merleau-Ponty, 2003, p. 60). Hence, the reference to the idea that positive knowledge (biology) can reveal another way of being other than that of objectivity only.

As already anticipated by Husserl (Appendix XXIII of the *Crisis*), biology would reflect the intentional inference that lies behind an essentialistic and typological way of conducting the study of individual animal through classes and species (Merleau-Ponty, 2003, p. 138).

The distinction between species with radial or bilateral symmetry determines their different manifestation on the anatomical and functional, reproductive, but also motor and communicative levels (relationship between motility/activity/postures).¹²

Coghill’s studies on the axolotl (*Anatomy and the Problem of Behavior* 1929) show the embryonic development of this lizard and the evolution of its motor behavior from the swimming to the walking state, and underline how the various phases of the biological organization (preneural, eg embryogenesis) anticipate the tasks that the organism must perform.

On the one hand, the body is a sketch of behavior; embryonic development anticipates future behavior, the organs or outlines of organs of the embryo have no meaning if we consider them independently of all logic of behavior (Merleau-Ponty, 2003, p. 147).

Coghill observes that, in the higher vertebrates, the nervous system and the complete development of the organism on the motor and cognitive level do not depend on the presence / excitation of the single neuron, but on the total growth of the organism. The nervous system develops by vascularization and this involves an organism that reacts to its environment (first in the fetus and then externally), and therefore, it grows. An embryo already has a reference to the future: the organism, including man, is a mechanism, but within the limits of its constitution and its environment.

It is not a positive being, but an interrogative being which defines life. [...] From the moment when the animal swims, there will be a life, a theater, on the condition that nothing interrupts this adhesion of the multiple. It is a dimension that will give meaning to its surroundings (Merleau-Ponty, 1996, p. 156).

¹¹ Merleau-Ponty, 2000, p. 47 : « S’il faut dire qu’il y a une histoire totale – un seul tissu qui réunit toutes les entreprises de civilisations simultanées et successives, tous les faits de pensée et tous les faits économiques –, ce n’est pas au nom d’un idéalisme historique ou d’un matérialisme historique qui remettent, l’un à la pensée, l’autre à la matière, le gouvernement de l’histoire ».

¹² Merleau-Ponty (1996) refers to Gesell and Amatruda’s book « *L’embryologie du comportement* ». « Now, in the organism, the postural function is subtended by muscle tone, by the fundamental activity of the organism in narrow relation with the basal metabolism. Insofar as there is no posture, there is no living body. » *Nature. Course Notes from the Collège de France*, p.146.



The organism, Merleau-Ponty says: must be considered as a field; that is, it is both physical being and a meaning (Merleau-Ponty, 1996, p. 150). The birth and the origin of meaning, that is, the ability to feel part of life and the world, to produce meaning and express it as a shared symbolic horizon - which is not only characteristic of man, but also of other animal species - is rooted within the biological history and does not represent a deviation or a second history. Understanding the animal means to understand the natural institution or the original foundation (*Urstiftung*) of the spirit.

The courses at the Collège de France on the concept of Nature, then, represent the idea that the conditions to understand how historically this incarnation became possible would have to be found in biological evolution. Thus, the path of biology and ontology seems to be fixed.

The fact of our kinship with animals, and the fact that different species present, among them, homologous and analogous characters cannot and must not leave us without a question. The animal, including human being, is never a mere mechanism of adaptation: it is bodily open to its congeners and other species, it is articulated (structured) to coexistence, to showing itself, to making itself seen. There is a symbolism inherent in corporeality: the animal is a *logos* of the perceptual world. Ultimately, what binds every living thing to the other is the fact that it can reach it only through its own existence (Merleau-Ponty, 2003).

So, as Merleau-Ponty points out, trying to understand the path of history through biology and evolution, is not just drawing an individual story, but sketching the future of a type, a being and a collective history (Merleau-Ponty, 2003, p. 157). In Appendix XXIII of the *Crisis*, Husserl had already revealed the fact that biology holds an ontological scope and relevance, precisely because it is not limited to a sector of being but deals with life as a peculiar and coextensive characteristic of Being (*"It is, therefore, the path to the true a priori to which the world of living beings refers to"*).¹³

It is just to this difficult *"completely interconnected philosophy"* (Merleau-Ponty, 2003, p. 57) that Merleau-Ponty becomes heir, and along with it, the need to deal with general biology precisely because it is capable to embrace the whole concrete world and, therefore, to offer passage to the interrogative ontology underlying the project of *The visible and the invisible*.

The body unites us directly with the things through its own ontogenesis, by welding to one another the two outlines of which it is made, its two laps: the sensible mass it is and the mass of the sensible wherein it is born by segregation and upon which, as seer, it remains open (Merleau-Ponty, 1971, p. 132).

Merleau-Ponty's statement *"the flesh is in this sense an 'element' of Being"* (Merleau-Ponty, 1971, p. 139) by now takes on a precise meaning, that the passage through biology can help us to reveal that: the flesh is an element of the universal Being, it is the cradle of divisibility and indivisibility, of differentiation and undifferentiation; it is through it that the passage from the mute world to the speaking world, from the invisible and the visible (and *viceversa*) takes place; all the possibilities of language are already immanent in the architecture of the (biological) body and in its ontological structure. It is within the biological body that the power to signifying, the birth of meaning, and the ability to express an experience are hidden.

Merleau-Ponty excludes any reference of the term flesh to that one of matter, substance, and spirit: concepts that all presuppose a pre-evolutionary, essentialist and non-interrogative ontology about the texture and the relations underlying the universal Being.

References

- Husserl, E. (1961). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore.
- Lecomte du Noüy, P. (1948). *L'avvenire dello spirito*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *O visível e invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (1990). *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos. Psicossociologia e filosofia*. Campinas, SP: Papirus.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*. Milano: Bompiani (Original: *Résumés de cours 1952-1960*).

¹³ Husserl, 1961, Appendice XXIII, p. 508. My translation.



- Merleau-Ponty, M. (1996). *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse : Éditions Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *È possibile oggi la filosofia. Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Nature. Course Notes from the Collège de France*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *La struttura del comportamento*. Milano: Mimesis Edizioni.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression, Cours au Collège de France, Notes 1953*. Genève : MetisPresses.

Submitted Jan 29, 2020 – Accepted Apr 06, 2020



MERLEAU-PONTY: RELAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA INTERROGATIVA E CIÊNCIAS BIOLÓGICAS

Merleau-Ponty: the relationship between interrogative ontology
and biological sciences

Merleau-Ponty: relación entre la ontología interrogativa y las ciencias biológicas

ELENA PAGNI*
(UNIVERSIDADE FEDERAL
DE JUIZ DE FORA)

Resumo: Neste artigo nos perguntaremos sobre o significado da reflexão de Merleau-Ponty sobre as ciências biológicas desenvolvida nos cursos ministrados no Collège de France nos anos 1956-1957; 1957-1958; 1959-1960 e sua conexão com o projeto de uma nova ontologia e o questionamento sobre a condição atual da filosofia, que acompanham as reflexões do filósofo francês coletadas no curso do Collège de France “*Possibilité de la philosophie*” (1958-1959) e em *Parcours deux* (1951-1961). Tentaremos, portanto, entender como esses estudos e investigações com efeito abrem-se para o projeto ontológico do Ser bruto vislumbrado em *O visível e o invisível* (1964).

Palavras-Chave: Merleau-Ponty, Ontologia, Ciências Biológicas

Abstract: In this paper we will ask ourselves about the meaning of the Merleau-Pontyan cogitation on the biological sciences developed in the courses taught at the Collège de France in the years 1956-1957; 1957-1958; 1959-1960 and its connection with the project of a new ontology and the questioning about the current status philosophy, which accompany the reflections of the French philosopher collected in the course proposed at Collège de France entitled “*Possibilité de la philosophie*” (1958-1959) and in *Parcours deux* 1951-1961. We will therefore try to understand why and how these investigations open up the ontology project of wild Being discerned in *The visible and the invisible* (1964).

Keywords: Merleau-Ponty, Ontology, Biological Sciences

Resumen: En este artículo nos preguntaremos sobre el significado de la reflexión de Merleau-Ponty sobre las ciencias biológicas desarrolladas en los cursos impartidos en el Collège de France en los años 1956-1957; 1957-1958; 1959-1960 y su conexión con el proyecto de una nueva ontología y el cuestionamiento sobre la condición actual de la filosofía, que acompañan las reflexiones del filósofo francés recogidas en el curso del Collège de France “*Possibilité de la philosophie*” (1958-1959) y en *Parcours deux* (1951-1961). Intentaremos, por lo tanto, comprender cómo estos estudios e investigaciones en efecto se abren al proyecto ontológico del Ser bruto vislumbrado en *Lo Visible y lo Invisible* (1964).

Palabras-Clave: Merleau-Ponty, Ontología, Ciencias Biológicas

* Doutora em Filosofia, Docente da Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: elenapagni@gmail.com. Orcid : <https://orcid.org/0000-0001-5099-358X>.



É interessante notar que a pergunta de Merleau-Ponty sobre a condição e a situação histórica da filosofia, sobre a própria possibilidade da razão filosófica de continuar a existir, permanecendo como um momento ou aspecto essencial da autoconsciência (*Parcours deux* 1951-1961; *Résumés des cours* 1952-1960), ocorreu, naqueles mesmos anos, simultaneamente a outro exame igualmente fundamental sobre o conceito de natureza do ponto de vista da história e da reflexão filosófica metafísica e científica a respeito do assunto.

Uma primeira tentativa de responder à pergunta acima – qual é a relação entre uma reflexão sobre o conceito de natureza e a questão sobre a possibilidade da filosofia como nova ontologia¹ – encontramos já no decorrer do curso ministrado no Collège de France em 1958-1959 e tardiamente intitulado “*Possibilité de la philosophie*”.² Neste texto, Merleau-Ponty apresenta as razões que o levaram a tomar nota do nosso estado atual de não-filosofia (declínio da filosofia) e a necessidade de se libertar de uma certa maneira de estabelecer a reflexão sobre o Ser, emancipando a “natureza das categorias de substância, acidente, causa, fim, potência, ato, objeto, sujeito, para-si, em-si, tradicionalmente implicadas na ontologia” (Merleau-Ponty, 1995, p. 107).

A opinião de Merleau-Ponty sobre o desenvolvimento histórico da filosofia é clara: depois de Hegel, a filosofia teria entrado em um estado de profunda crise e tal que todas as tentativas de negar ou superar a metafísica tradicional (por parte de pensadores como Marx e Nietzsche, por exemplo) não levaram, contudo, à postulação de novos fundamentos teóricos e deixaram para trás aos modernos um sentimento de vazio infinito e de uma interrogação pura: em suma, uma grande nuvem escura destinada a cobrir os céus da modernidade até um tempo indeterminado. Segundo Merleau-Ponty, a falta de perspectiva e a perda da solidez de um solo levariam ao nascimento de uma nova forma de prometeísmo, desta vez apoiada pela experiência de uma ciência cada vez menos a serviço do homem e do mundo e de um espírito técnico isento de quaisquer restrições nos respectivos meios de exploração.

Entre os resultados mais desvantajosos desse desapontador equilíbrio da modernidade, Merleau-Ponty reconhece uma mistura de naturalismo e artificialismo extremo, representada especialmente pela lógica do neodarwinismo, que produziu um achatamento do conceito de evolução sobre o de eliminação de grupos e/ou adaptação e que, devido à influência das aplicações da teoria da informação, reduziu o conceito de função e parte àquele de artefato ou *device* (i.e. *feeding devices, sexual devices*): isto é, ao ser construído a partir de necessidades cegas, destinado ao sucesso ou à eliminação, com negação absoluta (porém sem justificação) do finalismo dentro das descrições da biologia (Merleau-Ponty, 2003).

A crise da racionalidade se manifesta não apenas na relação do homem com a natureza – veja o exemplo dado pela evolução técnica com a produção da bomba e da energia atômica que poderiam destruí-lo – e portanto, finalmente, de uma técnica concebida não mais como uma aplicação da ciência, mas uma condição dela (“O universo é o universo das constructa. O universo é todo humano e todo desumano”) (Merleau-Ponty, 2003, p. 10)³ – mas a crise também se manifesta nas relações entre os homens e nas dificuldades encontradas na possibilidade de uma sociedade orgânica e de uma civilização mundial (Merleau-Ponty, 1995).

A doutrina da redução à base do idealismo fenomenológico de Husserl, segundo Merleau-Ponty, permanece como “retorno ao sentido imanente de nossas experiências” (Merleau-Ponty, 1995, p. 111) e de um mundo e natureza experimentados por nós e pelo produto de nossa vida intencional, na tentativa de reconfigurar a prática científica e técnica dentro de um renovado e transcendente sentimento de espiritualidade humana. Cito Merleau-Ponty (1995):

É por ter esquecido o fluxo do mundo natural e histórico, por tê-lo reduzido a algumas de suas produções, como a objetividade das ciências da natureza, que a filosofia e a razão se tornaram incapazes de controlar e, sobretudo, de entender o destino histórico dos homens (p. 112).

É interessante observar que a tentativa feita pela filosofia fenomenológica de Husserl, de retorno do mundo objetivo para a *Lebenswelt*, corre paralelamente ao florescimento, no campo científico, nos anos quarenta do século XX, na França, de uma literatura de orientação finalista da teoria da evolução, como reação aos desvios extremos do mecanismo monístico do final do século XIX e ao neodarwinismo do século XX. Refiro-me, em particular, a pensadores do calibre de Pierre Lecomte du Nouÿ e do seu livro *L'Avenir de l'Esprit*, publicado em 1941, no qual o físico francês coloca o problema da evolução na

1 Que se distancia tanto da metafísica tradicional quanto de sua negação.

2 Coligido em *Résumés des cours*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 141-156.

3 A crise de racionalidade, para Merleau-Ponty, também é perceptível nas tendências ultraumanísticas e hiperracionalistas de construir misséis ou sondas espaciais para habitar outros planetas (p. 12).



biologia no centro de suas reflexões, buscando uma resposta para o problema do futuro do homem e apoiando a hipótese de que “a inquietação humana decorre sobretudo do fato de que a inteligência privou o homem de qualquer razão de ser” (Lecomte du Nouy, 1948, p. 25).

Parcours deux coleta algumas obras inéditas de Merleau-Ponty, abrangendo a década de 1951-1961. Trata-se de um texto importante porque, entre muitas outras coisas, contém o dossiê referente à sua candidatura para o Collège de France (foi eleito em 1952) com projetos de ensino e de trabalhos futuros, bem como um resumo geral das obras mais importantes publicadas até aquele momento (*A estrutura do comportamento*, 1942; *Fenomenologia da percepção*, 1945).

Em um desses resumos (Merleau-Ponty, 2000, p. 11-12) chama-se a atenção para um problema que Merleau-Ponty considera constante (ou seja, sempre presente) na história da filosofia e ainda mais acentuado por conta das ciências positivas e experimentais.

Esse problema tem a ver com a discordância entre a imagem que o homem tem de si mesmo através da reflexão (em que a racionalidade é vista como incondicional, desencarnada e atemporal) e a imagem que ele obtém ao deixar-se colocar como objeto de análise por um espectador externo que observa sua conduta, sendo essa última condicionada ou pelas leis da natureza (psicologia, biologia), ou pela organização social (sociologia, economia), ou simplesmente pela contingência da história. Nesta segunda perspectiva, o ser humano e suas ações seriam comparadas a fatos puros, cuja dinâmica é, portanto, experimentável e factível.

A renúncia a uma das duas perspectivas não deixa de ter consequências importantes no nível epistemológico.

1) Para construir um saber, mesmo que positivo, devo poder acessar os pensamentos meus/dos outros para apreciar sua validade intrínseca. No entanto, se me considerasse apenas um produto da história (Merleau-Ponty, 2000)⁴, me seria impedido de entender seu significado; limitando-me à sua observação factual, negaria, portanto, a interrogação filosófica e a possibilidade da questão sobre o Ser.

2) Por outro lado, se eu renunciasse ao ponto de vista externo, mantendo apenas o testemunho da consciência como acesso direto à minha vida ou às de outras pessoas, não daria muitos passos em frente no conhecimento, que também busca a objetividade como em geral todas as formações históricas destinadas a “regular e modelizar as nossas relações com os outros e com a verdade” (Merleau-Ponty, 1995, p. 112).

Portanto, segundo Merleau-Ponty, devemos tentar construir um caminho que nos ajude a entender como o homem é e se manifesta, simultaneamente, objeto e sujeito da história, para que sua autonomia e seu condicionamento (externo) não sejam mais vistos como aspectos contraditórios e inconciliáveis do ponto de vista de uma teoria do conhecimento e de uma síntese conceitual (Merleau-Ponty, 2000, p. 12).

Já no texto do ano de 1951 mencionado acima, Merleau-Ponty está ciente de que o caminho para uma reconsideração da ontologia/metafísica e epistemologia passa por duas etapas fundamentais: o exame do conhecimento positivo e da atitude reflexiva filosófica (Merleau-Ponty, 2000, p. 13).

O questionamento da ordem lógica/conceitual subjacente ao Ser e sua articulação tem a ver com o Ser compreendido de acordo com a ordem da substância e das categorias (quantidade, relacionamento, modalidade), de objeto, de sujeito, atributos, propriedades e funções do para-si e em-si, da distinção entre forma e matéria, a primeira com conotação de atividade e a segunda de passividade. Aliás, também, tem a ver com o ato de testar o conhecimento positivo e sua tentativa de fundar a unidade da coisa como uma unidade de ordem lógica⁵ e encontrar uma maneira única que defina a coisa de maneira clara e distinta, fazendo uso de uma linguagem baseada na natureza das coisas, precisamente porque se considera capaz de reproduzir as relações entre os vários elementos reais correspondentes. A título de exemplo, Merleau-Ponty se opõe à perspectiva ‘positiva’ da distância espacial, percebida como uma relação entre diferentes pontos do espaço objetivo e, inspirando-se no romance *L’Herbe* (1958), de Claude Simon, concebe uma ideia de espaço como relação entre a nossa carne e a carne do mundo (Merleau-Ponty, 2003, p. 199). Sempre segundo a perspectiva ‘positiva’, o objeto é percebido como objeto geométrico, do qual nossa inteligência tem *a priori* a lei de construção. Esse modelo de expressão ou conhecimento corresponde à instituição (ou formação histórica) da experiência da verdade.

A revisão do conhecimento positivo envolve a questão de saber se realmente isso corresponde a um tipo de conhecimento que reduz o homem à condição de objeto (*partes extra partes*); a revisão da atitude filosófica nos leva a perguntar-nos se realmente nos autoriza “à nous définir comme sujet inconditionné et intemporel” (Merleau-Ponty, 2000, p. 13).

⁴ Tanto da história da natureza quanto da história da cultura e, portanto, da história do pensamento e seus artefatos, entendidos como “*succession des ouvrages de l’esprit*” (p. 46).

⁵ Quando, em vez disso, a unidade da coisa parece mais fundamentada “sur notre familiarité avec les horizons d’un monde que nous n’avons pas eu à construire pièce à pièce” (Merleau-Ponty, 2000, p. 20).



Ora, segundo Merleau-Ponty, um dos resultados ‘positivos’ da biologia moderna tem sido questionar uma visão substantiva da natureza e do ser humano, além de uma visão incondicional e atemporal da mente e da racionalidade.

Uma filosofia definida como “reconquista da *Lebenswelt*” (Merleau-Ponty, 2003, p. 50) nos ensina que verdade e significado nunca coincidem; a redução fenomenológica nos traz de volta “a uma concatenação de horizontes, a um Ser aberto” (Merleau-Ponty, 1995, p. 112). A investigação sobre a ontologia da natureza (e de uma ontologia interrogativa) tem, portanto, o objetivo de retomar a questão do Ser ainda conjugando-o através do tempo, mas, no entanto, desta vez como operador (do Ser) que, historicamente, transforma a existência individual em algo cujo significado é codificado e mediado pela indivisibilidade com outros seres.⁶ “*O estudo do corpo humano como raiz do simbolismo*” – diz Merleau-Ponty – “é sobre a conjunção physis-logos” (Merleau-Ponty, 2003, p. 5). A busca por essa íntima conjunção vegetativa/orgânica e ontológica representa o objetivo *princeps* dos cursos sobre o conceito de natureza, em vista de uma nova ontologia com chave expressamente anti-metafísica.

Já em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty havia mostrado como *Gestalttheorie* e *Behaviorismo* eram, cada uma por conta própria, expressão de uma experiência científica que pressupunha alguma ontologia sem, no entanto, torná-la explícita e, assim, perdendo de vista seu objeto biológico.

Por contra, segundo Merleau-Ponty:

A biologia tem como objetivo entender o que torna um ser vivo tal qual ele é, isto é, não de acordo com o postulado realista comum ao mecanicismo e ao vitalismo – a sobreposição de reflexos elementares ou a intervenção de uma força vital, mas uma estrutura indecomponível de comportamentos (Merleau-Ponty, 2010, p. 54).

Essa é uma estrutura que, dentre todos os sistemas possíveis de conexão ou montagem, é a única capaz de garantir e perpetuar a transmissão do valor biológico de um organismo e de seus componentes, para torná-lo sensível e sensível, significante e significativo.

Em *Parcours deux*, a relação entre percepção e expressão é retomada através da comparação entre pintura e linguagem (“*langue*”). Apesar da natureza arbitrária do signo linguístico (significado), uma vez estabelecida e codificada através de regras e normas, a linguagem nos dá a doce ilusão de possuir a verdadeira e absoluta posse do que eu digo ou escrevo – poder de recapitulação do significado expresso pela palavra – quando, em vez disso, deveríamos aprender com a pintura, a literatura e a poesia que o movimento de expressão é, em si, uma obra inacabada, sempre aberta, nunca enunciativa ou recapitulativa de outras formas expressivas (“*langage comme un travail analogue de reprise qui ne nous donne nulle part les choses mêmes*”) (Merleau-Ponty, 2000, p. 31).

Pelo contrário, a ciência persegue a necessidade de tornar unívoco o que unívoco não é. Opondo-se a esse tipo de expressividade que caracteriza o naturalismo científico (para Laplace, Merleau-Ponty diz, a natureza física é um fato único, uma grande verdade⁷), a recuperação da conduta e do senso perceptivo leva à recuperação da expressão como uma habilidade que tem o fenômeno de se revelar através de sua própria disposição como sujeito encarnado (Merleau-Ponty, 2011, p. 57), isto é, de se oferecer como “registre ouvert dont on ne sait ce qui s’y inscrira” (Merleau-Ponty, 2000, p. 41). A partir daqui, a ideia de que a coisa é equivalente à infinita enumeração e totalidade dos gestos que, a cada vez, nos levam de maneira diferente, em direção à própria coisa.⁸

A percepção não é uma ciência do mundo, nem uma forma de conhecimento adicional (Merleau-Ponty, 2000, p. 22), ela não é ato, nem uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam; também os atos da ciência, e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto cuja lei de constituição possuo comigo; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e percepções explícitas.

Le monde auquel je suis lié par les rapports prélogiques du schéma postural de la motricité et même de la sexualité ne peut être une somme d’objets disposés devant un sujet contemplatif (Merleau-Ponty, 2000, p. 19).

Como anunciado em *Le monde sensible et le monde de l’expression*, o corpo é sim um poder de invenção, um sujeito de conhecimento; contudo, ele está sujeito às condições e restrições da natureza (Merleau-Ponty, 2011, p. 82). O próprio esquema postural da motricidade e da sexualidade manifesta esses vínculos. Nesse sentido, estaríamos errados ao pensar que a sexualidade está intimamente ligada a uma determinada função orgânica, quando, em vez disso, é colocada dentro de uma visão histórica mais ampla, que diz respeito não apenas à história da relação do homem com a natureza (filogenia e ontogênese), mas também à história da relação do homem com o homem: o desenvolvimento da sexualidade

⁶ «É preciso que o tempo se constitua – seja sempre visto do ponto de vista de alguém que está nele» (Merleau-Ponty, 1971, p. 200).

⁷ Merleau-Ponty, 1996, p. 199.

⁸ *Le monde sensible et le monde de l’expression*, p. 58; *Parcours deux*, p. 27: “*le geste nous porte vers l’objet perçu sans que nous ayons à calculer la distance*”.



tem a ver com a história pessoal, é um produto da relação carnal com as coisas e com os outros, que nos acompanha durante todo o nosso desenvolvimento ontético, partindo das circunstâncias psicológicas que caracterizam o desenvolvimento infantil.⁹

Com relação a uma função como a sexualidade, afirma Merleau-Ponty:

[la sexualité] paraît être et est étroitement liée à un certain appareil organique, se dégage pourtant peu à peu chez l'enfant d'un rapport plus vague à autrui et au monde, que toutes les circonstances psychologiques de l'enfance contribuent à définir, et inversement apporte à notre histoire personnelle comme un thème qu'elle devra déchiffrer, un certain mode du rapport charnel aux choses et aux autres. Comme par une sorte d'osmose, le corps et le sujet diffusent l'un dans l'autre. Mon corps redevient mien pendant que je m'incarne en lui (Merleau-Ponty, 2000, p. 19).

O sujeito é realmente um corpo situado, encarnado, mas não da mesma maneira que o animal. O ser humano não se limita, como outros animais, a frequentar um meio, mas deseja, precisamente, se apropriar conceitualmente desse meio. É isso que, para Merleau-Ponty (1990), designa a fronteira entre a pré-história animal e a história humana.

Já no prefácio à *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty afirma a necessidade de compreender a existência (e a sua relação com outras existências) como encarnação em uma natureza e como possibilidade de uma situação histórica.

Para que outro não seja uma palavra vã, é preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir, que ela envolva também a consciência que dele se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica. O Cogito deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, ser uma intersubjetividade (Merleau-Ponty, 1994, p. 9).

Nos cursos sobre o conceito de natureza ministrados no Collège de France (1956-1960), a proposta de uma nova ontologia tem como principal objetivo compreender a ligação entre o homem e a natureza, repensando a história do homem dentro da história da natureza. Repensando esse entrelaçamento, no entanto, nem à maneira de um corolário – a história do homem é uma verdade que deriva de outra verdade –, nem à de uma recapitulação – a história do homem se situa dentro de outra história, a da natureza, de que ele representa o ápice de um progresso contínuo –, nem, finalmente, à maneira de um apêndice – em que a história do homem se situa como um evento meramente acessório e, portanto, contingente.

Não devemos considerar a situação [leia-se encarnação]¹⁰ como uma contingência injustificável, fato puro sem verdade, e não devemos considerar o espírito como um espírito não localizado, pura teoria sem lugar (Merleau-Ponty, 2003, p. 14).

Como já observei em outro lugar, para Merleau-Ponty, o ato de entender a condição humana como encarnação em uma natureza e possibilidade de uma situação histórica não pode se reduzir a uma *autocompreensão do que propriamente se quer e se é como ser histórico* – o ser humano histórico. Isso porque, ao longo da linha do tempo, a história do homem não está entrelaçada com a da natureza apenas uma vez. O passado de um corpo, a condição biológica da existência, destaca Merleau-Ponty, nunca deixa o corpo e alimenta-o secreta e implicitamente. Em última análise, as fases históricas das infraestruturas ontogenéticas de qualquer organismo são anunciadas através de sua ligação com a natureza, que prespõe uma transformação contínua do ser por meio da evolução.

Na verdade, podemos nos perguntar se, para manter a cultura em contato com o fato do Ser bruto ou selvagem (Merleau-Ponty, 2003), seja legítimo manter uma noção única (e, portanto, ideal) de natureza, bem como de natureza humana, de humanidade. Abrir-se à experiência sensível, estabelecer a prioridade do mundo percebido significa acreditar, primeiramente, que o sentido do mundo nunca é colocado por e através dos atos; o que implica questionar o fato de que o primeiro contato com o ser seja feito por meio da *theoria*, e que, portanto, seja possível abstrair uma essência de subjetividade ou animalidade. Acreditar em um mundo de essências ideais ou abstratas significaria, segundo Merleau-Ponty, perpetuar dentro de uma dialética infundada, baseada em pressupostos ontológicos pré-modernos e, acima de tudo, pré-evolucionários.

Na introdução aos *Cursos sobre o conceito de Natureza (1956-1957)*, Merleau-Ponty escreve:

Can we validly study the notion of nature? [...] Isn't it quite vain to seek the secret of the word in single meaning, by looking in a single direction? Are we not then subject to Valery's critique when

⁹ Sobre o tópico da relação entre sexualidade e desenvolvimento infantil, remeto a *Merleau-Ponty à la Sorbonne: Résumé de Cours 1949-1952* (Merleau-Ponty, 1990).

¹⁰ Minha adição.



he says that philosophy is only the habit of reflecting on words while supposing that each word has one meaning, which is illusory since every word has known shifts in meaning? [...]. There is a nature wherever there is a life that has a meaning, but where, however, there is no thought; hence the kinship with the vegetative. Nature is what has a meaning, without this meaning being posited by thought: it is the autoproduction of a meaning (Merleau-Ponty, 2003, p. 3-4).

O projeto de uma história total (discutido no texto XXI, “*Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*”, publicado em 1962) iria, portanto, na direção oposta, tanto ao projeto de uma filosofia do objeto quanto à instituição de um conhecimento positivo (tentativa de revelar a verdadeira natureza do próprio objeto) e à instituição de uma filosofia do sujeito *cosmotheoros*, detector de um único sentido do mundo e a distância.¹¹ O projeto de uma história total deve tentar, no caso, revelar o subsolo, a matriz subjacente, que é a natureza, que apoia (possibilita, alimenta) essa ideia de história única que, em *Parcours deux* entende-se como encarnação de consciências (Merleau-Ponty, 2000, p.33) e “*pluralité d’êtres qui se reconnaissent comme des semblables*” (p. 47).

N’O visível e o invisível, Merleau-Ponty (1971) afirma: “Mas na realidade, todas as análises particulares sobre a Natureza, a vida, o corpo humano, a linguagem, farão com que entremos paulatinamente no *Lebenswelt* e no ser selvagem” (p. 165). Os projetos de ensino para o Collège de France reunidos em *Parcours deux* serão realizados concretamente nos cursos subsequentes de 1956 a 1960. Voltando à nossa pergunta inicial, por que Merleau-Ponty enfrentaria o problema filosófico fundamental, o ontológico da relação entre sujeito e objeto, abrindo ao debate científico sobre a biologia moderna, podemos supor que a resposta esteja no fato de que ele acha que esse caminho pode nos ajudar a superar as categorias filosóficas tradicionais que dão forma e conteúdo ao nosso pensamento: natureza e razão.

Especialmente: “O desvelar de um tipo de ser diferente daquele em que habita o que chama-se matéria, espírito e razão” (Merleau-Ponty, 2003, p. 5). Destaca Merleau-Ponty: a biologia moderna deixou de ser substantiva para se tornar dialética, abrindo o caminho para evitar um dos erros fundamentais da metafísica: colocar um princípio positivo por trás dos fenômenos, o de ideia, essência e entelúquia (Merleau-Ponty, 1996). Em particular, os desenvolvimentos na biologia moderna tornaram possível entender que a anatomia e a fisiologia do organismo, o aspecto funcional por um lado, e o aspecto cognitivo por outro (comportamento, aprendizado), não podem ser vistas como áreas e processos distintos.

Uma teoria do organismo como *partes extra partes* e, portanto, mecanicista ou reducionista, segundo a qual a função é redutível aos únicos elementos presentes, ou a uma visão vitalista, para a qual o princípio animador do corpo seria irredutível aos seus componentes materiais, é infundada e, portanto, não mais sustentável. A teoria da evolução natural revela que na vida há uma referência irredutível à *Umwelt*: cada animal possui o horizonte social de sua espécie (Merleau-Ponty, 2003)¹². Em virtude desse simples atestado, a biologia moderna mostra claramente que o ser do organismo não pode mais ser definido a partir de sua condição de *bloßhe sachen* (Merleau-Ponty, 2003, p. 60). Daí a referência à ideia de que o conhecimento positivo (biologia) pode revelar outra maneira de ser que não seja apenas a objetividade.

Como já previsto por Husserl (apêndice XXIII da *Crise*), a biologia reflete a herança intencional que está por trás de uma maneira essencialista e tipológica de conduzir o estudo de classes e espécies de animais individuais (Merleau-Ponty, 2003, p. 138).

A distinção entre espécies animais com simetria radial ou bilateral determina suas diferentes manifestações no nível anatômico e funcional, reprodutivo, mas também motor e comunicativo (relação entre motricidade/ações/posturas).¹³ Os estudos de Coghill sobre o axolotl (*Anatomy and the Problem of Behaviour*, 1929) mostram o desenvolvimento embrionário deste lagarto e a evolução de seu comportamento do estado nadador até aquele de locomoção e sublinham como as várias fases da organização biológica (por exemplo, a embriogênese) antecipam as tarefas que o organismo deve realizar. “The body is a sketch of behavior; embryonic development anticipates future behavior, the organs or outlines of organs of the embryo have no meaning if we consider them independently of all logic of behavior” (Merleau-Ponty, 2003, p. 147).

Coghill observa que nos vertebrados superiores, o sistema nervoso e o desenvolvimento completo do organismo nos níveis motor e cognitivo não dependem da presença/excitação do único neurônio, mas do crescimento total do organismo. O sistema nervoso se desenvolve por vascularização e isso envolve um organismo que reage ao seu ambiente (primeiro no feto e depois externamente) e, portanto, cresce. Um embrião já tem uma referência ao futuro: o organismo, incluindo o homem, é um mecanismo, mas dentro dos limites de sua constituição e do seu meio ambiente.

11 Merleau-Ponty, 2000, p.47 : « S’il faut dire qu’il y a une histoire totale – un seul tissu qui réunit toutes les entreprises de civilisations simultanées et successives, tous les faits de pensée et tous les faits économiques –, ce n’est pas au nom d’un idéalisme historique ou d’un matérialisme historique qui remettent, l’un à la pensée, l’autre à la matière, le gouvernement de l’histoire ».

12 Cada animal tem o horizonte social de sua espécie (p. 138).

13 Merleau-Ponty (1996) refere-se aos estudos de Gesell e Amastruda « *L’embryologie du comportement* ». « No organismo, a função postural é sustentada pelo tônus muscular, intimamente relacionado ao metabolismo basal. Enquanto não houver postura, não haverá corpo vivo » (p. 215).



It is not a positive being, but an interrogative being which defines life. [...] From the moment when the animal swims, there will be a life, a theater, on the condition that nothing interrupts this adhesion of the multiple. It is a dimension that will give meaning to its surroundings (Merleau-Ponty, 1996, p. 156).

O animal, diz Merleau-Ponty: "(...) must be considered as a field; that is, it is both physical being and a meaning" (Merleau-Ponty, 1996, p. 150). O nascimento e a origem do sentido, isto é, da capacidade de sentir-se parte da vida, do mundo, de produzir sentido e expressá-lo como horizonte simbólico compartilhado – que não é apenas característico do homem, mas também de outras espécies animais – está enraizado dentro da história biológica e não representa um desvio ou uma segunda história. Entender o animal significa entender a instituição natural ou o fundamento original (*Urstiftung*) do espírito.

Os cursos do Collège de France sobre o conceito da natureza, então, representam a ideia de que as condições para se entender como historicamente essa encarnação se tornou possível teriam que ser encontradas na evolução biológica. Assim, o caminho da biologia e da ontologia parece concertado.

O fato de nosso parentesco com animais, que as diferentes espécies apresentam, entre elas, caracteres homólogos e análogos, não pode e não deve nos deixar sem questionar. O animal, homem incluído, não é um mero mecanismo de adaptação: ele é corporalmente aberto a seus congêneres e outras espécies, é articulado (estruturado) à coexistência, a mostrar-se, a fazer-se visto. Existe um simbolismo inerente à corporeidade: o animal é um *logos* do mundo sensível. Em última análise, o que liga todos os seres vivos é o fato de que cada um pode alcançá-lo apenas e somente através de sua própria existência (Merleau-Ponty, 2003).

Como o mesmo Merleau-Ponty destaca, então, tentar compreender o caminho da história por meio da biologia e da evolução, não é apenas desenhar uma história individual, mas esboçar o futuro de um tipo, de um ser e de uma história coletiva (Merleau-Ponty, 2003, p. 157). No apêndice XXIII da *Crise*, Husserl já havia revelado o fato de que a biologia dispõe de um escopo e de uma relevância ontológica, porque, precisamente, ela não se limita a um setor do ser, mas lida com a vida como característica peculiar e coextensiva do Ser ("é, portanto, o caminho para o verdadeiro a priori a que o mundo dos seres vivos se refere").¹⁴

É exatamente dessa difícil "filosofia de interconexão do todo" (Merleau-Ponty, 2003, p. 57) que Merleau-Ponty se faz herdeiro, e junto a ela, da necessidade de lidar com a biologia geral precisamente porque é capaz, por último, de abraçar todo o mundo concreto e, portanto, oferecendo a passagem para a ontologia interrogativa subjacente ao projeto de *O visível e o invisível*.

O corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogenese, soldando um a outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto (Merleau-Ponty, 1971, p. 132).

A declaração de Merleau-Ponty (1971) de que "a carne é um elemento do Ser" (p. 136) adquire um significado preciso, que a passagem pela biologia pode nos ajudar a decifrar: a carne é um elemento do Ser universal, é o berço da divisibilidade e da indivisibilidade, da diferenciação e da indiferenciação; é através dela que se realiza a passagem do mundo mudo para o mundo falante, do ver para o visível; todas as possibilidades da linguagem estão já antecipadas na arquitetura do corpo biológico e em sua estrutura ontológica. É nele que se esconde o poder de significar, o nascimento do significado, a expressão de uma experiência. Merleau-Ponty exclui qualquer referência do termo carne à matéria, substância e espírito: todos estes últimos, com efeito, pressupõem uma ontologia pré-evolucionária, essencialista e não interrogativa sobre a textura e as relações subjacentes ao Ser universal.

Referências

- Husserl, E. (1961). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore.
- Lecomte du Noüy, P. (1948). *L'avvenire dello spirito*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *O visível e invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (1990). *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos. Psicossociologia e filosofia*. Campinas, SP: Papyrus.

¹⁴ Husserl, 1961, Apêndice XXIII, p. 508. Tradução minha.



- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*. Milano: Bompiani (Original: *Résumés de cours 1952-1960*).
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse : Éditions Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *È possibile oggi la filosofia. Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Nature. Course Notes from the Collège de France*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *La struttura del comportamento*. Milano: Mimesis Edizioni.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression, Cours au Collège de France, Notes 1953*. Genève : MetisPresses.

Recebido em 29.01.2020 – Aceito em 06.04.2020



THE ONTOLOGY OF SARTRE: DUALISM AND BEING AS A WHOLE

A Ontologia de Sartre: Dualismo e Ser Todo

SIMEÃO DONIZETI SASS *

La ontología de Sartre: dualismo y "ser todo"

DANTE MARCELLO CLARAMONTE
GALLIAN **

Abstract: The intention of this study is to demonstrate how Sartre formulates and solves the question of dualism in the work *Being and Nothingness* (1943)¹. This question arose mainly from the criticisms of Alphonse de Waelhens and Maurice Merleau-Ponty. These criticisms were summarized in the preface to Merleau-Ponty's work entitled *La Structure du Comportement*. This discussion became very important because it was a kind of categorization of sartrian existentialism, a mistake that was persistently considered to be the truth about Sartre's thought. To correct this mistake and regain the real face of sartrian philosophy, it is important to hear Sartre's voice. It is indispensable to return to the Conclusion of *Being and Nothingness* to relearn the basis of sartrian ontology which will provide the opportunity to restore the true face of Sartre, based on the facts.

Keywords: Ontology. Dualism. Dialectic.

Resumo: A intenção deste estudo é demonstrar como Sartre formula e soluciona a questão do dualismo na obra *O Ser e o Nada*. Tal questão surgiu sobretudo a partir das críticas de Alphonse de Waelhens e Maurice Merleau-Ponty. Essas críticas foram sintetizadas no prefácio da obra de Merleau-Ponty intitulada *La Structure du Comportement*. Essa temática se torna muito importante porque o suposto dualismo tornou-se uma ideia comum, um erro que foi persistentemente considerado como verdade. Para corrigir esse erro e recobrar a real face da filosofia sartriana, é importante ouvir a voz de Sartre. É indispensável o retorno ao que ele escreveu na Conclusão de *O Ser e o Nada*, para reaprender as bases de sua ontologia e para restaurar a verdade dos fatos.

Palavras-Chave: Ontologia. Dualismo. Dialética.

Resumen: Es común identificar la acusación de dualismo en las obras de los críticos de la filosofía de Sartre, especialmente en las obras de Merleau-Ponty y sus discípulos; así como la acusación del idealismo. El aumento del interés público en las obras de Sartre, con el advenimiento del existencialismo, terminó popularizando una mera caricatura de sus ideales, deconstruidos por el trabajo de estos críticos, con respecto, especialmente, a la cuestión de los conceptos de libertad y mala fe. Por lo tanto, la intención de este estudio es demostrar cómo Sartre formula y responde a la cuestión del dualismo, revisando sus obras y recuperando los conceptos inicialmente formulados por el autor. Esta pregunta surgió principalmente de las críticas de Alphonse de Waelhens y Maurice Merleau-Ponty. Estas críticas se resumieron en el prefacio del trabajo de Merleau-Ponty titulado *La Structure du Comportement*

Palabras clave: Ontologia Dualismo. Dialética.

* Philosophy Doctor, UNICAMP, Professor of Federal University of Sao Paulo. Email: simeao77@gmail.com. Orcid: 0000-0001-6390-7089.

** Doctor in Social History, FFLCH-USP. Professor of Federal University of Sao Paulo. Email: dantemgallian@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-9979-6787.



Introduction

The intention of this study is to demonstrate how Sartre formulates and solves the question of dualism in the work *Being and Nothingness* (1943/1975). It is very common to identify the accusation of dualism in the works of critics who apparently study Sartre's philosophy. This accusation is evident in the works of Merleau-Ponty and his followers. This attack was accompanied by another: idealism. It is common to find these ideas in analyses of sartrian ontology, politics and literature. It is possible to surmise that the first elaboration of this argumentation was made by Merleau-Ponty in *Phenomenology of Perception* (1945/1962). After the end of the Second World War, *Being and Nothingness* became an important work of French philosophy. Sartrian literature aroused public interest because of existentialism, and this interest drew the attention of scholars and philosophers to Sartre's philosophy. However, this interest was motivated by a strong intent to deconstruct his arguments rather than to pursue serious analyses. What resulted was a caricature. Marxists, Spiritualists and Phenomenologists made this deconstruction, and the words "dualism" and "idealism" were insistently repeated.

This discussion became very important because it was a kind of categorization of sartrian existentialism, a mistake that was persistently considered to be the truth about Sartre's thought. The caricature became the real face. Even in the later period of sartrian existentialism, with *Critique of Dialectical Reason* (Sartre, 1960/1976), the same arguments were repeated by Merleau-Ponty, Levi-Strass, Claude Lefort, Camus, Aron, Foucault, Barthes, Althusser and other philosophers.

To correct this mistake and regain the real face of sartrian philosophy, it is important to hear Sartre's voice. It is indispensable to return to the Conclusion of *Being and Nothingness* to relearn the basis of sartrian ontology which will provide the opportunity to restore the true face of Sartre, based on the facts. It is important primarily to clarify the relation between freedom and bad faith, sartrian concepts that were the basis of existentialism. Dualism and idealism became the keywords that destroyed Sartre's philosophy of freedom. To recover the facts requires revisiting the debate about the freedom of human beings. When humanity has become the last frontier, the last step to post-humanism, it is important to discuss whether freedom is a dream of metaphysics or our insurmountable reality.

Dualism and idealism in Sartre's thought.

Alphonse De Waelhens says in the essay entitled "The Philosophy of the Ambiguous", published in the work of Maurice Merleau-Ponty (1967) *The Structure of behavior*, that the sartrian concepts of the in-itself and the for-itself reveal "absolute duality" and "that this duality compromises being-in-the-world". M. C. Dillon (1988), in the study *Merleau-Ponty's ontology*, says: "Sartre's philosophy rests on a radical ontological dualism". Merleau-Ponty in several studies says that Sartre's thought is dualistic and idealistic (Merleau-Ponty, 1955/1979).

"Dualistic" and "Idealistic" are words commonly used to define Sartre, his philosophy, ethics and politics. Since the middle of the twentieth century, Marxists and phenomenologists have made these accusations. It is possible to demonstrate that Merleau-Ponty is a central figure in this picture. In 1945, with *Phenomenology of Perception*, phenomenologists settled on a kind of method to demonstrate these ideas. The last part of this book reveals the synthesis of this interpretation. The present article aims to demonstrate that critics, Alphonse de Waelhens and M. C. Dillon, repeat Merleau-Ponty's arguments. It is important to say that Jean Beaufret and Heidegger are other sources of these critics, but the present study aims to focus on Merleau-Ponty's thought and the considerations of Alphonse de Waelhens. It is important to reveal the articulation between these analyses.

Two works of Merleau-Ponty make a synthesis of the arguments: *The Structure of behavior* and *Phenomenology of Perception*. The former is important because, in a later edition, Merleau-Ponty added the essay of Alphonse de Waelhens named "A Philosophy of the Ambiguous". This essay became the manifest against Sartre's dualism. It is important to make a synthesis of this exposition.

The essay's title states the first central idea, ambiguity being the key concept of Merleau-Ponty's philosophy. This signifies that there is not a previous dualism in the world because the concept of "being-in-the-world" has an undifferentiated background. The ontology of Sartre, on the other hand, with the two beings in-itself and for-itself, makes a break in the relationship between consciousness and the world. Thus, Merleau-Ponty becomes the philosopher of ambiguity and Sartre the philosopher of duality. The analysis of Sartre's ontology is the beginning of the interpretation. This ontology, according Waelhens, establishes the irreconcilable opposition, not dialectic, between in-itself and for-itself, representing the classical Cartesian dualism *pensée* and *étendue*. Such ontology does not grasp *perception* and *body* because there is not a world that sustains the beings. If for-itself is nothing and in-itself is the object, this formulation does not propose correspondence between these beings. Therefore, we can see the ligation between idealism and dualism in Sartre's thought, in the critic's opinion. The great difficulty emerges with the conception of body, much different from Merleau-Ponty's view. Because Sartre does not begin with perception and body, metaphysics became a very important aspect of sartrian existentialism. De Waelhens says:



In Sartre, the metaphysician, the diverse views of the same object succeed each other only because consciousness had decided it in that way, in conformity with an arbitrarily invoked necessity of its own structure; this partiality, this successive and ambiguous character of perception, does not follow from the nature itself of the contact which puts consciousness and the thing at grips with each other (Merleau-Ponty, 1967, p. xxi).

Sartrean metaphysics is an important aspect to consider because this argument draws upon such philosophy in the eighteenth century and is perhaps more idealistic than Kant. The conscience can conceive the object without connection to the real world. If the separation is absolute, there is only the voice of for-itself that says what the world is; the in-itself is an abstraction. De Waelhens says that “not possessing being in itself, the for-itself can only exist as the nihilation of a facticity” (Merleau-Ponty, 1967, p. xxii). This aspect tries to demonstrate that there is not a dialectical relationship but only the simple negation of the abstract in-itself. If it is only possible to see the separation or isolation, the negation never will be dialectic.

The problem of a dialectical existence relationship in Sartre’s thought is relevant. If conscience and object are isolated, if they exist as different regions without communication, the negation of for-itself never will be dialectical because contradiction needs relationship, a contradictory relationship. If Sartre’s ontology establishes such a radical isolation, it is impossible to think about a dialectical relation between conscience and world. This demonstrates the importance of this subject for Sartre’s philosophy because dualism annihilates dialectical relationship. It is possible to see the same argument repeated in *Les Aventures de la dialectique*¹ and *Le Visible et l’invisible*². The accusation of dualism mortally affects the philosophy of Sartre.

De Waelhens, repeating Merleau-Ponty, affirms:

Sartre recognizes a dialectic of perception, not because this dialectic would be inherent in the very grasp which we can have on things, but because there would be no life of consciousness without it. But it can be seen that this life is not assured in principle; it is invoked and posited rather than included in the phenomenon of perception itself (Merleau-Ponty, 1967, p. xii).

The key argument is that because Sartre does not begin the ontological reflection with perception, with the ingenuous world without separation, like paradise before original sin, the solution for relation between beings is a great mistake. This mistake will be insoluble. According to De Waelhens, “this ontology precisely underscores with an unrelenting tenacity the opposition – no longer dialectical this time, but radically irreconcilable – between the in-itself and the for-itself” (Merleau-Ponty, 1967, p. xix).

There is a consequence for this dualism: there is not commitment or engagement. The for-itself can never be involved in the world because it is not the same nature. The precept of coexistence establishes a primeval indifferentiation between man and the world. In this case, engagement is possible because man and the world live in inseparable connection to each other, they live on the same level, not in opposition but in harmony. In the beginning, previously and ingenuously, there is established harmony. Only after can we see disconnection and negation. This is their reason for rejecting Sartre’s ontology. Merleau-Ponty and Sartre establish different starting points. The former is harmony; the latter is conflict. In this way, commenting on Sartre’s ontology, De Waelhens says:

Consciousness is not in the world because it is not involved in what it perceives and does not collaborate in its perception. But precisely this collaboration and this involvement are what give to sensible knowledge a character of constant and intrinsic incompleteness, a necessity of being perspectival and of being accomplished from a point of view —all traits which Sartre, the phenomenologist, has very clearly seen, but which his metaphysics does not justify (Merleau-Ponty, 1967, p. xxi).

It is possible to see the precept of perception guiding the reflection and refusal. Sartre never considers perception a kind of starting point for phenomenology and ontology. If we think about *L’Imagination* (Sartre, 1936) and *L’Imaginaire* (Sartre, 1940), his studies about the consciousness of image and the world of imagination, it is clear that there is a distinction between perception and imagination. The central idea is that hallucination does not need perception to exist. So, if perception is the starting point of Merleau-Ponty, consciousness is the starting point of Sartre’s philosophy. And the questions emerge: Is perception the precept of phenomenology? Is perception the fundament of emotions and imagination? Is perception the basis of commitment? These questions are profound and require another reflection that is impossible to be developed in this essay. It is possible to say, however, that many critics of Sartre’s thought have used the same argumentation to accuse the existentialist of voluntarism or idealism. When Claude Lefort says that Sartre’s Marxism is a kind of voluntarism, he is repeating Merleau-Ponty, because the

1 In the last chapter “Sartre et l’ultra-bolchevisme”.

2 In the chapter “Interrogation et dialectic”.



French C. P. is the consciousness and the people are the object, the same dualism claimed against Sartre's ontology.

For De Waelhens and Merleau-Ponty, commitment and engagement are impossible in Sartre's ontology and politics. If Sartre tries to approach history and politics using the Marxists' ideas of alienation, praxis and contradiction, the ontology that establishes for-itself and in-itself would contaminate such an attempt. For Merleau-Ponty, only philosophy that begins with man in the world, without distinction, can find real commitment, because coexistence is the fundamental premise.

Merleau-Ponty presupposes that Sartre does not grasp Marx because separation between in-itself and for-itself can never find real contradiction in the world. If man in the world is the premise of history and historic action, sartrian dualism will never understand the historical dialectic of Marx. Sartre situates his thought before Marx and Hegel, and his dualism leads to ingenuous idealism. But this idealism is worse than Descartes and Kant because it is a simple intuitionism, as seen in De Waelhens description. If ontology remains idealistic, sartrian politics does as well. The debate around communism in France exposed these antagonisms. This debate between Sartre and Merleau-Ponty became more radical with the publication of *Materialisme et Révolution* (Sartre, 1949) and *Les Communistes et la paix* (Sartre, 1964). But it is possible to see the radicalization of Sartre's thought with the beginning of *Les Temps Modernes*. The comparison between the last section of *Phenomenology of Perception* and the "Presentation" of *Les Temps Modernes* exposes the growing antagonism. Initially, Merleau-Ponty believed that Sartre was trying to formulate his left-wing politics without a communist orientation, but he saw an increasing penchant for communist theses in Sartre's writings. With this alteration, Merleau-Ponty began his detachment from sartrian thought. It is possible to say that Sartre did not entirely refuse communist ideology, though he did not agree completely with the French C. P., unlike Merleau-Ponty who absolutely refused the move towards leftist thought. The article of Claude Lefort about sartrian Marxism exposes Merleau-Ponty's arguments. Sartre's answer was received as an unacceptable attack. From this point, accusations were expressed, and reconciliation was impossible. Philosophical differences became political and personal divergences.

Sartrian dualism, in Merleau-Ponty's point of view, affected the conception of freedom expressed in *Being and Nothingness*. It is what De Waelhens says, commenting on the ontology of in-itself and for-itself:

We will conclude therefore that this duality compromises being-in-the-world, or at least that it confers a meaning upon it which is inadequate in relation to the description. The same impoverishment or, if you wish, the same weakness would be noted, moreover, with respect to the Sartrian notion of freedom—at least at the level of explicitation to which the author has developed it in his published works (Merleau-Ponty, 1967, p. xxiv).

This conclusion is a repetition of Merleau-Ponty's ideas exposed in the last section of *Phenomenology of Perception*, named "Freedom". These arguments aim to annul the freedom philosophy constructed by Sartre. It is impossible to summarize this major work of Merleau-Ponty. But it is possible to repeat the ideas of De Waelhens about this subject. In this way, it is important to remember that "the *Phénoménologie de la perception* establishes itself without hesitation on the plane of natural and ingenuous experience which the Husserl of the final period had already described" (Merleau-Ponty, 1967, p. xxv). Why can we see a relationship between this central idea and the negation of Sartre's freedom philosophy?

The last section of *Phenomenology of Perception* is a severe reprobation of Sartre's philosophy. The idea of freedom is portrayed as the great mistake of *Being and Nothingness*. Merleau-Ponty says that Sartre's conception of freedom is absolutely impossible³. This conclusion was based on the central idea of Merleau-Ponty's philosophy: the concept of *coexistence*. De Waelhens connects this idea with the "natural and ingenuous experience". Because Sartre does not begin his ontology with the couple conscience-world, *Being and Nothingness* suffers from a related sickness: dualism, idealism, etc. The concept of freedom remains, in same way, in error.

To summarize the critics of Sartre's dualism, it is possible to say that for-itself and in-itself are grasped as irreversible separation, with a clear determination of consciousness like an idealist projection without basis in reality (being-in-the-world). This separation is annihilation of possibility of action because there is not the same level of reality between these two beings. The consequences are annihilation of the contradiction relationship and the impossibility of real freedom and commitment. This picture enabled Merleau-Ponty and his followers to classify Sartre's philosophy as an idealism that is situated earlier than Kant's critical philosophy but distant from Descartes where this duality is more radical.

Since 1945, with the publication of *Phenomenology of Perception*, the assessment of Sartre's ontology and philosophy has suffered serious problems due to these analyses. As previously mentioned, an incre-

³ Merleau-Ponty says: "The choice would seem to lie between scientism's conception of causality, which is incompatible with the consciousness which we have of ourselves, and the assertion of an absolute freedom divorced from the outside. It is impossible to decide beyond which point things cease to be. Either they all lie within our power, or none does. The result, however, of this first reflection on freedom would appear to be to rule it out altogether. If indeed it is the case that our freedom is the same in all our actions, and even in our passions, if it is not to be measured in terms of our conduct, and if the slave displays freedom as much by living in fear as by breaking his chains, then it cannot be held that there is such a thing as *free action*, freedom being anterior to all actions. In any case it will not be possible to declare: 'Here freedom makes its appearance' (Merleau-Ponty, 1945/1962, p. 388).



asing support of Marxism, since the end of the Second World War led to similar criticism. If ontology is idealistic, the politics will be as well for very same reasons. With the irreconcilable break since the question of Claude Lefort, Merleau-Ponty wrote several essays about Sartre stressing these arguments. With the publication of *Signes*, Merleau-Ponty (1960) created a sort of documentation of this period and the conclusion was bitter to Sartre.

It is important to understand this period to clarify Merleau-Ponty's evaluation and, on the other hand, Sartre's arguments. As clearly shown by François Dosse (1991) with his *Histoire du Structuralisme*, since the middle of the 1950s, Sartre's thought was severely criticized by Structuralists, Marxists and Phenomenologists. Several discussions repeat the argumentation of Merleau-Ponty. Words like voluntarism, idealism, dualism, nihilism, intuitionism and others, are insistently used.

To clarify several points of this discussion, it is necessary to return to Sartre's words, at the beginning of this discussion, to the words of *Being and Nothingness*. It is not the aim of this study to reconstruct Sartre's ontology. The argumentation will try to reveal that Sartre asks about the possibility of dualism in *Being and Nothingness* and that question is debated in the Conclusion of the same work. It is indispensable to demonstrate that Sartre addresses these issues and tries to resolve the problem. It is very common for the critics to simply ignore the Conclusion of *Being and Nothingness*, disregarding the fundamental ideas of Sartre's philosophy. It is imperative to expose how Sartre approaches the question of relationship between in-itself and for-itself.

Sartre's answers.

This study will now explore the arguments that respond to the supposed dualism in Sartre's ontology. The distinction between in-itself (*en-soi*) and for-itself (*pour-soi*) is adequately understood. What is important to expose is Sartre's approach to the question. This discussion emerges in the Conclusion of *Being and Nothingness*. It is timely to remember the basic thesis enunciated in the same work. Sartre, in the Introduction of *Being and Nothingness*, sets out the problem: "If idealism and realism both fail to explain the relations which *in fact* unite these regions which in theory are without communication, what other solution can we find for this problem?" (Sartre, 1943/1975, p. LXVII). This question indicates that Sartre is aware of the problem. It is very important to highlight the clear formulation of the question, exposing idealism and realism as unacceptable solutions. It is obvious that Sartre knows the husserlian lesson about the disadvantages of these philosophies. Although the word "realism" appears in the essay *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, Sartre (1947) views phenomenology as a better philosophy in order to avoid new kantianism. It is evident that Sartre's ontology tries to avoid idealistic and materialistic solutions to ontology. That is what this article will try to expose.

In order to identify the perspectives of this problem, it is important to remember how Sartre presents some characteristics of the in-itself: this being is isolated and it does not enter into any connection with what is not itself. This being is not yet what it will be. In short, it is what it is. This means that by in-itself it cannot even be what it is not. It can encompass no negation. It is full positivity. It never posits itself as *other-than-another-being*; it can support no connections with the other. It is not subject to temporality. But being itself does not exist as a lack there where it was. It was and at present other beings are: that is all.

In exposing that phenomenological ontology, several issues evolve. At the end of the introduction, Sartre formulates a number of questions:

What is the ultimate meaning of these two types of being? For what reasons do they both belong to being in general? What is the meaning of that being which includes within itself these two radically separated regions of being? If idealism and realism both fail to explain the relations which *in fact* unite these regions which in theory are without communication, what other solution can we find for this problem? And how can the being of the phenomenon be transphenomenal? *It is to attempt to reply to these questions that I have written the present work* (Sartre, 1943/1975, p. LXVII).

From these initial questions, it is evident that the relationship between these beings is problematic for Sartre, but it will be addressed as the subject of his ontology. The answers to these questions appear in the Conclusion of *Being and Nothingness*. Sartre summarizes the problem as follows:

If the in-itself and the for-itself are two modalities of being, is there not an hiatus at the very core of the idea of being? And is its comprehension not severed into two incommunicable parts by the very fact that its extension is constituted by two radically heterogenous classes? What is there in common between the being which *is what it is*, and the being which *is what it is not* and which *is not what it is*? What can help us here, however, is the conclusion of our preceding inquiry (Sartre, 1943/1975, p. 621).

It is possible to see clearly here that Sartre understands the relation between these two modalities of being as problematic, but dualism is not his solution; his intent is to overcome such a mistake. What he insists upon is that these two types of being are ontologically distinct. It is possible to speak about ontological



difference in Sartre's philosophy, but it represents distinctions in the lived world, in historical existences. In-itself and for-itself are modalities of being living in the same world, because only one world, the lived world, exists. It is impossible to say, like Merleau-Ponty, that consciousness and world are the same thing because to live in the world is to try to expose the differences between humankind and objects. If there is the Pursuit of being, this represents a constant work of differentiation from consciousness, in the way that gestaltists explain figure and background. The relationship is a constant relation of distinction. For consciousness, to live in the world is not to be other beings.

Sartre stresses such distinction in saying:

We have just shown in fact that the in-itself and the for-itself are not juxtaposed. Quite the contrary, the for-itself without the in-itself is a kind of abstraction; it could not exist anymore than a color could exist without form or a sound without pitch and without timbre. A consciousness which would be consciousness of nothing would be an absolutely nothing. But if consciousness is bound to the in-itself by an internal relation, doesn't this mean that it is articulated with the in-itself so as to constitute a totality, and is it not this totality which would be given the name *being* or reality? Doubtless the for-itself is a nihilation, but as a nihilation it *is*; and it is in a priori unity with the in-itself (Sartre, 1943/1975, p. 621).

It is very important to emphasize these expressions: "the in-itself and the for-itself are not juxtaposed"; "the for-itself without the in-itself is a kind of abstraction"; "a consciousness which would be consciousness of nothing would be an absolute nothing"; "it is in a *a priori* unity with the in-itself". What do these expressions mean? They mean that Sartre does not indicate that there is total isolation between these two beings. Dualism does not exist in his ontology. There is a real difference between isolation (like De Waelhens says) and ontological differentiation. These beings are not juxtaposed because consciousness and object exist in the same world albeit by different ways of being. Only idealistic consciousness exists without the real world. To be conscious of something is to establish an effective connection with the object of consciousness. Sartre sustains the *a priori* of correlation of Husserlian's phenomenology. Consciousness and world sustain the "*a priori* unity with the in-itself". These words of Sartre are clear; in *Being and Nothingness*, he refuses the hypothesis of dualism in ontology.

To demonstrate this thesis, he speaks about the type of relation between these beings, which is a kind of totalization. To understand the relationship between the two beings, it is necessary to consider the question regarding total reality, "the total being". In short, "on this level we find again that notion of a detotalized totality which we have already met in connection with the for-itself itself and in connection with the consciousnesses of others" (Sartre, 1943/1975, p. 623). The question of dualism leads to the problem of "being as a whole". This issue highlights the concept of "synthetic organization". But another query arises: is this a new duality? Sartre says:

But if we are to consider total being as constituted by the synthetic organization of the in-itself and of the for-itself, are we not going to encounter again the difficulty which we wished to avoid? And as for that hiatus which we revealed in the concept of being, are we not going to meet it at present in the existent itself? What definition indeed are we to give to an existent which as in-itself would be what it is and as for-itself would be what it is not? (Sartre, 1943/1975, p. 622).

With the idea of "total being" emerges a concern: what is required of an existent if it is to be considered as a totality? Sartre's answer is: "it is necessary that the diversity of its structures be held within a unitary synthesis in such a way that each of them considered apart is only an abstraction. And certainly, consciousness considered apart is only an abstraction" (Sartre, 1943/1975, p. 622). But, of primary importance for the subject of this discussion is: "the in-itself has no need of the for-itself in order to be" (Sartre, 1943/1975, p. 622). What follows is that the for-itself needs the in-itself, but the contrary is not true. The in-itself is contingent. This means that only the for-itself needs a connection to the in-itself, because it is *lack, desire* and *project*. So, there is a necessary connection between these beings from the perspective of for-itself and no necessary connection from the perspective of in-itself. Sartre says:

The *phenomenon* of in-itself is an abstraction without consciousness but its *being* is not an abstraction (...) If we wish to conceive of a synthetic organization such that the for-itself is inseparable from the in-itself and conversely such that the in-itself is indissolubly bound to the for-itself, we must conceive of this synthesis in such a way that the in-itself would receive its existence from the nihilation which caused there to be consciousness of it. What does this mean if not that the indissoluble totality of in-itself and for-itself is conceivable only in the form of a being which is its own "self-cause" (Sartre, 1943/1975, p. 622).

The concept of detotalized totality means that "everything happens therefore as if the in-itself and the for-itself were presented in a state of disintegration in relation to an ideal synthesis. Not that the integration has ever taken *place* but on the contrary precisely because it is always indicated and always im-



possible" (Sartre, 1943/1975, p. 623). This concept, like being as a whole, expresses the circularity between the two beings. "It is this perpetual failure (to be integration) which explains both the indissolubility of the in-itself and of the for-itself and at the same time their relative independence" (Sartre, 1943/1975, p. 623). This *indissolubility* and *relative independence* are a kind of *ambiguity* which sustain the relationship.

In conclusion, we can repeat Sartre's words:

As for the totality of the for-itself and the in-itself, this has for its characteristic the fact that the for-itself makes itself other in relation to the in-itself but that the in-itself is in no way other than the for-itself in its being; the in-itself purely and simply is. (...) If the relation of the in-itself to the for-itself were the reciprocal of the relation of the for-itself to the in-itself, we should fall into the case of being-for-others. But this is definitely not the case, (...) In the case of the internal negation for-itself-in-itself, on the contrary, the relation is not reciprocal, and I am both one of the terms of the relation and the relation itself. I apprehend being, I am the apprehension of being, I am *only* an apprehension of being. And the being which I apprehend is not posited against me so as to apprehend me in turn; it is what is apprehended. It's *being* simply does not coincide in any way with its being-apprehended. In one sense therefore I can pose the question of the totality. To be sure, I exist here as engaged in this totality, but I can be an exhaustive consciousness of it since I am at once consciousness of the being and self-consciousness (Sartre, 1943/1975, p. 623).

In short, it is this absence of reciprocity which characterizes the totality named *Olon* (*Ολον*), and it is this same argumentation that can be used to respond to the problem of dualism in Sartre's ontology. The relationship between in-itself and for-itself is not reciprocal. The first does not depend on the second, but the second cannot live without the first. The critics that call Sartre dualistic simply ignore the argumentation that we have exposed. The ideas of these philosophers have no validity if we take into account the concept of detotalized totality. The fact that De Walthens and Merleau-Ponty neglect the importance of this concept in their expositions reveals a lack of comprehension of the real ontology of Sartre. This exposition has demonstrated that these critics have no basis. Merleau-Ponty's ideas regarding Sartre's philosophy, especially about freedom, history and idealism, are much more complex. This subject deserves further study.

The exposition of Sartre's arguments about the real significance of two beings demonstrates that an effective connection between consciousness and world is not a separation, isolation, duality or any other kind of dualism. It is difficult to find an explication of this interpretation, especially if we think about Merleau-Ponty and his proximity to Sartre. It is possible to pursue some speculations. We can start by thinking about historical and political aspects, though we cannot explore these arguments in depth, but simply expose the ideas.

Sartre says in *Critique of Dialectical Reason* that Jean Wahl and concrete philosophy were very important to French philosophers. It is possible to situate *Being and Nothingness* in this picture. In 1943, during the Second World War, the idea of conflict was an obvious reality, and the ontology of conflict was the only way to express the reality of war. Only the relationship between in-itself, for-itself and for-others can express the conflict of war. Could Sartre speak about peace, love and harmony in this historical period without considering this aspect of the real world? *Being and Nothingness* expresses the ontology of conflict: the human conflict lived by the people of France, Germany, Belgium, Poland, etc. It is important to stress that *Phenomenology of Perception* was published in 1945, when France was free. But it is necessary to explore the argument that indicates the political differences between Sartre and Merleau-Ponty.

After the first publication of *Les Temps Moderns*, Sartre began a radical defense of political liberation against the Cold War and in favor of the liberation of French colonies. This represented Sartre's left-wing political shift and his gradual move towards the French C.P. Merleau-Ponty, on the other hand, was distancing himself from communist politics. It is possible to think that these different political philosophies demonstrate their irremediable positions.

If we consider the idea of freedom, it is clear that the philosophical positions of these two thinkers are very distinct. Merleau-Ponty simply denies Sartre's freedom theory. As we have seen, the basis of this argument was dualistic opposition. Merleau-Ponty rejects any kind of philosophy of conflict; his starting point is harmony and indifferenciation. Sartre, on the other hand, starts from conflict between consciousnesses, and he rejects the WE principle. For him, the conflict is the fundament of human being. It is possible to say that this ontology of conflict is the basis of *Critique of Dialectical Reason*. The rupture with Camus can be understood in the same terms.

This discussion inserts the problem of method. We can repeat the analysis of François Dosse and situate Sartre as the last philosopher who tried to develop the phenomenology-marxism link. After 1945, structuralism began a slow and steady march towards the annihilation of Sartre's thought. And, like Dosse says, we will find Merleau-Ponty in this work. He was a great encourager of Levi-Strauss and structuralism. It is possible to see the conversion from phenomenology to structuralism in the works of Merleau-Ponty, for example, in the exaltation of Suassure in the Inaugural Class in Collège de France. The final part of *La Pensée Sauvage* (Lévi-Strauss, 1962), with the most violent attack on Sartre's philosophy,



was the culmination of the work of Merleau-Ponty. It is possible to establish a link of continuity between *Phenomenology of Perception* and *La Pensée sauvage*, coincidentally in the conclusion, saying that Sartre was the primary object of reprobation. To Merleau-Ponty, the theoretical mistake of *Being and Nothingness* was repeated in *Critique of Dialectical Reason*: there is not dialectical relation in the human world if in-itself is separated from for-itself. If we can expose the failure of these considerations, we can prove that Sartre is not a dualist.

Conclusion

To conclude this study, it is important, firstly, to summarize the arguments that attempt to demonstrate that Sartre's philosophy is dualistic and, on the other hand, to expose the answer that reveals the inconsistencies in this interpretation.

Merleau-Ponty's ideas exposed in *Phenomenology of Perception*, mainly in the last part, named "Being-for-Itself and Being-in-the-World", try to annul Sartre's philosophy of freedom. This attack was founded on the idea that if human beings lose their freedom, they will never be free again. If there are actions that produce the alienation of freedom, humankind never will be free, so, the conclusion is: human beings are either free or not free. In this context, it is possible to say that the concept of bad faith, for example, is a kind of negation of freedom that produces a radical annihilation of freedom. This argumentation enforces the central idea of Merleau-Ponty: the philosophy of Sartre is idealism. Because consciousness is the nothing and object is the being action becomes an idealistic possibility. This action is impossible because these two beings do not exist in the same world. If there is a radical ontological separation, opposition between for-itself and in-itself, the world is separated in two regions that never will be united. This dualism confirms idealism. If for-itself does not exist in the same form as in-itself, it never acts in the real world. The world becomes a kind of ideal projection of for-itself.

De Waelhens repeats this argumentation, stressing the dualism. For him, it is important to dismantle the real relationship between these two beings in order to invalidate the dialectical relation of negation that exists between for-itself, in-itself and for-others. This argumentation is later utilized by Merleau-Ponty in the book *Les Aventures de la dialectique* to attack the dialectical method in Sartre's philosophy.

It is very amusing to see Sartre anticipate the formulation of these arguments in the Conclusion of *Being and Nothingness*. Either these critics read the discussion and ignored the answer, or ignored the Conclusion. Sartre establishes that the kind of relationship between for-itself and in-itself is not symmetric. The for-itself needs the in-itself to exist, but the second does not need the first; the contingency of the in-itself enforces this situation. But, this kind of relation is based on negation. The for-itself is lack, project and desire, so it exists in a different way. This being is what in-itself is not. But, to be in the world, for-itself needs to operate the negation of it-self, so there is a necessary relation between these beings. To exist in the world, for-itself needs to negate the in-itself because this being exists like inertia. On the other hand, the negation of this inertia is necessary for For-itself to exist. But, this negation became a real contradiction with the relationship to another for-itself. Like Hegel, for Sartre, the slave and master relationship is the kind of contradiction established in this case. The for-itself sees the other for-itself as a danger to its own freedom. So, the real contradiction, or dialectics, exists in the world when human relationship is constituted.

Critics neglected Sartre's answer. Since 1945, Sartre has become an idealistic philosopher who does not need to be a good Cartesian. This represented to posterity the transformation of Sartre into a nineteenth-century philosopher, such as Foucault, or, perhaps, a sixteenth-century pre-Cartesian philosopher who doesn't know to separate *res cogitans* and *res extensa*.

A pupil of Merleau-Ponty, Claude Levi-Strauss made the most violent attack on Sartre's philosophy. Structuralistic anthropology attempted the total annihilation of Sartre's humanism. This anthropology, based on Saussure's linguistics, destroyed Sartre's conception of literature commitment. The structural method became the destruction of historical dialectics. Levi-Strauss organized the basis of attacks on Sartre's philosophy, repeated by later philosophy in France. What is important to stress is that this discussion was fundamentally a methodological debate.

Critique of Dialectical Reason was, for sixty years, Sartre's methodological answer to the accusation of idealism in his philosophy. Dialectics as the method that could understand historical action in the human world was an answer to structuralistic anthropology and philosophy. A rejection of the attack from these critics represents the preservation of Sartre's philosophy as the defense of the values of freedom and liberation.



References

- Dillon, M. (1988). *Merleau-Ponty's ontology*. Bloomington: Indiana University.
- Dosse, F. (1991). *Histoire du Structuralisme*. Paris: Éditions La Découverte.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception* (Original de 1045).
- Merleau-Ponty, M. (1967). *The Structure of behavior*. Boston: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. (1979). *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.P. (1936). *L'Imagination*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sartre, J.P. (1940). *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.P. (1947). *Situations I*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.P. (1949). *Situations III*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.P. (1964). *Situations VI*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.P. (1975). *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press (Original de 1943).
- Sartre, J.P. (1976). *Critique of Dialectical Reason* (Original de 1960).

Submitted Mar 18, 2020 – Accepted Apr 20, 2020



A ONTOLOGIA DE SARTRE: DUALISMO E “SER TODO”

The ontology of Sartre: Dualism and Being as a whole

SIMEÃO DONIZETI SASS*

La ontología de Sartre: dualismo y “ser todo”

DANTE MARCELLO CLARAMONTE
GALLIAN**

Resumo: A intenção deste estudo é demonstrar como Sartre formula e soluciona a questão do dualismo na obra *O Ser e o Nada*. Tal questão surgiu sobretudo a partir das críticas de Alphonse de Waelhens e Maurice Merleau-Ponty. Essas críticas foram sintetizadas no prefácio da obra de Merleau-Ponty intitulada *La Structure du Comportement*. Essa temática se torna muito importante porque o suposto dualismo tornou-se uma ideia comum, um erro que foi persistentemente considerado como verdade. Para corrigir esse erro e recobrar a real face da filosofia sartriana, é importante ouvir a voz de Sartre. É indispensável o retorno ao que ele escreveu na Conclusão de *O Ser e o Nada*, para reaprender as bases de sua ontologia e para restaurar a verdade dos fatos.

Palavras-Chave: Ontologia. Dualismo. Dialética.

Abstract: The intention of this study is to demonstrate how Sartre formulates and solves the question of dualism in the work *Being and Nothingness* (1943)¹. This question arose mainly from the criticisms of Alphonse de Waelhens and Maurice Merleau-Ponty. These criticisms were summarized in the preface to Merleau-Ponty's work entitled *La Structure du Comportement*. This discussion became very important because it was a kind of categorization of sartrian existentialism, a mistake that was persistently considered to be the truth about Sartre's thought. To correct this mistake and regain the real face of sartrian philosophy, it is important to hear Sartre's voice. It is indispensable to return to the Conclusion of *Being and Nothingness* to relearn the basis of sartrian ontology which will provide the opportunity to restore the true face of Sarte, based on the facts.

Keywords: Ontology. Dualism. Dialectic.

Resumen: Es común identificar la acusación de dualismo en las obras de los críticos de la filosofía de Sartre, especialmente en las obras de Merleau-Ponty y sus discípulos; así como la acusación del idealismo. El aumento del interés público en las obras de Sartre, con el advenimiento del existencialismo, terminó popularizando una mera caricatura de sus ideales, deconstruidos por el trabajo de estos críticos, con respecto, especialmente, a la cuestión de los conceptos de libertad y mala fe. Por lo tanto, la intención de este estudio es demostrar cómo Sartre formula y responde a la cuestión del dualismo, revisando sus obras y recuperando los conceptos inicialmente formulados por el autor. Esta pregunta surgió principalmente de las críticas de Alphonse de Waelhens y Maurice Merleau-Ponty. Estas críticas se resumieron en el prefacio del trabajo de Merleau-Ponty titulado *La Structure du Comportement*.

Palabras clave: Ontología Dualismo. Dialéctica.

* Doutor em Filosofia pela UNICAMP, Docente da Universidade Federal de São Paulo. Email: simeao77@gmail.com. Orcid: 0000-0001-6390-7089.

** Doutor em História Social pela FFLCH-USP. Docente da Universidade Federal de São Paulo. Email: dantemgallian@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-9979-6787.



Introdução

A intenção desse estudo é demonstrar como Sartre formula e responde ao problema do dualismo em sua obra *O ser e o nada* (1943)¹. É muito comum identificar a acusação de dualismo nos trabalhos de críticos que aparentemente estudam a filosofia de Sartre. Essa acusação é evidente nas obras de Merleau-Ponty e seus discípulos. Tal ataque é acompanhado por um outro: o idealismo. É comum encontrar essas ideias em análises da ontologia, política e literatura sartrianas. Se pode supor que a primeira elaboração dessa argumentação foi feita por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção* (1945)². Depois do fim da Segunda Guerra Mundial, *O ser e o nada* se tornou um trabalho notório da filosofia francesa. Houve um aumento do interesse do público pela literatura sartriana, por causa do existencialismo, e esse interesse atraiu a atenção de acadêmicos e filósofos para a filosofia de Sartre. Entretanto, tal interesse foi motivado por um forte intento de desconstruir seus argumentos, não de fazer uma análise realmente séria. O resultado foi uma caricatura. Marxistas, espiritualistas e fenomenólogos fizeram essa desconstrução, repetindo insistentemente as palavras “dualismo” e “idealismo”.

Essa discussão se tornou muito importante, já que é um tipo de categorização do existencialismo sartriano; um erro persistentemente considerado como verdade a respeito do pensamento de Sartre. A caricatura se tornou o verdadeiro rosto. Mesmo mais para o final do movimento existencialista, com *Crítica da razão dialética* (1960)³, os mesmos argumentos foram repetidos por Merleau-Ponty, Levi-Strauss, Claude Lefort, Camus, Aron, Foucault, Barthes, Althusser e outros pensadores.

Para corrigir esse erro e reaver a face real da filosofia sartriana, é importante ouvir a voz do próprio Sartre. É indispensável retornar à conclusão de *O ser e o nada*, para reaprender as bases da ontologia sartriana, que fornecerão a oportunidade de restaurar o rosto verdadeiro do pensamento de Sartre. Primeiramente, é importante esclarecer a relação entre liberdade e má fé, conceitos sartrianos que formam as bases do existencialismo. Dualismo e idealismo se tornaram palavras chave na destruição da filosofia sartriana da liberdade. Retomar os fatos requer revisitar o debate sobre a liberdade humana. Quando a humanidade se torna a última fronteira, o último passo para o pós-humanismo, é importante discutir se liberdade é um sonho metafísico ou nossa intransponível realidade.

Dualismo e Idealismo no Pensamento de Sartre

Alphonse De Waelhens diz, em seu artigo intitulado “A filosofia da ambiguidade”, publicado na obra de Maurice Merleau-Ponty *A estrutura do comportamento*⁴ que os conceitos sartrianos de em-si e para-si revelam “absoluta dualidade” e que “essa dualidade prejudica o ser-no-mundo”. M. C. Dillon, no estudo *Ontologia de Merleau-Ponty* (1988)⁵, diz: “a filosofia de Sartre repousa sobre um radical dualismo ontológico”. Merleau-Ponty, em vários estudos, diz que o pensamento de Sartre é dualista e idealista⁶.

“Dualista” e “idealista” são palavras comumente usadas para definir Sartre; sua filosofia, ética e política. Desde meados do século vinte, marxistas e fenomenólogos fazem essas acusações. É possível demonstrar que Merleau-Ponty é uma figura central nesse processo. Em 1945, com *Fenomenologia da percepção*, fenomenólogos estabeleceram um tipo de método para demonstrar essas ideias. A última parte desse livro revela a síntese dessa interpretação. O presente artigo pretende demonstrar que os críticos, Alphonse de Waelhens and M. C. Dillon, repetem os argumentos de Merleau-Ponty. É importante notar que Jean Beaufret e Heidegger são outras fontes dessa crítica, mas este estudo pretende focar no pensamento de Merleau-Ponty e nas considerações de Alphonse de Waelhens. É importante revelar a articulação entre essas análises.

Dois dos trabalhos de Merleau-Ponty sintetizam seus argumentos: *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*. O primeiro é importante porque, em uma edição posterior, Merleau-Ponty adicionou o artigo de Alphonse de Waelhens intitulado “A filosofia da ambiguidade”. Esse artigo se tornou um manifesto contra o suposto dualismo de Sartre. É importante fazer uma síntese dessa exposição.

O título do artigo afirma a primeira ideia central, ambiguidade, sendo o conceito chave da filosofia de Merleau-Ponty. Isso significa que não há um dualismo anterior no mundo porque o conceito de ser-no-mundo tem um fundo indeterminado. A ontologia de Sartre, em contraponto, com ambos seres em-si

1 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trad. Hazel Barnes (New York: Washington Square Press, 1975). Doravante BN.

2 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trad. Colin Smith (London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1962). Doravante PP.

3 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, trans. Alan Sheridan-Smith (London: New Left Books, 1976).

4 Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of behavior*, trad. Alden L. Fisher (Boston: Beacon Press, 1967). Doravante SB.

5 Martin Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, (Bloomington: Indiana University, 1988).

6 Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, (Paris: Gallimard, 1955); *Le visible et l'invisible*, (Paris: Gallimard, 1979).



e para-si, interrompe a relação entre consciência e mundo. Com isso, Merleau-Ponty se torna o filósofo da ambiguidade e Sartre, da dualidade. A análise da antologia de Sartre é o começo da interpretação. Essa ontologia, de acordo com Waelhens, estabelece a oposição inconciliável, não dialética, entre em-si e para-si, representando o dualismo cartesiano clássico *pensée e étendue*. Tal ontologia não alcança *percepção* e *corpo* porque não há um mundo que sustente os seres. Se para-si é ausência e em-si é o objeto, essa formulação não propõe correspondência entre esses seres. Portanto, podemos ver a ligação entre idealismo e dualismo no pensamento de Sartre, na opinião dos críticos. A grande dificuldade emerge com a concepção de corpo, muito diferente da visão de Merleau-Ponty. Visto que Sartre não começa com a percepção e o corpo, a metafísica se torna um aspecto muito importante no existencialismo sartriano. De Waelhens diz:

Em Sartre, o metafísico, as diversas visões de um mesmo objeto se sucedem somente porque a consciência decidiu assim, em conformidade com a necessidade de uma estrutura própria arbitrariamente invocada; essa parcialidade, esse caráter sucessivo e ambíguo da percepção, não advém da própria natureza do contato que coloca consciência e coisa (Merleau-Ponty, 1967, p. xxi)

A metafísica sartriana é um importante aspecto a se considerar, porque esse argumento recorre a tal filosofia no século dezoito, e é, talvez, mais idealística que Kant. A consciência pode conceber o objeto sem conexão com o mundo exterior. Se a separação for absoluta, há somente a voz do ser para-si definindo o mundo; o ser em-si é uma abstração. “Não possuindo o ser-em-si mesmo, o para-si só pode existir como a niilização de uma facticidade” (Merleau-Ponty, 1967, p. xxii). Esse aspecto tenta demonstrar que não há uma relação dialética, mas a simples negação do abstrato em-si. Se somente é possível ver a separação ou isolamento, a negação nunca será dialética.

O problema de uma relação de existência dialética no pensamento de Sartre é relevante. Se consciência e objeto são isolados, se eles existem em regiões diferentes e sem comunicação, a negação do ser para-si nunca será dialética porque a contradição necessita de uma relação, uma relação de contradição. Se a ontologia de Sartre estabelece um isolamento tão radical, é impossível pensar em uma relação dialética entre consciência e mundo. Isso demonstra a importância desse tópico na filosofia de Sartre, porque o dualismo aniquila a relação dialética. É possível identificar o mesmo argumento repetido em *Les Aventures de la dialectique*⁷ e *Le Visible et l'invisible*⁸. A acusação de dualismo afeta mortalmente a filosofia de Sartre.

De Waelhens, repetindo Merleau-Ponty, afirma:

Sartre reconhecesse a dialética da percepção, não porque essa dialética fosse inerente ao contato que temos com as coisas, mas porque não haveria a vida da consciência sem ela. Mas é perceptível que a vida não é certificada em princípio; é invocada e postulada mais que incluída no próprio fenômeno da percepção (Merleau-Ponty, 1967, p. xii).

O argumento chave é que, porque Sartre não começa a reflexão ontológica com a percepção, com o ingênuo mundo sem separação, como o paraíso antes do pecado original, a solução para a relação entre os seres é um grande erro. Esse erro se torna insolúvel. De acordo com De Waelhens, “essa ontologia precisamente enfatiza uma tenacidade implacável de oposição – não mais dialética dessa vez, mais radicalmente irreconciliável – entre o em-si e o para-si” (Merleau-Ponty, 1967, p. xix).

Existe uma consequência para esse dualismo: não há acordo ou compromisso. O para-si não pode participar do mundo, porque não é da mesma natureza. O preceito da coexistência estabelece uma primitiva indiferenciação entre homem e mundo. Nesse caso, o compromisso é possível porque homem e mundo vivem em conexão inseparável entre si, eles vivem no mesmo nível; não em oposição, mas em harmonia. No começo, prévia e ingenuamente, se estabelece uma harmonia. Só posteriormente é possível ver a desconexão e negação que se estabelecem. Essa é a razão para se rejeitar a ontologia de Sartre. Merleau-Ponty e Sartre estabelecem diferentes pontos de partida. A primeira é harmonia, a segunda é o conflito. Desse modo, comentando a ontologia de Sartre, De Waelhens diz:

a consciência não está no mundo porque não é envolta naquilo que se percebe e não colabora com a sua percepção. Entretanto, precisamente essa colaboração e esse envolvimento são o que dão ao saber sensato um caráter de constante e intrínseca incompletude, uma necessidade de ser perspectivista e de ser realizado, de um ponto de vista – todos esses traços Sartre, o fenomenólogo, viu muito claramente, mas que não foram justificados por sua metafísica (Merleau-Ponty, 1967, p. xxi).

É possível ver o preceito de percepção guiando a reflexão e a recusa. Sartre nunca considera a percepção como um tipo de ponto de partida para a fenomenologia e a ontologia. Se considerarmos *L'Ima-*

⁷ No último capítulo “Sartre et l’ultra-bolchevisme”.

⁸ No capítulo “Interrogation et dialectic”.



gination⁹ e *L'Imaginaire*¹⁰, seus estudos sobre a consciência da imagem e o mundo da imaginação, fica claro que há uma distinção entre percepção e imaginação. A ideia central é que a alucinação existe independentemente da percepção. Então, se a percepção é o ponto de partida de Merleau-Ponty, consciência do mundo é o da filosofia de Sartre. Desse modo surgem os questionamentos: a percepção é o preceito da fenomenologia? A percepção é o fundamento das emoções e da imaginação? A percepção é a base do compromisso? Essas questões são profundas e requerem outra reflexão, que é impossível de ser desenvolvida nesse artigo. É possível dizer, porém, que muitos dos críticos de Sartre usaram essa mesma argumentação para acusar o existencialismo de voluntarismo e idealismo. Quando Claude Lefort diz que o marxismo de Sartre é um tipo de voluntarismo, ele repete Merleau-Ponty, porque o PC francês é a consciência e as pessoas são o objeto, o mesmo dualismo apontado na ontologia de Sartre.

Para De Waelhens e Merleau-Ponty, acordo e compromisso são impossíveis na ontologia e política sartrianas. Se Sartre tenta abordar história e política usando as ideias marxistas de alienação, práxis e contradição, a ontologia que estabelece o em-si e para-si contaminaria tal tentativa. Para Merleau-Ponty, a filosofia que começa com o ser no mundo, sem distinção, pode estabelecer um real compromisso, porque a coexistência é a premissa fundamental.

Merleau-Ponty pressupõe que Sartre não alcança Marx, porque a separação entre em-si e para-si não pode nunca atingir a real contradição no mundo. Se homem e mundo são as premissas de história e da ação, o dualismo sartriano nunca entenderá a dialética histórica de Marx. Sartre, segundo seus críticos, situa essa ideia antes de Marx e Hegel, e seu dualismo leva a um idealismo ingênuo. Mas esse idealismo é pior que Descartes e Kant, porque é um simples intuicionismo, como visto na descrição de De Waelhens. Se a ontologia permanece idealista, permanece também, da mesma forma, a política sartriana. O debate acerca do comunismo na França expôs esses antagonismos. Esse debate entre Sartre e Merleau-Ponty se tornou mais radical com a publicação de *Materialisme et Révolution*¹¹ e *Les Communistes et la paix*¹². Mas é possível ver a radicalização do pensamento de Sartre no início de *Les Temps Modernes*. A comparação entre a última parte de *Fenomenologia da percepção* e a “Apresentação” de *Les Temps Modernes* expõe esse crescente antagonismo. Inicialmente, Merleau-Ponty acreditava que Sartre tentara formular sua perspectiva política de esquerda, sem orientação comunista, mas ele viu a crescente tendência para teses comunistas nas obras de Sartre. Com essa alteração, Merleau-Ponty começou a se distanciar do pensamento de Sartre. É possível dizer que Sartre não inteiramente recusou a ideologia comunista, apesar de não concordar completamente com o PC francês, diferente de Merleau-Ponty, que absolutamente refutou o pensamento mais esquerdista. O artigo de Claude Lefort sobre o marxismo sartriano expõe os argumentos de Merleau-Ponty. A resposta de Sartre foi recebida como um ataque inaceitável. A partir desse ponto, foram expressas acusações e a reconciliação se tornou impossível. Diferenças filosóficas se tornaram divergências políticas e pessoais.

O dualismo sartriano, do ponto de vista de Merleau-Ponty, afetou a concepção de liberdade expressa em *O ser e o nada*. É o que De Waelhens diz, comentando a ontologia do em-si e para-si:

Vamos concluir, portanto, que essa dualidade compromete o ser no mundo ou ao menos que confere a ele certo sentido, que é inadequado em relação à descrição. O mesmo empobrecimento, ou, se preferir, a mesma fraqueza seria notada, além disso, com respeito à noção sartriana de liberdade – ao menos no nível de explicação ao qual o autor desenvolveu em suas obras publicadas (Merleau-Ponty, 1967, p. xxiv).

Essa conclusão é uma repetição das ideias de Merleau-Ponty expostas na última seção de *Fenomenologia e Percepção*, intitulada “Liberdade”. Esses argumentos tentam anular a filosofia de liberdade construída por Sartre. É impossível resumir esse importante trabalho de Merleau-Ponty; mas é possível repetir as ideias de De Waelhens sobre o tópico. Desse modo, é importante lembrar o que “a *Phénoménologie de la perception* estabelece sem hesitação no plano da experiência natural e ingênua, que o Husserl do período final já descrevera” (Merleau-Ponty, 1967, p. xxv). Por que podemos ver uma relação entre a ideia central dele e a negação da filosofia de liberdade de Sartre?

A última parte de *Fenomenologia da Percepção* é uma reprovação severa da filosofia de Sartre. A ideia de liberdade é retratada como o grande erro de *O ser e o nada* (BN). Merleau-Ponty diz que a concepção sartriana é absolutamente impossível¹³. Essa conclusão foi baseada na ideia central da filosofia de Merleau-Ponty: o conceito de *coexistência*. De Waelhens conecta essa ideia com a “experiência natural e ingênua”. Porque Sartre não começa sua ontologia com a diáde consciência-mundo, *O ser e o nada* sofre

9 Jean-Paul Sartre, *L'Imagination*, (Paris: Presses Universitaires, 1936).

10 Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, (Paris: Gallimard, 1940).

11 Jean-Paul Sartre, *Situations III*, (Paris: Gallimard, 1949).

12 Jean-Paul Sartre, *Situations VI*, (Paris: Gallimard, 1964).

13 Merleau-Ponty diz: “a escolha parece estar entre a concepção de causalidade, que é incompatível com a consciência que temos de nós mesmos, e de uma liberdade absoluta separada do exterior. É impossível decidir além de qual ponto as coisas deixam de ser. Ou elas todas estão em nosso poder, ou nenhuma está. O resultado, entretanto, dessa primeira reflexão sobre liberdade deveria ser a regra. Se, realmente, for o caso de nossa liberdade ser a mesma em todas as nossas ações, até em nossas paixões, se não for medida em termos de nossa conduta, e se o escravo mostrar liberdade tanto por viver com medo, quanto por quebrar suas correntes, então não se pode dizer que existe algo como *ação livre*, a liberdade sendo anterior a todas as ações. Em qualquer caso, não será possível declarar: ‘Aqui a liberdade faz sua aparição’, (PP 388).



de uma enfermidade relacionada: dualismo, idealismo, etc. O conceito de liberdade permanece, da mesma forma, errado.

Para sintetizar as críticas de dualismo à teoria de Sartre, é possível dizer que em-si e para-si são compreendidos como uma separação irreversível, com uma clara determinação da consciência como uma projeção idealista sem base na realidade (ser no mundo). Essa separação é a aniquilação da possibilidade, porque não há o mesmo nível de realidade entre os dois seres. As consequências são a aniquilação da relação de contradição e a impossibilidade de real liberdade e compromisso. Esse retrato permitiu a Merleau-Ponty e seus seguidores classificar a filosofia de Sartre como idealismo situado antes mesmo da filosofia crítica de Kant, mas distante de Descartes, cuja dualidade é mais radical.

Desde 1945, com a publicação de *Fenomenologia da Percepção*, a análise da ontologia e filosofia de Sartre sofreu sérios problemas por causa dessas análises. Como mencionado anteriormente, um crescente apoio ao marxismo, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, levou a um criticismo similar. Se a ontologia é idealista, a política também será, pelas mesmas razões. Com a interrupção inconciliável desde a questão de Claude Lefort, Merleau-Ponty escreveu vários artigos a respeito de Sartre, ressaltando esses argumentos. Com a publicação de *Signes*¹⁴, Merleau-Ponty criou um tipo de argumentação desse período e a conclusão foi amarga para Sartre.

É importante compreender esse período, para esclarecer a avaliação de Merleau-Ponty e, por outro lado, os argumentos de Sartre. Como muito bem mostrado por François Dosse em *Histoire du Structuralisme*¹⁵, desde a metade da década de cinquenta, o pensamento de Sartre foi severamente criticado por estruturalistas, marxistas e fenomenólogos. Várias discussões repetiram a argumentação de Merleau-Ponty. Palavras como voluntarismo, idealismo, dualismo, niilismo, intuicionismo, entre outras, foram usadas insistentemente.

Para esclarecer vários pontos dessa discussão, é necessário retornar às palavras de Sartre, ao começo dessa discussão e às palavras de *O ser e o nada*. Não é o intuito desse estudo reconstruir a ontologia de Sartre. A argumentação tentará mostrar que Sartre indaga a respeito da possibilidade de dualismo em *O ser e o nada* e que a questão é debatida na Conclusão da obra. É indispensável demonstrar que Sartre aborda essas questões e tenta resolver esse problema. É muito comum que os críticos simplesmente ignorem a Conclusão de *O ser e o nada*, desconsiderando as ideias fundamentais da filosofia de Sartre. É imperativo expor como Sartre aborda a questão da relação entre em-si e para-si.

As Respostas de Sartre

O presente estudo agora vai explorar os argumentos que respondem ao suposto dualismo na ontologia de Sartre. A distinção entre em-si (*en-soi*) e para-si (*pour-soi*) é adequadamente entendida se relemos atentamente o que Sartre escreveu. É oportuno lembrar a tese básica enunciada nessa mesma obra. Sartre, na Introdução de *O ser e o nada* expõe o problema: “se ambos, idealismo e realismo falham em explicar as relações que de fato unem essas regiões que, na teoria, não tem comunicação, qual outra solução podemos encontrar para tal problema?” (Sartre, 1943/1975, p. LXVII). Essa pergunta indica que Sartre tem consciência do problema. É muito importante destacar a clara formulação da questão, expondo idealismo e realismo como soluções inaceitáveis. É óbvio que Sartre conhece a lição husserliana sobre as desvantagens dessas filosofias. Apesar da palavra “realismo” aparecer no artigo *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*¹⁶, Sartre vê a fenomenologia como a melhor filosofia, a fim de evitar um novo materialismo crasso. É evidente que a ontologia de Sartre tenta evitar soluções idealistas e materialistas para a ontologia. É isso que este artigo tentará explicitar.

Para identificar as perspectivas desse problema, é importante lembrar como Sartre apresenta algumas características do em-si: esse ser mostra-se isolado e não tem conexão com o que não lhe é próprio. Resumidamente, é o que é. Isso quer dizer que, em si mesmo, não consegue vir a ser o que não é. Não consegue abranger negação. É totalmente positivo. Nunca se coloca como *outro em relação a si*, não suporta conexões com o outro. Não está sujeito ao modo da temporalidade. O em-si não comporta a *falta* em seu ser. Ele foi e, no presente, outros seres são: isso é tudo.

Ao expor essa ontologia fenomenológica, várias indagações surgem. Ao final da Introdução, Sartre formula várias questões:

Qual é o sentido último desses dois tipos de seres? Por quais razões ambos pertencem ao ser em geral? Qual é o sentido do ser que inclui em si essas duas, radicalmente separadas, regiões do ser? Se ambos idealismo e realismo falham em explicar as relações que de fato unem essas regiões, que na teoria não tem comunicação, qual outra solução poderíamos achar para esse problema? E como pode o ser do fenômeno ser transfenomenal? Para tentar responder a essas questões escrevi o presente trabalho (Sartre, 1943/1975, p. LXVII).

14 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, (Paris: Gallimard, 1960).

15 François Dosse, *Histoire du Structuralisme*, (Paris: Éditions La Découverte, 1991).

16 Jean-Paul Sartre, *Situations I*, (Paris: Gallimard, 1947).



A partir dessas questões iniciais, é evidente que a relação entre esses dois seres é problemática para Sartre, mas será enfatizada como o tema de sua ontologia. As respostas para essas questões aparecem na Conclusão de *O ser e o nada*.

Sartre resume o problema como descrito a seguir:

Se o em-si e o para-si são duas modalidades de ser, não existe uma separação bem no centro da ideia do ser? E é sua compreensão rompida em duas partes incomunicáveis pelo fato de sua extensão ser constituída de duas classes radicalmente heterogêneas? O que há em comum entre o ser que *é* o que *é*; e o ser que *é* o que não *é*, o qual não *é* o que *é*. O que pode nos ajudar aqui, entretanto, é a conclusão de nossa indagação anterior (Sartre, 1943/1975, p. 621).

É possível ver claramente que Sartre entende a relação entre essas duas modalidades de seres como problemática, mas o dualismo não é sua solução; sua intenção é superar tal erro. Ele insiste, na verdade, que esses dois tipos de seres são ontologicamente distintos. É possível discutir a respeito da diferença ontológica na filosofia de Sartre, mas ela representa distinções no mundo vivo, em diferenças históricas. Em-si e para-si são modalidades do ser vivendo no mesmo mundo, porque só um mundo, o mundo vivido, existe. É impossível dizer, como Merleau-Ponty, que consciência e mundo são a mesma coisa, porque viver no mundo é tentar expor as diferenças entre humanidade e objetos. Se há a “busca pelo ser”, isso representa um trabalho constante de diferenciação para consciência, do modo como gestaltistas explicam figura e fundo. A relação é uma constante relação de distinção. Para a consciência, viver no mundo é diferenciar-se de outros seres.

Sartre destaca essa distinção dizendo:

Mostramos de fato que em-si e para-si não estão justapostos. O oposto, na verdade, o para-si na ausência do em-si é um tipo de abstração; não poderia existir como uma cor existiria sem forma ou um som sem tom ou timbre. Uma consciência que seria consciência do nada seria absolutamente nada. Mas se a consciência é ligada ao em-si por uma relação próxima, isso não significa que é articulada com o em-si de forma a constituir uma totalidade, e não é essa totalidade a que seria dado o nome de *ser* ou realidade? Sem dúvida, o para-si é uma negação, mas como negação ele *é*; e está em uma unidade a priori com o em-si (Sartre, 1943/1975, p. 621).

É muito importante enfatizar essas expressões: “em-si e para-si não estão justapostos”; “o para-si na ausência do em-si é um tipo de abstração”; “uma consciência que seria consciência de nada seria absolutamente nada”; “está em uma unidade a priori com o em-si”. O que essas expressões significam? Elas significam que Sartre não indica que há total isolamento entre esses dois seres. Dualismo não existe em sua ontologia. Há uma real diferença entre isolamento (como De Waelhens diz) e diferenciação ontológica. Esses seres não estão justapostos porque consciência e objeto existem no mesmo mundo, embora, por meio de diferentes maneiras de ser. Só a consciência idealista existe sem o mundo real. Ser consciência de algo é estabelecer uma conexão efetiva com o objeto da consciência. Sartre sustenta o *a priori* da correlação da fenomenologia husserliana. Consciência e mundo sustentam a “unidade *a priori* com o em-si”. Esses dois modos de ser, correlacionados por Sartre são claros. Em *O ser e o nada*, ele recusa a hipótese de dualismo na ontologia.

Para demonstrar essa tese, ele discorre sobre o tipo de relação entre esses seres, que é um tipo de totalização. Para entender a relação entre os dois seres, é necessário considerar a questão da realidade total, “o ser todo”. Resumidamente, “nesse nível encontramos novamente essa noção de uma totalidade destotalizada, que nós já encontramos em relação ao próprio para-si e em conexão com a consciência de outros” (Sartre, 1943/1975, p. 623). A questão do dualismo leva ao problema do “ser como todo”. Essa questão destaca o conceito de “organização sintética”, mas outra dúvida surge: será essa uma nova dualidade? Sartre diz:

Mas se considerarmos o ser total como constituído pela organização sintética do em-si e para-si, não vamos encontrar, novamente, a dificuldade que queríamos evitar? E quanto ao hiato que revelamos no conceito de ser, não vamos encontrá-lo presente no em-si existente? Qual definição deveríamos dar a um ser existente que, como em-si, seria o que *é*, e como para-si seria o que não *é*? (Sartre, 1943/1975, p. 622).

Com a ideia do “ser total”, emerge uma preocupação: o que é exigido de um ser existente para ser considerado como totalidade? A resposta de Sartre é: “é necessário que a diversidade de suas estruturas seja mantida dentro de uma síntese unitária de tal modo que cada uma delas considerada à parte seja apenas uma abstração. E certamente a consciência considerada à parte é apenas uma abstração” (Sartre, 1943/1975, p. 622). Entretanto, de extrema importância para o tema dessa discussão é: “o em-si não tem necessidade do para-si para existir” (Sartre, 1943/1975, p. 622). O que segue é que o para-si precisa do em-si, mas o oposto



não é verdadeiro. O em-si existe de forma contingente. Isso significa que somente o para-si precisa de uma conexão com o em-si, porque é *ausência, desejo e projeto*. Então, há uma conexão necessária entre esses seres na perspectiva do para-si e uma conexão não necessária do ponto de vista do em-si. Sartre diz:

O fenômeno do em-si é uma abstração sem consciência, mas seu ser não é uma abstração (...) Se quisermos conceber uma organização sintética cujo o próprio para-si seja inseparável do em-si e inversamente tal que o em-si seja indissolúvelmente ligado ao para-si, devemos conceber essa síntese de tal forma que o próprio em-si receberia a existência a partir da nadificação que originou a consciência. O que isso significa se não que a totalidade indissolúvel do em-si e para-si é concebível apenas na forma de um ser que é sua própria “causa-de-si” (Sartre, 1943/1975, p. 622).

O conceito de totalidade destotalizada significa que “tudo acontece, portanto, como se o em-si e o para-si fossem apresentados em um estado de desintegração em relação a uma síntese ideal. Não que a integração nunca tenha ocorrido, muito pelo contrário, precisamente porque é sempre indicada e sempre impossível” (Sartre, 1943/1975, p. 623). Esse conceito, como o ser em-si, expressa a circularidade entre esses dois seres. “É essa falha perpétua (de ser integração) que explica tanto a indissolubilidade do em-si e do para-si e, ao mesmo tempo, a sua relativa independência” (Sartre, 1943/1975, p. 623). Essa indissolubilidade e relativa dependência são um tipo de ambiguidade que sustenta a relação.

Em conclusão, podemos repetir as palavras de Sartre:

Quanto à totalidade do para-si e do em-si, isso tem por característica o fato de que o próprio em-si se torna outro em relação ao para-si, mas que o para-si não é em nenhuma forma diferente do em-si em seu ser; o em-si pura e simplesmente é (...) Se a relação do em-si com o para-si fosse a recíproca da relação do para-si com o em-si, cairíamos no caso ser-para-outrem. Mas este definitivamente não é o caso (...) No caso da negação interna para-si-em-si, ao contrário, a relação não é recíproca, e eu sou tanto um dos termos da relação quanto a própria relação. Eu apreendo o ser, eu sou a apreensão do ser, eu sou apenas uma apreensão do ser. E o ser que eu apreendo não é postulado contra mim, de modo a apreender-me de volta, ele é o que é apreendido. Seu ser simplesmente não coincide de forma alguma com seu ser apreendido. Em certo sentido, portanto, posso colocar a questão da totalidade. Por certo, eu existo aqui como parte desta totalidade, mas eu posso ser uma consciência exaustiva dela, pois eu sou ao mesmo tempo consciência do ser e consciência tética de si (Sartre, 1943/1975, p. 623).

Resumidamente, essa ausência de reciprocidade que caracteriza a totalidade nomeada *Olon* (Ολον) é a mesma argumentação que pode ser usada para responder ao problema do dualismo na ontologia de Sartre. A relação entre em-si e para-si não é recíproca. A primeira não depende da segunda, mas a segunda não existe sem a primeira. Os críticos que acusam Sartre de ser dualista simplesmente ignoram a argumentação que foi exposta. As ideias desses filósofos não têm validade se considerarmos o conceito de totalidade destotalizada. O fato de De Walhens e Merleau-Ponty negarem a importância desse conceito em suas exposições revela uma falta de compreensão da real ontologia de Sartre. Essa exposição demonstrou que essas críticas não têm base na ontologia sartriana. As ideias de Merleau-Ponty a respeito da filosofia de Sartre, especialmente sobre liberdade, história e idealismo são muito mais complexas. Esse tópico merece um estudo mais aprofundado.

A exposição dos argumentos de Sartre sobre a real significância dos dois seres demonstra que uma conexão efetiva entre consciência e mundo não é separação, isolamento, dualidade ou qualquer outro tipo de dualismo. É difícil encontrar uma explicação dessa interpretação, especialmente se pensarmos sobre Merleau-Ponty e sua proximidade a Sartre. Porém é possível seguir algumas especulações. Podemos começar pensando sobre os aspectos políticos e históricos, apesar de não podermos explorar esses argumentos com profundidade, mas simplesmente expor as ideias.

Sartre diz, em *Crítica da razão dialética* que Jean Wahl e a filosofia concreta foram muito importantes para os filósofos franceses. É possível situar *O ser e o nada* nesse quadro. Em 1943, durante a segunda guerra mundial, a ideia de conflito era uma realidade óbvia, e a ontologia do conflito era a única forma de expressar a realidade da guerra. Só a relação entre em-si e para-outro podia expressar o conflito da guerra. Poderia Sartre falar sobre paz, amor e harmonia nesse período histórico sem considerar esse aspecto do mundo real? *O ser e o nada* expressa a ontologia do conflito: o conflito humano vivido pelas pessoas na França, Alemanha, Bélgica, Polônia, etc. É importante destacar que *Fenomenologia da percepção* foi publicado em 1945, quando a França estava livre. Mas é necessário explorar o argumento que indica as diferenças políticas entre Sartre e Merleau-Ponty.

Depois da publicação de *Les Temps Modernes*, Sartre iniciou uma defesa radical da liberação política contra a Guerra Fria e a favor da liberação das colônias francesas. Isso representou a mudança para uma posição política radical e a mudança gradual em direção ao P. C. francês. Merleau-Ponty, por outro lado, distanciava-se das políticas comunistas. É possível pensar que essas diferentes filosofias políticas demonstravam suas irremediáveis opiniões.



Se considerarmos a ideia de liberdade, fica claro que as posições filosóficas de ambos pensadores são muito distintas. Merleau-Ponty simplesmente nega a teoria sartriana de liberdade. Como visto anteriormente, a base dessa argumentação é a oposição dualista. Merleau-Ponty rejeita qualquer tipo de filosofia do conflito: seu ponto de início é a harmonia e indiferenciação. Sartre, por outro lado, começa pelo conflito entre as consciências e rejeita a harmonia prévia. Para ele, o conflito é o fundamento da humanidade. É possível dizer que essa ontologia do conflito é a base de *Crítica da razão dialética*. A ruptura com Camus pode ser entendida nos mesmo termos. Não mudança na revolta, somente a revolução pode alterar o mundo vivido.

Essa discussão insere o problema do método. Podemos repetir a análise de François Dosse e situar Sartre como o último filósofo que tentou desenvolver a ligação fenomenologia-marxismo. Depois de 1945, o estruturalismo começou sua marcha longa e constante em direção à aniquilação do pensamento de Sartre. E, como Dosse diz, encontraremos Merleau-Ponty nesse trabalho. Ele tem um excelente incentivo de Lévi-Strauss e do estruturalismo. É possível ver a conversão da fenomenologia em estruturalismo nos trabalhos de Merleau-Ponty, por exemplo, na exaltação de Suassure na Aula Inaugural no Colège de France. A parte final de *La Pensée sauvage*¹⁷, publicado pelo pai do estruturalismo, com o ataque mais violento à filosofia sartriana, foi a culminação do trabalho de Merleau-Ponty. É possível estabelecer uma ligação de continuidade entre *Fenomenologia da percepção* e *La Pensée sauvage*, coincidentemente na conclusão, dizendo que Sartre fora o objeto primário de reprovação. Para Merleau-Ponty, o erro teórico de *O ser e o nada* foi repetido em *Crítica da razão dialética*: não há relação dialética no mundo humano se o em-si for separado do para-si. Se pudermos comprovar o equívoco dessas considerações, poderemos provar que Sartre não é dualista.

Conclusão

Para concluir este estudo, é importante, primeiramente, resumir os argumentos que tentaram demonstrar a dualidade na filosofia de Sartre e, em contraponto, expor a resposta do autor, que revela as inconsistências nessa interpretação.

As ideais de Merleau-Ponty, explicitadas em *Fenomenologia da Percepção*, principalmente na última parte, intitulada "Ser-para-si e ser-no-mundo", tentam anular a filosofia sartriana de liberdade. Este ataque está fundado na ideia de que, se os seres humanos perderem a sua liberdade, nunca serão livres novamente. Se existem ações que produzem a alienação da liberdade, a humanidade nunca mais será livre. Então a conclusão é: seres humanos são livres ou não são. Nesse contexto, é possível dizer que o conceito de má-fé, por exemplo, é um tipo de negação da liberdade, que produz uma aniquilação radical desta. Tal argumentação reforça a ideia central de Merleau-Ponty: que a filosofia de Sartre é idealismo. Se a consciência é o nada e o objeto é o ser, a ação se torna uma possibilidade idealista. Essa ação é impossível de ser realizada, porque os dois seres não existem no mesmo universo. Se houver uma separação ontológica radical, a oposição entre em-si e para-si, o mundo será separado em duas regiões que nunca serão reunidas. Esse dualismo confirma o idealismo. Se o para-si não existe na mesma forma que o em-si, não age no mundo real. O mundo se torna uma espécie de projeção ideal do para-si.

De Waelhens repete essa argumentação, destacando o dualismo. Para ele, é importante dismantelar a real relação entre ambos, para que se possa invalidar a relação dialética de negação que existe entre em-si, para-si e para-outrem. Essa argumentação é posteriormente utilizada por Merleau-Ponty, no livro *Les Aventures de la dialectique*, para atacar o método dialético da filosofia de Sartre. É muito interessante ver como Sartre antecipa a formulação desses argumentos na conclusão de *O ser e o nada*. Portanto, ou esses críticos leram essa discussão e ignoraram a resposta, ou ignoraram a Conclusão. Sartre estabelece que o tipo de relação entre para-si e em-si não é simétrica. O para-si necessita do em-si para existir, entretanto, o segundo não precisa do primeiro; a contingência do em-si reforça essa situação. Porém, este tipo de relação é baseada na negação. O para-si é ausência, projeto e desejo, então, existe de uma maneira diferente. Este ser é o que o em-si não é. Mas, para existir no mundo, o para-si precisa operar negando o em-si, então há uma relação necessária entre esses seres. Para existir no mundo, o para-si precisa negar o em-si, porque este existe como inércia. Por outro lado, a negação dessa inércia é necessária à existência do para-si. Todavia, essa negação se torna uma real **contradição** com a relação do para-si com outro para-si. Como Hegel, para Sartre, a relação entre escravo e mestre é o tipo de contradição estabelecida nesse caso. O para-si vê o outro para-si como ameaça à própria liberdade. Então, a real contradição, ou dialética, existe no mundo quando a relação humana é constituída.

Os críticos negaram a resposta de Sartre. Desde 1945, Sartre se tornou, para muitos, um filósofo idealista, que não necessita ser um bom cartesiano. Isso representou, para a posteridade, a transformação de Sartre em um filósofo do século XIX, como afirmou Foucault. Ou ainda, talvez, em um filósofo pré-Cartesiano do século XVI, que não sabe separar *res cogitans* e *res extensa*.

Claude Lévi-Strass, pupilo de Merleau-Ponty, cometeu o ataque mais violento à filosofia de Sartre. Antropologia estruturalista tentou aniquilar totalmente o humanismo de Sartre. Essa antropologia, base-

¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, (Paris: Plon, 1962).



ada na linguística de Suassure, destruiu a concepção sartriana de literatura engajada. O método estruturalista se tornou a destruição da dialética histórica. Lévi-Strauss organizou a base dos ataques à filosofia de Sartre, repetidos pela filosofia francesa dos anos seguintes. O importante a se ressaltar, porém, é que essa discussão era fundamentalmente um debate metodológico.

Crítica da razão dialética foi, durante muitos anos, a resposta metodológica de Sartre à acusação de idealismo em sua filosofia. Dialética, como o método que pode entender a ação histórica no mundo humano, era a resposta à antropologia e filosofia estruturalistas. Ademais, rejeitar o ataque feito por esses críticos representa a preservação da filosofia de Sartre como defesa dos valores de liberdade e engajamento no mundo.

Referências

Dillon, M. (1988). *Merleau-Ponty's ontology*. Bloomington: Indiana University.

Dosse, F. (1991). *Histoire du Structuralisme*. Paris: Éditions La Découverte.

Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.

Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception* (Original de 1945).

Merleau-Ponty, M. (1967). *The Structure of behavior*. Boston: Beacon Press.

Merleau-Ponty, M. (1979). *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.P. (1936). *L'Imagination*. Paris: Presses Universitaires de France.

Sartre, J.P. (1940). *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.P. (1947). *Situations I*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.P. (1949). *Situations III*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.P. (1964). *Situations VI*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.P. (1975). *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press (Original de 1943).

Sartre, J.P. (1976). *Critique of Dialectical Reason* (Original de 1960).

Submetido em 18.03.2020 – Aceito em 20.04.2020



THE SPIRITUAL DIMENSION AND THE CONSTITUTION OF THE HUMAN BEING AS A PERSON: FOR AN ANTHROPOLOGICAL- PHENOMENOLOGICAL UNDERSTANDING OF THE CLINIC SUBJECT

ILENO IZÍDIO DA COSTA*
(UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA)

The Spiritual Dimension and the Constitution of Man as a Person: For an Anthropological-Phenomenological Understanding of the Clinic Subject

MAK ALISSON BORGES DE MORAES**
(UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA/CENTRO
UNIVERSITÁRIO IMEPAC)

La Dimensión Espiritual y la Constitución del Hombre como Persona: para una Comprensión Antropológica-Fenomenológica del Sujeto de la Clínica

Abstract: Every psychological theory, as well as the praxis derived from it, has an implicit philosophical anthropology. Regarding the domain of the clinic, whose guiding axis is the human phenomenon, it is understood that this needs to be based on a solid and rigorous anthropological foundation, capable of embracing the specifically human. Therefore, this study aims to point to the possibility of an anthropological-phenomenological foundation of the clinic, seeking to understand the man in his essential peculiarity, that is, his spiritual character that establishes him as a personal and individual being. A description of the dimension of the spirit was then made from the analyzes undertaken by Edmund Husserl and Edith Stein. The bibliographic sources used were: "Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – second book: Studies in the Phenomenology of Constitution", by Husserl, as well as "Philosophy of Psychology and the Humanities" and "Potency and Act" by philosopher Edith Stein. From these analyzes, it was possible to conclude that the subject of the clinic has a spiritual dimension, inaugurated through intentional acts, which puts him as an awake being, conscious, active, free, undetermined and capable of forming himself.

Keywords: Phenomenological Anthropology; Spiritual dimension; Clinic.

Resumén: Toda teoría psicológica, así como la praxis derivada de ella, tiene una antropología filosófica implícita. Con respecto al dominio de la clínica, cuyo principio rector es el fenómeno humano, se entiende que esto debe basarse en un fundamento antropológico sólido y riguroso, capaz de abarcar lo específicamente humano. Por lo tanto, este estudio apunta a señalar la posibilidad de una base antropológica-fenomenológica de la clínica, buscando comprender al hombre en su peculiaridad esencial, es decir, su carácter espiritual que lo establece como un ser personal e individual. A partir de los análisis realizados por Edmund Husserl y Edith Stein, se hizo, entonces, una descripción de la dimensión del espíritu. Las fuentes bibliográficas utilizadas fueron: "Ideas Relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía Fenomenológica - Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución", de Husserl, así como "Contribuciones a la Fundamentación de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu" y "Acto y Potencia" de la filósofa Edith Stein. A partir de estos análisis, fue posible concluir que el sujeto de la clínica tiene una dimensión espiritual, inaugurada a través de los actos intencionales, que lo coloca como un ser despierto, consciente, activo, libre, indeterminado y capaz de autoformarse.

Palabras-clave: Antropología fenomenológica; Dimensión espiritual; Clínica.

* Doctor of Psychology, Professor at the Psychology Institute at Universidade de Brasília. Email: ilenoc@gmail.com. Orcid: 0000-0002-1571-0297

** Psychologist, at Universidade de Brasília, Professor at University Center IMEPAC. Email: makalisson@hotmail.com. Orcid: 0000-0001-9036-4243



Introduction

The constitution of an authentic Psychology requires a consistent anthropological basis. In order to access the singularities of psychic life, this science must be based on a rigorous philosophical anthropology. To paraphrase the notes of Edith Stein (1932/2002) in her *Structure of the Human Person (Der Aufbau der menschlichen person)*, it is conceived that any and all theoretical conception, as well as the practices that derive from them, are founded on a certain conception of human being, even if they are not fully aware of it. From this it follows that every psychological theory has an implicit philosophical anthropology. In view of the exacerbated theoretical fragmentation of Psychology, there is no consensus in this science about what the human being is. The different psychological approaches took on ideas about the human, many times diametrically opposed, which shows in a certain sense the lack presented by Psychology of a rigorous anthropological foundation.

Faced with the naturalistic commitment of Psychology, it is possible to infer that the conception of man on which this science was based presents a reductionist character. Naturalism conceives the human only from its objective elements, disregarding other dimensions. Founded on this physicalist objectivism, the *psi* sciences developed techniques and procedures that can be labeled dehumanizing, since they do not take into account the peculiarities of subjective life. It is in this way that psychological care was based largely on the medical model, adopting a nosographic, statistical and objective view of human suffering. The history of *psi* practices is marked by interventions centered on organic processes and on the disease, instead of the individual, in addition to an asylum logic, the medication posture or even on the hermetic vision of the clinical-individual model (Costa, 2014).

Sticking more specifically to the scope of the clinic, which guideline is the subject in suffering, it is understood that this field needs to be grounded on a solid anthropological basis. As pointed out by Holanda (2014), the clinic designates the “look” for the one who suffers, or in other words, it is the care for the *suffering-being*. It is not possible to establish a clinic without an adequate understanding of the human, or rather, this subject who suffers. In order to be possible to develop a “look” and a care that center in the *suffering-being*, it is first necessary to think and reflect on some fundamental questions: who is this subject of the clinic? What is the human? What dimensions make it up and what makes it specific? In view of such questions, it can be said that the establishment of a well-founded psychological clinic imposes the need for a deep analysis about the human, taking into account the totality and complexity of the elements that constitute it. As noted by Holanda (2014, p.117):

By “clinic”, in this context, we only want to designate the “look” for the phenomenon of the human that manifests himself in suffering. Clinic, therefore, is the care of this *suffering-being*, this caring being an attitude of being-with - or *being-with* (Mitsein), which is a “Dasein-with” or *Mit-da-Sein*, as the phenomenological tradition designates - as a companion, a helper, a reader, an interpreter, a welcoming, or simply a gesture of confirmation, in relation to this existing subject.

The psychological clinic, throughout its historical development, adopted the scientific naturalism advocated by Psychology. As a result, it incorporated deterministic epistemological stances, orienting itself from reductionist anthropological conceptions. In other words, psychological clinics, when admitting the scientific-positivist ideology, assumed a naturalistic imposition so that man was reduced to the principles of natural reality. Their investigations and interventions were based on a deterministic notion, which objective is to reveal the explanatory-causal processes of the human phenomenon. In this perspective, it is pointed out that the philosophical anthropology implicit in clinical praxis does not encompass the totality of the human, as it disregards its essential peculiarities (Goto, 2015).

In this sense, an anthropological reform of Psychology is needed, which aim is to support both psychological theory and practice in an authentic vision of the man, capable of contemplating the qualities of the specifically human. Taking this into account, it is worth highlighting an essential clarification regarding this dialogue between Anthropology and Psychology. In the theoretical-epistemological sense, the need for an anthropological foundation concerns the purpose of precisely demarcating the psychic reality, contextualizing it within the total structure of the human person. On the other hand, such an anthropological basis also provides a basis for psychological praxis, allowing the interventions outlined to be based on a clear understanding of the human. The institution of a rigorous anthropological foundation for the science of the psyche is linked to the Husserlian project of phenomenological Psychology. This has the task of establishing the bases for the foundation of an authentic Psychology, capable of encompassing the specificities of the human psyche (Goto, 2015).



For this reason, the delimitation of a psychological science, as well as the circumscription of its practice, depends on a philosophical anthropology. The vagueness about the psychic is a result in part from an obscure conception of what man is. Throughout the history of Psychology, psychism has taken on different definitions, its eidetic character being disregarded. As an example, there is the case pointed out by Edith Stein (1922 / 2005a) regarding the confusion between the notion of psyche and consciousness. In summary, to paraphrase the philosopher again, it is stated that Psychology, if it does not want to build “castles in the air”, needs to reflect on what human is. Quoting Stein’s statements regarding Pedagogy and transposing this same reasoning to Psychology, we have that:

If the idea of man is of decisive relevance both for the structure of pedagogy and for the educational work, it will be of urgent need for the latter to enjoy a firm support in this idea. The pedagogy that lacks an answer to the question “what is man?” will do nothing but build castles in the air. Finding an answer to this question is the mission of the theory of man, that is, of anthropology. Now, it is far from obvious what should be understood by this term (Stein, 1932/2002, p. 21).

Given this, it is necessary now to reflect on what constitutes this anthropology on which Psychology needs to be based. In the first place, this science of man must not be understood in a naturalistic sense. Taken in this sense, anthropology investigates the human as a species, resembling what zoology does in the realm of animals. However, an anthropological foundation for Psychology must not go this way, as the natural sciences lack an adequate foundation (Husserl, 1931/2019; San Martín, 2018).

For this reason, the anthropology required by psychological science must be that of a philosophical nature. In general, is an essential task of this discipline to answer the fundamental question: what is the human being? Far from establishing a naturalistic understanding, philosophical anthropology seeks to reveal the essential structures that make up the human. Therefore, Psychology needs to be based on a conception of man arising from a philosophical anthropology (San Martín, 2005; 2015). Using Stein’s (1932/2002) reflection on Pedagogy again, it is learned that the “anthropology we need as the foundation of pedagogy will be a philosophical anthropology that studies, in a living relationship with the set of philosophical problems, the structure of man and its insertion in the different modalities and territories of the being to which it belongs” (p. 29).

That said, a new problem is imposed: how should this discipline investigate the essential structures of the human? In order to consider this question, it is necessary to keep in mind Husserl’s statements about a crisis of Philosophy. Given the loss of its analytical rigor, given the context of crisis of reason, a philosophical anthropology understood in its traditional sense is unable to encompass the *eidós* of the human phenomenon. As with other disciplines, philosophical anthropology also lacks a sure foundation, that is, a methodological rigor that can ensure the apodictic legitimacy of its investigations. Faced with the Husserlian project, that is, the attempt to rescue Philosophy as a rigorous science through the constitution of a transcendental Phenomenology, it is clear that only the phenomenological method can give philosophical anthropology a secure foundation. In this sense, there is a need to establish a phenomenological anthropology.

Edith Stein, inspired by the Husserlian method, mastered this intent. Throughout her intellectual career she devoted much of her investigations to a deep analysis of the human being, outlining a phenomenological anthropology. In general, in her investigation the philosopher first highlighted the material dimension of man. Like everything else, the human has a materiality that constitutes it, which is revealed in the material structure of the body (*Körper*). However, man is not pure materiality, he is a living organism. The human person also presents a psyche that animates the body and shows itself in conjunction with it, constituting the living body (*Leib*) (Bello, 2000; 2014; Stein, 1922 / 2005a; 1922/2018).

Man exhibits yet another aspect that differentiates him from other beings, the spiritual dimension, which is something essentially human. When presenting a spiritual life, the human person has the ability to go beyond their bodily-psychic structure, establishing themselves as a free being. As a result, they have a volitional character, expressing free will. As a being endowed with freedom and will, man becomes responsible for his own formation, as he is the agent of his own formative process (Stein, 1932 / 2002a).

That said, this article seeks to reflect and indicate the possibility of a basis for the clinic based on a phenomenological anthropology, seeking to understand the specifics of the human phenomenon, that is, its spiritual and personal character. For this, a description of the spiritual dimension of man was carried out based on the analyzes undertaken by Edmund Husserl (1859 -1938) and Edith Stein (1891 -1942), highlighting the role of this sphere in the constitution of the human person.

The following works were used as bibliographic basis for this study: *Philosophy of Psychology and the Humanities* (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922) and *Potency and Act* (*Potenz und Akt*, 1931) by Edith Stein; and *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy - book two: Studies in the Phenomenology of constitution* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie - zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, 1952) by the philosopher Edmund Husserl, besides several commentator on this theme.



Intentional acts like the beginning of spiritual life

The psychic self, immersed in the passivity of causal nexuses, is asleep, since despite presenting a *continuum* flow of states and psychic qualities, it is not aware of them. On the contrary, the dimension of the spirit founds a spiritual self, active, awake and capable of addressing what is outside of it. This directionality, that is, the *intentio*, inaugurates a new class of experiences in the stream of consciousness, called both by Husserl (1913/2006) and by Stein (1922 / 2005a) of *Acts*, through which begins the spiritual life of the self-empirical. In the words of the phenomenologist:

The move towards something, which is what we are now referring to, the *intentio*, which stands as the foundation of the immanent data, indicates a new genre of experiences, of units, that are constituted in the current: the class of “apprehensions or acts”. Spiritual life begins with them (Stein, 1922 / 2005a, p. 252).

Husserl (1901/1982) presented in the fifth investigation of his *Logical Investigations* the intentional character of consciousness, that is, its attribute of always being directed towards some object. In the sense attributed in the philosopher’s inaugural work, acts are descriptively characterized as intentional experiences, in a way that phenomenologically the conscience is conceived as the set of all kinds of intentional experiences. The intentional experiences, or rather, the acts, considered in their eidetic properties, are always directed to a content and therefore they are founded as “intentionally referred to”. Intentional life is precisely the distinction between the subject-object polarity, in which the (awakened) self moves from itself towards something outside it, establishing a link between the subjective and objective ends of the lived.

Intentional life is qualified as an act, so that before a perceptive act the subject will invariably be oriented towards a perceived object. In the same way, in an imaginative act there will be a directionality towards an imagined object and so on. The acts correspond to interruptions or fissures in the flow of consciousness, since although they appear in the course of the current, they do not end in it. They always imply letting go, tending to something that is not part of the current.

In her work *Act and Power*, the phenomenologist sought, in view of the conceptual multivocality, to clarify precisely the concept of act. Generally speaking, the term can be understood both in the sense of actuality and of activity. The first refers to the Aristotelian-Thomist tradition, by which Stein was strongly influenced, which conceives the act as the realization of a power, that is, when what exists merely as a possibility is realized, it becomes an act. The second, in turn, designates an action of the subject, demarcating the distinction between activity and passivity (Stein, 1931/2007).

Although in the modern sense of the term the concept of *activity* predominates, it also encompasses the idea of actuality, since every action supposes that something is in action. In view of this, the philosopher concluded that acts, that is, the activity of the subject that presupposes actuality, designates what is meant by intentionality. In summary, it can be said that acts are carried out in intentional activity and that it founds spiritual life. In the words of Stein (1931/2007), “what subjectively is to be spiritual can be characterized by the subject-object polarity, which we call intentionality” (p.325).

Putting in another way, the *intentio* constitutes the subject as a spiritual subjectivity, which, unlike the psychic level, is characterized by being awake, transparent and active. The fissure created due to the directionality of intentional acts promoted an opening in the being, which is no longer found in the mere “blindness” of psychic passivity, but in the active domain of the spiritual dimension. It is important to note, however, that, as Husserl and Stein pointed out, the passive sphere also exhibits an intent, a kind of proto-intentionality. However, it is still “asleep” and only appears in the strict sense of the term in the context of spiritual activity.

Motivation as a fundamental law of the spirit: reason and meaning

However, if the spiritual life begins with the subject’s activity manifested by intentional acts, the following question arises: before the diversity of acts, how do they connect? Could it be said that, similarly to the psyche, acts are also governed by causality, with causal links between them? Stein clarified that in the field of self activity there are other types of connection such as perception, synthesis and motivation that go beyond the causal connection between the lived. Given the limits and purpose of this work, only the motivational link will be discussed here, considering its structural importance for understanding the dimension of the spirit.

According to what was presented by Husserl (1952/2005), “we see, therefore, that under the spiritual or personal self we must understand as the subject of intentionality and that motivation is the law of spiritual life” (p. 267). Acts are not linked by causal relationships, but motivational, since motivation is



the fundamental law of the dimension of the spirit. There are then different spheres with different norms: on the one hand, the psyche based on psychic causality. On the other, the spiritual domain governed by motivational nexuses (Peres, 2015).

Causal relationships have a strictly different meaning from motivation, so that it becomes impossible to begin to understand the spirit through a causalist perspective. This would imply a reductionism that would eventually lead to a disregard or exclusion of *eidōs* from the spiritual dimension. In view of this discrimination, it can be concluded that, epistemologically speaking, in the scientific-natural sphere it is up to the investigator to unveil in a deterministic way the causal nexus of reality (material or psychic). on the contrary, the scientific-spiritual sphere seeks to clarify the motivations involved in the analyzed phenomenon.

Motivation, taken in its broad sense, therefore consists of the link that links the various acts of the chain of consciousness. It is the bond that unites the countless intent of the subject. One act comes from another not because of a cause, but because it was motivated. A perception can, for example, motivate a memorable act and this in turn an affective act and so on. Here a *continuum* is not formed as in the flow of experiences of the stream of consciousness, nor a continuous field in analogy to what happens with the data of the senses. However, in view of the motivational link that enables the emergence of one act from another, units of acts may emerge that are established as a kind of complex, which can emerge and submerge from consciousness. In summary, for Stein (1922 / 2005a):

Motivation, understood in our general sense, is the connection that links acts with one another. It is not a mere fusion, as in the phases of the current of experience, which take place simultaneously or successively, or as the associative connection of the lived; but it is the proceeding of an act from the other, one to be carried out or to be carried out by one in virtue or in reason of the other. We see, therefore, that under the spiritual or personal self we must understand the subject of intentionality and that motivation is the law of spiritual life. The “support” on which motivation is based in some way is always the self. He performs an act, because he has already undertaken another one (p. 253).

For a secure understanding of motivation, it is essential to approach, first of all, its relationship with intentional acts. Every *intentio* involves directionality towards an object. However, this cannot be understood as something empty. As Stein (1922 / 2005a) put it, the acts are not directed towards an empty X^1 , but towards a content of meaning, which can manifest themselves in a complete or partial way. (1922/2005a). When I perform a perceptual act, for example, the conscience does not intend a vacuum, since the perceived is established as a content endowed with meaning. In the words of Husserl (1913/2006), the noetic-nomatic unity of the intentional lived is based here, that is, the correlation between the original donor act and its effective correlation.

Using the example of perception, Stein (1922 / 2005a) sought to explain how intentional acts are motivated. In essence, the perceived object cannot be immediately captured in full, as it appears from different profiles. When I see a piece of data, I first perceive one of its sides. From that I see that there are other profiles and that I can rotate this object successively until I capture its numerous profiles. Thus, the unit of meaning of the perceived object gradually became composed through the motivational connection between the intentional acts. It is possible to conclude, then, that the different profiles, that is, the content of the sense of perceptual intentionality, motivated the various acts that integrated the intentional object of perception.

In the course of motivation, what motivates the motivational link is not exactly the performance of the act, but its respective content of meanings, that is, the “reasons”. Taking the example again, we see that it was the object’s profiles, understood as motives, that motivated the perceptual acts and not the other way around (Stein, 1922 / 2005a). In the same way, it is the arrival of a loved one or the knowledge of a long-awaited news and not their respective perceptions that are established as reasons for an affective state of joy, for example.

Now, as motives exist only as correlates to their acts, it appears that they also participate in the motivational process. In this perspective, one reaches the conclusion that motivation has the following eidetic composition: a *motivating* act, which from a *reason* allows the emergence of a *motivated* act. Considering this essential structure, it is possible to say that before a perceptive (*motivating*) act, I can see a certain photograph (*motive*) that will refer me to a series of memories (*motivated*). It is through these connections of motivation that the acts are happening to each other, composing the unity of the intentional experiences. Furthermore, as a possibility of principle, motivating relationships can take place either explicitly or implicitly. In the first, the reasons are evident. In the second, they are understood. Eidetically, after its realization, all explicit motivation becomes implicit and this, in turn, can become evident in the course of motivational connections (Stein, 1922 / 2005a).

¹ Edith Stein used this expression when explaining the relationship between the act and motivation. The “X” designates a hypothetical direction of consciousness, lacking content. In stating that “acts do not address an ‘empty X’” Stein sought to emphasize that intentional acts are always referred to a content of meaning (Stein, 2005a).



“With acts and their motivations - as we have seen - the realm of meaning and reason begins” (Stein, 2005a, p. 258). By this the philosopher meant that the acts have connections of meaning and that these are governed by rational laws. For this reason it is understood here not the faculty that allows man to judge, evaluate and reason, but the ability to establish relations of meanings between phenomena. Therefore, indicating motivation as a fundamental law of the spirit implies unveiling the connections of meaning, that is, the laws of reason that underlie the intertwining of acts in the stream of consciousness. Motivational relationships can form diverse connections that will delimit a certain sphere of possibilities. In other words, the motivational links between the acts allow the realization of a corresponding number of *motivated* people, so that it becomes necessary to investigate the connections of meanings present between the *motive* and the *motivated*.

In view of these connections, Stein pointed out that the contents of meaning, *i.e.*, the motives, depending on the established links can be discriminated between stimulus and rational motives. These consist of the motivations experienced that have a rational basis. Those, on the other hand, concern connections of a merely understandable nature and which lack a foundation. It is added that in the absence of both a rational and comprehensive basis, there is talk of an irrational connection, that is, that does not exhibit a connection of meaning (Stein, 1922 / 2005a).

For example, if I am hungry and I see a food that I like, it is understandable that I instinctively direct my attention towards it. I perceive the appearance, the smell and automatically desire to taste it. In this circumstance, the motive (desired food) that promotes the connections of meanings between the acts is established as a stimulus. Lacking a rational foundation, it exhibits only one comprehensive aspect. However, if in spite of my physiological need I decide to give this food to someone who is extremely debilitated by hunger, a rational motivation is based at that moment, because the meaning that establishes the motivational link between acts is based on laws of reason. But, if I throw the food away, even though I know that it will satisfy my hunger or someone else’s, an irrational type of bonding will be instituted. There is no foundation and neither is there a comprehensive relationship in this unity of acts.

That a noise around me draws my attention, or the fact that I “instinctively” aspire to enter an environment in which I feel at ease, is certainly very understandable. However, this is neither rational nor irrational. Conversely, if I seek the company of people who reject me - and do it precisely because they reject me - then that would not be just irrational, but “foolishness.” When the motivation experienced is based on a rationally based relationship, then we speak of “rational reasons.” On the contrary, when there is only one understandable connection, the reason can be designated as a “stimulus” (Stein, 1922 / 2005a, p. 257).

Therefore, another fundamental distinction of the spiritual sphere is highlighted in relation to the psychic domain. In the psyche, the momentary condition of the vital sphere reactively requires a certain caused event, which is independent of the individual’s action. In turn, in the spiritual dimension, motivation poses numerous possibilities without necessarily demanding them, since their realization will depend on the subject’s activity. It is noticed then that in the psyche there is a “blind happening”, whereas in the spirit there is a “seer action” or at least its possibility.

The constitution of the spiritual Being: intellect, will and self-configuration

As in the psyche the vital sphere and its different effluvia form the psychic being, in the dimension of the spirit, the diverse motivational connections found the spiritual being. The being present in the psyche, immersed in the causal nexus of psychic vitality, is “asleep”. Despite having numbers of states, it does not perceive them. In other words, it is instituted as a passive, reactive being and is based on a mechanism that regulates in an automatic way.

In contrast, the self expressed in the spirit dimension is “awake”, since its intentional essence puts it, through the performance of acts, always towards something outside of it. The spiritual being presents a kind of openness, a notch that allows him to leave himself and put himself in relationship with the transcendent. Endowed with a “spiritual gaze”, the person immersed in the sphere of the spirit is therefore active, transparent and self-conscious, as he is capable of realizing the performance of his various acts. In its way of being, the spirit can manifest itself in two ways: the subjective and objective aspect. The first, as Stein pointed out, means to *exist for oneself*, while the second means to be for a spiritual subject (Stein, 1931/2007).

In relation to the latter, it is understood that the spirit embodied in objectivity builds a spiritual world that surrounds the subject. In Husserlian terms, in the face of the noetic-nomatic unity of intentional experiences, the noema is the domain of the objective spirit, which corresponds to the object-pole of spiritual life. It is possible to say, then, that the noetic moment of the lived “donates” a spiritual sense to the nomadic polarity. In the words of the phenomenologist, “living spiritually is not possible without having a spiritual world around you, that is, a world brought and conditioned by the spirit” (Stein, 1931/2007, p. 345). It is in this sense that the subject, due to his spiritual activity, is circumscribed by an objective spirit that is based on the connections of meaning of noetic-noemic structures.



On the other hand, the subjective pole of the spirit, that is, the subject, exists for itself and establishes itself as the support from which spiritual life springs. Using Husserlian terminology again, it is understood that the subjective aspect of spiritual living is represented by the noetic moment of intentional experiences. In summary, it is pointed out that the activity of the spirit, undertaken by the subject through his noetic moments, presents noematic aspects as a correlate, which in principle establishes a noese-noema correlation based on the being of the spirit.

According to Stein (1931/2007), the spiritual being means to be in movement from within. Such movement arises from a living being, a spiritual subject who has an inner life and whose autonomy and duration are fundamental characteristics. The first designates the ability to exist. In turn, the second means being in time, or rather, being inserted in the dimension of temporality. It is also added that the spiritual being does not exhibit a spatiality, since it is eidetically structured as a non-spatial and immaterial interiority.

In seeking to understand the subjective human spirit, Stein (1931/2007) highlighted two essential qualities that underlie spiritual life and without which it would become inconceivable: intellect and will. The intellectual faculty concerns the possibility of reaching an understanding of things, which occurs through the performance of acts that are directed to the knowledge of the entities. The class of intentional experiences known as “knowledge acquisition” is founded here in the domain of intellectuality. These enable the individual to capture the phenomena that appear, so that he can accept or reject what was captured. Intellectual life therefore concerns the activity proper to understanding.

Faced with his intellectual or rational character, the spiritual subject establishes himself as a transparent being, aware of himself and open. He has the ability to get out of himself, going towards objects and, also, other subjectivities through his intentional acts. It is possible to conclude with this that, in the intellectual sense, living spiritually means being aware of your own inner life, in addition to being able to move intentionally. In short, given its openness and transparency, the spiritual being can look at himself spiritually and also put himself in relationship with the transcendent, both in his subjective and objective aspects.

The intellect in the human subjective spirit is a temporary and gradual act, since it is limited and structured as a constant transition from a potential knowledge to an act. According to Stein (1931/2007), this potential character of the intellect does not only present the meaning of the possibility of different levels of understanding. It also refers to the realization of different degrees of being, which can oscillate within the extremities that range from not being to pure actuality. The human spirit, as an intellectual being, has levels of intellectuality that represent different degrees of being. This makes it possible to conceive countless types of intellect according to their powers and acts.

Each intellect has its own characteristics, according to its potential and actuality, constituting different individual types. One subject may exhibit a certain facility in acquiring mathematical knowledge, while another has a resource for philosophical questions. One subject may exhibit a certain facility in acquiring mathematical knowledge, while another has a resource for philosophical questions. In the same way, certain individuals have great artistic aptitude and so on. Every intellect has its own original dispositions, from which certain trends are founded, that, if updated, will motivate the emergence of different intellectual typologies. A person who has a “philosophical intellect”, for example, exhibits a natural inclination towards these issues. When in contact with this type of knowledge, this tendency will easily pass from potency to act. The formation of a particular intellectual type therefore involves, in addition to an original disposition, being stimulated so that it can be updated.

In view of the above, it is emphasized that the spiritual life is not constituted only by the intellect, but also by the will, since that is not possible without its action. In addition to his intellectual attributes, that is, his transparency and openness, the spiritual subject is also a free being. Endowed with a will, he can carry out voluntary actions and undertake “taking positions”, which makes it possible to accept or refuse through his free acts what appears to him. In the words of Stein (1931/2007):

The spiritual being is not only transparent (intelligible), an intellectual being aware of himself, because he is at the same time through the spiritual subject a free being, with a will, capable of determining himself. If something touches me internally, I can respond to that call. However, this does not need to be an inevitable necessity (p. 353).

The will refers to the acts in which the being, through its voluntary action, can put into existence what is captured only in potency (Stein, 1931/2007). As an example, it is possible to think that in the face of a dangerous situation, a psychic reaction of fear is triggered. This impels the individual to flee, in order to avoid such circumstance as quickly as possible. However, as a spiritual, volitional, free and indeterminate being, this impulse does not present itself as an inevitable trend. The subject, through his free acts, can accept it or not. Instead of seeking to escape, you can remain even in the face of fear to help others. Thus, a reality that until then was only a possibility, came into existence through an act of the individual's will.



From the volitional plane, a new class of experiences is founded: free acts. Differently from the positions taken, in which the subject is able to consent or reject what is captured, spiritually free acts are characterized by taking place as independent experiences. According to the philosopher, in them the spiritual being not only experiences, but places himself as the master of his own experience. The individual, through his volitional activity, imposes himself as owner of himself, a free being who is not hostage to the game of relations between stimulus and response, being able to go beyond them. But: “What does freedom mean? It means the following: I can” (Stein, 1932 / 2002a, p. 95). The spiritual subject is endowed with freedom and constituted as a being of possibilities, since through his free action he is able to decide on his activity.

It is legitimate to state then that the intellect, in view of its transparency and openness, allows the subject to capture the world, that is, to be in relationship with it, seeking to understand it. In contrast, the will allows the individual the ability to configure the world through the intervention of his volitional acts. Therefore, the sphere of volition is the domain of freedom, of free spiritual acts through which the subjective human spirit can shape the world and itself. In accordance with what was pointed out by Stein’s phenomenological-anthropological analysis, the scope of the will, together with other spiritual acts, constitutes the so-called “specifically human”: the specific dimension of the man that characterizes him as a personal being.

In short, his spiritual character establishes man as an open, transparent, awake, conscious, free and active being. Master of himself, the subjective human spirit is capable of self-configuring, since it is responsible for what it is and what it will become. Through his activity he is able to form himself. While intellectual acts allow the subject to expand his spiritual world, volitional acts establish the possibility of a free configuration. Through the action of the will the individual guides his own formation, constituting a personal peculiarity that makes him a unique personality.

The notion of responsibility involves the idea of a self, that is, a free and spiritual person who can and must form himself and that this capacity for self-formation establishes the boundary between animality and the specifically human. The process of formation of the human person therefore has a double aspect: on the one hand, a sphere that does not depend on the performance of the subject, and on the other, one that belongs to his free activity. The first concerns the given bodily-psychic structure, which, abstracted from the spiritual dimension, presents a development dependent on external circumstances. The body, which has an organic life, needs favorable conditions so that it can develop normally. Likewise, the psyche needs stimulus in order for its qualities to be formed from the various directions of psychic vitality. Consequently, at this level the external elements are formed as a forming agent, which do not depend on the individual’s free action.

The second aspect, on the other hand, belongs to the realm of spiritual life, which allows the subject to self-configure himself, or rather, to form himself. The structure of the self is not at the mercy of external conditions, because through free acts it can conduct its process of formation, within, obviously, the essential limitations established. That which is not disposed in the structure of the self cannot experience a development. In a synthetic way, the subject’s free spiritual activity acts from the established original dispositions, giving form to the bodily-soul unity that constitutes the human person (Betschart, 2017).

For the phenomenologist, “the free person has ‘himself’ in his hands, that is, the soul and the body are under the direction of the will, even if not unconditionally” (Stein, 1930/2003, p. 190). Faced with this spiritual self-configuration, the subject’s personal structure becomes an *individuum*, since his activity frees the plasma from an individual peculiarity, forming from then on his character. In summary, it is emphasized that in addition to its intentional aspect, the spiritual being also manifests itself in the sense of a personality. As Husserl and Stein pointed out, he constitutes himself as a personal being, *i.e.*, an *individuum* with a life animated by the spirit. This means that the subject, or rather, the human Person, is structured as the support of a rational/spiritual nature, demarcating the domain of the specifically human. Consequently, human life has essentially a spiritual interiority that endows it with a personal structure (Moraes & Goto, 2015).

Man as a personal and individual being

In view of his spiritual character, man has a personal structure so that he appears as a human person. But, what does it mean to say that the subjective human spirit merges as a personal being? In Stein’s sense: “everything we generally call a person, *es rationalis naturae individua substantia*, that is, particular beings of a nature endowed with reason” (Stein, 1950/1994, p. 372). *Pessoa* can also be understood as the support (*suppositum*) of an essence, that is, the foundation of a general nature. In the case of the human person, the personal structure designates the support of a nature endowed with reason. As previously mentioned, rational and spiritual are understood as inseparable elements, since with the acts and motivations of the spirit sphere, the domain of sense and reason is inaugurated. In principle, it follows that the person can also be conceived as the support of a spiritual essence (Sepp, 2017).

For a rigorous understanding of the notion of person, it is essential to highlight some fundamental distinctions. The personal being is distinguished from the notion of self, since not every self necessarily has a personal structure. However, everyone is based on a self. According to Stein (1950/1994), I mean the



entity that presents a conscious life, which can be expressed in its lower pole in sensitivity or in its upper degree in awakened consciousness. In this sense, it is possible to infer for example, that animals, despite having a self, do not manifest a personal life. Their experiences exhibit a bodily and psychic structure, lacking the sphere of the spirit. Therefore, the animal self does not establish itself as a personal being. Its formation process is circumscribed by psychic passivity due to the absence of the active qualities of the spiritual dimension.

In turn, when presenting a personal life, human subjectivity establishes itself as a conscious, awake and free self. In other words, man's *self* is placed in the quality of a personal self, which is based on the realization of free acts. The life of the *self* endowed with a personal organization is constituted by the free and conscious action of the person, which can vary in different degrees of depth according to the spiritual activity of each individual (Baseheart, 1997; Novinsky, 2014).

Another important clarification refers to the distinction between the pure self and the personal self. From the elucidation made earlier between the realm of pure experiences and the real soul-self, it is understood that the self taken in its purity concerns the center of irradiation of experiencing; the identical subject that underlies every act of the stream of consciousness; the egological connection of the lived. As explained by Husserl (1952/2005) and Stein (1922 / 2005a), taken as the constitutive axis of the empirical subject, the pure self cannot be confused with the personal self. That establishes himself as an absolute subject lacking real qualities, whereas he is founded as an individuum who presents an empirical position in the world, exhibiting personal peculiarities and character traits (Jacobs, 2014; Obsieger, 2014).

It is now possible to draw an outline of the human person: man is a bodily-soul being, but both body and soul have a personal nature. In other words, in man lives a self aware of himself, capable of contemplating the world, a self that is free and that, by virtue of his freedom, can configure both his body and his soul; who lives from his soul and who, due to its essential structure, submits to spiritual information, before and along with voluntary self-configuration, the punctual acts of his life and his own permanent body and soul (Stein, 1932 / 2002a, p. 110).

Therefore, man is a body-soul subject who, when presenting a spiritual life, is founded as a being-person. Consequently, it is conceived that the human bodily-psychic substrate manifests a personal character. The body expresses, in addition to its organic disposition, a spiritual nature, establishing itself as an organ of the will, capable of expressing the inner life of the spirit. In addition to mere materiality, the living body reveals a psychic and spiritual peculiarity. In the same way, the human psyche cannot be completely determined by the causal nexus of the vital sphere, because it is traversed by the spirit and exhibits a personal quality. In summary, the human being-person refers to a self whose spiritual life is based on a bodily-soul subsoil, which in turn expresses a personal nature as a result of its link with the dimension of the spirit.

In view of man's personal constitution, it is understood that in his psychophysical disposition there is a self-person, capable of looking at the world and himself. Awake, self-conscious and free, the human is placed as a transparent being who can contemplate his inner life and be in constant relationship with the objective and intersubjective world. It is worth mentioning that man is also a social being, since he is not an isolated *individuum*, but a community. The surrounding world is made up of other personal beings, who share the same corporeal, psychic and spiritual structure (Alfieri, 2014; Betschart, 2016).

It is not possible to understand the human person's eidetic composition in its entirety without considering its social-intersubjective dimension. Faced with his spiritual openness, man captures through empathic experience that there are other subjects who have a personal formation similar to his (Vargas & Farias, 2018). Therefore, the human being-person presents an intersubjective surrounding world. This is in constant relationship with other subjects, being able to form different types of associations, such as mass groups, societies, in addition to the community ties present, for example, in peoples, families, clans, tribes, religious communities, etc. (Stein, 1922 / 2005b).

The social dimension is a co-determining factor in the process of configuring the bodily-psychic-spiritual unit of the human *being-person*. It is possible to infer from these considerations that on the one hand the human spirit is partially determined by the corporeal-psychic structure in which it is immersed. On the other hand, it also exhibits social co-determination, since the surrounding intersubjective world also influences the course of its configuration. However, as a personal being endowed with a spiritual opening, man is not fully determined by these elements, as he is able to self-configure through his free activity, constituting himself as a unique personality. In short:

The human soul as a spirit rises in its spiritual life above itself. However, the human spirit is conditioned by what is higher and lower: it is immersed in a material product that it animates and forms in view of its configuration as a living body. The human person carries and embraces "his" living body and "his" soul, but is at the same time founded and closed by them. His spiritual life rises from a dark background, he rises like a torch flame, nourished by a material that itself does not shine. The human



soul shines without being absolutely light: the human spirit is visible to itself, but not entirely transparent; it can illuminate something else without going through it completely (Stein, 1950/1994, p. 380).

The human *being-person* also places himself in the quality of an individuality, that is, a singular being who has a specific peculiarity. This means that the general structure of the human person, that is, the corporeal, psychic and spiritual unity, is unique in an individual essence, a personality that manifests a unique being. Therefore, man exhibits a personal disposition and an individual qualification, revealing himself as an *individuum* endowed with a bodily-soul essence of a spiritual nature.

As Stein pointed out, in the course of their training process, the human person develops his qualities, thus composing his personal peculiarity, the individual mark that singularizes his eidetic structure and that will constitute the character of the individual (Pezzella, 2017). Referring again to the Husserlian analyzes present in Ideas II, it is noted that the philosopher spoke in some points of his work about the individual element of the human *being-person*, that is, what makes him a unique personality.

In section d of §60, Husserl emphasized that in order to understand the human person, it is necessary to take into account that the typical-individual is based on the general essence. This is established as a personality with its own motivations, characteristics, qualities and character traits. Thus, “this (the personality) is built, according to its essence, from special characters within the general subject-man type or character, and certainly from those that compose the individual type of this human subject as insignificant specialties (Husserl, 1952 / 2005, p. 318).

The personality is built up from the affection and action of the self, which will institute a personal peculiarity to the individual, giving to the lived an individual color. Despite being delimited eidetically by the same universal configuration, each experience is unique and forms the personal being as a unitary personality. This means that the development of the human person has an individual mark, instituting what Stein called character. This expresses a way of being itself that gives a singularity to the entire personal structure of the individual.

In essence, the character is established as a personal hue, manifested as a *quale*² that grants the individual being an individual trait. Such uniqueness exhibits varying degrees of manifestation, and these can found certain types, thus establishing a typology. However, a person’s character is not reduced to the expression of a certain type, given that he has an “individual note” that marks his qualities and experiences. The expression of this individual note can then oscillate between two extremes: in one of the poles there is the individual whose character is close to the typical, having his personal peculiarity not very well marked. On the other hand, there is the opposite pole where the person imperiously distances himself from the typology, founding an intense individuality and a well underlined character.

Final considerations

In view of such anthropological-phenomenological analysis, which took the experiences as a starting point, a deep investigation of human subjectivity was undertaken based on Stein’s phenomenological anthropology, highlighting its different strata. When adhering to the fundamental structures of the lived, it was stressed that man is constituted by corporeal, psychic and spiritual elements, the latter being the essentially human dimension. The eidetic trait that characterizes the human being as such and that differentiates it from other forms of life. This spiritual character gives man a personal and individual nature, making him an awake, conscious, free, active, intersubjective and capable of self-configuring (Stein, 1922 / 2005a; Husserl, 1952/2005).

Given these conclusions, one can now ponder the subject of the clinic and its constitution, thus outlining an anthropological-phenomenological basis for clinical praxis. As previously mentioned, when presenting the phenomenon of the human that is shown in suffering as its core, it is clear that the psychological clinic needs to be based on a conception of man that takes into account his different layers, conceiving it in all his complexity and specificity. Otherwise, it will be built on mistaken notions, understanding the human from a merely objectivist perspective, which will invariably lead to a deterministic and reductionist conception (Holanda, 2014).

However, in the face of an authentic analysis of the human being, via phenomenological anthropology, it becomes possible to establish a rigorous foundation for psychological clinics. Based on the investigations undertaken by Husserl (1952/2005) and Stein (1931/2007), it can be conjectured that the subject of the clinic is not merely a corporeal-psychic being, so that it is not possible to understand it from a set of explanatory-causal nexuses. Despite having a corporeal and psychic structure, which is subject to a causal legality, the human phenomenon is not restricted to it, as it exhibits a spiritual character. In this way, it becomes counterintuitive to reduce it to a mere organicist naturalism, as engendered by the biomedical model incorporated by psychological praxis. Likewise, there is no room for psychic determinism, a notion that neglects the domain of the specifically human, that is, the spiritual dimension.

² The term *quale* in this context designates the essential quality that constitutes the person’s character. According to Edith Stein “quality is understood here in a very broad sense, not as the quality of a thing, but as everything that, determined in itself, comprises in itself a ‘quale’ (Stein, 2005b, p. 718).



A well-founded psychological clinic, built on a phenomenological basis, must consider that the body-psychic structure of man is crossed by the sphere of the spirit. Therefore, far from being immersed in the “blindness of psychic passivity”, the subject of the clinic is an awake, active, conscious and gifted person. Therefore, even though he is susceptible to bodily-psychic determinism, it does not impose itself inexorably, because given his spiritual nature, man is able to transcend it. This makes him a being of possibilities who, due to his spiritual openness, via intentional acts, is able to make sense of what stands before him.

In summary, the subject of the clinic must be conceived as a spiritual being who has an intentional life and precisely for that reason, exhibits an intellectual and volitional character. Such characteristics place man in the quality of an open, transparent, conscious, free and active being. In other words, his spiritual openness allows him to understand the world through his intellect and to act under it through his free action. This gives him the ability to self-configure, forming himself through his spiritual life, which makes him a personal and individual being. Furthermore, this openness also places him as an intersubjective being, who establishes relationships with other spiritual individuals. Consequently, it is concluded that an authentic clinic must conceive man as an indeterminate being, considering him from his spiritual nature and avoiding any type of reductionism and/or determinism.

References

- Alfieri, F. (2014). *Pessoa Humana e Singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. (C. Tricarico, Trad.) São Paulo: Perspectiva.
- Baseheart, M. C. (1997). *Person In The World* (Vol. 27). New York: Springer.
- Bello, A. A. (2000). *A Fenomenologia do Ser Humano*. (A. Angonese, Trad.) Bauru: EDUSC.
- Bello, A. A. (2014). “Intrapessoal” e “Interpessoal”: linhas gerais de uma antropologia filosófico-fenomenológica. In: J. S. (Org.), *Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas* (pp. 9-28). São Paulo: Edições Loyola.
- Betschart, C. (2016). The Individuality of the Human Person. In: A. Calcagno, *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History* (pp. 73-86). New York: Springer.
- Betschart, C. (2017). Despliegue y Desarrollo de la Individualidad Personal según Edith Stein. *Steiniana*, 1, pp. 97-126.
- Costa, I. I. (2014). Sofrimento Humano e Sofrimento psíquico: da condição humana às “dores psíquicas”. In: I. I. (org.), *Sofrimento Humano, Crise Psíquica e Cuidado: dimensões do sofrimento e do cuidado humano na contemporaneidade* (pp. 23-67). Brasília: Editora Universidade de Brasília
- Goto, T. A. (2015). *Introdução à Psicologia Fenomenológica*. São Paulo: Paulus.
- Holanda, A. F. (2014). *Fenomenologia e Humanismo: reflexões necessárias*. Curitiba: Juruá.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones Lógicas* (Vol. 2). (M. G. Morente, & J. Gaos, Trads.) Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2005). *Ideas Relativas a Una Fenomenología Pura y Una Filosofía Fenomenológica Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas Sobre La Constitución*. (A. Z. Quijano, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras.
- Husserl, E. (2019). Fenomenologia e Antropologia (1931). *Revista de Filosofia Aurora*, 53, pp. 639 - 667.
- Jacobs, H. (2014). Transcendental Subjectivity and the Human Being. In: S. Heinämaa, M. Hartimo, & T. Miettinen, *Phenomenology and the Transcendental* (pp. 87-105). New York: Routledge.
- Moraes, M. A., & Goto, T. A. (2015). O que é o ser humano? O especificamente humano na antropologia fenomenológica de Edith Stein como fundamento da Psicologia. *RIC-FAAO*, X, pp. 223-232.
- Novinsky, I. W. (2014). A Pessoa de Edith Stein, A Pessoa Humana em Edith Stein. In: G. L. Santos, & M. R. Farias, *Edith Stein: Pessoa na Filosofia e nas Ciências Humanas* (pp. 205-226). São Paulo: Fonte Editorial.



- Obsieger, B. (2014). The Transcendental Nature of Experience. In: S. Heinämaa, M. Hartimo, & T. Miettinen, *Phenomenology and the Transcendental* (pp. 61-86). New York: Routledge.
- Peres, S. P. (2015). Motivação, lógica e psicologia explicativa em Edmund Husserl. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, 4, pp. 26-47.
- Pezzella, A. M. (2017). La Formazione Della Persona Nella Riflessione Fenomenologica. *Steiniana*, 1, pp. 83-96.
- San Martín, J. (2005). *Antropología Filosófica - Filosofía del Ser Humano*. Madrid: UNED.
- San Martín, J. (2015). *Antropología Filosófica II - Vida humana, persona y cultura*. Madrid: Uned.
- San Martín, J. (2018). Psicología e fenomenologia. *Rev. NUFEN*, 10, pp. 1 - 21.
- Sepp, H. R. (2017). Edith's Stein Conception of the Person Within the Contexto of the Phenomenological Movement. In: E. Magrì, & D. Moran, *Empaty, Sociality, and Personhood: essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations* (Vol. 49, pp. 49-64). New York: Springer.
- Stein, E. (1994). *Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de una ascensión as sentido del Ser*. (A. P. Monroy, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Stein, E. (2002). *La Estructura de la Persona Humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Stein, E. (2003). Sobre el Concepto de Formación. In: E. Stein, *Obras Completas IV - Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (F. J. Sancho, J. Mardomingo, C. R. Garrido, C. Díaz, A. Pérez, & G. F. Aginaga, Trads., Vol. IV, pp. 177 - 194). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005a). Contribuciones a la Fundamentación Filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu - Estudio Primero Causalidad Psíquica. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Filosóficos- Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads., Vol. II, pp. 217-342). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005b). Introducción a la Filosofía. In: E. Stein, *Obras completas: Escritos Filosóficos - Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads., pp. 657-913). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2007). Acto y Potencia: Estudios sobre uns filosofía del ser. In: E. Stein, *Obras Completas III Escritos Filosóficos - Etapa de pensamiento cristiano* (A. Pérez, J. Mardomingo, & C. R. Garrido, Trads., Vol. II, pp. 225 - 538). Burgos: Editorial Monte Carmelo (Original de 1931).
- Stein, E. (2018). *Vida de Uma Família Judía e Outros Escritos*. (R. Kirchner, & M. C. V.Vollny, Trads.) São Paulo: Paulus.
- Vargas, C. E., & Farias, M. R. (2018). Análise Fenomenológica da Empatia na Perspectiva do Desenvolvimento de uma Filosofia da Pessoa Humana. *Steiniana*, 2 (2), p. 1 - 22.

Submitted Jan 09, 2020 – First Editorial Decision Mar 18, 2020 – Accepted Mar 24, 2020



A DIMENSÃO ESPIRITUAL E A CONSTITUIÇÃO DO SER HUMANO ENQUANTO UM SER-PESSOA: POR UMA COMPREENSÃO ANTROPOLÓGICO-FENOMENOLÓGICA DO SUJEITO DA CLÍNICA

The Spiritual Dimension and the Constitution of Man as a Person: For an Anthropological-Phenomenological Understanding of the Clinic Subject

ILENO IZÍDIO DA COSTA*
(UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA)

MAK ALISSON BORGES DE MORAES**
(UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA/CENTRO
UNIVERSITÁRIO IMEPAC)

La Dimensión Espiritual y la Constitución del Hombre como Persona: para una Comprensión Antropológica-Fenomenológica del Sujeto de la Clínica

Resumo: Toda teoria psicológica, assim como a práxis que dela deriva, apresenta uma antropologia filosófica implícita. Em relação ao domínio da clínica, cujo eixo norteador é o fenômeno humano, entende-se que essa precisa estar embasada em um sólido e rigoroso fundamento antropológico, capaz de abarcar o especificamente humano. Diante disso, esse estudo tem como objetivo apontar para a possibilidade de uma fundamentação antropológico-fenomenológica da clínica, buscando compreender o homem em sua peculiaridade essencial, isto é, o seu caráter espiritual que o institui na qualidade de um ser pessoal e individual. Realizou-se então uma descrição da dimensão do espírito, partindo das análises empreendidas por Edmund Husserl e Edith Stein. Foram utilizadas como fontes bibliográficas as obras: “Ideias Para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica – livro segundo: investigações fenomenológicas sobre a constituição”, de Husserl, além de “Contribuições para uma Fundamentação Filosófica da Psicologia e das ciências do espírito” e “Ato e Potência” de autoria da filósofa Edith Stein. A partir dessas análises, foi possível concluir que o sujeito da clínica apresenta uma dimensão espiritual, inaugurada através dos atos intencionais, o que o coloca como um ser desperto, consciente, ativo, livre, indeterminado e capaz de formar a si mesmo.

Palavras-chave: Antropologia Fenomenológica; Dimensão espiritual; Clínica.

Abstract: Every psychological theory, as well as the praxis derived from it, has an implicit philosophical anthropology. Regarding the domain of the clinic, whose guiding axis is the human phenomenon, it is understood that this needs to be based on a solid and rigorous anthropological foundation, capable of embracing the specifically human. Therefore, this study aims to point to the possibility of an anthropological-phenomenological foundation of the clinic, seeking to understand the man in his essential peculiarity, that is, his spiritual character that establishes him as a personal and individual being. A description of the dimension of the spirit was then made from the analyzes undertaken by Edmund Husserl and Edith Stein. The bibliographic sources used were: “Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – second book: Studies in the Phenomenology of Constitution”, by Husserl, as well as “Philosophy of Psychology and the Humanities” and “Potency and Act” by philosopher Edith Stein. From these analyzes, it was possible to conclude that the subject of the clinic has a spiritual dimension, inaugurated through intentional acts, which puts him as an awake being, conscious, active, free, undetermined and capable of forming himself.

Keywords: Phenomenological Anthropology; Spiritual dimension; Clinic.

Resumén: Toda teoría psicológica, así como la praxis derivada de ella, tiene una antropología filosófica implícita. Con respecto al dominio de la clínica, cuyo principio rector es el fenómeno humano, se entiende que esto debe basarse en un fundamnto antropológico sólido y riguroso, capaz de abarcar lo específicamente humano. Por lo tanto, este estudio apunta a señalar la posibilidad de una base antropológica-fenomenológica de la clínica, buscando comprender al hombre en su peculiaridad esencial, es decir, su carácter espiritual que lo establece como un ser personal e individual. A partir de los análisis realizados por Edmund Husserl y Edith Stein, se hizo, entonces, una descripción de la dimensión del espíritu. Las fuentes bibliográficas utilizadas fueron: “Ideas Relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía Fenomenológica - Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución”, de Husserl, así como “Contribuciones a la Fundamentación de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu” y “Acto y Potencia” de la filósofa Edith Stein. A partir de estos análisis, fue posible concluir que el sujeto de la clínica tiene una dimensión espiritual, inaugurada a través de los actos intencionales, que lo coloca como un ser despierto, consciente, activo, libre, indeterminado y capaz de autoformarse.

Palabras-clave: Antropología fenomenológica; Dimensión espiritual; Clínica.

* Doutor em Psicologia, Docente do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília. Email: ilenoc@gmail.com. Orcid: 0000-0002-1571-0297

** Psicólogo, Doutorando em Psicologia na Universidade de Brasília, Docente do Centro Universitário IMEPAC. Email: makalisson@hotmail.com. Orcid: 0000-0001-9036-4243



Introdução

A constituição de uma autêntica Psicologia requer uma base antropológica consistente. Caso queira acessar as singularidades da vida psíquica essa ciência precisa estar assentada em uma rigorosa antropologia filosófica. Parafraseando os apontamentos de Edith Stein (1932/2002) em sua *Estrutura da Pessoa Humana* (*Der Aufbau der menschlichen person*), concebe-se que toda e qualquer concepção teórica, assim como as práticas que delas derivam, estão fundadas em uma determinada concepção de ser humano, mesmo que não tenham plena ciência disso. Disso deduz-se que toda teoria psicológica possui uma antropologia filosófica implícita. Diante da exacerbada fragmentação teórica da Psicologia, não há um consenso nessa ciência acerca do que é o ser humano. As diferentes abordagens psicológicas assumiram ideias a respeito do humano muitas vezes diametralmente opostas, o que evidencia em certo sentido a carência apresentada pela Psicologia de um rigoroso fundamento antropológico.

Frente ao comprometimento naturalista da Psicologia, é possível inferir que a concepção de homem na qual essa ciência alicerçou-se apresenta um caráter reducionista. O naturalismo concebe o humano somente a partir de seus elementos objetivos, desconsiderando suas demais dimensões. Fundadas nesse objetivismo fisicalista, as ciências *psi* elaboraram técnicas e procedimentos que podem receber o rótulo de desumanizantes, uma vez que não levam em conta as peculiaridades da vida subjetiva. É nesse caminho que o cuidado psicológico se pautou em grande parte no modelo médico, adotando uma visão nosográfica, estatística e objetiva do sofrimento humano. A história das práticas *psi* é marcada por intervenções centradas nos processos orgânicos e na doença, ao invés do indivíduo, além de numa lógica manicomial, na postura medicamentosa ou ainda na visão hermética do modelo clínico-individual (Costa, 2014).

Atendo-se mais especificamente ao âmbito da clínica, cujo eixo norteador é o sujeito em sofrimento, entende-se que esse campo precisa estar alicerçado em uma sólida base antropológica. Tal como aponta Holanda (2014), a clínica designa o “olhar” para aquele que sofre, ou em outras palavras, é o cuidado ao *ser-sofrente*. Não é possível estabelecer uma clínica sem uma compreensão adequada a respeito do humano, ou melhor, desse sujeito que sofre. Para que seja possível desenvolver um “olhar” e um cuidado cujo centro seja o *ser-sofrente* é preciso antes pensar e refletir a respeito de algumas questões fundamentais: quem é esse sujeito da clínica? O que é o humano? Quais dimensões o compõem e o que o torna específico? Tendo em vista tais questionamentos, pode-se dizer que o estabelecimento de uma clínica psicológica bem fundamentada impõe a necessidade de uma profunda análise acerca do humano, levando em conta a totalidade e complexidade dos elementos que o constituem. Conforme salientou Holanda (2014, p.117):

Por “clínica”, neste contexto, queremos tão somente designar o “olhar” para o fenômeno do humano que se manifesta no sofrimento. Clínica, pois, é o cuidar desse *ser-sofrente*, sendo esse cuidar uma atitude de estar-com – ou um *ser-com* (*Mitsein*), que é um “ser-aí-com” ou *Mit-da-Sein*, como designa a tradição fenomenológica -, como um acompanhante, um ajudador, um leitor, um intérprete, um acolhimento, ou simplesmente um gesto de confirmação, em relação a esse sujeito existente.

A clínica psicológica, ao longo de seu desenvolvimento histórico, adotou o naturalismo científico advogado pela Psicologia. Em razão disso, incorporou posturas epistemológicas deterministas, orientando-se a partir de concepções antropológicas reducionistas. Dito de outro modo, a clínica psicológica, ao admitir o ideário científico-positivista, assumiu uma impostação naturalista de modo que o homem foi reduzido aos princípios da realidade natural. Suas investigações e intervenções se alicerçaram em uma noção determinista, cujo objetivo é desvelar os processos explicativo-causais do fenômeno humano. Nessa perspectiva, aponta-se que a antropologia filosófica implícita na práxis clínica não abarca a totalidade do humano, pois desconsidera suas peculiaridades essenciais (Goto, 2015).

Cabe nesse sentido uma reforma antropológica da Psicologia, cujo intuito é apoiar tanto a teoria quanto a prática psicológica em uma autêntica visão de homem, capaz de contemplar as qualidades do especificamente humano. Levando isso em conta, vale aqui destacar um esclarecimento essencial no que diz respeito a essa interlocução entre Antropologia e Psicologia. No sentido teórico-epistemológico, a necessidade de um fundamento antropológico concerne ao propósito de demarcar de forma precisa a realidade psíquica, contextualizando-a dentro da estrutura total da pessoa humana. Por outro lado, tal embasamento antropológico possibilita também uma fundamentação da práxis psicológica, permitindo que as intervenções esboçadas estejam alicerçadas em uma clara compreensão do humano. A instituição de um rigoroso alicerce antropológico para a ciência da psique está atrelada ao projeto husserliano de uma Psicologia fenomenológica. Essa tem como tarefa estabelecer as bases para a fundação de uma autêntica Psicologia, capaz de abarcar as especificidades do psiquismo humano (Goto, 2015).



Por essa razão, a delimitação de uma ciência psicológica, assim como a circunscrição de sua prática dependem de uma antropologia filosófica. A imprecisão acerca do psíquico decorre em partes de uma concepção obscura sobre o que é o homem. O psiquismo assumiu ao longo da história da Psicologia diferentes definições, tendo o seu caráter eidético desconsiderado. Como exemplo, tem-se o caso apontado por Edith Stein (1922/2005a) a respeito da confusão entre a noção de psique e consciência. Em síntese, parafraseando novamente a filósofa, coloca-se que a Psicologia, se não quiser construir “castelos no ar”, precisa refletir sobre o que é o humano. Citando os dizeres de Stein relativos à Pedagogia e transpondo esse mesmo raciocínio para a Psicologia tem-se que:

Se a ideia de homem é de relevância decisiva tanto para a estrutura da pedagogia como para o labor educativo, será de urgente necessidade para essas últimas gozar de um firme apoio nessa idéia. A pedagogia que careça de uma resposta à pergunta “o que é o homem?” Não fará senão construir castelos no ar. Encontrar uma resposta a essa pergunta é a missão da teoria do homem, isto é, da antropologia. Agora, está longe de ser óbvio o que se deve entender por esse termo (Stein, 1932/2002, p. 21).

Diante disso, faz-se necessário agora refletir no que consiste essa antropologia sob a qual a Psicologia precisa se alicerçar. Em primeiro lugar, essa ciência do homem não deve ser compreendida em uma acepção naturalista. Tomada nesse sentido a antropologia investiga o humano enquanto uma espécie, assemelhando-se ao que a zoologia faz no âmbito dos animais. Contudo, uma fundamentação antropológica da Psicologia não deve ir por esse caminho, pois as ciências naturais carecem de um fundamento adequado (Husserl, 1931/2019; San Martín, 2018).

Por esse motivo, a antropologia requerida pela ciência psicológica deve ser a de cunho filosófico. Em linhas gerais, constitui atribuição primordial dessa disciplina a tarefa de responder ao questionamento fundamental: o que é o ser humano? Longe de estabelecer uma compreensão naturalista, a antropologia filosófica busca desvelar as estruturas essenciais que compõem o humano. Logo, a Psicologia precisa estar embasada em uma concepção de homem advinda de uma antropologia filosófica (San Martín, 2005; 2015). Utilizando novamente a reflexão de Stein (1932/2002) a respeito da Pedagogia, apreende-se que a “antropologia que necessitamos como fundamento da pedagogia será uma antropologia filosófica que estude, em relação viva com o conjunto da problemática filosófica, a estrutura do homem e sua inserção nas distintas modalidades e territórios do ser ao qual pertence” (p. 29).

Isto posto, uma nova problemática se impõe: de que forma essa disciplina deve investigar as estruturas essenciais do humano? Para considerar essa questão é necessário ter em mente as colocações de Husserl sobre a crise da Filosofia. Ante a perda de seu rigor analítico, dado o contexto de crise da razão, uma antropologia filosófica entendida em seu sentido tradicional é incapaz de abarcar o *eidós* do fenômeno humano. Assim como as demais disciplinas, a antropologia filosófica também carece de um fundamento seguro, quer dizer, de um rigor metodológico que possa assegurar a legitimidade apodítica de suas investigações. Frente ao projeto husserliano, isto é, o intento de resgatar a Filosofia na qualidade de uma ciência rigorosa através da constituição de uma Fenomenologia transcendental, tem-se que somente o método fenomenológico pode conceder à antropologia filosófica um fundamento seguro. Impõe-se nesse sentido a necessidade de se fundar uma antropologia fenomenológica.

Edith Stein, inspirada pelo método husserliano, realizou com maestria esse intento. Ao longo de seu percurso intelectual dedicou boa parte de suas investigações a uma profunda análise do ser humano, delineando uma antropologia fenomenológica. De um modo geral, em sua investigação a filósofa destacou primeiramente a dimensão material do homem. Assim como as demais coisas, o humano apresenta uma materialidade que o constitui, a qual se revela na estrutura material do corpo (*Körper*). Todavia, o homem não é uma pura materialidade, pois é um organismo vivo. A pessoa humana também apresenta uma *psique* que anima o corpo e se mostra em conjunção com ele, constituindo o corpo-vivo (*Leib*) (Bello, 2000; 2014; Stein, 1922/2005a; 1922/2018).

O homem exibe ainda outro aspecto que o diferencia dos demais seres, a dimensão espiritual, que é algo essencialmente humano. Ao apresentar uma vida espiritual a pessoa humana tem a capacidade de ir além de sua estrutura corpóreo-psíquica, se estabelecendo como um ser livre. Em decorrência disso, apresenta um caráter volitivo, expressando sua livre vontade. Enquanto um ser dotado de liberdade e vontade, o homem se torna responsável por sua própria formação, pois é o agente de seu próprio processo formativo (Stein, 1932/2002a).

Isto posto, procura-se no presente artigo refletir e indicar a possibilidade de uma fundamentação da clínica a partir de uma antropologia fenomenológica, buscando compreender as especificidades do fenômeno humano, isto é, o seu caráter espiritual e pessoal. Para isso, realizou-se uma descrição da dimensão espiritual do homem a partir das análises empreendidas por Edmund Husserl (1859 -1938) e Edith Stein (1891 -1942), destacando o papel dessa esfera na constituição da pessoa humana.

Foram utilizadas como base bibliográfica para esse estudo as obras: *Contribuições para uma Fundamentação Filosófica da Psicologia e das ciências do espírito* (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922) e *Ato e Potência* (*Potenz und Akt*, 1931) de autoria de Edith Stein; e *Ideias*



Para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica – livro segundo: investigações fenomenológicas sobre a constituição (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie - zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, 1952) do filósofo Edmund Husserl, além de comentadores diversos que tratam dessa temática.

Os atos intencionais como o início da vida espiritual

O eu psíquico, imerso na passividade dos nexos causais, encontra-se adormecido, uma vez que apesar de apresentar um fluxo *continuum* de estados e qualidades psíquicas, não se dá conta deles. Ao contrário, a dimensão do espírito funda um eu espiritual, ativo, desperto e capaz de se dirigir para aquilo que está fora dele. Essa direcionalidade, isto é, a *intentio*, inaugura uma nova classe de vivências na corrente da consciência, denominada tanto por Husserl (1913/2006) quanto por Stein (1922/2005a) de *Atos*, através dos quais tem início a vida espiritual do eu – empírico. Nas palavras da fenomenóloga:

O dirigir-se para algo, que é ao que agora estamos nos referindo, a *intentio*, que se coloca como o fundamento dos dados imanentes, indica um novo gênero de vivências, de unidades, que se constituem na corrente: a classe das “apreensões ou atos”. Com eles começa a vida espiritual (Stein, 1922/2005a, p. 252).

Husserl (1901/1982) apresentou na quinta investigação de suas *Investigações Lógicas* o caráter intencional da consciência, ou seja, o seu atributo de estar sempre direcionada para algum objeto. No sentido atribuído na obra inaugural do filósofo, os atos são caracterizados descritivamente como vivências intencionais, de maneira que fenomenologicamente a consciência é concebida enquanto o conjunto de toda classe de vividos intencionais. As vivências intencionais, ou melhor, os atos, considerados em suas propriedades eidéticas, estão sempre direcionados a um conteúdo e por isso se fundam como “intencionalmente referidos”. A vida intencional é precisamente a distensão entre a polaridade sujeito-objeto, na qual o eu (desperto) move-se a partir de si mesmo em direção a algo fora dele, estabelecendo um elo entre as extremidades subjetivas e objetivas dos vividos.

A vida intencional é qualificada como ato, de modo que ante um ato perceptivo o sujeito estará invariavelmente orientado a um objeto percebido. Do mesmo modo, num ato imaginativo haverá uma direcionalidade para um objeto imaginado e assim por diante. Os atos correspondem a interrupções ou fissuras no fluxo da consciência, visto que apesar de surgirem no curso da corrente, não se encerram nela. Implicam sempre em um desprender-se, um tender a algo que não faz parte da corrente.

Em sua obra *Ato e Potência*, a fenomenóloga buscou, em face da multivocidade conceitual, esclarecer de forma precisa o conceito de ato. Em linhas gerais, o termo pode ser entendido tanto no sentido de atualidade quanto de atividade. O primeiro refere-se à tradição aristotélico-tomista, pela qual Stein foi fortemente influenciada, que concebe o ato como a realização de uma potência, isto é, quando aquilo que existe meramente enquanto uma possibilidade se realiza, torna-se ato. O segundo, por sua vez, designa uma ação do sujeito, demarcando a distinção entre atividade e passividade (Stein, 1931/2007).

Apesar de na acepção moderna do termo predominar o conceito de atividade, esse abarca também a idéia de atualidade, uma vez que toda ação supõe que algo esteja em ato. Diante disso, concluiu a filósofa que os atos, quer dizer, a atividade do sujeito que pressupõe uma atualidade, designa o que se entende por intencionalidade. Em síntese, pode-se dizer que os atos se efetuam em atividade intencional e que essa funda a vida espiritual. Nos dizeres de Stein (1931/2007), “o que subjetivamente é ser espiritual pode se caracterizar pela polaridade sujeito-objeto, que nós designamos de intencionalidade” (p.325).

Colocado de outro modo, a *intentio* constitui o sujeito enquanto uma subjetividade espiritual, que diferentemente do nível psíquico caracteriza-se por ser desperta, transparente e ativa. A fissura criada por conta da direcionalidade dos atos intencionais promoveu uma abertura no ser, o qual agora não se encontra mais na mera “cegueira” da passividade psíquica, mas sim no domínio ativo da dimensão espiritual. É importante ressaltar todavia, que tal como assinalaram Husserl e Stein, a esfera passiva também exibe uma *intentio*, uma espécie de proto-intencionalidade. Entretanto, essa se encontra ainda “adormecida” e somente se apresenta no sentido estrito do termo no âmbito da atividade espiritual.

A motivação como lei fundamental do espírito: razão e sentido

Todavia, se a vida espiritual tem início com a atividade do sujeito manifestada pelos atos intencionais, questiona-se o seguinte: ante a diversidade de atos, de que forma esses se conectam? Poder-se-ia dizer que, de maneira análoga ao psiquismo, os atos também são regidos por uma causalidade, apresentando nexos causais entre eles? Stein esclareceu que no campo da atividade do eu há outras modalidades de vinculação tais como a apercepção, a síntese e a motivação que vão além da conexão causal entre os vividos. Dados os limites e a finalidade do presente trabalho será discutido aqui somente o elo motivacional, considerando sua importância estruturante para a compreensão da dimensão do espírito.



Consoante o apresentado por Husserl (1952/2005), “vemos, portanto, que sob o eu espiritual ou pessoal há que compreendê-lo como o sujeito da intencionalidade e que a motivação é a lei da vida espiritual” (p. 267). Os atos não são ligados por relações causais, mas motivacionais, uma vez que a motivação é a lei fundamental da dimensão do espírito. Têm-se então esferas distintas com normas diversas: de um lado, a psique fundamentada pela causalidade psíquica. E de outro, o domínio espiritual regido pelos nexos motivacionais (Peres, 2015).

As relações causais possuem um sentido estritamente diferente da motivação, de maneira que se torna uma impossibilidade de princípio compreender o espírito através de uma ótica causalista. Isso implicaria em um reducionismo que acabaria por acarretar em uma desconsideração ou exclusão do *eidós* da dimensão espiritual. Ante essa discriminação pode-se concluir que, epistemologicamente falando, no âmbito científico-natural cabe ao investigador desvelar de forma determinística os nexos causais da realidade (material ou psíquica). ao contrário, na esfera científico-espiritual busca-se esclarecer as motivações envolvidas no fenômeno analisado.

A motivação, tomada em seu sentido amplo, consiste, pois, no elo que vincula os diversos atos da corrente de consciência. É a liga que une as inúmeras *intentio* do sujeito. Um ato origina-se de outro não por uma causação, mas porque fora motivado. Uma percepção pode por exemplo motivar um ato memorativo e esse por sua vez um ato afetivo e assim por diante. Aqui não se forma um *continuum* tal como no fluxo de vividos da corrente de consciência, nem um campo contínuo em analogia ao que ocorre com os dados dos sentidos. Entretanto, diante do elo motivacional que possibilita o surgimento de um ato a partir de outro, podem surgir unidades de atos que se estabelecem como uma espécie de complexo, os quais podem emergir e submergir da consciência. Em resumo, para Stein (1922/2005a):

A motivação, entendida em nosso sentido geral, é a conexão que liga os atos uns com os outros. Não se trata de uma mera fusão, como nas fases da corrente de vivência, que transcorrem simultânea ou sucessivamente, ou como a ligação associativa dos vividos; mas é um proceder de um ato a partir do outro, um realizar-se ou ser realizado de um em virtude ou em razão do outro. Vemos, portanto, que sob o eu espiritual ou pessoal devemos compreender o sujeito da intencionalidade e que a motivação é a lei da vida espiritual. O “suporte” no qual se apóia de certo modo a motivação é sempre o eu. Ele realiza um ato, porque já havia empreendido outro anteriormente (p. 253).

Para um entendimento seguro acerca da motivação é imprescindível abordar antes de tudo a sua relação com os atos intencionais. Toda *intentio* envolve a direcionalidade para um objeto. Porém, esse não pode ser compreendido como algo vazio. Como colocou Stein (1922/2005a), os atos não se dirigem para um X vazio¹, mas a um conteúdo de sentido, os quais podem se manifestar de modo completo ou parcial. Quando realizo um ato perceptivo, por exemplo, a consciência não intenciona um vácuo, uma vez que o percebido se estabelece enquanto um conteúdo dotado de sentido. Nos dizeres de Husserl (1913/2006), funda-se aqui a unidade noético-noemática do vivido intencional, isto é, a correlação entre o ato doador originário e o seu correlato efetivo.

Utilizando o exemplo da percepção, Stein (1922/2005a) procurou explicar de que forma os atos intencionais são motivados. Em essência, o objeto percebido não pode ser captado imediatamente de forma plena, pois ele se mostra a partir de diversos perfis. Quando vejo um dado, percebo primeiramente um de seus lados. A partir disso intenciono que existem outros perfis e que posso girar esse objeto sucessivamente até captar as suas inúmeras perfilações. Assim, a unidade de sentido do objeto percebido foi-se compondo gradativamente através da conexão motivacional entre os atos intencionais. É possível concluir então que os diferentes perfis, isto é, os conteúdos de sentido da intencionalidade perceptiva motivaram os diversos atos que integraram o objeto intencional da percepção.

No transcurso da motivação, o que funda o elo motivacional não é propriamente a realização do ato, mas os seus respectivos conteúdos de sentidos, isto é, os “motivos”. Retomando o exemplo, tem-se que foram os perfis do objeto, entendidos enquanto motivos, que motivaram os atos perceptivos e não o contrário (Stein, 1922/2005a). Do mesmo modo, é a chegada de uma pessoa querida ou o conhecimento de uma notícia muito esperada e não suas respectivas percepções que se estabelecem como motivos de um estado afetivo de alegria, por exemplo.

Ora, como os motivos existem somente enquanto correlatos de seus referidos atos, depreende-se que esses também participam do processo motivacional. Nessa perspectiva, chega-se à conclusão de que a motivação apresenta a seguinte composição eidética: um ato *motivante*, o qual a partir de um *motivo* possibilita o surgimento de um ato *motivado*. Considerando essa estrutura essencial é possível dizer que ante um ato perceptivo (*motivante*), posso ver determinada fotografia (*motivo*) que irá me remeter a uma série de lembranças (*motivado*). É através dessas vinculações de motivação que os atos vão sucedendo uns aos outros, compondo a unidade dos vividos intencionais. Ademais, enquanto possibilidade de princípio,

¹ Edith Stein utilizou essa expressão ao explicar a relação entre o ato e a motivação. O “X” designa uma direção hipotética da consciência, carente de conteúdo. Ao afirmar que “os atos não se dirigem para um ‘X vazio’” Stein buscou ressaltar que os atos intencionais estão sempre referidos a um conteúdo de sentido (Stein, 2005a).



as relações de motivação podem realizar-se de modo explícito ou implícito. No primeiro, os motivos encontram-se evidentes. No segundo, acham-se subentendidos. Eideticamente, após a sua realização toda motivação explícita converte-se em implícita e essa, por sua vez, pode evidenciar-se no transcurso das conexões motivacionais (Stein, 1922/2005a).

“Com os atos e suas motivações começa – como vimos – o reino do sentido e da razão” (Stein, 2005a, p. 258). Com isso a filósofa quis dizer que os atos apresentam conexões de sentido e que essas são regidas por leis racionais. Por razão entende-se aqui não a faculdade que permite ao homem julgar, avaliar e raciocinar, mas a capacidade de estabelecer relações de sentidos entre os fenômenos. Portanto, indicar a motivação como lei fundamental do espírito implica em desvelar as conexões de sentido, isto é, as leis de razão que fundamentam o entrelaçamento dos atos na corrente de consciência. As relações de motivação podem formar conexões diversas que irão delimitar certa esfera de possibilidades. Em outras palavras, os elos motivacionais entre os atos permitem a realização de um número correspondente de motivados, de maneira que se torna necessário investigar as conexões de sentidos presentes entre o motivo e o motivado.

Tendo em vista essas conexões, Stein assinalou que os conteúdos de sentido, *i.e.*, os motivos, a depender das vinculações estabelecidas podem ser discriminados entre estímulos e motivos racionais. Esses consistem nas motivações vivenciadas que apresentam uma fundamentação racional. Já aqueles concernem às conexões de natureza meramente compreensível e que carecem de um fundamento. Acrescenta-se ainda que na ausência tanto de uma base racional quanto compreensiva, fala-se de uma vinculação de caráter irracional, isto é, que não exhibe uma conexão de sentido (Stein, 1922/2005a).

A título de exemplo, se estou faminto e vejo um alimento que me agrada, é compreensível que de modo instintivo eu dirija minha atenção em direção a ele. Percebo a aparência, o cheiro e automaticamente desejo sentir seu sabor. Nessa circunstância, o motivo (alimento desejado) que promove as conexões de sentidos entre os atos instaura-se como um estímulo. Carente de um fundamento racional, exhibe apenas um aspecto compreensivo. Entretanto, se apesar de minha necessidade fisiológica resolvo dar esse alimento a alguém que esteja extremamente debilitado pela fome, funda-se nesse momento uma motivação de índole racional, pois o sentido que estabelece o elo motivacional entre os atos está alicerçado em leis de razão. Mas, caso eu jogue fora o alimento, mesmo sabendo que poderá saciar a minha fome ou de outra pessoa, se instituirá uma vinculação de tipo irracional. Não há fundamento algum e tampouco uma relação compreensiva nessa unidade de atos.

Que um ruído ao meu redor me chame atenção, ou o fato de eu aspirar “instintivamente” a entrar em um ambiente no qual me sinto à vontade, é certamente muito compreensível. Porém, isso não é racional nem irracional. Contrariamente, se eu buscar a companhia de pessoas que me rejeitam – e fizer isso precisamente porque me rejeitam – então isso não seria apenas irracional, mas uma “insensatez”. Quando a motivação vivenciada se baseia em uma relação de fundamentação racional, então falamos de “motivos racionais”. Pelo contrário, quando há apenas uma conexão compreensível, o motivo pode ser designado como “estímulo” (Stein, 1922/2005a, p. 257).

Diante disso, ressalta-se outra distinção fundamental da esfera espiritual em relação ao domínio psíquico. Na psique, a condição momentânea da esfera vital exige reativamente um determinado acontecer causado, o qual independe da ação do indivíduo. Por sua vez, na dimensão espiritual a motivação coloca inúmeras possibilidades sem necessariamente exigí-las, visto que sua realização irá depender da atividade do sujeito. Percebe-se então que na psique há um “acontecer cego”, ao passo que no espírito tem-se uma “ação vidente” ou pelo menos sua possibilidade.

A constituição do Ser espiritual: intelecto, vontade e auto-configuração

Assim como no âmbito da psique a esfera vital e seus diferentes eflúvios constituem o ser psíquico, na dimensão do espírito as diversas conexões motivacionais fundam o ser espiritual. O eu presente na psique, imerso nos nexos causais da vitalidade psíquica encontra-se “adormecido”. Apesar de possuir inúmeros estados, não se dá conta deles. Em outras palavras, se institui como um ser passivo, reativo e que se alicerça em um mecanismo que se regula de forma automática.

Em contrapartida, o eu expresso na dimensão do espírito acha-se “desperto”, visto que a sua essência intencional o coloca, através da realização dos atos, sempre em direção a algo fora dele. O ser espiritual, apresenta uma espécie de abertura, uma incisura que o possibilita sair de si e se colocar em relação com o transcendente. Dotado de um “olhar espiritual”, o ser imerso na esfera do espírito é por isso ativo, transparente e consciente de si, pois é capaz de se dar conta da realização de seus diversos atos. Em seu modo de ser, o espírito pode se manifestar de dois modos: o aspecto subjetivo e objetivo. O primeiro, conforme Stein pontuou, quer dizer *existir para si mesmo*, ao passo que o segundo significa ser para um sujeito espiritual (Stein, 1931/2007).

Em relação a esse último, entende-se que o espírito plasmado na objetividade edifica um mundo espiritual que circunda o sujeito. Em termos husserlianos, ante a unidade noético-noemática dos vivi-



dos intencionais tem-se o noema como o domínio do espírito objetivo, que corresponde ao pólo-objeto da vida espiritual. É possível dizer então que o momento noético do vivido “doa” um sentido espiritual para a polaridade noemática. Nos dizeres da fenomenóloga, “viver espiritualmente não é possível sem ter um mundo espiritual ao redor de si, ou seja, um mundo trazido e condicionado pelo espírito” (Stein, 1931/2007, p. 345). É nesse sentido que o sujeito, em razão de sua atividade espiritual, é circunscrito por um espírito objetivo que tem como alicerce as conexões de sentido das estruturas noético-noemáticas.

Por outro lado, o pólo subjetivo do espírito, quer dizer, o sujeito, existe para si mesmo e se estabelece como o suporte de onde brota a vida espiritual. Recorrendo novamente à terminologia husserliana, compreende-se que o aspecto subjetivo do viver espiritual é representado pelo momento noético dos vividos intencionais. Em síntese, aponta-se que a atividade do espírito, compreendida pelo sujeito através de seus momentos noéticos, apresenta como correlato os aspectos noemáticos, o que institui por princípio uma correlação noese-noema fundamentada no ser do espírito.

Na acepção de Stein (1931/2007), o ser espiritual quer dizer estar em movimento desde dentro. Tal movimento surge a partir de um vivente, um sujeito espiritual que possui uma vida interior e que apresenta como características fundamentais a autonomia e a duração. A primeira designa a capacidade de existir para si. Por sua vez, a segunda significa ser no tempo, ou melhor, estar inserido na dimensão da temporalidade. Acrescenta-se ainda que o ser espiritual não exibe uma espacialidade, uma vez que eideticamente se estrutura como uma interioridade não espacial e imaterial.

Ao buscar compreender o espírito subjetivo humano, Stein (1931/2007) destacou duas qualidades essenciais que fundamentam a vida espiritual e sem as quais essa se tornaria inconcebível: o intelecto e a vontade. A faculdade intelectual concerne à possibilidade de se alcançar um entendimento das coisas, o que ocorre por meio da realização de atos que estão direcionados ao conhecimento dos entes. Funda-se aqui no domínio da intelectualidade a classe de vivências intencionais conhecidas como “tomada de conhecimento”. Essas possibilitam ao indivíduo captar os fenômenos que se mostram, de modo que ele pode aceitar ou rechaçar aquilo que foi captado. A vida intelectual diz respeito portanto, à atividade própria do entendimento

Frente o seu caráter intelectual ou racional, o sujeito espiritual se institui enquanto um ser transparente, consciente de si mesmo e aberto. Possui a capacidade de sair de si, indo em direção aos objetos e, também, às outras subjetividades através de seus atos intencionais. É possível concluir com isso que, na acepção intelectual, viver espiritualmente significa dar-se conta de sua própria vida interior, além de ser capaz de movimentar-se de modo intencional. Em suma, ante sua abertura e transparência, o ser espiritual pode olhar espiritualmente para si e também colocar-se em relação com o transcendente, tanto no seu aspecto subjetivo quanto objetivo.

O intelecto no espírito subjetivo humano é um ato temporal e gradativo, visto que é limitado e se estrutura enquanto uma constante passagem de um conhecimento em potência para um em ato. Segundo Stein (1931/2007), esse caráter potencial do intelecto não apresenta apenas o sentido da possibilidade de diversos níveis de entendimento. Refere-se também à realização de diferentes graus de ser, que podem oscilar dentro das extremidades que vão desde o não ser até a pura atualidade. O espírito humano, enquanto um ser intelectual, possui níveis de intelectualidade que representam distintos graus de ser. Isso torna possível conceber inúmeros tipos de intelecto de acordo suas potências e atos.

Cada intelecto possui suas próprias características, segundo suas potencialidades e atualidades, constituindo diferentes tipos individuais. Um sujeito pode exibir certa facilidade em adquirir conhecimentos matemáticos, enquanto outro apresenta desenvoltura nas questões filosóficas. Da mesma forma, determinados indivíduos possuem grande aptidão no âmbito artístico e assim por diante. Todo intelecto tem suas próprias disposições originárias, a partir das quais se fundam determinadas tendências que se atualizadas motivarão o surgimento de diversas tipologias intelectuais. Uma pessoa que dispõe de um “intelecto filosófico”, por exemplo, exibe uma inclinação natural para essas questões. Ao entrar em contato com esse tipo de conhecimento tal tendência facilmente passará da potência ao ato. A formação de um determinado tipo intelectual envolve, portanto, além de uma disposição originária, que essa seja estimulada para que possa ser atualizada.

Ante o exposto, ressalta-se que a vida espiritual não é constituída somente pelo intelecto, mas também pela vontade, uma vez que aquele não é possível sem a ação dessa. Além dos seus atributos intelectuais, isto é, sua transparência e abertura, o sujeito espiritual é também um ser livre. Dotado de vontade, pode realizar ações voluntárias e empreender “tomadas de posição”, o que torna possível aceitar ou recusar mediante seus atos livres aquilo que lhe aparece. Nos dizeres de Stein (1931/2007):

O ser espiritual não é apenas transparente (inteligível), um ser intelectual consciente de si mesmo, pois é ao mesmo tempo por meio do sujeito espiritual um ser livre, com vontade, capaz de se determinar. Se algo me toca interiormente, posso responder a esse chamado. Porém, isso não tem por que ser uma necessidade inevitável (p. 353).

A vontade refere-se aos atos em que o ser, através de sua ação voluntária, pode colocar em existência aquilo que é captado somente em potência (Stein, 1931/2007). Como exemplo, é possível pensar que ante



uma situação de perigo, desencadeia-se uma reação psíquica de medo. Essa impulsiona o indivíduo a fugir, visando se esquivar o mais rápido possível de tal circunstância. Todavia, enquanto um ser espiritual, volitivo, livre e indeterminado, esse impulso não se coloca como uma tendência inevitável. O sujeito, por meio de seus atos livres, pode aceitá-lo ou não. Ao invés de buscar escapar, pode permanecer mesmo diante do medo para auxiliar outras pessoas. Assim, uma realidade que até então era somente uma possibilidade, ganhou existência por meio de um ato da vontade do indivíduo.

A partir do plano volitivo, funda-se uma nova classe de vividos: os atos livres. Diferentemente das tomadas de posição, nas quais o sujeito é capaz de consentir ou rechaçar o que é captado, os atos espiritualmente livres caracterizam-se por realizarem-se como vivências independentes. Segundo a filósofa, nelas o ser espiritual não apenas vivencia, mas se coloca como senhor de seu próprio vivenciado. O indivíduo, mediante sua atividade volitiva, impõe-se como dono de si mesmo, um ser livre que não está refém do jogo de relações entre estímulo e resposta, podendo ir além delas. Mas: “O que quer dizer liberdade? Significa o seguinte: eu posso” (Stein, 1932/2002a, p. 95). O sujeito espiritual é um eu dotado de liberdade e que se constitui como um ser de possibilidades, posto que por meio de seu livre atuar é capaz de decidir sobre sua atividade.

É legítimo afirmar então que o intelecto, diante de sua transparência e abertura, permite ao sujeito captar o mundo, quer dizer, estar em relação com ele, buscando compreendê-lo. Em contrapartida, a vontade possibilita ao indivíduo a capacidade de configurar o mundo pela intervenção de seus atos volitivos. Logo, a esfera da volição é o domínio da liberdade, dos atos espirituais livres através dos quais o espírito subjetivo humano pode dar forma ao mundo e a si mesmo. Em conformidade ao apontado pela análise fenomenológico-antropológica de Stein, o âmbito da vontade, juntamente com os demais atos espirituais, constitui o denominado “especificamente humano”: a dimensão específica do homem que o caracteriza enquanto um ser pessoal.

Em resumo, o seu caráter espiritual institui o homem como um ser aberto, transparente, desperto, consciente, livre e ativo. Senhor de si, o espírito subjetivo humano é capaz de autoconfigurar-se, visto que é responsável por aquilo que é e do que virá a ser. Por meio de sua atividade é capaz de formar a si mesmo. Enquanto os atos intelectuais permitem ao sujeito expandir o seu mundo espiritual, os atos volitivos instituem a possibilidade de uma livre configuração. Através da ação da vontade o indivíduo guia sua própria formação, constituindo uma peculiaridade pessoal que o torna uma personalidade única.

A noção de responsabilidade envolve a idéia de um eu, quer dizer, uma pessoa livre e espiritual que pode e dever formar-se a si mesma e que essa capacidade de autoformação estabelece o limite entre a animalidade e o especificamente humano. O processo de formação da pessoa humana apresenta por conseguinte um duplo aspecto: de um lado uma esfera que não depende da atuação do sujeito, e de outro uma que cabe à sua atividade livre. A primeira concerne à estrutura corpóreo-psíquica dada, que abstraída da dimensão espiritual apresenta um desenvolvimento dependente das circunstâncias externas. O corpo, detentor de uma vida orgânica, precisa de condições favoráveis para que possa se desenvolver normalmente. Do mesmo modo, a psique necessita de estímulos afim de que suas qualidades se formem a partir dos diversos direcionamentos da vitalidade psíquica. Conseqüentemente, nesse nível tem-se como agente formador os elementos externos, os quais não dependem da ação livre do indivíduo.

O segundo aspecto, em contrapartida, pertence ao âmbito da vida espiritual, a qual possibilita ao sujeito autoconfigurar-se, ou melhor, formar-se a si mesmo. A estrutura do eu não está a mercê das condições externas, pois através dos atos livres ele pode conduzir o seu processo de formação, dentro obviamente das limitações essenciais estabelecidas. Aquilo que não se encontra disposto na estrutura do eu não pode conhecer um desenvolvimento. De forma sintética, a atividade espiritual livre do sujeito atua a partir das disposições originárias estabelecidas, dando forma à unidade corporal-anímica que constitui a pessoa humana (Betschart, 2017).

Para a fenomenóloga, “a pessoa livre tem em suas mãos a ‘si mesmo’, ou seja, a alma e o corpo estão sob a direção da vontade, ainda que não incondicionalmente” (Stein, 1930/2003, p. 190). Frente essa autoconfiguração espiritual, a estrutura pessoal do sujeito se torna um *individuum*, uma vez que sua atividade livre o plasma de uma peculiaridade individual, formando a partir de então o seu caráter. Em síntese, ressalta-se que além do seu aspecto intencional, o ser espiritual se manifesta também no sentido de uma personalidade. Constitui-se, conforme assinalaram Husserl e Stein, como um ser-pessoal, *i.e.*, um *individuum* dotado de uma vida animada pelo espírito. Isso quer dizer que o sujeito, ou melhor, a Pessoa humana, se estrutura enquanto o suporte de uma natureza racional/espiritual, demarcando o domínio do especificamente humano. Conseqüentemente, tem-se que a vida humana apresenta essencialmente uma interioridade espiritual que a dota de uma estrutura pessoal (Moraes & Goto, 2015).

O homem enquanto um ser pessoal e individual

Ante o seu caráter espiritual, o homem apresenta uma estrutura pessoal de modo que se constitui enquanto uma pessoa humana. Mas, o que significa dizer que o espírito subjetivo humano se funda como um ser pessoal? Na acepção de Stein: “tudo o que chamamos em geral de pessoa, *es rationalis naturae individua substantia*, isto é, seres particulares de uma natureza dotada de razão” (Stein, 1950/1994, p. 372). Pessoa pode ser compreendida também como o suporte (*suppositum*) de uma essência, quer dizer, o alicerce de uma natureza geral. No caso da pessoa humana, a estrutura pessoal designa o suporte de uma natu-



reza dotada de razão. Tal como salientado anteriormente, racional e espiritual são compreendidos como elementos indissociáveis, posto que com os atos e motivações da esfera do espírito inaugura-se o domínio do sentido e da razão. Por princípio, depreende-se com isso que a pessoa também pode ser concebida enquanto o suporte de uma essência espiritual (Sepp, 2017).

Para uma compreensão rigorosa da noção de pessoa, é imprescindível ressaltar algumas distinções fundamentais. O ser-pessoal distingue-se da noção de eu, visto que nem todo eu possui necessariamente uma estrutura pessoal. Todavia, toda pessoa funda-se em um eu. Segundo Stein (1950/1994), por *eu* entende-se o ente que apresenta uma vida consciente, que pode ser expressa em seu pólo inferior na sensibilidade ou em seu grau superior na consciência desperta. Nessa acepção, é possível inferir por exemplo, que os animais, apesar de possuírem um *eu*, não manifestam uma vida pessoal. Seus vividos exibem uma estrutura corpórea e psíquica, carecendo da esfera do espírito. Logo, o eu animal não se estabelece como um ser pessoal. Seu processo de formação se encontra circunscrito pela passividade psíquica em razão da ausência das qualidades ativas da dimensão espiritual.

Por seu turno, ao apresentar uma vida pessoal a subjetividade humana se institui como um eu consciente, desperto e livre. Dito de outro modo, o *eu* do homem se coloca na qualidade de um eu-pessoal, o qual se funda a partir da realização dos atos livres. A vida do eu dotado de uma organização pessoal é constituída pela ação livre e consciente da pessoa, podendo variar em diferentes graus de profundidade conforme a atividade espiritual de cada indivíduo (Baseheart, 1997; Novinsky, 2014).

Outro importante esclarecimento refere-se à distinção entre o eu-puro e o eu-pessoal. A partir da elucidação feita anteriormente entre o âmbito das vivências puras e o eu anímico-real, entende-se que o eu tomado na sua pureza concerne ao centro de irradiação do vivenciar; o sujeito idêntico uno que fundamenta todo ato da corrente de consciência; o enlace egológico dos vividos. Conforme explicaram Husserl (1952/2005) e Stein (1922/2005a), tomado como o eixo constitutivo do sujeito empírico, o eu-puro não pode ser confundido com o eu-pessoal. Aquele se estabelece como um sujeito absoluto carente de qualidades reais, ao passo que esse se funda enquanto um *individuum* que apresenta uma posição empírica no mundo, exibindo peculiaridades pessoais e traços de caráter (Jacobs, 2014; Obsieger, 2014).

É possível agora traçar um esboço da pessoa humana: o homem é um ser corporal-anímico, porém tanto o corpo quanto a alma apresentam uma índole pessoal. Ou seja, no homem habita um eu consciente de si mesmo e capaz de contemplar o mundo, um eu que é livre e que, em virtude de sua liberdade, pode configurar tanto seu corpo quanto sua alma; que vive desde sua alma e que devido à estrutura essencial dela, submete a uma informação espiritual, antes de e junto com a autoconfiguração voluntária, os atos pontuais de sua vida e o seu próprio ser permanente corporal e anímico (Stein, 1932/2002a, p. 110).

O homem é, por isso, um sujeito corporal-anímico que, ao apresentar uma vida espiritual, se funda como um ser-pessoa. Por consequência, concebe-se que o substrato corpóreo-psíquico humano manifesta um caráter pessoal. O corpo exprime além de sua disposição orgânica uma índole espiritual, se estabelecendo na qualidade de órgão da vontade, capaz de expressar a vida interior do espírito. Para além da mera materialidade, o corpo-vivo revela uma peculiaridade psíquica e espiritual. Do mesmo modo, o psiquismo humano não pode ser completamente determinado pelos nexos causais da esfera vital, pois atravessado pelo espírito, exhibe uma qualidade pessoal. Em síntese, o ser-pessoa humano diz respeito a um eu cuja vida espiritual esta alicerçada em um subsolo corporal-anímico, que por sua vez expressa uma natureza pessoal em decorrência de seu vínculo com a dimensão do espírito.

Tendo em vista a constituição pessoal do homem, entende-se que em sua disposição psicofísica habita um eu-pessoa, capaz de mirar o mundo e a si mesmo. Desperto, consciente de si e livre, o humano coloca-se como um ser transparente que pode contemplar sua vida interior e estar em constante relação com o mundo objetivo e intersubjetivo. Vale ressaltar que o homem é também um ser social, uma vez que não é um *individuum* isolado, mas comunitário. Seu mundo circundante é constituído por outros seres pessoais, que compartilham a mesma estrutura corpórea, psíquica e espiritual (Alfieri, 2014; Betschart, 2016).

Não é possível compreender a composição eidética da pessoa humana em sua totalidade sem considerar a sua dimensão social-intersubjetiva. Diante de sua abertura espiritual, o homem capta através da vivência empática que há outros sujeitos que possuem uma formação pessoal análoga à sua (Vargas & Farias, 2018). Logo, o ser-pessoa humano apresenta um mundo circundante intersubjetivo. Esse encontra-se em constante relação com outros sujeitos, podendo formar diferentes tipos de associações, tais como os agrupamentos de massa, as sociedades, além das vinculações comunitárias presentes por exemplo em povos, famílias, clãs, tribos, comunidades religiosas etc. (Stein, 1922/ 2005b).

A dimensão social coloca-se como um fator co-determinante do processo de configuração da unidade corpórea-psíquica-espiritual do *ser-pessoa* humano. É possível inferir a partir dessas considerações que de um lado o espírito humano é parcialmente determinado pela estrutura corpóreo-psíquica em que está imerso. Por outro, exhibe também uma co-determinação social, visto que o mundo circundante intersubjetivo também influencia o curso de sua configuração. Entretanto, enquanto um ser pessoal dotado de



uma abertura espiritual, o homem não é integralmente determinado por esses elementos, pois é capaz de autoconfigurar-se através de sua atividade livre, constituindo-se como uma personalidade singular. Em resumo:

A alma humana enquanto espírito se eleva em sua vida espiritual acima de si mesma. Entretanto, o espírito humano está condicionado pelo que lhe é superior e inferior: está imerso em um produto material que ele anima e forma em vista de sua configuração como corpo-vivo. A pessoa humana carrega e abarca “seu” corpo-vivo e “sua” alma, mas é ao mesmo tempo alicerçada e encerrada por eles. Sua vida espiritual se eleva desde um fundo escuro, sobe como a chama de uma tocha, nutrida por um material que ele próprio não brilha. A alma humana brilha sem ser absolutamente luz: o espírito humano é visível para si mesmo, porém não de todo transparente; pode iluminar outra coisa sem atravessá-la de modo completo (Stein, 1950/1994, p. 380).

O *ser-pessoa* do homem coloca-se ainda na qualidade de uma individualidade, isto é, um ser singular que apresenta uma peculiaridade específica. Isso quer dizer que a estrutura geral da pessoa humana, ou seja, a unidade corpórea, psíquica e espiritual, se singulariza em uma essência individual, uma personalidade que manifesta um ser único. O homem, portanto, exhibe uma disposição pessoal e uma qualificação individual, desvelando-se como um *individuum* dotado de uma essência corpóreo-anímica de índole espiritual.

Conforme assinalou Stein, no curso de seu processo de formação a pessoa humana desenvolve suas qualidades, compondo assim a peculiaridade pessoal, a marca individual que singulariza sua estrutura eidética e que irá constituir o caráter do indivíduo (Pezzella, 2017). Recorrendo novamente às análises husserianas presentes em *Ideias II*, nota-se que o filósofo discorreu em alguns pontos de sua obra a respeito do elemento individual do *ser-pessoa* humano, quer dizer, aquilo que o torna uma personalidade única.

Na seção *d* do §60, Husserl destacou que para compreender a pessoa humana é necessário levar em conta que, a partir da essência geral se funda o típico-individual. Esse se estabelece como uma personalidade com suas próprias motivações, características, qualidades e traços de caráter. Assim, “esta (a personalidade) se constrói, segundo sua essência, a partir de caracteres especiais dentro do tipo ou caráter geral sujeito-homem, e certamente a partir daqueles que compõem como especialidades ínfimas o tipo individual deste sujeito humano (Husserl, 1952/2005, p. 318).

A personalidade se edifica desde a afecção e ação do eu, a qual irá instituir uma peculiaridade pessoal ao indivíduo, conferindo aos vividos um colorido individual. Apesar de estarem delimitadas eideticamente por uma mesma configuração universal, cada vivência é única e plasma o ser pessoal como uma personalidade unitária. Isso quer dizer que o desenvolvimento da pessoa humana apresenta uma marca individual, instituindo o que Stein denominou de caráter. Esse expressa um modo de ser próprio que confere uma singularidade a toda estrutura pessoal do indivíduo.

Em essência, o caráter se estabelece enquanto um matiz pessoal, manifestada como uma *quale*² que concede ao *ser-pessoa* um traço individual. Tal singularidade exhibe diversos graus de manifestação, sendo que esses podem fundar certos tipos, instituindo assim uma tipologia. Contudo, o caráter de uma pessoa não se reduz somente a expressão de determinado tipo, dado que possui uma “nota individual” que marca suas qualidades e vivências. A expressão dessa nota individual pode então oscilar entre dois extremos: em um dos pólos tem-se o indivíduo cujo caráter se aproxima estreitamente do típico, tendo sua peculiaridade pessoal não muito bem marcada. Por outro lado, há o pólo oposto onde a pessoa se distancia imperiosamente da tipologia, fundando uma individualidade intensa e um caráter bem sublinhado.

Considerações finais

Tendo em vista tal análise antropológico-fenomenológica, a qual tomou como ponto de partida as vivências, empreendeu-se a partir da antropologia fenomenológica de Stein uma profunda investigação da subjetividade humana, destacando seus diferentes estratos. Ao se ater às estruturas fundamentais dos vividos, sublinhou-se que o homem é constituído por elementos corpóreos, psíquicos e espirituais, sendo que esse último configura a dimensão essencialmente humana. O traço eidético que caracteriza o ser humano enquanto tal e que o diferencia das demais formas de vida. Esse caráter espiritual confere ao homem uma índole pessoal e individual, tornando-o um ser desperto, consciente, livre, ativo, intersubjetivo e capaz de se autoconfigurar (Stein, 1922/2005a; Husserl, 1952/2005).

Diante dessas conclusões, pode-se agora ponderar a respeito do sujeito da clínica e de sua constituição, esboçando assim uma fundamentação antropológico-fenomenológica para a práxis clínica. Tal como apontado anteriormente, ao apresentar como cerne o fenômeno do humano que se mostra no sofrimento, tem-se que a clínica psicológica precisa estar alicerçada em uma concepção de homem que leve em conta suas diversas camadas, concebendo-o em toda sua complexidade e especificidade. Do contrário, se edifica-

² O termo *quale* nesse contexto designa a qualidade essencial que constitui o caráter da pessoa. De acordo com Edith Stein “a qualidade é entendida aqui em um sentido amplíssimo, não como qualidade de uma coisa, mas como tudo o que, determinado em si mesmo, compreende em si um ‘quale’ (Stein, 2005b, p. 718).



rá em noções equivocadas, compreendendo o humano a partir de uma ótica meramente objetivista, o que invariavelmente irá desembocar em concepção determinista e reducionista (Holanda, 2014).

Contudo, frente a uma autêntica análise do ser humano, via antropologia fenomenológica, torna-se possível estabelecer um rigoroso fundamento para a clínica psicológica. Com base nas investigações empreendidas por Husserl (1952/2005) e Stein (1931/2007), pode-se conjecturar que o sujeito da clínica não é um ser meramente corpóreo-psíquico, de forma que não é possível entendê-lo a partir de um conjunto de nexos explicativos-causais. Apesar de apresentar uma estrutura corpórea e psíquica, a qual está sujeita a uma legalidade causal, o fenômeno humano não se restringe a ela, pois exhibe um caráter espiritual. Desse modo, torna-se um contrassenso reduzi-lo a um mero naturalismo organicista, conforme engendrado pelo modelo biomédico incorporado pela práxis psicológica. Do mesmo modo, não cabe também um determinismo psíquico, noção essa que negligencia o domínio do especificamente humano, isto é, a dimensão espiritual.

Uma clínica psicológica bem fundamentada, edificada a partir de uma base fenomenológica, deve considerar que a estrutura corpóreo-psíquica do homem é atravessada pela esfera do espírito. Logo, longe de estar imerso na “cegueira da passividade psíquica”, o sujeito da clínica é um ser desperto, ativo, consciente e dotado de liberdade. Portanto, mesmo estando suscetível ao determinismo corpóreo-psíquico, esse não se impõe de modo inexorável, pois dada sua índole espiritual, o homem é capaz transcendê-la. Isso o torna um ser de possibilidades que devido sua abertura espiritual, via atos intencionais, é capaz de dar sentido ao que se coloca diante dele.

Em síntese, o sujeito da clínica deve ser concebido como um ser espiritual que apresenta uma vida intencional e justamente por isso exhibe um caráter intelectual e volitivo. Tais características colocam o homem na qualidade de um ser aberto, transparente, consciente, livre e ativo. Dito de outro modo, sua abertura espiritual o permite compreender o mundo através do seu intelecto e agir sob ele por meio de seu livre atuar. Isso lhe confere a capacidade de se autoconfigurar, formando a si mesmo através de sua vida espiritual, o que o torna um ser pessoal e individual. Ademais, essa abertura o coloca também como um ser intersubjetivo, que estabelece relações com outros indivíduos espirituais. Por consequência, conclui-se que uma autêntica clínica deve conceber o homem como um ser indeterminando, considerando-o a partir de sua índole espiritual e evitando qualquer tipo de reducionismo e/ou determinismo.

Referências

- Alfieri, F. (2014). *Pessoa Humana e Singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. (C. Tricarico, Trad.) São Paulo: Perspectiva.
- Baseheart, M. C. (1997). *Person In The World* (Vol. 27). New York: Springer.
- Bello, A. A. (2000). *A Fenomenologia do Ser Humano*. (A. Angonese, Trad.) Bauru: EDUSC.
- Bello, A. A. (2014). “Intrapessoal” e “Interpessoal”: linhas gerais de uma antropologia filosófico-fenomenológica. In: J. S. (Org.), *Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas* (pp. 9-28). São Paulo: Edições Loyola.
- Betschart, C. (2016). The Individuality of the Human Person. In: A. Calcagno, *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History* (pp. 73-86). New York: Springer.
- Betschart, C. (2017). Despliegue y Desarrollo de la Individualidad Personal según Edith Stein. *Steiniana*, 1, pp. 97-126.
- Costa, I. I. (2014). Sofrimento Humano e Sofrimento psíquico: da condição humana às “dores psíquicas”. In: I. I. (org.), *Sufrimento Humano, Crise Psíquica e Cuidado: dimensões do sofrimento e do cuidado humano na contemporaneidade* (pp. 23-67). Brasília: Editora Universidade de Brasília
- Goto, T. A. (2015). *Introdução à Psicologia Fenomenológica*. São Paulo: Paulus.
- Holanda, A. F. (2014). *Fenomenologia e Humanismo: reflexões necessárias*. Curitiba: Juruá.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones Lógicas* (Vol. 2). (M. G. Morente, & J. Gaos, Trads.) Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2005). *Ideas Relativas a Una Fenomenología Pura y Una Filosofía Fenomenológica Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas Sobre La Constitución*. (A. Z. Quijano, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.



- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras.
- Husserl, E. (2019). Fenomenologia e Antropologia (1931). *Revista de Filosofia Aurora*, 53, pp. 639 - 667.
- Jacobs, H. (2014). Transcendental Subjectivity and the Human Being. In: S. Heinämaa, M. Hartimo, & T. Miettinen, *Phenomenology and the Transcendental* (pp. 87-105). New York: Routledge.
- Moraes, M. A., & Goto, T. A. (2015). O que é o ser humano? O especificamente humano na antropologia fenomenológica de Edith Stein como fundamento da Psicologia. *RIC-FAAO*, X, pp. 223-232.
- Novinsky, I. W. (2014). A Pessoa de Edith Stein, A Pessoa Humana em Edith Stein. In: G. L. Santos, & M. R. Farias, *Edith Stein: Pessoa na Filosofia e nas Ciências Humanas* (pp. 205-226). São Paulo: Fonte Editorial.
- Obsieger, B. (2014). The Transcendental Nature of Experience. In: S. Heinämaa, M. Hartimo, & T. Miettinen, *Phenomenology and the Transcendental* (pp. 61-86). New York: Routledge.
- Peres, S. P. (2015). Motivação, lógica e psicologia explicativa em Edmund Husserl. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, 4, pp. 26-47.
- Pezzella, A. M. (2017). La Formazione Della Persona Nella Riflessione Fenomenologica. *Steiniana*, 1, pp. 83-96.
- San Martín, J. (2005). *Antropología Filosófica - Filosofía del Ser Humano*. Madrid: UNED.
- San Martín, J. (2015). *Antropología Filosófica II - Vida humana, persona y cultura*. Madrid: Uned.
- San Martín, J. (2018). Psicología e fenomenologia. *Rev. NUFEN*, 10, pp. 1 - 21.
- Sepp, H. R. (2017). Edith's Stein Conception of the Person Within the Contexto of the Phenomenological Movement. In: E. Magri, & D. Moran, *Empaty, Sociality, and Personhood: essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations* (Vol. 49, pp. 49-64). New York: Springer.
- Stein, E. (1994). *Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de una ascensión as sentido del Ser*. (A. P. Monroy, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Stein, E. (2002). *La Estructura de la Persona Humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Stein, E. (2003). Sobre el Concepto de Formación. In: E. Stein, *Obras Completas IV - Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (F. J. Sancho, J. Mardomingo, C. R. Garrido, C. Díaz, A. Pérez, & G. F. Aginaga, Trads., Vol. IV, pp. 177 - 194). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005a). Contribuciones a la Fundamentación Filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu - Estudio Primero Causalidad Psíquica. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Filosóficos- Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads., Vol. II, pp. 217-342). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005b). Introducción a la Filosofía. In: E. Stein, *Obras completas: Escritos Filosóficos - Etapa Fenomenológica* (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trads., pp. 657-913). Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2007). Acto y Potencia: Estudios sobre uns filosofía del ser. In: E. Stein, *Obras Completas III Escritos Filosóficos - Etapa de pensamiento cristiano* (A. Pérez, J. Mardomingo, & C. R. Garrido, Trads., Vol. II, pp. 225 - 538). Burgos: Editorial Monte Carmelo (Original de 1931).
- Stein, E. (2018). *Vida de Uma Família Judía e Outros Escritos*. (R. Kirchner, & M. C. V.Vollny, Trads.) São Paulo: Paulus.
- Vargas, C. E., & Farias, M. R. (2018). Análise Fenomenológica da Empatia na Perspectiva do Desenvolvimento de uma Filosofia da Pessoa Humana. *Steiniana*, 2 (2), p. 1 - 22.

Recebido em 09.01.2020 – Primeira Decisão Editorial em 18.03.2020 – Aceito em 24.03.2020



INSTANT, LEAP, EPIPHANY AND TRANSFORMATION: PHILOSOPHY, LITERATURE AND CLINICAL PSYCHOLOGY

Instante, Salto, Epifanía Y Transformación: Filosofía, Literatura y Psicología clínica

Instante, Salto, Epifania e Transformação: Filosofia, Literatura e Psicologia Clínica

ANA MARIA LOPEZ CALVO DE FEIJOO*
(UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE
JANEIRO)

Abstract: This paper intends to present how the concept of instant supports the possibility of leap, epiphany and transformation. The literature review of Martin Heidegger, Soren Kierkegaard, Clarice Lispector and Anton Tchekhov's work will be the foundation of this analysis. As a result, it will be possible to sustain that clinical psychology may offer a way of reaching beyond change, the possibility of transformation. In order to achieve that, three methodological principles will be approached: literature review of Kierkegaard and Heidegger's papers in which the concept of leap and instant are respectively presented; a further bibliography research and a critical review of secondary bibliography from academic databases; a literature review of Lispector, Kierkegaard and Tchekhov's romances to apprehend the happening of the epiphany. Finally, we will present a clinical discourse fragment regarding the transformation as a happening during a psychotherapy process.

Keywords: Psychology clinical; Philosophy; Literature

Resumen: Con la lectura en detalle de algunas obras de Heidegger y Kierkegaard, y también con la literatura escrita por Lispector, Kierkegaard y Tchekov, queremos mostrar cómo el instante mantiene la posibilidad del salto, epifanía y transformación. Con esto, podemos sustentar que la clínica psicológica puede ofrecer una manera de alcanzar, más allá del cambio, la posibilidad de transformación. Para eso trabajaremos esencialmente con tres principios metodológicos: revisión de la literatura de los trabajos de Kierkegaard y Heidegger en los que se presentan los conceptos de salto e instante, respectivamente; una búsqueda bibliográfica más extensa y una revisión crítica de la bibliografía secundaria a partir de bases de datos académicas; una revisión de la literatura de los romances de Lispector, Kierkegaard y Tchekhov para comprender el acontecimiento de la epifanía. Finalmente, presentaremos en un fragmento de un discurso clínico la transformación como acontecimiento en la clínica.

Palabras-claves: Psicología clínica; Filosofía; Literatura.

Resumo: A partir da leitura detalhada de algumas obras de Heidegger e Kierkegaard, bem como da literatura tal como apresentada por Lispector, Kierkegaard e Tchekhov, pretendemos mostrar como o instante sustenta a possibilidade de salto, epifania e transformação. Com isso, poderemos sustentar que a clínica psicológica pode atuar de modo a alcançar para além da mudança, a possibilidade de transformação. Para tanto, trabalharemos essencialmente com três princípios metodológicos: leitura dos textos em que Kierkegaard e Heidegger tratam do salto e do instante, respectivamente; ampla pesquisa bibliográfica e leitura crítica de bibliografia secundária, que procuramos em banco de dados; leitura dos romances de Clarice Lispector, Sören Kierkegaard e Anton Tchekhov de modo a poder apreender o acontecimento da epifania. Por fim, mostraremos em um fragmento de um discurso clínico a transformação como acontecimento na clínica.

Palavras-chave: Psicologia clínica; Filosofia; Literatura.

* Doutora em Psicologia, Docente do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Email: ana.maria.feijoo@gmail.com. Orcid:0000-0002-3064-3635. Support: FAPERJ.



Introduction

In this opportunity, we propose to reflect on the themes: instant, leap, epiphany and transformation from three perspectives: philosophy, literature and clinical psychology. We emphasize that meeting philosophy and literature is important insofar as these knowledges present elements, respectively, theoretical-speculative and arché-types, which will allow to think about the possibility of transformation so desired in the exercise of clinical psychology.

The clinical psychology we want to present arises from the theoretical-speculative framework that we have conquered with the studies of philosophy and that has appeared as clinical practice has also been established. The phenomenon of the clinical encounter, in the clinical practice, showed itself in its arché-type, that is, in its originality, close to the experience described by the literature.

We defend a clinical proposal that maintains rigorous elaborations insofar as it maintains its bases in philosophy and literature. This rigor can be found when we establish a theoretical-speculative framework (Fogel, 2010). Speculative here is understood as the mode of philosophical construction, which, regardless of practice, elaborates its theses through the exercise of thought. The speculative framework concerns a clinical psychology based on phenomenology, hermeneutics and the philosophy of existence. Theoretical-speculative for understanding that the entire path of articulation and formulations of clinical practice, which we call existential, comes from philosophy. In this way, we proceed towards an existential clinical psychology, in which philosophy shows us a path of thought, which allows us to gain freedom from the systematic theoretical assumptions typical of science and, consequently, of psychological science. With regard to the transmission of clinical experience, it occurs when we present the possibility of transformation in addition to other human problems with examples from the literature; and, still, transmitting our knowledge when showing the exercise of the clinic.

We will deal with the themes of instant and leap mainly by the philosophical considerations developed, respectively, by Martin Heidegger (1957/1991) and Sören Kierkegaard (1844 /2009a). The theme of epiphany was treated by Clarice Lispector in order to compose the climax of many of her stories. With this, the writer illustrates the instant when something is revealed to the main character, causing an epiphany in him/her.

The choice for these philosophers is due to two reasons: 1- Both address the issues of the instant and Kierkegaard, still, refers to the leap, showing that such themes cannot be understood as binary phenomena, that is, presented in opposite poles. With regard to the instant, think of it as opposed to the past or the future. With respect to the leap, as if in the opposite pole was the stoppage. 2- They seek to find the most original expression of events: instant and leap. We emphasize that the original refers to the condition of possibility, historically constituted, in which something is at stake in existence, at the very moment when the relationship takes place.

Fogel (2010) asks the following question: "What is it, how is it instant - 'Augenblick'?" And answers the question as follows:

The instant - which is not, therefore, the or a now, which eternally separates (disjunction) before and after, past and future - is the instance that names the event - life or existence, while and how to burst out of the leap, irruption of the i-mmediate, from the abyssal. Everything - that is, all things possible as long as possible - is governed by the sudden, i-mmediate nature, that is, by the constant (p. 98).

Fogel (2010, p. 100) clarifies that *Augenblick* means Augen = has an eye; blicken is seeing suddenly. According to Gilvan (2010), Plato in *The Symposium* refers to the instant, claiming to be that in which the mortal is a kind of immortality. Fogel concludes "Everything is suddenly" (p.106).

To clarify a little more the theme that we will present, we emphasize that the instant, the sudden, the irruption is what opens the possibility of the leap in which something opens as a possibility and, immediately, things are possible and the man in front of i-mmediate leaps, the epiphany happens. Both Kierkegaard and Heidegger focused on the instant. Kierkegaard develops the theme in three ways: 1) by his own leap which is shown in action; 2) for his philosophical reflections and 3) for his literary figures. Heidegger deals with the issue of the instant in his philosophical reflections: a) by showing the character of Dasein's irruption, then, phenomenologically destroying the notions of subject, me, conscience as something encapsulated and b) when dealing with essential affective tones, among them: anguish - which, when suspending orientations based on a world - opens up a space of possibilities and; the tedium that, by suspending time, opens up other possibilities.

Literature, taken as a model for clarifying what we understand as: instant, leap and epiphany - allows



us to reach arché-types or proto-types, that is, what taken in an original, essential way, allows to embrace the multiplicity of things such how they present themselves to human existence (Fogel, 2010). With Clarice Lispector's writings, we can follow what the writer's scholars call epiphany, that is, the moment when someone's experience, in an unexpected way, something is illuminated and immediately transformed. We will see, for example, tales by Clarice Lispector (1998), Sören Kierkegaard (1847/2004) and Chekhov (1892/2005) in which the epiphany takes place. In Lispector, we can follow in her short story *Amor*, the epiphany operated by touching from something when seeing. Kierkegaard shows us how the bookkeeper is transformed by hearing something, in *A possibility*. And in Anton Chekhov, *Infirmity 6*, we can observe how Ivan Dmítrich Gromov is taken by what he sees and hears. Everyone, in the face of something that appears (epiphany), in an instant, is irreversibly transformed.

We understand that with philosophy and literature, clinical psychology can find elements that point to the possibility of transformation and thus defend existence as a reality of freedom as a possibility for possibility (Kierkegaard, 1844/2010). In taking existence in these terms, we point to something like an atmosphere that is established in the clinical situation in which it presents itself as a space that supports the possibility of transformation.

Clinical psychology, in most of its psychological theories and practices, works with the notion of change. We can mention, for example, the cognitive-behavioral perspectives as represented by Beck, Freeman and Davis (2005), who affirm that the therapist is responsible for producing cognitive changes in his/her patients. Change in this case concerns the modification of a specific way of behaving due to the modification of the belief system and thinking. The change occurs through training, effort and in most cases, it requires a time interval so that the accumulation of information or the reach of a remote experience can cause the change to actually occur and become a habit. It is something of the order of knowledge. Thus, it is up to the psychotherapist to act with his/her theories and techniques to promote changes through his/her clinical management.

It is important to emphasize that our interest is not in the change made in clinical action; we want to take a step back, so that we can reflect on the possibility of transformation. The transformation that takes place in the instant, regardless of the time interval, is a leap from one way of being in the world to another way. It is something that happens in the blink of an eye, something appears and the person is transformed, is touched by things in another way. It is an experience that keeps the sensitive character, one that suddenly sees, hears, feels; in that seeing, hearing and feeling, another possibility may appear.

In summary, with our study on instant, jump, epiphany; we want to achieve an understanding of what we call transformation. The theme is important, since it points to the possibility that the transformation will occur in the atmosphere of the clinical psychology and, therefore, the relevance of the study of the theme appears as the clinician understands and learns to sustain the possibility for the transformation to occur. The transformation of the one who are restless with his/her way of being, so that he/she can articulate him/herself with life in another way.

With this study, we aimed to investigate how philosophy shows that man is always in the possibility for the possibilities. Literature through descriptions of transformation experiences shows us that this is possible. With this, we have, at first, the certainty that the experience of transformation is a possibility for man, this because of its openness. With this knowledge, we want to show that the existential clinical psychology is a space that protects this possibility, and thus can describe how the existential clinical psychologist can put him/herself in the place of the guardian of the possibility of transformation.

Philosophical reflections on instant and leap.

To discuss the issue of leap and the instant, closely related to time, we need to clarify the philosophical discussions about motion and rest, in which there are opposite theses. One of them argues that everything that happens occurs according to an eternal motion; the other, that there is an eternal constancy and therefore no motion. The question of motion and permanence was the discussion object among the pre-Socratics: Heraclitus and Parmenides. They wondered how it would be possible for something to move and rest without any contradiction in it. According to Heidegger, the philosophers of modernity understood that the classical Greek Plato and Aristotle saw this question as a contradiction that needed to be resolved. Motion and rest should be put in place, as if they were dichotomous: the defense that one of them was the most essential, would put the other in the place of untruth. In this way of interpretation, Heraclitus and Parmenides presented opposite solutions (Heidegger, 1957/1991).

Heidegger (1991), however, makes some considerations about the question through what he calls identity and difference and argues that one pole does not cancel the other and that the moment points to the decisive moment when there is a transformation of the motion towards the rest. What is moving starts to rest and what is at rest starts to move. This passage he calls instant. According to Heidegger, both Parmenides and Heraclitus saw the tension, but saw it as a tension between movement (difference) and rest (identity), that is, one does not exclude the other. In Heraclitus (quoted by Heidegger, 1991), we find a fragment that says that something transmuting also rests. The philosopher argues that there is a moment



of motion and a moment of rest. In transmuting there is rest and at rest there is always transmuting, there is no exclusion. The tension is maintained continuously. And who makes this tension possible, the paradox between motion and rest, is the instant. For this reason, the pre-Socratic philosophers defend that the instant is the most original and decisive. It is this motion that is always present: in the instant, through the leap, a transformation takes place.

Sören Kierkegaard: instant and leap

Kierkegaard approaches the leap in his writings in three ways, the first of which concerns his own leap which is shown in action. In *Instant*, title of a book written and signed by Kierkegaard (1855/2006), he decides to criticize the Danish official church. The name of *Instant* is due to the fact that he decides in a leap not to remain in the philosophical speculations in which he had remained until then. The philosopher affirms that the instant as well as that instant was decisive, here and now, with extreme contemporaneity with Christ. The instant is decisive, a time when everything is at stake, confirming what is actually happening. He had, for a long time in his works, addressed his reader, in an indirect communication (by means of pseudonyms), with criticisms of Christianity. In *Instant*, communication becomes direct (assumed authorship), he went from speculation to action - and it is in action, according to the philosopher, that the instant happens, bringing with it its transforming potential.

The second way Kierkegaard discusses the theme of instant is through philosophical reflections. In Kierkegaard's existential philosophy, the notions of instant and leap are present in his works of great repercussion, such as: *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (1846/2008), in which he philosophically discusses the instant with the question of time; in *The concept of anxiety* (1844/2010b), in which Haufeniensis shows us the leap of Adam; in *Repetition* (1843/2009a), in which he discusses the issue of rest and motion.

We can find in Kierkegaard (1846/2008) the theme of the instant when he says that the soul appears in this burst of time: instant. This philosopher deals with the issue beyond an ontological condition, he refers to an awakening in which the instant is the irruption of another possibility. It is about opening your eyes, suddenly you cannot see yourself and you immediately see yourself. Suddenly your eyes open and you see. The instant in Kierkegaard refers to being able to see how. The instant is a seeing, an experience of transformation, something that cuts time and irrupts. Instant happens in an experience as if there was no before and after. The before and after are derived from this original irruption. And it is this time that makes it possible to say yesterday, today, tomorrow.

Kierkegaard (1846/2008) says that the moderns transformed time so that what was a circle came to be seen in a straight line; thus, they transformed the understanding of time in a successive and linear form of past, present and future. The circularity in which we find ourselves most originally, is given, is instant, is past - present - future in the same act: same gesture, same look. It is an understanding towards the abolition of the linear succession of time. The chronological time is late, when it occurs it is because that other time, more original, the instant, appeared and broke out. It is as if things suddenly stop and you start to see. Before everything passed and it didn't make any difference, everything the same, but suddenly you see.

Instant in Kierkegaard (1855/2006) is the moment when the eternal touches the temporal, in a paradoxical way. The instant is neither eternal nor temporal, it is this clash between one and the other. And it is this instant that puts the former, the now and the latter. The moment suspends the temporal succession, abolishes the notion of time that we have as before, now and after. It is like full time. This is the experience of circular time as thought by the ancient Greeks, in which time was not interpreted as a straight line, as understood by moderns.

Is the instant that moment? It is the moment when something is regained, resumed again. Moment is the resumption of the instant, of the possibility. Instant as the most original character of possibility for possibility. Instant not as a transformation, but as the possibility of transformation. It is also that moment of seeing, of awakening, when something breaks out, but it is a different breakout. It is a possibility, since, at the beginning and most of the time, the man is in a state of drowsiness. And the awakening occurs. Awakening is already given as a possibility, it comes from the opening itself. But this breakout is of the order of the instant, that is why in the possibility of resumption something can change. This character of the suddenly does not have the mark of surprise, just because it is the most original. However, the instant can appear as something that surprises in which one lives as if everything were given and suddenly something appears - something of the order of the instant.

In his literary figures, Kierkegaard also describes situations in which the instant is decisive. He teaches us how the instant, which sets the leap, immediately brings about a transformation. For example, in *The concept of anxiety* (1844/2010b), Adam takes the leap from aesthetic to ethical when suddenly he hears the ban: 'You must not eat the forbidden fruit'. Adam sees what he did not see before, namely: the indeterminate character of his existence. The prohibition awakens Adam to his original indeterminacy, that is, the freedom he is. This man, who in fact is himself and all mankind, knows himself to be free. In *Fear and Trembling* (1843/2009b), we can see Abraham's leap of faith in surrendering his son to sacrifice. The hero



of faith, in the sphere of ethics, should not commit infanticide. He heads for the act by the leap of faith. In *Either/or* (1843/2006), the leap occurs in Cordelia, when she is abandoned by Johannes the seducer, stating that she will never be the same.

Kierkegaard's considerations about the moment allow us to reach an understanding of the possibility of transformation, marking the difference of what in psychology, in this case, cognitive-behavioral (Beck, Freeman & Davis, 2005), is perceived as behavior change. Behavior change occurs through an accumulation of learning or a return to past experience. Delaying in the notion of instant we can understand time as something of the order a synthesis, where past, present and future occur jointly, opening the possibility of leap.

Martin Heidegger: considerations about the instant

As we said above, Heidegger deals with the question of instant in his philosophical reflections. First, by showing the character of Dasein's irruption, phenomenologically destroying the notions of subject, me, conscience and, also when it comes to time, defending that there is a more original time that is a condition of possibility for thinking about chronological time. As time taken as circularity has been forgotten, we moderns think of chronological time as the most original, says Heidegger (1987/2001). When discussing time, Heidegger will refer to *ek-stasis*, a more original time, which is a condition of possibility for thinking about chronological time.

For Heidegger (1927/1998), Dasein is a presence that is suddenly irrupted, it is this same irrupting. Therefore, it is not the present, because if it were, it would have to be understood as something given, ready and finished. Because it is not given, Dasein cannot be objectified. Man cannot apprehend the world in this pure irruption, however, the most original, this irruption - instant - is what makes phenomenological seeing possible.

Man is always at risk of losing himself, says Heidegger (2001), but this loss is decay, therefore it is constitutive, at the same time, he is always in that possibility for the possibility of being touched by a way of being, by an affection, interest. This irruption occurs in an instant, but as it is in the moment when we always meet, we can always wake up to another possibility. Dasein irrupts and already irrupts in some way, in a world already given, under certain conditions. This has to do with what Heidegger talks about the clearing, that is, Dasein as a clearing of being. Clearing does not mean that something will show up, but that it is a condition of possibility for something to appear. Heidegger calls as Dasein and Kierkegaard as anguish, this endless irruption of possibility.

But why would the question of Dasein be the instant? Dasein is a presence suddenly irrupted, so it cannot be objectified. When we speak of Dasein we are not referring to encapsulated representations: subject, me, consciousness. And this irruption cannot be anything, it just isn't previously given and, therefore, it cannot be objectified, that is, an object simply present.

Thus, Dasein in its irruption keeps the character of the instant, as the most original, of possibility for possibility. Instant not as a transformation, but as a possibility for transformation. The irruption like that moment of seeing, of the awakening that irrupts would be something of a different order.

Why is it a possibility? Because, at the beginning and most of the time, man is immersed in the determinations of the impersonal, in a state of forgetfulness (Heidegger, 1927/1998), or as Kierkegaard (1844 / 2010b) teaches us, man is in a state of drowsiness, sleeping spirit. And the awakening takes place there, in the instant as a possibility for the possibility. Awakening is already given as a possibility, it comes from the opening itself, but this sudden irruption is of the order of the instant. As Dasein irrupts, it becomes possible to think of a resumption, in which something can become. Although this irruption is not of the order of surprise, since it is the most original, it is resumed, the instant may appear as something that surprises. Man can be totally absorbed in his daily tasks and duties, he experiences things as if everything were given and, suddenly, something appears, something of the order of the instant, and everything changes.

Finally, Heidegger (2001) shows us how Dasein should be thought of in its ontological characteristic of openness. Openness in which man finds all objectivant representations, in turn existing as Dasein means being able to remain in the clearing, that is, in being able to perceive, which, as we said above, escapes any objectification.

In a second moment, Heidegger (1927/1998; 1929/2006) addresses the issue of the possibility of leap when dealing with essential affective tones: anguish - which, when suspending orientations based on a world - opens up a space of possibilities and; boredom which, by suspending time, opens the possibility of transformation.

The affective tones of anguish and boredom, in Heidegger, are treated as atmospheres capable of suspending the demands of the world. Anguish, as a fundamental affective tone, when affects man, the sedimented orientations disappear and brings him a myriad of possibilities. It is an instant when something opens up to other possibilities, enabling transformation. The fundamental affective tone of boredom¹ suspends time. The man taken by this atmosphere, which is epochal, that is, appears in the modern

¹ Heidegger (1929/2006) discusses boredom as a fundamental affective tone characteristic of our time. He refers to three ways in which



world, tries in every way to distraction, does not want boredom to take him. And so, this man is filled with occupations so as not to allow himself to be taken in by other possibilities, which are announced in boredom, namely: patience, contemplation, meditative thinking.

In a view of Dasein's analytics, we take existence in this character of openness, of instant, possibility for possibility. In existential psychology, to understand man in this way, it is necessary, first, to suspend everything we learn in our science: man can be controlled and his behavior can be anticipated, that he is composed through faculties and in the different stages of the human psyche. In this other way of doing psychology, it is a matter of abolishing temporal succession. It is about repositioning the way of thinking about time, in order to understand that the instant occurs in the same gesture, in the same view.

Epiphany in literature

We tend to understand the instant, leap and epiphany always in the sense of something positive, better and healthier. However, the literature shows us that in an instant it can irrupts in what we call health as in what we call illness. Clarice Lispector (1998) shows us, in the character Ana, the irruption of the tone of being affected by something that has meaning in her existence; Anton Pavlovitch Tchekhov (1892/2005), in *Infirmiry 6*, shows us the irruption of fear that leads the protagonist to total suffering. In *A possibility*, Sören Aybe Kierkegaard (1847/2004) tells us how the instant is decisive in the life of a man he called the bookkeeper.

Lispector's tale received the title *Amor*. Clarice tells us that Ana was a woman very dedicated to her home and children and her husband. Every day, she left the house spotless and felt good about carrying out her chores, except at the end of the afternoon when a certain restlessness hit her. She soon recovered and planned to go out to do his shopping. One day, when she was returning home with shopping, she even took eggs; suddenly he saw a blind man, chewing gum, waiting for the signal to cross the street; at that very moment, the tram, on which she was standing, braked and her purchases fell, breaking some eggs. At that moment, Ana lived the epiphanic moment, she didn't care about the broken eggs, she went to the Botanical Garden without planning anything, she contemplated the plants that were always there, but she never noticed them. After a long walk, she returned home, made dinner with the remaining eggs. During dinner, she was startled by a noise that came from the kitchen like never before. She hugged her husband like she never had before and said she loved her son like she never said. Scholars of Clarice's works vehemently affirm that the writer shows us the epiphanic instant experienced by Ana, that is, the leap towards the possibility of seeing everything that surrounds her, taken by the atmosphere of love. Ana was transformed.

The irruption in the tone of fear in *Infirmiry 6*, Chekhov (1892/2005) shows us how madness can come from the instant. The protagonist of this tale, Ivan Dmítrich Gromov was a bureaucrat who led his life in total control, as the bureaucracy demands. All his days were the same, he had nothing to fear. He was a government employee and his financial situation was stable. Until one day, he went to his workplace and saw a man being handcuffed and forcibly taken by the police. The man screamed, swore his innocence; the suffering of this man and his pleas for help were totally indifferent to the police and those who were watching the situation. The protagonist, seeing all of this, opened up, at that instant, the possibility that he could be wrongfully imprisoned. From then on, he became increasingly suspicious of any situation that resonated as a threat. He wanted to control any possibility that such a thing might occur to him. With that, he was diagnosed with madness and was admitted to a psychiatric hospital. In other words, the instant was decisive in the way this character came to relate to life. Ivan transformed.

One day, the attempt to control taken to last power irrupted in the bookkeeper, an extremely organized and hardworking man. He reduces all possibilities to one possibility. Kierkegaard tells us that this man did everything in conformity, he was a restrained man and he became very rich when he received the business in which he worked. One day, his friends invited him for drinks. He, after a lot of resistance, ended up agreeing. After drinking, they went to visit prostitutes. Kierkegaard, in his account, makes it look like the bookkeeper had sex with one of the girls. The situation ended, the boy went to his house, until one day, his uncle said something that when he heard it, transformed him: Women will always know if they are mothers or not, while men if they are fathers, they will never know. Upon hearing such words, the young man was transformed, doubt consumed him and he started looking for the possible child he could have conceived that day. From then on, he started looking for this son ceaselessly. He painted pictures of children with the possible features that they would have from the features of the possible mother and father. Thereafter, he began to obsessively search for the son he might have abandoned. The bookkeeper changed.

The important question is that we psychologists understand very well how to make changes, and when and how they happen, but with regard to transformation, we do not know how and when it occurs, however, we safeguard a space for the possibility to occur.

this tone, which marks the relationship with time, shows itself: being bored by ..., being bored with ... and profound boredom. Profound boredom, which, unlike the other two ways, takes place with the suppression of any indication of a personal existential experience. The experience of a total emptiness stands out.



Transformation in clinical psychology

Clinical psychological has at its heart the possibility of articulating a relationship that safeguards the possibility of transforming those who seek the clinic because they find themselves restless (questioning) about their existence. Safeguarding this space consists of not acting in order to strengthen the impersonality guidelines that recommend to remain as it is, that is, adapted and comfortable; and let the one who hears the sign of uneasiness, such as Ana de Clarice Lispector, Ivan de Chekhov and Kierkegaard's Book-keeper, be able to open up to another possibility to deal with what comes to him/her.

But what leads us to believe in the possibility of transformation and that it can happen only in that waiting? Precisely because of the character of ek-stasis, that is, of an irruption proper to the existence of man, this being can always open itself to the leap. Dasein, because it is always in that constitutive opening, is also always in the possibility of transformation. Because of the possibility of always interrupting, we understand the instant, leap and epiphany, as something that the clinician does not promote, does not manipulate, does not cause; on the contrary, the clinician waits patiently for what may or may not happen. This professional knows that in his/her job the more he/she wants and fights for the transformation to take place, the more he/she will move away from its goal. From this perspective, it is based on the fact that the psychologist is not the agent of transformation, however, he/she can be the voice of possible transformations. Therefore, it is necessary that the clinical psychologist also surrenders, not with passivity, but in an attitude of passive activity or active passivity (Feijoo, 2017).

The clinician in his/her active passivity knows that his/her task is not to give something on the order of advice, a way out. On the contrary, he/she can only give something if he/she knows that there is nothing that he/she has and that, therefore, he/she can give. This means that what you have to do is stay with the other, following what the other has to say; backing away from any question of the patient for the way out of a situation, for the answer to his/her question, for the solution of his/hers tensions. This retreat is an active setting that passively gives this other the decision on the path he/she will take in his/her life.

The clinician wisely knows that it is up to each one to decide for him/herself. To this end, he/she remains in the position of someone who knows nothing, and this not knowing protects the space so that the other can see for him/herself. And it is that being able to see, hear, feel that it is the condition of possibility for a possible transformation.

For there to be change, the psychologist in general, positions him/herself as the agent of transformation, often has techniques, that is, means to achieve ends; but for there to be transformation, there is nothing that the phenomenological-existential psychologist can have, on the contrary, it is necessary that he/she does not have, do not position, do not give paths. So, what does the psychologist do? He/she acts by "taking a step back", recognizing that the transformation can only occur by the leap of the one who opens up to the possibility of transforming him/herself. It is up to the clinical psychologist to be patient and in a liberating way not to say what the other should do, not to strengthen the reasons why the other should act.

Waiting, going back and being patient seem, in the world of technique, a little truncated, strange. It really looks like doing, which is non-doing. As we know that in the technical horizon, with its theories and technical management, this doing is considered a non-doing, we need to seek the rigor of our way of clinical know-how, in philosophy and literature. In summary, to move from the logic of change to the idea of transformation in order to understand the what and how of transformation, we also resort to philosophy and literature.

The clinical psychologist in the existential perspective assumes a place of resistance to the historical destiny of modern man with the sedimented demands of incessant productivity in its expressions of compulsiveness; the rushed deal with time; the uprooting of existence in what is most original with its expression of boredom. In order to resist these demands to which we are invited to participate in, it is necessary: serenity, patience and the art of asking the right questions (Heidegger, 2001).

Serenity (Heidegger, 1959) refers to meditative thinking. This means being able to stop in front of things and, at long last, being able to see the atmosphere that has been historically shared. Gain freedom and be able to say 'yes' and 'no' to the demands of the world. This means: being in the world without being of the world (Feijoo, 2017). Once this freedom is conquered, we psychotherapists can go back to the determinations that articulate and position ways of being so that, before we strengthen the other in order to adapt; we can, little by little, weaken the strength of the truths inserted in the modern man-world way of being.

Patience, that is, be patient is an expression used by Kierkegaard (1843/2001 b; 1844/2001c) to defend that it is in patience that man wins his soul. This state concerns the power to give time to time so that things can appear in their time. The modern world stands out for its impatience and consequent acceleration for quick results, in disobedience to the rhythm of things. The clinical psychologist in the phenomenological-existential perspective, when conquering the possibility of waiting, can wait for the time of the other, not rush and relate to the other in his/her time. In the time necessary for the other to conquer his/her soul.

With regard to the art of asking the right questions, Heidegger (1987/2001) uses this term during the Zollikon Seminars when he is advising psychiatrists and psychotherapists regarding other ways of



dealing in their clinics than the natural sciences. In the way of the natural sciences, the professional is the agent of change; therefore, he/she responds and gives paths; in the art of asking the right questions, there is no answer or solution, answers, on the contrary, questioning, through interrogations, the established truths, which can often imprison man, who believes that the path dictated by the impersonal is the only to be followed.

And so, in a serene, patient and well-asked way, the clinician lets the existential measure of the one who often wants the normative measure, as it appears in the manuals, emerges. Next, we go to the examples of clinical care in which serenity, patience and the art of asking the right questions appear in a situation.

Milton Erikson (Zeig, 1985), an American neurologist, was dedicated to psychotherapy for many years. He never wrote anything about his clinical practice, but his students did. In the book entitled *Un seminario didactico com Milton H. Erikson*, there is an account of some experiences that show the moment of the instant, leap and transformation. First of all, he makes it clear that transformation is not something that just occurs in clinical situations and tells us about a man who lived in a country town and that the only thing he dedicated himself to was drinking. Nobody cared or paid any attention to him; he was totally discredited. One day he was drunk when a young woman from the city, daughter of a great local farmer, passed him on horseback. In his drunkenness he said: "Do you want to go out with me?". She promptly replied, "Okay, we met tonight". According to Erikson, the girl's words triggered a transformation in the boy. The boy went out with the girl and never drank again. This event made Erikson believe in the power of the word so that the other could transform. And so, Erikson continued his clinic. He tells how in a couple psychotherapy, he worked so that the spouses could feel in each other's place. And through the synesthetic, one can open up and understand the other's way of being. Both together transformed the relationship.

In Feijoo's publications (2010), we can observe different situations in which transformations take place. Mariana, a 40-year-old woman, who insisted on complaining about the indifferent way people related to her, the instant that opens the possibility of transformation occurs at the moment when she wants the psychotherapist to stop seeing the next patient because she needs more time. The clinician does not allow this to happen and she is very upset. She leaves without gaining the time she requested. In the following session, she shows all her indignation and says that she would pay what she owed and would not stay. The excerpt from the session follows (Feijoo, 2000, p. 176):

- What would you like to have happened?
- May you pay more attention to me. Stay with me as long as I needed.
- And the other client waiting outside?
- He could wait.
- And the next one?
- Could wait too.
- What about me?
- I don't know, your problem.
- You only know what you need. The others should wait, whether or not they solved their problems, no matter as long as you solved yours.

After a few more conversations, the bell rings and Mariana says: "The other client has arrived, my time is up" (p.176). In conclusion, Erikson had already argued that transformation is always a possibility in existence, and shows with great mastery how it happens. In Feijoo, we can follow that through the art of asking the right questions, resisting the demands of the world in relation to the short time and the direction in which the changes must happen; the clinical relationship can support the possibility of transformation. The psychotherapist, in this case, was not an agent of the transformation of the other but can support this possibility.

Final considerations

In response to the two questions presented at the beginning: 1- How can we convey what we have achieved in our experience? 2- How to show that our clinical psychology is constituted with rigor? We will follow next.

The clarification about change and transformation as two ways of understanding the exercise of clinical psychology are not mutually exclusive. Change can occur without transformation, but when there is transformation immediately, change also occurs. The change concerns the behavior, for example, those who eat compulsively can change the behavior for the purpose of losing weight. This person will change their habits, often looking for a nutritionist so that he/she can be instructed through a diet or exercise, that is, a time interval is necessary for things to change. The transformation does not necessarily aim at goals, there is no anticipation, nor a change in habit, suddenly something appears and the person leaps from a way of being with things and others to another unusual way.



Philosophy in its speculative character, since its beginnings, referred to the leap, to be surprised as something that the philosopher himself experienced or saw happen. Plato (quoted by Leão, 2013) in the *Allegory of the Cave* already pointed to this possibility. The literature is rich in proto-type models and shows us several situations in which the leap takes place. And the clinical psychology, with a theoretical-speculative basis, taking literature as an arché-type example, can dispense with any theoretical explanatory model, in fact, it must dispense; allowing philosophy and literature to open the possibility of passing from the moralizing character of prescriptive psychology to the psychology that keeps the sensitive character at its core. With this, this psychology, which appears in our professional practice, is much closer to a doing as an art than to a doing as a technique.

The existential clinical psychology takes as its base of its clinical relationship this serene and patient waiting through the art of asking the right questions. Serene because the clinician at least knows the orientations of the impersonal and knows that he/she is in the world, but he/she is not of the world, that is, he/she does not allow him/herself to be blindly taken by these determinations. This clinician conquered the possibility of meditative thinking, totally relegated to the background in the world of technique. Patiently, since he/she, in his/her clinical relationship, does not allow him/herself to be taken by haste, by impatience in achieving results, he/she knows that he/she needs to give it some time. And in the art of asking the right questions, the clinician questions so that the other can linger on the questions that are his/hers.

In conclusion, with the theme instant, leap, epiphany and transformation, as thought by philosophy and described as a possible experience in literature and as a possibility of know-how in clinical psychology, they are of fundamental importance for the transmission of knowledge for learning the practice of clinical psychology.

References

- Beck, A.t., Freeman, A., & Davis, D.O. (2005). *Terapia cognitiva dos transtornos da personalidade*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Feijoo, A. M. (2000). *A escuta e a fala em psicoterapia: Uma perspectiva fenomenológico-existencial*. São Paulo: Vetor.
- Feijoo, A. M. (2017). *Existência & psicoterapia: Da psicologia sem objeto ao saber-fazer na clínica psicológica existencial*. Rio de Janeiro: Ifen.
- Fogel, G. (2010). *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*. Rio de Janeiro: Mauad
- Heidegger, M. (1959). *Serenidade* (M. M. Andrade & O. Santos, Trans.). Lisboa: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (1991). Identidade e diferença. In: *Os pensadores*. (Ernilo Stein, Trad.). São Paulo: Nova Cultural. (Original publicado em 1957).
- Heidegger, M. (1998). *Ser e tempo*. (Márcia de Sá Cavalcanti, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1927).
- Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon* (G. Arnhold & M. F. Prado, Trans.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1987).
- Heidegger, M. (2006). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. (Marco Antônio Casanova, Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1929)
- Kierkegaard, S. (2001a). *Dois discursos edificantes de 1844* (H. N. Levinspuhl, Trad.). Petrópolis: Henri Nicolay Levinspuhl. (Original publicado em 1844).
- Kierkegaard, S. (2001b). *Quatro discursos edificantes de 1843* (H. N. Levinspuhl, Trad.). Petrópolis: Henri Nicolay Levinspuhl. (Original publicado em 1843).
- Kierkegaard, S. (2004). Uma possibilidade. In Valls, A. (2004). *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado – aforismos, novelas e discursos de Sören Kierkegaard*. Porto Alegre. (Original publicado em 1847).
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro*. Um fragmento de vida. (Darío González, Trad.). Madrid, Editorial Trota, v.1 (Original publicado em 1843).



- Kierkegaard, S. (2006). *El instante*. (Albertsen A., Trad.). Madrid, Editorial Trota (Original publicado em 1855).
- Kierkegaard, S. (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. (Jordan, N.B., Trad.). México: Universidad Iberoamericana. (Trabalho original publicado em 1846).
- Kierkegaard, S. (2009a). *A repetição*. (José Miranda Justo, Trad.). Lisboa: Relógio D'Água. (original publicado em 1843).
- Kierkegaard, S. A. (2009b). *Temor e Tremor*. (E. M. Sousa, Trad.) Lisboa: Relógio D'Água. (Original publicado em 1843).
- Kierkegaard, S. A. (2010). *O Conceito de Angústia*. (Álvaro Valls, Trad.). Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco. (Original publicado em 1844).
- Leão, C. E. (2013). O *ethos* em Platão a partir do *eidos*. In. Bocayuva I. (org.) *Ethos na antiguidade*. Rio de Janeiro: Viaverita.
- Lispector, C. (1998). Amor. In: *Laços de família*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- Tchékhov, A. (2005). *Enfermaria n 6*. São Paulo: Editora Veredas (Original publicado em 1892).
- Zeig, J.K. (1985). *Un seminario didáctico con Milton H. Erickson*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Submitted Nov 04, 2019 – First Editorial Decision Mar 21, 2020 – Accepted Mar 24, 2020



INSTANTE, SALTO, EPIFANIA E TRANSFORMAÇÃO: FILOSOFIA, LITERATURA E PSICOLOGIA CLÍNICA

Instant, Leap, epiphany and transformation: Philosophy, Literature and Clinical psychology

Instante, Salto, Epifanía Y Transformación: Filosofía, Literatura y Psicología clínica

ANA MARIA LOPEZ CALVO
DE FEIJOO*
(UNIVERSIDADE DO ESTADO DO
RIO DE JANEIRO)

Resumo: A partir da leitura detalhada de algumas obras de Heidegger e Kierkegaard, bem como da literatura tal como apresentada por Lispector, Kierkegaard e Tchekhov, pretendemos mostrar como o instante sustenta a possibilidade de salto, epifania e transformação. Com isso, poderemos sustentar que a clínica psicológica pode atuar de modo a alcançar para além da mudança, a possibilidade de transformação. Para tanto, trabalharemos essencialmente com três princípios metodológicos: leitura dos textos em que Kierkegaard e Heidegger tratam do salto e do instante, respectivamente; ampla pesquisa bibliográfica e leitura crítica de bibliografia secundária, que procuramos em banco de dados; leitura dos romances de Clarice Lispector, Sören Kierkegaard e Anton Tchekhov de modo a poder apreender o acontecimento da epifania. Por fim, mostraremos em um fragmento de um discurso clínico a transformação como acontecimento na clínica.

Palavras-chave: Psicologia clínica; Filosofia; Literatura.

Resumen: Con la lectura en detalle de algunas obras de Heidegger y Kierkegaard, y también con la literatura escrita por Lispector, Kierkegaard y Tchekov, queremos mostrar cómo el instante mantiene la posibilidad del salto, epifanía y transformación. Con esto, podemos sustentar que la clínica psicológica puede ofrecer una manera de alcanzar, más allá del cambio, la posibilidad de transformación. Para eso trabajaremos esencialmente con tres principios metodológicos: revisión de la literatura de los trabajos de Kierkegaard y Heidegger en los que se presentan los conceptos de salto e instante, respectivamente; una búsqueda bibliográfica más extensa y una revisión crítica de la bibliografía secundaria a partir de bases de datos académicas; una revisión de la literatura de los romances de Lispector, Kierkegaard y Tchekhov para comprender el acontecimiento de la epifanía. Finalmente, presentaremos en un fragmento de un discurso clínico la transformación como acontecimiento en la clínica.

Palabras-claves: Psicología clínica; Filosofía; Literatura.

Abstract: This paper intends to present how the concept of instant supports the possibility of leap, epiphany and transformation. The literature review of Martin Heidegger, Soren Kierkegaard, Clarice Lispector and Anton Tchekhov's work will be the foundation of this analysis. As a result, it will be possible to sustain that clinical psychology may offer a way of reaching beyond change, the possibility of transformation. In order to achieve that, three methodological principles will be approached: literature review of Kierkegaard and Heidegger's papers in which the concept of leap and instant are respectively presented; a further bibliography research and a critical review of secondary bibliography from academic databases; a literature review of Lispector, Kierkegaard and Tchekhov's romances to apprehend the happening of the epiphany. Finally, we will present a clinical discourse fragment regarding the transformation as a happening during a psychotherapy process.

Keywords: Psychology clinical; Philosophy; Literature

* Doutora em Psicologia, Docente do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Email: ana.maria.feijoo@gmail.com. Orcid:0000-0002-3064-3635. Apoio: FAPERJ.



Introdução

Nesta oportunidade, propomo-nos refletir sobre os temas: instante, salto, epifania e transformação sob três perspectivas: filosofia, literatura e clínica psicológica. Ressaltamos que ir ao encontro da filosofia e da literatura é importante na medida em que esses saberes apresentam elementos, respectivamente, teórico-especulativo e *arché*-tipos, que nos permitirão pensar a possibilidade de transformação tão almejada no exercício da psicologia clínica.

A clínica psicológica que queremos apresentar nasce do arcabouço teórico-especulativo que conquistamos com os estudos da filosofia e que foi aparecendo na medida em que a prática clínica também foi se estabelecendo. O fenômeno do encontro clínico, no próprio exercício do clínico, mostrou-se em seu *arché-tipo*, ou seja, em sua originalidade, próximo à experiência descrita pela literatura.

Defendemos uma proposta clínica que mantenha elaborações rigorosas na medida em que sustenta suas bases na filosofia e na literatura. Esse rigor pode ser encontrado quando estabelecemos um arcabouço teórico-especulativo (Fogel, 2010). Especulativo aqui compreendido como o modo de construção filosófica, que prescindindo da prática, elabora suas teses pelo exercício do pensamento. O arcabouço especulativo diz respeito a uma clínica psicológica que toma suas bases na fenomenologia, na hermenêutica e na filosofia da existência. Teórico-especulativo por compreender que todo o caminho de articulação e formulações da prática clínica, que denominamos existencial, advém da filosofia. Dessa forma, procedemos rumo à uma clínica psicológica existencial, em que a filosofia nos mostra um caminho de pensamento, que nos permite ganhar liberdade dos pressupostos teóricos sistemáticos próprios da ciência e, conseqüentemente, da ciência psicológica. Com relação à transmissão da experiência clínica, ela ocorre ao apresentarmos a possibilidade de transformação além de outras mazelas humanas com exemplificações advindas da literatura; e, ainda, transmitindo o nosso saber ao mostrarmos o exercício da clínica.

Trataremos o tema instante e salto principalmente pelas considerações filosóficas desenvolvidas, respectivamente, por Martin Heidegger (1957/1991) e Sören Kierkegaard (1843/2009a). O tema epifania foi tratado por Clarice Lispector de modo a compor o clímax de muitos de seus contos. Com isso, a escritora ilustra o instante em que algo se desvela ao personagem principal, provocando nele uma epifania.

A escolha por esses filósofos se deve a dois motivos: 1- Ambos tratam das questões do instante e Kierkegaard, ainda, refere-se ao salto, mostrando que tais temas não podem ser entendidos como fenômenos binários, ou seja, que se apresentam em polos opostos. Com relação ao instante, pensá-lo como oposto ao passado ou ao futuro. Com relação ao salto, como se no polo contrário se encontrasse a paralisação. 2- Eles buscam encontrar a expressão mais originária dos acontecimentos: instante e salto. Ressaltamos que originário diz respeito à condição de possibilidade, historicamente constituída, em que algo se encontra em jogo na existência, no momento mesmo em que a relação se dá.

Fogel (2010) faz a seguinte indagação: “O que é, como é instante – ‘*Augenblick*’?”. E responde a pergunta do seguinte modo:

O instante – que não é, pois, o ou um agora, que eternamente separa (disjunção) antes e depois, passado e futuro – é a instância que nomeia o acontecimento-vida ou existência, enquanto e como eclodir de salto, irrupção do *i*-mediato, do abissal. Tudo – isto é, todas as coisas possíveis enquanto possíveis – é regido pela natureza súbita, *i*-mediata, isto é, pelo in-stante (p. 98).

Fogel (2010, p. 100) esclarece que *Augenblick* quer dizer *Augen*= tem olho; *blicken* é ver de súbito. Segundo Gilvan (2010), Platão em O banquete refere-se ao instante, afirmando ser aquilo em que o mortal é uma espécie de imortalidade. Conclui Fogel “Tudo é de repente” (p.106).

Para esclarecer mais um pouco o tema que iremos apresentar, ressaltamos que o instante, o súbito, a irrupção é que abre a possibilidade do salto em que algo se abre como possibilidade e, imediatamente, as coisas se mostram possíveis e o homem frente ao *i*-mediato salta, acontece a epifania. Tanto Kierkegaard quanto Heidegger tematizaram o instante. Kierkegaard desenvolve o tema de três modos: 1) pelo seu próprio salto que é mostrado em ato; 2) pelas suas reflexões filosóficas e 3) pelas suas figuras literárias. Heidegger trata da questão do instante nas suas reflexões filosóficas: a) ao mostrar o caráter de irrupção do *Dasein* para, então, destruir fenomenologicamente as noções de sujeito, eu, consciência como algo encapsulado e b) ao tratar das tonalidades afetivas fundamentais, dentre elas: a angústia – que ao suspender as orientações sedimentadas em um mundo – abre um espaço de possibilidades e; o tédio que ao suspender tempo, abre outras possibilidades.

A literatura, tomada como modelo para esclarecimento daquilo que entendemos como: instante, salto e epifania – permite que alcancemos o *arché-tipos* ou *protó-tipos*, ou seja, aquilo que tomado de forma



originária, essencial, permite abarcar a multiplicidade das coisas tal como se apresentam à existência humana (Fogel, 2010). Com os escritos de Clarice Lispector podemos acompanhar aquilo que os estudiosos da escritora denominam epifania, ou seja, momento em que a experiência de alguém, de modo inesperado, algo se ilumina e imediatamente se transforma. Veremos, a título de exemplo, contos de Clarice Lispector (1998), Sören Kierkegaard (1847/2004) e Tchekhov (1892/2005) em que acontece a epifania. Em Lispector, podemos acompanhar em seu conto *Amor*, a epifania operada pelo tocar-se de algo ao ver. Kierkegaard nos mostra como o guarda-livros se transforma ao ouvir algo, em *Uma possibilidade*. E em Anton Tchekhov, *Enfermaria 6*, podemos acompanhar como Ivan Dmítrich Gromov é tomado por aquilo que vê e ouve. Todos, frente a algo que aparece (epifania), no instante, se transformam de modo irreversível.

Entendemos que com a filosofia e a literatura, a psicologia clínica pode encontrar elementos que apontam para a possibilidade de transformação e assim defender a existência como realidade da liberdade como possibilidade para a possibilidade (Kierkegaard, 1844/2010). Ao tomar a existência nesses termos, apontamos para algo como uma atmosfera que se estabelece na situação clínica em que esta se apresenta como espaço que sustenta a possibilidade de transformação.

A psicologia clínica, na maioria de suas teorias e práticas psicológicas, trabalha com a noção de mudança. Podemos citar, por exemplo, as perspectivas cognitivo-comportamentais tais como representadas por Beck, Freeman e Davis (2005), que afirmam que ao terapeuta cabe produzir mudanças cognitivas em seus pacientes. Mudança nesse caso diz respeito à modificação de um modo específico de se comportar decorrente da modificação do sistema de crenças e do pensamento. A mudança ocorre por meio ao treinamento, ao esforço e na maioria das vezes, exige um intervalo temporal para que o acúmulo de informações ou o alcance de uma experiência remota possa provocar que a mudança ocorra de fato e se torne hábito. Trata-se de algo da ordem do conhecimento. Assim cabe ao psicoterapeuta atuar com suas teorias e técnicas para promover mudanças por meio de seu manejo clínico.

É importante ressaltar que o nosso interesse não recai sobre a mudança operada na ação clínica; queremos dar um passo atrás, de modo a que possamos refletir sobre a possibilidade de transformação. A transformação que ocorre no instante, prescindindo de intervalo temporal, é salto de um modo de estar no mundo para outro modo. Trata-se de algo que se dá em um piscar de olhos, algo aparece e a pessoa se transforma, passa a ser tocada pelas coisas de outro modo. É uma experiência que guarda o caráter sensível, aquele que de repente vê, ouve, sente; nesse ver, ouvir e sentir, outra possibilidade possa aparecer como tal.

Em síntese, com nosso estudo sobre instante, salto, epifania; queremos alcançar a compreensão daquilo que denominamos transformação. O tema é importante, uma vez que aponta para a possibilidade de que a transformação ocorra na atmosfera da clínica psicológica e, portanto, a relevância do estudo do tema aparece na medida em que o clínico compreenda e aprenda a sustentar a possibilidade para que a transformação ocorra. A transformação daquele que se encontra inquieto com o seu jeito de ser, de modo que ele possa se articular com a vida de outro modo.

Com este estudo temos o objetivo de investigar como a filosofia mostra que o homem sempre se encontra na possibilidade para as possibilidades. A literatura por meio das descrições de experiências de transformação nos mostra que isso é possível. Com isso, temos, em um primeiro momento, a certeza de que a experiência de transformação é uma possibilidade para o homem, isso pelo seu caráter de abertura. Com esse saber queremos mostrar que a clínica psicológica existencial é um espaço que resguarda essa possibilidade, e assim poder descrever o modo como o psicólogo clínico existencial pode se colocar no lugar do guardião da possibilidade de transformação.

As reflexões filosóficas sobre instante e salto.

Para discutir a questão do salto e do instante, intimamente relacionadas com o tempo precisamos esclarecer, as discussões filosóficas sobre movimento e repouso, em que há teses opostas. Uma delas defende que tudo que se dá ocorre de acordo com um eterno movimento; a outra, de que há uma eterna constância e, portanto, ausência de movimento. A questão do movimento e da permanência foi objeto de discussão entre os pré-socráticos: Heráclito e Parmênides. Eles se perguntavam como seria possível algo se movimentar e repousar sem que houvesse contradição nisso. De acordo com Heidegger, os filósofos da modernidade entenderam que os gregos clássicos: Platão e Aristóteles viam nessa questão uma contradição que precisava ser resolvida. O movimento e o repouso deveriam ser colocados em seu devido lugar, como se fossem dicotômicos: a defesa de que um deles era o mais essencial, colocaria o outro no lugar da não verdade. Nessa via de interpretação, Heráclito e Parmênides apresentavam soluções opostas (Heidegger, 1957/1991).

Heidegger (1991), no entanto, tece algumas considerações acerca da questão por meio do que ele denomina identidade e diferença e defende que um polo não anula o outro e que o instante aponta para o momento decisivo em que há uma transformação do movimento para o repouso. Aquilo que está se movimentando passa a repousar e o que está em repouso passa a se movimentar. A essa passagem ele chama de instante. Segundo Heidegger, tanto Parmênides como Heráclito enxergaram a tensão, mas olharam para



isso como sendo uma tensão entre movimento (diferença) e repouso (identidade), ou seja, um não exclui o outro. Em Heráclito (citado por Heidegger, 1991) encontramos um fragmento que diz que algo transmutando repousa. O filósofo defende que há um momento de movimento e um momento de repouso. No transmutar há um repouso e no repouso há um transmutar sempre, não há exclusão. A tensão se mantém continuamente. E quem possibilita essa tensão, paradoxo entre movimento e repouso, é o instante. Por isso, defendem os filósofos pré-socráticos que o instante é o mais originário e decisivo. É esse movimento que está sempre presente: no instante, por meio do salto, uma transformação acontece.

Sören Kierkegaard: instante e salto

Kierkegaard aborda o salto em seus escritos de três modos, o primeiro diz respeito ao seu próprio salto que é mostrado em ato. Em *O instante*, título de uma revista escrita e assinada por Kierkegaard (1855/2006), ele resolve tecer críticas à igreja oficial dinamarquesa. A denominação de *O instante* se deve ao fato de que ele decide em um salto não permanecer nas especulações filosóficas nas quais se mantivera até então. Afirma o filósofo que o instante bem como esse instante foi decisivo, aqui e agora, com extrema contemporaneidade com Cristo. O instante é decisivo, tempo em que tudo se encontra em jogo, confirmando o que em ato se é. Ele havia, por muito tempo em suas obras, se dirigido ao seu leitor, em uma comunicação indireta (por meio de pseudônimos), com críticas à cristandade. Em *O instante*, a comunicação passa a ser direta (autoria assumida), ele passou da especulação à ação – e é na ação, segundo o filósofo, que o instante acontece, trazendo com ele o seu potencial transformador.

O segundo modo como Kierkegaard discute o tema do instante é pelas reflexões filosóficas. Na filosofia existencial de Kierkegaard, as noções de instante e salto estão presentes em suas obras de grande repercussão, tais como: *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (1846/2008), em que ele discute filosoficamente o instante com a questão do tempo; em *O conceito de angústia* (1844/2010b) em que Haufeniensis nos mostra o salto de Adão; em *Repetição* (1843/2009a) em que ele discute a questão do repouso e do movimento.

Podemos encontrar em Kierkegaard (1846/2008) o tema do instante quando ele diz que a alma aparece nesse irromper do tempo: instante. Esse filósofo trata da questão para além de uma condição ontológica, refere-se a um despertar em que o instante é o irromper de outra possibilidade. Trata-se do abrir os olhos, de repente não se via e imediatamente se vê. De repente seus olhos se abrem e você vê. O instante em Kierkegaard refere-se a um poder ver como. O instante é um ver, uma experiência de transformação, algo que corta o tempo e que irrompe. Instante se dá em uma experiência como se não houvesse um antes e um depois. O antes e o depois são derivados desse irromper originário. E é esse tempo que torna possível dizer o ontem, o hoje, o amanhã.

Kierkegaard (1846/2008) diz que os modernos transformaram o tempo de modo que aquilo que era círculo passou a ser visto em linha reta; assim, transformaram a compreensão do tempo em forma sucessiva e linear de passado, presente e futuro. A circularidade na qual nos encontramos mais originariamente, é dado, é instante, é passado - presente - futuro no mesmo ato: mesmo gesto, mesmo olhar. Trata-se de uma compreensão na direção da abolição da sucessão linear do tempo. O tempo cronológico é tardio, quando ele se dá é porque esse outro tempo mais originário, o instante, apareceu e irrompeu. É como se de repente as coisas parassem e você passasse a ver. Antes tudo passava e não fazia diferença nenhuma, tudo igual, mas de repente você vê.

Instante em Kierkegaard (1855/2006) é o momento em que o eterno toca o temporal, de forma paradoxal. O instante não é nem o eterno nem o temporal, é esse choque entre um e outro. E é esse instante que põe o anterior, o agora e o posterior. O instante suspende a sucessão temporal, abole a noção de tempo que nós temos como antes, agora e depois. É como se fosse um tempo pleno. Essa é a experiência do tempo circular tal como pensada pelos gregos antigos, em que o tempo não era interpretado como uma linha reta, tal como compreendido pelos modernos.

O instante é esse momento? É o momento em que algo é reconquistado, novamente retomado. Momento é a retomada do instante, da possibilidade. Instante como caráter mais originário de possibilidade para a possibilidade. Instante não como transformação, mas como o caráter de possibilidade de transformação. É também esse instante do ver, do despertar, em que algo irrompe, mas é um irromper diferenciado. É uma possibilidade, já que, no início e na maior parte das vezes, o homem se encontra em estado de sonolência. E o despertar se dá a partir da possibilidade para a possibilidade. Despertar já está dado como possibilidade, vem da própria abertura. Mas esse irromper abruptamente é da ordem do instante, por isso é que na possibilidade de retomada algo pode se transformar. Esse caráter do de repente não tem a marca da surpresa, justo por ser o mais originário. No entanto, o instante pode aparecer como algo que surpreende em que se vive como se tudo fosse dado e de repente alguma coisa aparece - algo da ordem do instante.

Em suas figuras literárias, Kierkegaard também descreve situações em que o instante é decisivo. Ele nos ensina como o instante, que instaura o salto, imediatamente opera uma transformação. Por exemplo, em *O conceito de angústia* (1844/2010b), Adão dá o salto do estético ao ético quando de repente ouve a proibição: 'Não deves comer o fruto proibido'. Adão vê o que antes não via, qual seja: o caráter de inde-



terminação da sua existência. A proibição desperta Adão para a sua indeterminação originária, ou seja, a liberdade que ele é. Esse homem, que na verdade é ele mesmo e toda a humanidade, se sabe livre. Em *Temor e tremor* (1843/2009b), podemos ver o salto de fé de Abraão ao entregar seu filho ao sacrifício. O herói da fé, na esfera da ética, não deveria cometer um infanticídio. Ele se encaminha para o ato pelo salto da fé. Em *Ou...ou* (1843/2006) o salto ocorre em Cordélia, quando ela é abandonada por Johannes o sedutor, afirmando que nunca mais será a mesma.

As considerações de Kierkegaard sobre o instante nos permitem alcançar uma compreensão da possibilidade de transformação, marcando a diferença daquilo que em psicologia, no caso, cognitivo-comportamental (Beck, Freeman & Davis, 2005), se apreende como mudança de comportamento. A mudança de comportamento ocorre por meio a uma acumulação de aprendizados ou de retorno a experiência passada. Demorando-nos na noção de instante podemos compreender o tempo como algo da ordem de uma síntese, onde passado, presente e futuro ocorrem cooriginariamente, abrindo a possibilidade do salto.

Martin Heidegger: considerações sobre o instante

Como dissemos acima, Heidegger trata da questão do instante nas suas reflexões filosóficas. Primeiro ao mostrar o caráter de irrupção do *Dasein* destruindo fenomenologicamente as noções de sujeito, eu, consciência e, também quando trata do tempo, defendendo que há um tempo mais originário que é condição de possibilidade para que se possa pensar o tempo cronológico. Como o tempo tomado como circularidade foi esquecido, nós, modernos, pensamos o tempo cronológico como o mais originário, diz Heidegger (1987/2001). Heidegger ao discutir o tempo vai referir-se às *ek-stasis*, tempo mais originário, que é condição de possibilidade para que se possa pensar no tempo cronológico.

Para Heidegger (1927/1998), *Dasein* é uma presença subitamente irrompida, é esse mesmo irromper. Logo, não é o presente, porque se assim fosse, teria que ser compreendido como algo dado, pronto e acabado. Por não ser dado, *Dasein* não pode ser objetivado. O homem não pode apreender o mundo nesse puro irromper-se, no entanto, o mais originário, esse irromper - instante - é o que possibilita o ver fenomenológico.

O homem sempre está no risco de se perder, diz Heidegger (2001), mas esse perder-se é decadência, logo é constitutiva, ao mesmo tempo, ele está sempre nessa possibilidade para a possibilidade de ser tocado por um modo de ser, por um afeto, interesse. Esse irromper se dá em um instante, mas como é no instante em que nós sempre nos encontramos, podemos sempre despertar para outra possibilidade. *Dasein* irrompe e já irrompe de algum modo, em um mundo já dado, em certas condições. Isso tem a ver com o que o Heidegger fala da clareira, ou seja, *Dasein* como clareira do ser. Clareira não significa que algo vai se mostrar, mas que é condição de possibilidade para que algo apareça. Heidegger chama de *Dasein* e Kierkegaard, de angústia esse irromper incessante da possibilidade.

Mas por que a questão do *Dasein* seria o instante? O *Dasein* é uma presença subitamente irrompida, por isso não pode ser objetivado. Ao falarmos em *Dasein* não estamos nos referindo a representações encapsuladas: sujeito, eu, consciência. E esse irromper não pode ser nada, só não é previamente dado e, por isso, não pode ser objetivado, ou seja, um objeto simplesmente presente.

Assim, *Dasein* no seu irromper guarda o caráter do instante, como o mais originário, da possibilidade para a possibilidade. Instante não como transformação, mas como possibilidade para a transformação. O irromper como esse instante do ver, do despertar que irrompe seria algo de uma ordem diferenciada.

Por que se trata de uma possibilidade? Porque, no início e na maior parte das vezes, o homem se encontra submerso nas determinações do impessoal, em estado de esquecimento (Heidegger, 1927/1998), ou como nos ensina Kierkegaard (1844/2010b), o homem está em estado de sonolência, espírito adormecido. E o despertar se dá aí, no instante como possibilidade para a possibilidade. Despertar já está dado como possibilidade, vem da própria abertura, mas esse irromper abruptamente é da ordem do instante. Como *Dasein* irrompe, torna-se possível pensar em uma retomada, em que algo pode se transformar. Embora esse irromper não seja da ordem da surpresa, já que é o mais originário, é retomada, o instante pode aparecer como algo que surpreende. O homem pode estar totalmente absorto nas suas atribuições e afazeres do dia-a-dia, experimenta as coisas como se tudo fosse dado e, de repente, alguma coisa aparece, algo da ordem do instante, e tudo se transforma.

Por fim, Heidegger (2001) nos mostra como *Dasein* deve ser pensado em seu caráter ontológico de abertura. Abertura na qual o homem encontra todas as representações objetivantes, já o existir como *Dasein* significa poder se manter na clareira, ou seja, no poder perceber, que como já dissemos acima, escapa a qualquer objetificação.

Em um segundo momento, Heidegger (1927/1998; 1929/2006) aborda o tema da possibilidade de salto ao tratar das tonalidades afetivas fundamentais: angústia - que ao suspender as orientações sedimentadas em um mundo - abre um espaço de possibilidades e; tédio que ao suspender tempo, abre a possibilidade da transformação.

As tonalidades afetivas da angústia e do tédio, em Heidegger, são tratadas como atmosferas capazes de suspender as demandas do mundo. A angústia, como tonalidade afetiva fundamental, quando toma o



homem faz desaparecer as orientações sedimentadas e lhe traz uma miríade de possibilidades. Trata-se de um instante em que algo se abre para outras possibilidades, possibilitando a transformação. A tonalidade afetiva fundamental do tédio¹ suspende tempo. O homem tomado por essa atmosfera, que é epocal, ou seja, aparece no mundo moderno, tenta de todos os modos a distração, não quer que o tédio o tome. E, assim, esse homem se enche de ocupações de modo a não se deixar tomar por outras possibilidades, que se anunciam no tédio, quais sejam: a paciência, a contemplação, o pensamento meditante.

Em uma visão da analítica do *Dasein*, tomamos a existência nesse caráter de abertura, de instante, possibilidade para a possibilidade. Na psicologia existencial, para compreender o homem desse modo, é preciso, antes, suspender tudo que aprendemos na nossa ciência: o homem pode ser controlado e seu comportamento pode ser antecipado, que ele se compõe por meio de faculdades e nos diferentes estágios do psiquismo humano. Trata-se, nesse outro modo de fazer psicologia, de proceder à abolição da sucessão temporal. Trata-se de reposicionar o modo de pensar o tempo, de forma a compreender que o instante se dá no mesmo gesto, no mesmo ver.

A epifania na literatura

Tendemos a compreender o instante, salto e a epifania sempre no sentido de algo positivo, melhor e mais saudável. No entanto, a literatura nos mostra que no instante pode irromper naquilo que denominamos saúde como no que chamamos doença. Clarice Lispector (1998) nos mostra, no personagem Ana, o irromper da tonalidade do afetar-se por algo que tem sentido em sua existência; Anton Pavlovitch Tchekhov (1892/2005), em *Enfermaria 6*, nos mostra o irromper do temor que leva o protagonista ao total sofrimento. Em *Uma possibilidade*, Sören Aybe Kierkegaard (1847/2004) nos conta o modo como o instante é decisivo na vida de um homem que ele chamava o guarda-livros.

O conto de Lispector recebeu o título Amor. Clarice nos conta que Ana era uma mulher muito dedicada à sua casa e filhos e ao seu marido. Todos os dias, ela deixava a casa impecável e sentia-se bem na realização de suas tarefas, exceto ao findar da tarde em que certa inquietação a acometia. Logo se recuperava e planejava a saída para fazer as compras. Certo dia, quando estava retornando a sua casa com as compras, inclusive, ela levava ovos; de súbito viu um cego, mascando chiclete, aguardando o sinal para atravessar a rua; nesse mesmo instante, o bonde, no qual ele se encontrava, freou e suas compras caíram, quebrando alguns ovos. Nesse instante, Ana viveu o momento epifânico não se importou com os ovos quebrados, foi para o Jardim Botânico sem planejar nada, contemplou as plantas que sempre estiveram lá, mas ela nunca reparara nelas. Depois de um longo passeio, retornou para casa, fez o jantar com os ovos que restaram. Durante o jantar, assustou-se com um barulho que vinha da cozinha como nunca se assustara. Abraçou o marido como nunca abraçara e disse que amava seu filho como nunca dissera. Os estudiosos das obras de Clarice afirmam veemente que a escritora nos mostra o instante epifânico experimentado por Ana, ou seja, o salto para a possibilidade de ver tudo que a rodeia tomada pela atmosfera do amor. Ana se transformou.

O irromper na tonalidade do temor em *Enfermaria 6*, Tchekhov (1892/2005) nos mostra como a loucura pode advir do instante. O protagonista desse conto, Ivan Dmítrich Gromov era um burocrático que conduzia sua vida em um total controle, como exige a burocracia. Todos os seus dias eram iguais, ele não tinha o que temer. Era empregado do governo e sua situação financeira era estável. Até que um dia, dirigia-se para o seu local de trabalho e viu um homem sendo algemado e levado à força pelos policiais. O homem gritava, jurava a sua inocência; o sofrimento desse homem e seus pedidos de socorro eram totalmente indiferentes aos policiais e aos que assistiam a situação. O protagonista, ao ver tudo isso, abriu-se, nesse instante, a possibilidade de que ele poderia ser preso injustamente. A partir daí ele passou a desconfiar cada vez mais de qualquer situação que ressoasse como ameaça. Ele queria controlar qualquer possibilidade de que tal tipo de coisa lhe ocorresse. Com isso, recebeu um diagnóstico de loucura e foi internado em um hospital psiquiátrico. Ou seja, o instante foi decisivo no modo como esse personagem passou a se relacionar com a vida. Ivan se transformou.

O guarda-livros, um homem extremamente organizado e trabalhador, certo dia, irrompe nele a tentativa de controle levada a última potência. Ele reduz todas as possibilidades a uma só possibilidade. Kierkegaard nos conta que esse homem fazia tudo nos conformes, era um homem comedido e ficou muito rico ao receber de seu patrão o negócio em que ele trabalhava. Certo dia, seus amigos o chamaram para tomar uns *drinks*. Ele, depois de muito resistir, acabou concordando. Depois da bebedeira, eles foram visitar prostitutas. Kierkegaard, em seu relato, faz parecer que o guarda-livros teve relações sexuais com uma das moças. A situação se finalizou, o rapaz foi para sua casa, até que um dia, seu tio disse-lhe algo que ele ao ouvir se transformou: As mulheres sempre saberão se são mães ou não, já os homens se são pais, jamais saberão. Ao ouvir tais palavras, o jovem se transformou, a dúvida o consumiu e ele passou a pro-

¹ Heidegger (1929/2006) discorre sobre o tédio como uma tonalidade afetiva fundamental característica de nosso tempo. Ele se refere a três modos como essa tonalidade, que marca a relação com o tempo, se mostra: o ser entediado por..., o entediar-se junto a... e o tédio profundo. O tédio profundo, que diferentemente dos outros dois modos, acontece com a supressão de qualquer indicação quanto a uma experiência existencial pessoal. Sobressai a experiência de um total vazio.



curar o possível filho que ele poderia ter concebido naquele dia. A partir de então, ele passou a procurar incessantemente esse filho. Pintava fotografias de crianças com os possíveis traços que elas teriam a partir dos traços fisionômicos dos possíveis mãe e pai. Daí em diante, ele passou a procurar de modo obcecado o filho que ele pudesse ter abandonado. O guarda-livros se transformou.

A questão que se impõe é que nós, psicólogos, entendemos muito bem como operar mudanças e quando e como elas acontecem, mas no que diz respeito à transformação, não sabemos como e quando ocorre, no entanto, resguardamos um espaço para que a possibilidade ocorra.

A transformação na clínica psicológica

A clínica psicológica guarda em seu cerne a possibilidade de articular uma relação que resguarde a possibilidade de transformação daquele que busca a clínica por encontrar-se inquieto (questionando) com relação a sua existência. Resguardar esse espaço consiste em não atuar de modo a fortalecer as orientações da impessoalidade que recomenda ficar como se está, ou seja, adaptado e confortável; e deixar que aquele que escuta o sinal da inquietação, tal como Ana de Clarice Lispector, Ivan de Tchekhov e o Guarda-livros de Kierkegaard, possa se abrir para outra possibilidade para lidar com o que lhe vem ao encontro.

Mas o que nos leva a acreditar na possibilidade da transformação e que ela possa se dar apenas nesse aguardar? Justamente pelo caráter de *ek-stasis*, ou seja, de irrupção própria à existência do homem, é que esse ser pode se abrir sempre para o salto. *Dasein*, por se encontrar sempre nessa abertura constitutiva, sempre também já se encontra na possibilidade da transformação. Pelo caráter de possibilidade de sempre irromper, compreendemos o instante, salto e epifania, como algo que o clínico não promove, não manipula, não provoca; ao contrário, o clínico aguarda pacientemente aquilo que pode ou não acontecer. Esse profissional sabe que no seu ofício quanto mais ele quer e luta para que a transformação se dê, mais se afastará de seu objetivo. Nessa perspectiva, parte-se do fato de saber que o psicólogo não é o agente da transformação, no entanto, pode ser voz das transformações possíveis. Por isso, é preciso que o psicólogo clínico também se entregue, não com passividade, mas em uma atitude de atividade passiva ou passividade ativa (Feijoo, 2017).

O clínico em sua passividade-ativa sabe que sua tarefa não consiste em dar algo da ordem de um conselho, saída ou caminho. Ao contrário ele só pode dar algo se souber que não há nada que ele possua e que, portanto, possa dar. Isso significa que o que lhe cabe é ficar junto ao outro, acompanhando o que esse outro tem a dizer; recuando diante de qualquer pergunta do analisando pela saída de uma situação, pela resposta a sua questão, pela solução de suas tensões. Esse recuar é um pôr-se ativo que passivamente entrega a esse outro a decisão pelo caminho que ele tomará em sua vida.

O clínico sabiamente sabe que a cada um cabe decidir-se por si mesmo. Para tanto, ele se mantém na posição de quem nada sabe, e esse não saber resguarda o espaço para que o outro possa ver por si mesmo. E é esse poder ver, ouvir, sentir que é a condição de possibilidade para uma possível transformação.

Para que haja mudança, o psicólogo em geral, posiciona-se como o agente da transformação, muitas vezes, dispõe de técnicas, ou seja, meios para atingir fins; mas para que haja transformação, não há nada de que o psicólogo fenomenológico-existencial possa dispor, ao contrário, é preciso que ele não disponha, não posicione, não dê caminhos. O que faz então o psicólogo? Ele atua “dando um passo atrás”, reconhecendo que a transformação só pode ocorrer pelo salto daquele que se abre para a possibilidade de transformar-se. Ao psicólogo clínico cabe apenas pacientar e de modo libertador não dizer o que o outro deve fazer, não fortalecer os motivos pelos quais o outro deve agir.

Aguardar, retroceder e pacientar parecem, no mundo da técnica, meio truncados, estranhos. Parece mesmo um fazer que é um não fazer. Como sabemos que no horizonte da técnica, com suas teorias e manejos técnicos, esse fazer é tido como um não fazer, precisamos buscar o rigor do nosso modo de saber-fazer clínica, na filosofia e na literatura. Em síntese, para sairmos da lógica da mudança para a ideia da transformação de modo a entender o que e o como da transformação é que, também, recorreremos à filosofia e à literatura.

O psicólogo clínico na perspectiva existencial assume um lugar de resistência ao destino histórico do homem moderno com as demandas sedimentadas de produtividade incessante em suas expressões de compulsividade; à lida apressada com o tempo; ao desenraizamento da existência naquilo que é mais originário com sua expressão de tédio. Para resistir a essas demandas às quais somos convocados a participar, faz-se necessário: serenidade, paciência e a arte do bem perguntar (Heidegger, 2001).

A serenidade (Heidegger, 1959) refere-se ao pensamento meditante. Isso quer dizer poder parar frente às coisas e, demoradamente poder ver a atmosfera que se compartilha historicamente. Ganhar liberdade e poder dizer ‘sim’ e ‘não’ as demandas do mundo. Isso quer dizer: estar no mundo sem ser dele (Feijoo, 2017). Uma vez conquistada essa liberdade, nós, psicoterapeutas, podemos recuar frente às determinações que articulam e posicionam modos de ser para, assim, antes de fortalecermos o outro no sentido de se adequar; possamos, pouco a pouco, enfraquecer a força das verdades inseridas no modo de ser do homem-mundo moderno.

Paciência, ou seja, pacientar é uma expressão utilizada por Kierkegaard (1843/2001 b; 1844/2001c) para defender que é em paciência que o homem ganha a sua alma. Esse estado diz respeito ao poder de



dar tempo ao tempo para que as coisas possam aparecer no seu tempo. O mundo moderno prima por uma impaciência e consequente aceleração para que os resultados rapidamente se dêem, em desobediência ao ritmo das coisas. O psicólogo clínico na perspectiva fenomenológico-existencial ao conquistar a possibilidade de aguardar, possa aguardar o tempo do outro, não se apressar e se relacionar com o outro no seu tempo. No tempo necessário para que o outro possa conquistar a sua alma.

Com relação à arte do bem perguntar, Heidegger (1987/2001) utiliza esse termo durante os Seminários de Zollikon quando está orientando psiquiatras e psicoterapeutas com relação a outro modo de lida em suas clínicas para além do modo das ciências naturais. Ao modo das ciências naturais, o profissional é o agente da mudança por isso, ele responde e dá caminhos; na arte do bem perguntar, não se responde nem se dá soluções, respostas, ao contrário, questionam-se, por meio de interrogações, as verdades estabelecidas, que podem muitas vezes aprisionar o homem, que acredita que o caminho ditado pelo impessoal é o único a ser seguido.

E assim, de modo sereno, paciente e bem perguntando, o clínico deixa que a medida existencial daquele que muitas vezes quer a medida normativa, tal como aparece nos manuais, possa aparecer. A seguir vamos aos exemplos de atenção clínica em que a serenidade, a paciência e a arte do bem perguntar aparecem em situação.

Milton Erikson (Zeig, 1985), neurologista americano, se dedicou por muitos anos a psicoterapia. Ele nunca escreveu nada sobre sua prática clínica, mas seus alunos o fizeram. No livro intitulado *Un seminario didactico com Milton H. Erikson*, há o relato de algumas experiências que mostram o momento do instante, salto e transformação. Primeiramente, ele deixa claro que a transformação não é algo que apenas ocorra em situações clínicas e nos conta de um homem que morava em uma cidade do interior e que a única coisa a que ele se dedicava era a bebida. Ninguém se preocupava ou lhe dava atenção, estava totalmente desacreditado. Certo dia, ele se encontrava embriagado, quando uma jovem da cidade, filha de um grande fazendeiro local, passou por ele a cavalo. Ele na sua embriaguez lhe disse: “Você quer sair comigo?”. Ela prontamente respondeu: “Ok, nos encontramos hoje à noite”. Segundo Erikson, as palavras da moça fizeram irromper no rapaz uma transformação. O rapaz saiu com a moça e nunca mais voltou a beber. Esse acontecimento fez Erikson acreditar no poder da palavra para que o outro pudesse se transformar. E desse modo, Erikson continuou a sua clínica. Ele conta como em uma psicoterapia de casal, trabalhou de modo a que os cônjuges pudessem se sentir um no lugar do outro. E pelo sinestésico um pode se abrir e compreender o modo de ser do outro. Ambos juntos transformaram a relação.

Nas publicações de Feijoo (2010), podemos acompanhar diferentes situações em que transformações acontecem. Mariana, uma mulher de 40 anos, que insistia em queixar-se do modo indiferente que as pessoas se relacionavam com ela, o instante que abre a possibilidade de transformação ocorre no momento em que ela quer que a psicoterapeuta deixe de atender o próximo analisando porque ela precisa de mais tempo. O clínico não permite que isso aconteça e ela fica muito aborrecida. Deixo que vá embora sem lhe dar o tempo que ela solicitava. Na sessão seguinte, ela mostra toda a sua indignação e diz que iria pagar o que devia e não ficaria mais. Segue o trecho da sessão (Feijoo, 2000, p. 176):

- O que você gostaria que tivesse acontecido?
- Que a senhora me desse mais atenção. Ficasse comigo o tempo que eu precisasse.
- E o outro cliente que aguardava lá fora?
- Ele esperava.
- E o outro a seguir?
- Esperava também.
- E eu?
- Não sei, problema seu.
- Você só sabe do que você precisa. Os outros que esperassem, resolvessem ou não seus problemas, não importa desde que você resolvesse os seus.

Depois de mais alguns diálogos, a campainha toca e Mariana diz: “O outro cliente chegou, acabou meu tempo” (p.176). Em conclusão, Erikson já havia defendido que a transformação é sempre uma possibilidade na existência, e mostra com grande maestria como acontece. Em Feijoo, podemos acompanhar que por meio da arte do bem perguntar, resistindo às demandas do mundo com relação ao tempo curto e à direção em que as mudanças devem acontecer; a relação clínica pode sustentar a possibilidade da transformação. A psicoterapeuta, neste caso não foi agente da transformação do outro, mas pode sustentar sua possibilidade.

Considerações finais

Em resposta às duas questões apresentadas no início: 1- Como transmitir aquilo que alcançamos em nossa experiência? 2- Como mostrar que a nossa clínica psicológica se constitui com rigor? Vamos acompanhar a seguir.



O esclarecimento acerca da mudança e da transformação como dois modos de compreender o exercício da clínica psicológica, não se excluem mutuamente. A mudança pode ocorrer sem que haja transformação, já quando há transformação imediatamente a mudança também se dá. A mudança diz respeito ao comportamento, por exemplo, quem come compulsivamente pode mudar o comportamento pelo objetivo de emagrecer. Essa pessoa vai mudar os hábitos, muitas vezes procura um nutricionista para que esse lhe de tutela por meio de uma dieta ou indicação de exercícios, ou seja, é preciso um intervalo temporal para que as coisas se modifiquem. A transformação necessariamente não visa objetivos, não há antecipação, nem mudança de hábito, de repente algo aparece e a pessoa salta de um modo de ser junto às coisas e aos outros para outro modo inusitado.

A filosofia em seu caráter especulativo, desde seus primórdios, referia-se ao salto, ao surpreender-se como algo que o próprio filósofo experimentava ou via acontecer. Platão (citado por Leão, 2013) no *Mito da caverna* já apontava para essa possibilidade. A literatura é rica nos modelos *protó-tipos* e nos mostra diversas situações em que o salto acontece. E a clínica psicológica, com base teórica - especulativa, tomando a literatura como exemplo *arché-tipo*, pode prescindir de qualquer modelo teórico explicativo, aliás, deve prescindir; deixando que a filosofia e a literatura abram a possibilidade de passagem do caráter moralizante da psicologia prescritiva para a psicologia que guarda em seu cerne o caráter sensível. Com isso, essa psicologia, que se apresenta em nosso exercício profissional, se aproxima muito mais de um fazer como arte do que de uma fazer como técnica.

A clínica psicológica existencial toma como base de sua relação clínica esse aguardar sereno e paciente por meio da arte do bem perguntar. Sereno porque o clínico no mínimo conhece as orientações do impessoal e sabe que está no mundo, mas não é do mundo, ou seja, não se deixa tomar cegamente por essas determinações. Esse clínico conquistou a possibilidade do pensamento meditante, totalmente relegado ao segundo plano no mundo da técnica. Pacientemente, uma vez que ele, na sua relação clínica, não se deixa tomar pela pressa, pela impaciência na conquista de resultados, ele sabe que precisa dar tempo ao tempo. E na arte do bem perguntar, ele questiona de modo a que o outro possa se demorar nas questões que são suas.

Em conclusão, com o tema instante, salto, epifania e transformação, tal como pensados pela filosofia e descritos como experiência possível na literatura e como uma possibilidade de saber-fazer na clínica psicológica, constituem-se como de fundamental importância para a transmissão de um saber e para o aprendizado do exercício da clínica psicológica.

Referências

- Beck, A.t., Freeman, A., & Davis, D.O. (2005). *Terapia cognitiva dos transtornos da personalidade*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Feijoo, A. M. (2000). *A escuta e a fala em psicoterapia: Uma perspectiva fenomenológico-existencial*. São Paulo: Vektor.
- Feijoo, A. M. (2017). *Existência & psicoterapia: Da psicologia sem objeto ao saber-fazer na clínica psicológica existencial*. Rio de Janeiro: Ifen.
- Fogel, G. (2010). *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*. Rio de Janeiro: Mauad
- Heidegger, M. (1959). *Serenidade* (M. M. Andrade & O. Santos, Trans.). Lisboa: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (1991). Identidade e diferença. In: *Os pensadores*. (Ernilo Stein, Trad.). São Paulo: Nova Cultural. (Original publicado em 1957).
- Heidegger, M. (1998). *Ser e tempo*. (Márcia de Sá Cavalcanti, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1927).
- Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon* (G. Arnhold & M. F. Prado, Trans.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1987).
- Heidegger, M. (2006). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. (Marco Antônio Casanova, Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1929)
- Kierkegaard, S. (2001a). *Dois discursos edificantes de 1844* (H. N. Levinpuhl, Trad.). Petrópolis: Henri Nicolay Levinspuhl. (Original publicado em 1844).
- Kierkegaard, S. (2001b). *Quatro discursos edificantes de 1843* (H. N. Levinpuhl, Trad.). Petrópolis: Henri Nicolay Levinspuhl. (Original publicado em 1843).



- Kierkegaard, S. (2004). Uma possibilidade. In Valls, A. (2004). *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado* – aforismos, novelas e discursos de Sören Kierkegaard. Porto Alegre. (Original publicado em 1847).
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro*. Um fragmento de vida. (Darío González, Trad.). Madrid, Editorial Trota, v.1 (Original publicado em 1843).
- Kierkegaard, S. (2006). *El instante*. (Albertsen A., Trad.). Madrid, Editorial Trota (Original publicado em 1855).
- Kierkegaard, S. (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filósóficas*. (Jordan, N.B., Trad.). México: Universidad Iberoamericana. (Trabalho original publicado em 1846).
- Kierkegaard, S. (2009a). *A repetição*. (José Miranda Justo, Trad.). Lisboa: Relógio D'água. (original publicado em 1843).
- Kierkegaard, S. A. (2009b). *Temor e Tremor*. (E. M. Sousa, Trad.) Lisboa: Relógio D'Água. (Original publicado em 1843).
- Kierkegaard, S. A. (2010). *O Conceito de Angústia*. (Álvaro Valls, Trad.). Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco. (Original publicado em 1844).
- Leão, C. E. (2013). O *ethos* em Platão a partir do *eidos*. In. Bocayuva I. (org.) *Ethos na antiguidade*. Rio de Janeiro: Viaverita.
- Lispector, C. (1998). Amor. In: *Laços de família*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- Tchékhov, A. (2005). *Enfermaria n 6*. São Paulo: Editora Veredas (Original publicado em 1892).
- Zeig, J.K. (1985). *Un seminario didáctico con Milton H. Erickson*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Recebido em 04.11.2019 – Primeira Decisão Editorial em 21.03.2020 – Aceito em 24.03.2020



COLLABORATIVE HERMENEUTICS IN PHENOMENOLOGICAL-INTERVENTION RESEARCH ON COLLEGE STUDENTS IN PSYCHIC SUFFERING

Hermenêutica colaborativa na pesquisa fenomenológica interventiva com universitários em sofrimento psíquico

Abstract: This study exemplifies the use of the Collaborative Hermeneutics method through a research aiming to describe processes involved in intervention groups with undergraduate students in psychic suffering, intending to understand their experiences when participating in these groups; point out crossings involved in processes; and identify possible reaches in the (trans)formation in subjectivation modes of the students. Two groups were facilitated during eight meetings, at a school service, and directed by two psychology students, who were supervised weekly. The collection instrument was the Version of Sense. The results, analyzed from a hermeneutic phenomenological perspective, indicated as Units of Sense: feeling of surprise when facing problems and difficulties in common; reflection on the past, relating it to the present and looking to the future; learning the need to take own choices and have the courage to change; acceptance of own difficulties; and recognizing the autonomy of own change potentials. It was concluded that: in this space for listening and speaking of the interventional research, the students weaved meanings that allowed to cope with their difficulties and the collective construction of protective factors; supervision of processes was a *sine qua non* for facilitators to take care of their own ability to care.

Keywords: Psychic Suffering; Higher Education; Group Processes; School Service; Phenomenological Research.

Resumen: En el artículo se ejemplifica el uso del método de la Hermenéutica Colaborativa por intermedio de investigación que describió objetivamente procesos involucrados en grupos intervencionistas con universitarios en sufrimiento psíquico, buscando comprender sus experiencias al participar de esos grupos; señalar los cruces involucrados en los procesos; identificar posibles alcances en la (tras)formación en modos de subjetivación de los universitarios. Dos grupos fueron facilitados durante ocho encuentros cada uno, tuvieron lugar en un servicio escolar, fueron conducidos por dos estudiantes de psicología, que eran supervisadas semanalmente. El instrumento de recolección fue la Versión de Sentido. Los resultados, analizados en una perspectiva fenomenológica hermenéutica, señalaban como Unidades de Sentido: sentimiento de sorpresa frente a problemas y dificultades en común; reflexión sobre el pasado, relacionándolo con el presente y en perspectiva del futuro; aprendizaje de la necesidad de asumir las decisiones y tener el coraje para cambiar; aceptación de las propias dificultades; y reconocimiento de la autonomía de las potencialidades propias del cambio. Se concluye que: en ese espacio de escucha y habla de la investigación intervencionista, los universitarios tejieron sentidos que viabilizaron el enfrentamiento de sus dificultades y la construcción colectiva de factores de protección; la supervisión de los procesos fue condición *sine qua non* para que las facilitadoras cuidasen de la propia capacidad de cuidar.

Keywords: Psychic Suffering; Higher Education; Group Processes; School Service; Phenomenological Research.

Resumo: O presente artigo exemplifica o uso do método da Hermenêutica Colaborativa através de uma pesquisa que objetivou descrever processos envolvidos em grupos interventivos com universitários em sofrimento psíquico, pretendendo compreender suas experiências ao participarem desses grupos; apontar atravessamentos envolvidos nos processos; e identificar possíveis alcances na (trans)formação em modos de subjetivação dos universitários. Dois grupos foram facilitados durante oito encontros cada, ocorreram em um serviço escola, foram conduzidos por duas estudantes de Psicologia, que eram supervisionadas semanalmente. O instrumento de coleta foi a Versão de Sentido. Os resultados, analisados em uma perspectiva fenomenológica hermenêutica, apontaram como Unidades de Sentido: sentimento de surpresa diante de problemas e dificuldades em comum; reflexão sobre o passado, relacionando-o com o presente e perspectivando o futuro; aprendizagem da necessidade de assumir as próprias escolhas e ter coragem para mudar; aceitação das próprias dificuldades; e reconhecimento da autonomia dos próprios potenciais de mudança. Concluiu-se que: nesse espaço de escuta e fala da pesquisa interventiva, os universitários teceram sentidos que viabilizaram o enfrentamento de suas dificuldades e a construção coletiva de fatores de proteção; a supervisão dos processos foi condição *sine qua non* para que as facilitadoras cuidassem da própria capacidade de cuidar.

Palavras-chave: Sofrimento Psíquico; Ensino Superior; Processos Grupais; Serviço Escola; Pesquisa Fenomenológica.

SHIRLEY MACÊDO*
(FEDERAL UNIVERSITY OF SÃO FRANCISCO
VALLEY – UNIVASF)

ANA LÍCIA PESSOA NUNES**
(FEDERAL UNIVERSITY OF SÃO FRANCISCO
VALLEY – UNIVASF)

MELINA PINHEIRO GOMES DE SOUZA***
(FEDERAL UNIVERSITY OF SÃO FRANCISCO
VALLEY – UNIVASF)

* PhD in Clinical Psychology, Professor of the Postgraduate Program in Dynamics of Development of the Semi-arid Region and of the Multiprofessional Residence in Mental Health at the Federal University of São Francisco Valley - UNIVASF. Institutional Address: Center for Studies and Practices in Psychology - CEPPSI / UNIVASF. Av. José de Sá Maniçoba, s / n, Centro, 56304-205 - Petrolina, PE - Brazil. Email: mvm.shirley@gmail.com. Orcid: [0000-0003-1619-2353](https://orcid.org/0000-0003-1619-2353) mvm.shirley@gmail.com. Orcid: [0000-0003-1619-2353](https://orcid.org/0000-0003-1619-2353)

** Graduated in Psychology at UNIVASF. E-mail: analicia.pessoa@hotmail.com. Orcid: [0000-0002-1107-8431](https://orcid.org/0000-0002-1107-8431)

*** Psychology student at UNIVASF. Email: melinasouza@gmail.com. Orcid: [0000-0003-2254-9443](https://orcid.org/0000-0003-2254-9443)



Introduction

Some studies, such as Munari, Padilha, Motta and Medeiros (2007), point out the importance of group processes as an object of study for clinical practice in Psychology. On the subject, Nery and Fortunato (2008), when discussing interventional research of groups, proposed that this type of study contains a multiplicity of factors that require methods and techniques closer to the socio-historical-cultural reality studied. These ideas guide this article, which was written in order to demonstrate, from an interventional research with university students in psychological distress, the use of the collaborative hermeneutics method (Macêdo, 2015) as a possibility of clinical action humanist-phenomenological in Higher Education Institutions (HEIs), more specifically in psychology school-services.

We start from scientific indicators that point to psychic suffering in university students as a public health issue, as proposed by Padovani et al (2014). There are several denouncing studies in the world and in Brazil (some of them Auerbach, 2016 and FONAPRACE, 2014), that is, studies that evidence risk factors to which these subjects are exposed, including highlighting anxiety and depression as the pathologies that most affect this community. However, few of these studies are proposed on how protection factors can be made possible in the HEI in order to promote health and quality of life to university students.

Thus, we argue that we need to go beyond an epistemological reading that discusses the phenomenon nowadays, invading the world of life where things happen and can happen concretely. And why do we urgently need to think about how to enable protective factors? Because young people, in the university context, may be living, as Macêdo (2018) warns, an unbearable ness of psychic suffering, often facing a void of meaning, possibly related to an erratic care due to the culture of the weakening of social ties and the failure of solidarity in academies.

The method of Collaborative Hermeneutics (Macêdo, 2015) emerged in the bulge of the humanist-phenomenological clinic of the work, but today it has been consolidating itself as a method of research and intervention, mainly in group actions. Based on Merleau-Ponty's philosophical precepts and Gadamer's philosophical hermeneutics, it is based on some concepts of Carl Rogers' Humanist Psychology, and proposes the creation of listening and speaking spaces for subjects who share the same social reality can resignify it, through a relative awareness of the experiences and meanings of the experience, of the strengthening of the power to act in the face of the social conditions in which they live and the joint construction of coping strategies of this reality for health promotion and maintenance.

In the process, it would be up to the researcher to read the modes of subjectivation in view of the ways of life and relationships established in the social context investigated; share meanings, because their condition of life and social reality is the girder of dialogue; listen to your own experience of the world as a given of tradition and not refrain from it; consider that tradition goes beyond empathy; and, contesting truths together with those surveyed, to immerse ourselves in the world of shared experience to produce new meanings, to build, together with them, coping strategies (Nascimento & Macêdo, 2019; Macêdo, 2015).

The methodological proposal of Macedo (2015) suggests to be restricted to a clinician in Psychology, and not to any professional, given the technical and ethical specificity of a psychologist to deal with possible cognitive and affective mobilizations of one or more subjects when sharing their experiences in the context of interventional research. With this prerogative, the author proposes that the route take place in a hermeneutic circle, where the researcher explores with the collaborators the meaning of the investigated experience; advances through a historical rescue, to enable the respondents to subjectively appropriate past personal characteristics that can enable the confrontation of adversities present in their social realities; and, in the continuity of the process, be able, with them, to build projects of human happiness.

The method has been used in interventional actions in health services and in public and private universities in the São Francisco Valley (Macêdo, Souza & Lima, 2018; Souza & Macêdo, 2018; Macêdo, 2018; Birth & Macêdo, 2019). Among these actions, we highlight those carried out by NuCEU (Center for Care for University Students of the Semiárid), which appeared in 2018 at the Federal University of Vale do São Francisco (Macêdo, 2019). With a team composed of supervising teachers of internship, psychologists and other collaborating professionals and psychology students between 4th and 10th period, the core has been promoting lectures, workshops, individual accompaniments, psychological shift, intervention groups, including investing in actions of prevention and postvention of suicide among university students.

Macêdo (2019) argues that the main impasse that NuCEU members face is that those who provide the services are also students, who share the social reality of academic life and social conditions of life similar to those who receive the services: others University students. Without denying the possibility of vulnerability of future psychologists, it recognizes that this is a potentiating alternative for the conduct



of services, especially for interventional groups, because the action promoted with the use of the hermeneutic method collaborative allows tradition to be something in favor of a conjoint production of senses (a tessitura that enables the collective construction of protective factors), but highlights the importance of weekly supervision, which should also be focused on the production of senses and encouraging the care of the ability to care for psychology students.

Having put this, in the following lines, we present an interventional research carried out with the same method in NuCEU. To this end, we will situate the psychological suffering of the university student in contemporary times, besides exposing studies and actions carried out by some researchers.

Diniz & Aires (2018) point out that, with the multiple modifications that characterize contemporaneity, the university began to be configured as a space of intense psychic suffering and possible illness, which affects the academic community, of which university students are part. Graner and Ramos-Cerqueira (2017), Andrade et al (2016), and Padovani et al (2014) attest to the need for a HEI to have projects so that their university students can develop ways of coping with risk factors, which can mitigate, or even prevent, worsening to health. These authors also warn that the urgent need for HEI to be attentive to the demands and offer reception services that assist these subjects in coping and transforming their modes of subjectivation (feeling, thinking and acting).

In the present study, however, we argue that one way to enable a space of this order is the very way of doing research in an interventional way, because it is a type of knowledge production that, at the same time as risk factors are identified, we seek risk factors promote improvements for the subjects involved.

A space in which research can be carried out in this sense is the psychology school-service. In it, one of the challenges faced lately is the increased demand for university users from various courses and institutions, who cannot develop coping strategies, often losing the meaning of life in the face of pressures Contemporary. This community has been affected by mental disorders (Cambricoli & Toledo, 2017). Suicidal behavior has been studied in a young university population, be it the tendency, ideation or even the attempt or effectiveness of suicide and, while the HEIs begin to rethink this issue, teachers and other workers of these institutions do not know how to deal with the phenomenon.

Perhaps, what Bauman (2007) called “liquid times” (whose characteristics are insecurity, fragile bonds, competitiveness, fear, emptiness, weakening of collaboration and uncertainty) may be at the basis of the constitution of the culture of high performance, internalized as a value in all institutions in which the contemporary subject is inserted. Authors such as Padovani et al (2014), Andrade et al (2016), Graner & Ramos Cerqueira (2017) proved the vulnerability of university students from various courses and recognized the need for scientific debate around the theme and interventional proposals in the HEIs environment in Brazil, as a way to strengthen the protective factors.

It is interesting to point out some innovative projects that have been undertaken internationally (for example, those developed in Portugal by RESAPES-AP, 2010) and in Brazil, at the University of São Paulo (USP), in São Paulo; at the University of Brasília (UnB), in the Federal District; and the Federal University of São Francisco Valley (UNIVASF), in Pernambuco.

In 2010, in the city of Aveiro, Portugal, there was an event promoted by RESAPS – AP (Network of Psychological Support Services in Higher Education – Professional Association), an entity that recognizes the need for psychological support to be included in the organizational structure of the country’s HEIs. Since then, in the new versions of the event, the association has highlighted, among others, the importance of an interdisciplinary view in investigations on support systems focused on students’ personal problems and social support as a protective factor in academics.

In Brazil, in the context of interventional research, Oliveira and Ciampone (2008), through an operative group, tried to operationalize directions and strategies to improve the quality of life of nursing students at PUC/SP. Initially, they interviewed these students to guide the triggering themes of five focus group meetings in the second phase of the study. They found that the university was a space of experiences that promote and not promote the quality of life of students, and warned teachers and students to systematize meetings to discuss the individual and collective construction of coping strategies. Many of these students attributed as significant in their quality of life: patterns of family interaction, professional expectations, identity (with regard to self-esteem and self-perception of competencies). The researchers considered that the group moments were potentiating the quality of life of those students and argued that the HEI should think about a curricular reform that involves shared learning strategies, experiences of stress minimization, collective experiences of sensitization regarding the relationships established with colleagues, teachers and teams of professionals of the HEI, also highlighting the need for a space for intervention with teachers for them to help the students in the expression of affections.

At UnB, the concern with the mental health of university students led Osse and Costa (2011) to map the psychosocial conditions and quality of life of students living in student housing. Using self-applicable questionnaires on socio-demographic situation, life events, alcohol and drug use, and suicidal behavior, the authors found that those subjects who depended on institutional resources, in early stages of course, most of them from other states, had anxiety, depression and difficulties in asking for help. As a way of solving problems related to adaptation to academic life, the subjects resorted to alcohol and other drugs. They



noticed that the existing assistance programs at the university did not attend the demands, suggesting emergency actions to expand existing programs and the creation of new services to ensure the university's permanence until the end of the course with a better quality of life. Since then the institution has been investing in these spaces, in an integrated program for the entire academic community (know program on the institutional site mentioned above).

At UNIVASF, Macêdo (2018; 2019) created a project to extend care to university students, in which several intervention groups with university students have been taking place. This extension project, therefore, was the background that motivated the present study. We start from the following questions: how would university students experience the participation in interventional groups? What crossings are involved in these processes? What is the possible reach of these groups in the (trans)formation of the modes of subjectivity of university students?

We believe, therefore, in the potential of an intervention research to answer these questions, because we consider that reflections experienced in group processes in an academic context can be a powerful protective factor

Goals

The general objective of the research was to describe processes involved in interventional groups with university students in psychological distress in a psychology school-service. Specifically, we tried to understand the experiences of these university students by participating in the groups, pointing out crossings involved in the processes and identifying possible reaches of the groups in the (trans) formation in modes of subjectivation of the university students.

Method

Focusing on significations and meanings of human experience for people who experience it, we opted for phenomenological research, in which, in the intersubjective act of investigating, the subjectivities of the researcher and collaborators are involved. We consider that collaborative phenomenological research articulates clinical and research practice, which has already been discussed by authors such as Halling & Rowe (1997), Finlay (2009) and Macêdo (2015).

Specifically, the method used in the present study was Collaborative Hermeneutics (Macêdo, 2015), which emphasizes intersubjectivity and dialogue. In it, the researcher promotes a creative intersubjective action of sharing and resignification of experiences among collaborators, who, incarnated who are in the world by intercorporeity, engage in dialogue and, through a game of questions and answers produce new meanings for their experiences (Souza & Macêdo, 2018).

The conduct of the present study, taking into account the ethical precepts of CNS Resolutions 466/2012 and 510/2016, occurred concomitantly with the performance of interventional groups with university users of a Pernambuco school-service, facilitated by psychology students. We had the support of the Institutional Program of Scientific Initiation Scholarships (PIBIC 2018-2019) of the Federal University of Vale do São Francisco (UNIVASF) and the research was registered by CAEE No. 88562318.2.0000.5196 and approved by opinion No. 2,759,228, dated 07/06/2018, by the Committee on Ethics of the institution. The research involved two studies: one on the process experienced by psychology students in supervision and the one experienced by university users (which is being the focus of this article).

We included in the study users of the school service in question, regardless of sociodemographic data, who had in common to be university students who faced psychological distress, were available to participate voluntarily in the research and who did not undergo, at the time, to any other type of psychological intervention. Those who had a social bond of any order with psychology students and missed more than 25% of the intervention group sessions were excluded.

The research team presented, in a meeting of the school service, the proposal to the supervisors and supervising and, after their consent, the scholarship holder also inserted herself as a facilitator member of the interventions, forming a double with interns and/or extension students, integrating in the supervisions of these groups, performed by a teacher and a psychologist, for two hours per week. After the formation of the groups, the collaborators, university users of the school service, were invited to participate in the research at the first meeting of each group. The meetings took place in previously scheduled rooms and the group process was only started and registered as research material after the collaborators agreed to participate voluntarily, confirming this condition by signing a Free and Informed Consent Form.

The first group was initially composed of four university users, but ended with only two, because two others were excluded from the survey because they missed more than 25% of the meetings. The group was led by the scholarship holder and an intern. The process lasted eight meetings, two hours each, once a week, the last meeting being a moment of individual feedback. The second group had the initial participation of 12 university students (two women and ten men), in the same conditions as the first, but ended with six participants (two women and four men), also due to excess absences.



The instrument used was the Sense's version (SV), which consists, according to its author (Amatuzzi, 1991, 1993, 1996, 2008), in a brief and written account, which expresses the experience lived by the subject, shortly after a meeting. In this sense, the collaborators were asked to express, individually, at the end of each meeting, which was more significant. This material was the basis for the following meetings, configuring itself as a triggering element to raise the sharing of experiences, promoting resignifications in modes of subjectivation. The SV's were analyzed by the research team in the following steps (Amatuzzi, 2009; Macêdo, 2015):

- a) Full reading of the SV by each author in the following meeting of the production of the SV;
- b) Understanding of the significant elements of the experience of dialogue in the group, with the author of the SV confirmation;
- c) Presentification of the meaning of SV, a moment where the group (facilitators and collaborators) sought consensus on the meaning experienced by each one, authenticated by the author of the SV;
- d) Synthesis of individual processes in textual format performed by the research team and sent to collaborators for confirmation, denial or adjustment. When the partial analysis was sent by e-mail to the research collaborator, it was given a period of one week to the collaborator to evaluate the analysis of his process. In the first group, the collaborators answered and confirmed the analysis made of their own process; in the second group, none of the collaborators responded within the requested period, which did not invalidate the analysis performed;
- e) Finally, a final synthesis/analysis was carried out, seeking the apprehender what was common between the processes of the two groups, through the identification of Sense Units (US) by the research team, aiming to respond to the objectives of the study.

Results and Discussion

The initial analysis process by the research team took place differently in both groups. In the first, due to the collaborators being focused on individual issues, the return text was produced separately according to the process experienced by each of them, even if they were experiencing the same group meetings. In the second, due to the collective implication and the reverberation of the comments of each collaborators in the process of others, the constructed analysis was referring to moments experienced collectively, in a synthesis of what was significantly shared, from the perspective of the research team, by the collaborators of that group, being sent the same text of return to all the people who composed it.

During the final analyses, we could understand that the groups (G1 and G2) experienced a maturation process. Therefore, we use pseudonyms referring to types of cheeses, because what differentiates each cheese is its maturation process, flavor, texture and characteristics of its own, depending on the time and how they are prepared. In this sense, in the group process, it was possible to notice that each collaborator, metaphorically, was also in a maturation process, but that, due to their own characteristics, they experienced unique flavors and displeasures and at different times in the group processes. Thus, we named the collaborators of Maasdam, Brie, Gouda, Cablanca, Camembert, Roquefort, Gruyère and Edam.

From the analyses performed, we understand that, despite the initial theme referring to the academic environment, being the inclusion criteria in the group being university student, the process experienced by all collaborators demonstrated that the mobilizing questions did not necessarily permeated university life, because other more prominent issues were related to shared experiences, all of which were essential for the research team's understanding of the SU's of the UVs studied. In order to contribute to the intended objectives, therefore, we will highlight the US's in bold in the following lines.

Initially, we understand that the collaborators had a feeling of surprise in the face of common problems and difficulties. Throughout the meetings, with the proposed activities, which helped them to visit the past, and with the sharing of experiences, they reflected and were surprised to realize how the past was related to the moment they lived at the time of the group. In the very process of sharing the difficulties, they became aware that everyone faced them and that they sometimes referred to their own experience at the moment or with something they have already experienced. Thus, they recognized the need to change their perspective, as shown in the following SV's:

I've seen that everyone has problems and difficulties, not just me. Thus, I keep an eye on paying more attention to the other (Roquefort, G.2).

How much a change of perspective can totally change the meaning of our lives (Camembert, G.2)!

I think that's exactly what needs to make me turn upside down and see my reality and my problems with a new perspective (Cablanca, G.2).



As they entered this process of reviewing the need to change perspectives, they conceived that this caused the meanings of their lives to be changed as well, starting to look at their own reality and personal problems in another way, better understanding which their place in the world. These reflections could be materialized through sharing with other people, through an understanding of what was going on in each one's head, which helped them to be more critical and perceive their own characteristics. This can be conceived as a process of realizing oneself through the discourse of the other, as stated by Macêdo, Souza and Lima (2018), or even Rogers (1970), when theorizing about meeting groups. For example, cablanca VS (G2):

Probably the most significant for me is the interpretation [made by other participants] of personal characteristics that had never crossed my mind.

From these apprehended understandings, another US understood was **Reflection on the past, relating it to the present and envision the future**. Intertwining with what we described earlier, as the meetings were happening, the collaborators began to have different views of what they thought about themselves when they reflected on the present, their personal characteristics, their current place, even bothering to be in the condition they were in. When they thought about it they also anticipated the future, reflecting on what would come, with new perspectives and solutions for change, as we can see in the VS de Brie (G2) – “[...] *The question of change of priorities spoke to me. There is an old need to review them*” -; roquefort (G2.) - *“I feel lost. I don't know if I should live in the present or if it's time to set goals for the future”*-, and of Gouda (G.1) – *“I could remember my past, as a constructive memory that was gradually developing and that today I feel much more secure of the person I am”*.

It is worth remembering here what Gondim proposed (2003) for a qualitative research involving groups. Understanding that focus groups are adequate in the ideographic and hermeneutic approach in qualitative research, the author stressed that this approach gives an account of human experience and that the researcher, in this context, promotes an emancipatory action, the basis for social transformation of people inserted in a given social context. We did not perform a focus group, but an interventional group, but changes in ways of feeling, thinking and acting of university collaborators of this research were noticeable, which gradually favored a process of their transformation.

However, for these solutions and conceptions of change to occur, it was necessary to **learn the need to make their own choices and have the courage to change**. For this, they talked about the prerogative of change of attitude, since they recognized being stuck in old habits, which led to them asking a series of questions: *“the here and now is what I have, what am I doing with it?”* (Camembert, G2); *“if I know what I want, what stops me from getting there?”* (Edam, G2); *“why don't I feel like going soon?”* (Brie, G2); *“what should I do to find myself?”* (Roquefort, G2). They mentioned that reflecting on these issues together with other people is better, brings the feeling of belonging.

The meeting showed that other people, from other courses and even other cities, can refer us to things that I have experienced, experienced, and be able to live and advise on the possibilities that we must allow ourselves to reflect on the moment or situation that we are passing (Gruyére, G.2).

I feel the group more comfortable opening up and sharing feelings (Brie, G.2).

Recently, similar results were obtained by Diniz and Aires (2018), when investigating a listening group for operative purposes with six students from the Federal University of Recôncavo da Bahia. The group aimed to talk and reflect on the daily of academic life. The researchers evaluated how students felt more comfortable expressing and problematizing their questions with other university students, and characterized this alternative as a network of mutual affective and social support and a possibility of applying care practices in the psychology school service of a university.

With regard to the research we conducted, although they were involved in a process of questioning, the university students recognized that they were on the right track and that they needed to take care before assuming responsibilities, continuing to give small steps in order to take advantage of the opportunities, as can be perceived in the VS of Maasdam (G1): *I have difficulty pointing out what my problem is [...] I have to keep taking my little steps and seize the opportunities. As also in roquefort (G2): I realize that in recent weeks I have been able to feel the process of autonomy starting. Today, definitively tying this perception, I feel confident and inspired to continue on this path of change that has just begun*

Therefore, it was necessary to accept their own difficulties, so that collaborators could name and expose the discomforts in the group, express the problems they faced and recognize that these difficulties still influenced their way of functioning. Gruyére (G.2) wrote in one of his VS's: *“what I expect from the process from now on is to better accept my difficulties and potentials.”* And Brie (G.2): *“Difficulties appear, but [you must] keep in mind how to arrive and have perseverance.”*

These SV's may indicate that what Rogers (1961) proposed as phases of a process of therapeutic change was occurring with these collaborators, even if it was not psychotherapy: changes in the perception



of oneself and of the contradictions themselves. After that, there was, then, **recognition of the autonomy of the own potentials for change**. They perceived and understood the process of autonomy they had over their own lives, feeling uncomfortable when they were aware of it. However, although they understood that their problems were their responsibility, they recognized passivity and the need to learn to trust themselves and to position themselves without fear of judgment, reviewing their own priorities, which can be exemplified with Edam VS (G2) and Camembert (G2):

I could see how important it is to learn to trust myself. Learn to position myself without fear of judgment (Edam).

I am pleased to realize my autonomy over my life. But it bothers me a little to know my autonomy about my problems, because so they become my responsibility and it takes courage to be able to change them (Camembert).

Diniz and Aires (2018), in a study mentioned above, highlight the need for the university to develop autonomy to face academic responsibilities, time and personal life management, referring to studies that show the importance of group to assist these students in the resolution of their conflicts and in the distressing experience of the academic context. They emphasized, recalling Pereira (2013) and Nascimento and Galindo (2017), the importance of operative groups, because, „by being used in the field of education, they promote changes in the perception of participants in relation to their problems, collaborating for a collective and active construction of solutions” (p.64)., Resaline in Pichon Rivière (2009), they complement the argument that these interventions imply the learning of new ways of existing, which are therapeutic in nature.

Given the results of our research, we risk saying that this may be a consequence of an interventional methodology with therapeutic results, because, by the SV's above, we could perceive a process of change in modes of subjectivation, that is, the process group experience in the research was a clinical process of changes for the collaborators. This statement can be demonstrated in the VS of Roquefort and Cablanca at the last meeting of group 2:

This last meeting helped me to notice the real and effective change that the group indirectly caused in my life. (Roquefort).

Today a cycle closes here so that a new cycle continues to develop in my life. Before this, I've been on terrible days and with all the pillars of my life fragile. Now, I'm managing to see myself as someone who looks out and has more patience with me. I'm returning to being the determined, tenacious Cablanca i used to be. I'm proud of it, but I know I can still improve (Cablanca).

It is worth mentioning here the power that a group has for these changes to be possible. Munari, Padilha, Motta and Medeiros (2007) highlighted that the psychological dimension of the groups would be based on a triad: psychosocial structure, communication process and content. They proposed that group forces can function as primary therapeutic agents, because, regardless of whether it is psychotherapy, some therapeutic factors should always be present in a group process. But this will only occur if there is a climate capable of promoting free and spontaneous emotional interaction, being significant for this to define the role of the facilitator and the members of the group, the type of relationship to be developed, as well as the task to be performed.

We believe that the framework of the interventional research, agreed in a TCLE that excelled in the respect, confidentiality and availability of each member, as well as the training received by the facilitators from a humanistic-phenomenological methodology of welcoming, listening and caring; may have contributed to the therapeutic potency of these groups. The students of Psychology facilitators were constantly oriented in supervision so that their listening was based on necessary conditions, such as unconditional positive consideration and authenticity (Rogers, 1961) as well as to favor a dialogical context of conversation so that everyone would be available in an intersubjective dimension (Merleau-Ponty, 1971) to argue and argue against (Gadamer, 1995/2009).

At the end of the process, the collaborators recognized that it was necessary to go around to achieve the objectives, again wondering what their goals were, realizing that without focus the path is not interesting, because any exit can satisfy. Despite feeling lost and afraid to walk new paths, they reported the need to be attentive to the unknown, because in the growth process there are numerous possibilities of evolution and that, gradually, one can learn new possibilities to grow, as stated below:

I go out, of the group meetings, happy. I realize that in these weeks of reflection there have been changes and that now I need to put things into practice, to become habits, and I'm excited to start (Maasdam, G1).

It was very good, because it was a moment to reflect and know that in life we have several possibilities to evolve and know that there are several processes, and that gradually we are developing and growing with new learning (Gouda, G1).



In the process, the weekly supervision of psychology students and PIBIC fellows was essential for conducting both intervention groups. Even though the process experienced by the facilitators is the focus of another study, it is worth highlighting here how the crossings were present throughout the course.

This question points to the studies that Peres, Santos and Coelho (2003 and 2004) conducted when researching the Program of Psychological Emergency Care for Students (PPAPA) of UNESP, in Assis/SP, a free program, aimed exclusively at the internal community of the institution. In 2003, they briefly characterized the service offered and made some considerations about the modalities of care and intervention strategies employed, problematizing, at the end, the management of ethical and technical issues. They explained that the service was provided by students of the 4th and 5th years of the Psychology course and supervised, group or individually, by a psychologist hired by the school service. Psychology students took turns on two three-hour psychological duty, welcoming university students who scheduled appointments or arrived with urgent demands requiring prompt care. The main demands were anxiety, stress, academic pressure, relationship problems and circumstantial adaptation difficulties, which the authors pointed out as „mild” psychic suffering, which made them not to engage with such issues or to resort to a psychotherapeutic service, only wanting to „unburden”, but did not fail to point out more serious demands such as suicidal behavior and abusive use of alcohol and other drugs

It is worth noting that this study was published more than 15 years ago, and, nowadays, according to our experience at NuCEU, we welcome many university students in intense psychological distress, often being narrated from the complaints described above. It seems to us, therefore, that the causes of suffering are apparently the same and that perhaps what changes is how the subject deals with this suffering, experiencing an unbearableness of it (Macêdo, 2018).

In the intervention groups of the present study, however, a subjective mobilization of university students was perceived to seek help, thus recognizing the NuCEU space as an additional possibility in the process of resignification of suffering, restorative of health and preventive of psychic illness.

Also, with regard to prevention, it is worth noting how significant group activities are in the process of adaptation to the university. In the case of the collaborators of this research, we identified how those who were in the beginning of the course and in the process of adaptation to the city and/or the institution recognized how the groups were favoring adaptation to new people and relationships. Let us look, as an example, VS's de Gouda (56 years) and Maasdam (21years), which were able to exchange experiences of personal life and academic life:

Today was very good, in our meeting I was able to express my difficulty, because it is at this moment that these problems are affecting me a little. I hope to find the right way and the most correct possibilities to overcome this nuisance, so that I can act with more freedom of expression (Gouda, G1).

Today I leave with two thoughts that complement each other. The first is about wanting to be the “complete” rose in balance with its thorns, but feel more like the loose leaf, alone, without your support. And the second to be the kite That I’m getting too far away from people with the intention of “protecting me”, and maybe the problem is not the other. And it leads me to be the flower alone (Maasdam, G1).

Peres, Santos and Coelho (2003), in a study already mentioned, highlighted a recurring problem of suffering by distance from home and loved ones in the process of entering academic life, homesickness, emphasizing that there are many individual and life history issues that affect this process. They emphasized that the PPAPA offered the modalities of group and workshop of coexistence, which seemed to us an important intervention for the issue of adaptation.

Homesickness is a state of anguish experienced by those who have left their home and find themselves in a new and unknown environment. In conducting research on the subject, relating it to depression and dissatisfaction in the transition process from high school to university, Terry, Leary and Mehta (2012) argued that, although most university students fit well to university, a high proportion of them experience difficulties that, if unresolved, can lead to homesickness (homesickness), to consequent depression, dissatisfaction to attend classes, low concentration and demotivation to continue the course, which can impair academic performance.

For Thurber and Walton (2012), the transition to university can be a new and exciting experience for many young people, however, it can be a very difficult or even unsustainable experience due to intense homesickness, causing some college students to narrate depression or anxiety. Thus, this intense suffering can exacerbate preexisting mood and anxiety disorders, precipitating new mental and physical health problems. The authors, therefore, pointed out interventional programs such as prevention and treatment strategies for the phenomenon, programs that can result in a healthy, rewarding and productive university experience.

Returning to Peres, Santos and Coelho and the PPAPA/UNESPE, in a 2004 publication, the authors, when tracing the sociodemographic and clinical profile of the users, found that as a space for listening and welcoming, the program offered “a possibility of ventilation of feelings and anxieties” (p.48), but highli-



ghted that most of them were psychology students, requiring a redoubled attention from the trainees who provided service, with regard to ethical and technical issues. For this, the coordinators had three special care: the trainee should not have previous social contact with the user; confidentiality and supervision (to prevent identification between trainee and user from impairing attendance). In the research we carried out these were the care thought from the beginning: the condition of social relationship of any order of students with users as exclusion criterion; secrecy as an ethical aspect of research and practice in Psychology; and supervision as an essential condition for the development of an interventional research in Psychology.

Supervision in psychology school services is an important pillar that supports the formation of future psychologists, and one of its fundamental characteristics is to contemplate aspects related to learning and therapeutic processes (Oliveira et al, 2014). The supervisor's *holding* role (Sei & Paiva, 2011), as one that supports, encourages, guides the trainee's clinical attitude and welcomes their fears and anxieties (Aguirre et al, 2000), in order to help identify demand, differentiate themselves from the client and act professionally, was a *sine qua non* condition in conducting this research, since it helped psychology students sustain conflicts in conducting processes whose subjects experienced social realities too similar to theirs. In addition, *sv*, beyond a research and training tool (as proposed by Amatuzzi, 1991, 1993, 1996, 2008), as supervision instrument, widely used by practitioners of humanist and phenomenological approaches in Psychology (Vieira, Bezerra, Pinheiro and Branco, 2018; Boris, 2008), was also crucial in the present study in view of the processes experienced in the methodological context of Collaborative Hermeneutics.

Final Considerations

The university collaborators of this research indicated psychic suffering in the face of risk factors such as previous life history at the academy, in addition to intra- and interpersonal relationships maintained from the entry into the university context. When having a context of listening and speaking with other university students available, they initially felt surprised to share common problems and difficulties, but, in the course of the group process, by reflecting on the past, relating it to the present and looking to the future, they learned about the need to make their own choices and have the courage to change, accepting their own difficulties and recognizing the autonomy of their own potential changes.

In view of these results, we concluded, mainly, the importance of the interventional character of this research for the collaborators involved, because they could, in this space of listening and speaking, in addition to sharing experiences, take care of their abilities to build possibilities to face their difficulties and the process of change in the face of experience as university students.

For psychology students facilitating the groups, the research was a source of learning because they immersed themselves both in the intervention process and in the supervision process. This opportunity enabled the development of clinical listening, even before entering the mandatory internship; learning about group conducting; and the development of the capacity for critical analysis of the practice itself. It was possible to recognize the other member of the pair of facilitators as a source of learning, besides recognizing other psychology students in the spaces of supervision as support in the midst of the trajectory of becoming a professional.

One of the limits of our research was the lack of sociodemographic data of university students who used NuCEU services, because the only condition considered until this research was completed it was that the user was university student. Data such as, for example, age (we only had access to some), city of origin, have to leave home to study or not, course held, be first graduation or not, marital status, have children or not etc, maybe had greatly facilitated the deepening of some readings of the demands/sufferings faced by the collaborators, as well as helped to guide and/or compare this study with others that have already been carried out in Brazil and in the world.

Despite its limits, however, the results of this study may collaborate with the university where it was held, the Psychology course and the school service in question, in order to reflect on the importance of adopting preventive actions during the student's university life; be able to comply with the national student assistance program; create university support networks; and expand possibilities of training to psychology students, aiming at their future entry into the labor market of the profession.

For future studies, we suggest that research be conducted with a larger number of groups and that seek to understand, together with university collaborators who have participated in interventional groups, the scope of experiences in these groups for their lives, clearly identifying the protective factors developed.



References

- Aguirre, A.M.B., Herzberg, E., Pinto, E.B., Becker, E., Carmo, H.M.S., & Santiago, M.D.E. (2000). A formação da atitude clínica no estagiário de Psicologia. *Psicologia USP*, 11(1), 49-62. <https://doi.org/10.1590/S0103-6564200000100004>
- Amatuzzi, M.M. (1991). O sentido-que-faz-sentido: uma pesquisa fenomenológica do processo terapêutico. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 7(1): 1-12.
- Amatuzzi, M.M. (1993). Etapas do processo terapêutico: um estudo exploratório. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 9(1): 1-21.
- Amatuzzi, M.M. (1996). O uso da versão de sentido na formação e pesquisa em psicologia. In *Coletâneas da ANPEPP*, (pp.11-24). Brasília: ANPEPP. Recuperado em 25, março, 2020, de: <https://www.anpepp.org.br/acervo/Colets/v1n09a01.pdf>.
- Amatuzzi, M.M. (2008). *Por uma psicologia humana*. Campinas, SP: Alínea.
- Amatuzzi, M.M. (2009). Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia*, Campinas, 26(1), 93-100. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2009000100010>
- Andrade A. S.; Tiraboschi G. A., Antunes N. A., Viana P. V. B. A., Zanoto P. A., & Curilla R. T. (2016). Vivências de graduandos em Psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 36 (4), 831-846. <http://doi.org/10.1590/1982-3703004142015>
- Auerbach, R.P. et al (2016). Mental disorders among college students in the World Health Organization World Mental Health Surveys. *Psychological Medicine*, 46: 2955–2970. <https://doi.org/10.1017/S0033291716001665>
- Bauman, Z. (2007). *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Boris, G. (2008). Versões de sentido: Um instrumento fenomenológico-existencial para a supervisão de psicoterapeutas iniciantes. *Psicologia Clínica*, 20(1),165-180. <https://doi.org/10.1590/S0103-56652008000100011>.
- Cambricoli, F., & Toledo, L.F. (2017). Aumento de transtornos mentais entre jovens preocupa universidades. *O Estado de São Paulo*, 16 Setembro 2017. Recuperado em 18 de abril de 2018, de <http://saude.estadao.com.br/noticias/geral,aumento-de-transtornos-mentais-entre-jovens-preocupa-universidades,70002003562>
- CNS/CONEP (2012). Resolução N. 466, de 12 de dezembro de 2012. Recuperado em 17 de abril de 2017, de <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/reso466.pdf>
- CNS/CONEP (2016). Resolução N.510, de 07 de abril de 2016. Recuperado em 24 de abril de 2018, de <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/reso510.pdf>
- Dejours, C. (2004). Subjetividade, trabalho e ação. *Revista Produção*, 14(3), 27-34. <https://doi.org/10.1590/S0103-65132004000300004>
- Diniz, N.F.P.S., & Aires, S. (2018). Grupo de escuta e reflexão com estudantes universitários. *Revista do NESME*, 15 (1), 61-75. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-24902018000100007&lng=pt&tlng=pt.
- Finlay, L. (2009). Ambiguous encounters: a relational approach to phenomenological research. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 9(1), 1-17. <https://doi.org/10.1080/20797222.2009.11433983>.
- FONAPRACE (2014). IV Pesquisa do perfil socioeconômico e cultural dos estudantes de graduação das Instituições Federais de Ensino Superior brasileiras. Recuperado em 28, novembro, 2018, de: http://www.andifes.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Pesquisa-de-Perfil-dos-Graduandos-das-IFES_2014.pdf.
- Gadamer, H-G. (1995). *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- Gondim, S.M.G. (2003). Grupos focais como técnica de investigação qualitativa: desafios metodológicos. *Paidéia*, 12 (24), 1449-1461. <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2002000300004>



- Graner, K. M. & Cerqueira, A. T. A. R. (2019). Revisão integrativa: sofrimento psíquico em estudantes universitários e fatores associados. *Ciência & Saúde Coletiva*, 24(4), 1327-1346. Epub May 02. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018244.09692017>
- Halling, S., & Rowe, J. (1997). Placing dialogue at the hearth of research. Trabalho apresentado na *Conference on Qualitative Research in Education*, University of Geórgia, Athens, GA.
- Holanda, A.F. (2014). Por uma clínica fenomenológica do sofrimento: o sofrer é do sofrente e do existente. Em I.I. Costa (org.). *Sufrimento humano, crise psíquica e cuidado: dimensões do sofrimento e do cuidado humano na contemporaneidade*, (pp. 115-153), Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Macêdo, S. (2015). *Clínica humanista-fenomenológica do trabalho*. A construção de uma ação diferenciada diante do sofrimento no e por causa do trabalho. Curitiba: Juruá.
- Macêdo, S. (2018). Sofrimento Psíquico e Cuidado Com Universitários: Reflexões e intervenções fenomenológicas. *ECOS: Estudos Contemporâneos em Subjetividade*, 8 (2): 265-277. Disponível em: <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2844>
- Macêdo, S. (2019). Hermenêutica Colaborativa: ação humanista-fenomenológica em grupos interventivos com universitários em sofrimento psíquico [Resumo]. In *Anais do Congresso Internacional de Fenomenologia & Psicologia; IV Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia*. Curitiba, PR. (p. 11). Disponível em: <http://labfeno.com.br/eventos/nossos-eventos/346-2/>
- Macêdo, S., Souza, G.W., & Lima, M.B.A. (2018). Oficina de desenvolvimento da escuta: prática clínica na formação em psicologia. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 24(2): 123-133. <http://dx.doi.org/10.18065/RAG.2018v24n2.1>.
- Merleau-Ponty, M (1971). *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva.
- Munari, D.B., Padilha, G.C., Motta, K.A.M., & Medeiros, M. (2007). Contribuições ara a abordagem da dimensão psicológica dos grupos. *Revista de Enfermagem UERJ*, 15 (1), 107-112. Disponível em: <https://issuu.com/sobrapgo/docs/sobrapartigoabordagem/2>
- Nascimento, C., & Macêdo, S. (2019). A crise do sentido e a saúde mental no mundo contemporâneo do trabalho: proposições fenomenológicas. *Revista PsicoFAE: Pluralidades em Saúde Mental*, 8 (1), 95-112. Disponível em: <https://revistapsicofae.fae.edu/psico/article/view/237>
- Nery, M.P., & Fortunato, L.C. (2008). A pesquisa em psicologia clínica: do indivíduo ao grupo. *Estudo de Psicologia*, Campinas, 25(2), 241-250. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2008000200009>
- Oliveira, M.S., Pereira, R.F., Peixoto, A.C.A., Rocha, M.M., Oliveira-Monteiro, N.R., Macedo, M.M.K, & Silveiras, E.f.M. (2014). Supervisão em serviços escola de Psicologia no Brasil: perspectivas dos supervisores e estagiários. *Psico*, Porto Alegre, PUCRS, 45 (2), e1-e9. <http://dx.doi.org/10.15448/1980-8623.2014.2.15417>
- Oliveira, R.A., & Ciampone, M.H.T. (2008). Qualidade de vida de estudantes de enfermagem: a construção de um processo e intervenções. *Rev. Esc. Enferm USP*, 42 (1), 57-65. <https://doi.org/10.1590/S0080-62342008000100008>
- Osse, C. M.C., & Costa, I.I. (2011). Saúde mental e qualidade de vida na moradia estudantil da Universidade de Brasília. *Estudos de Psicologia*, Campinas, 28 (1), 115-122. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2011000100012>
- Padovani, R. C., Neufeld, C. B., Maltoni, J., Barbosa, L. N. F., Souza, W. F., Cavalcanti, H. A. F., & Lameu, J. N. (2014) Vulnerabilidade e bem-estar psicológico do estudante universitário. *Revista Brasileira de Terapias Cognitivas*, 10(1), 02-10. <https://dx.doi.org/10.5935/1808-5687.20140002>
- Peres, R.S., Santos, M.A., & Coelho, H.M.B. (2003). Atendimento psicológico a estudantes universitários: considerações acerca de uma experiência em clínica-escola. *Estudos de Psicologia*, PUC-Campinas, 20 (3), 47-57. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2003000300004>
- Peres, R.S., Santos, M.A., Coelho, H.M.B. (2004). Perfil da clientela de um programa de pronto-atendimento psicológico a estudantes universitários. *Psicologia em Estudo*, Maringá, 9(1), 47-54. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722004000100007>



- Rogers, C. R. (1961). *Tornar-se pessoa* (M. J. do C. Ferreira, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Rogers, C.R. (1970). *Grupos de encontro* (J.L.Proença, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Sei, M.B., & Paiva, M.L.S.C. (2011). Grupo de supervisão em Psicologia e a função de *holding* do supervisor. *Psicologia: Ensino & Formação*, 2(1), 9-19. Recuperado em 04 de agosto de 2019, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2177-20612011000100002&lng=pt&tlng=pt.
- Souza, G.W., & Macêdo, S. (2018). Grupo interventivo com genitores (as) de crianças vítimas de violência sexual. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 24(3): 265-274. <http://dx.doi.org/10.18065/RAG.2018v24n3.1>.
- Terry, M.L., Leary, M.R., & Mehta, S. (2012) Self-compassion as a Buffer against Homesickness, Depression, and Dissatisfaction in the Transition to College. *Self and Identity*, 12(3), 278-290. <https://doi.org/10.1080/15298868.2012.667913>
- Thurber, C.A., & Walton, E.A. (2012). Homesickness and adjustment in university students. *Journal of American College Health*, 60(5), 415-9: <https://doi.org/10.1080/07448481.2012.673520>
- Vieira, E.M., Bezerra, E.N., Pinheiro, F.P. H.A., & Branco, P.C.C. (2018). Versão de sentido na supervisão clínica centrada na pessoa: alteridade, presença e relação terapêutica. *Revista Psicologia e Saúde*, 10(1), 63-76. <https://dx.doi.org/10.20435/pssa.v9i1.375>

Submitted Oct 27, 2019 – First Editorial Decision Mar 24, 2020 – Accepted Apr 01, 2020



HERMENÊUTICA COLABORATIVA NA PESQUISA FENOMENOLÓGICA INTERVENTIVA COM UNIVERSITÁRIOS EM SOFRIMENTO PSÍQUICO

Collaborative hermeneutics in phenomenological-intervention research on college students in psychic suffering

Hermenêutica Colaborativa en la investigación fenomenológica intervencionista con universitarios en sufrimiento psíquico

Resumo: O presente artigo exemplifica o uso do método da Hermenêutica Colaborativa através de uma pesquisa que objetivou descrever processos envolvidos em grupos interventivos com universitários em sofrimento psíquico, pretendendo compreender suas experiências ao participarem desses grupos; apontar atravessamentos envolvidos nos processos; e identificar possíveis alcances na (trans)formação em modos de subjetivação dos universitários. Dois grupos foram facilitados durante oito encontros cada, ocorreram em um serviço escola, foram conduzidos por duas estudantes de Psicologia, que eram supervisionadas semanalmente. O instrumento de coleta foi a Versão de Sentido. Os resultados, analisados em uma perspectiva fenomenológica hermenêutica, apontaram como Unidades de Sentido: sentimento de surpresa diante de problemas e dificuldades em comum; reflexão sobre o passado, relacionando-o com o presente e perspectivando o futuro; aprendizagem da necessidade de assumir as próprias escolhas e ter coragem para mudar; aceitação das próprias dificuldades; e reconhecimento da autonomia dos próprios potenciais de mudança. Concluiu-se que: nesse espaço de escuta e fala da pesquisa interventiva, os universitários teceram sentidos que viabilizaram o enfrentamento de suas dificuldades e a construção coletiva de fatores de proteção; a supervisão dos processos foi condição *sine qua non* para que as facilitadoras cuidassem da própria capacidade de cuidar.

Palavras-chave: Sofrimento Psíquico; Ensino Superior; Processos Grupais; Serviço Escola; Pesquisa Fenomenológica.

Abstract: This study exemplifies the use of the Collaborative Hermeneutics method through a research aiming to describe processes involved in intervention groups with undergraduate students in psychic suffering, intending to understand their experiences when participating in these groups; point out crossings involved in processes; and identify possible reaches in the (trans)formation in subjectivation modes of the students. Two groups were facilitated during eight meetings, at a school service, and directed by two psychology students, who were supervised weekly. The collection instrument was the Version of Sense. The results, analyzed from a hermeneutic phenomenological perspective, indicated as Units of Sense: feeling of surprise when facing problems and difficulties in common; reflection on the past, relating it to the present and looking to the future; learning the need to take own choices and have the courage to change; acceptance of own difficulties; and recognizing the autonomy of own change potentials. It was concluded that: in this space for listening and speaking of the interventional research, the students weaved meanings that allowed to cope with their difficulties and the collective construction of protective factors; supervision of processes was a *sine qua non* for facilitators to take care of their own ability to care.

Keywords: Psychic Suffering; Higher Education; Group Processes; School Service; Phenomenological Research.

Resumen: En el artículo se ejemplifica el uso del método de la Hermenêutica Colaborativa por intermedio de investigación que describió objetivamente procesos involucrados en grupos intervencionistas con universitarios en sufrimiento psíquico, buscando comprender sus experiencias al participar de esos grupos; señalar los cruces involucrados en los procesos; identificar posibles alcances en la (tras)formación en modos de subjetivación de los universitarios. Dos grupos fueron facilitados durante ocho encuentros cada uno, tuvieron lugar en un servicio escolar, fueron conducidos por dos estudiantes de psicología, que eran supervisadas semanalmente. El instrumento de recolección fue la Versión de Sentido. Los resultados, analizados en una perspectiva fenomenológica hermenêutica, señalaban como Unidades de Sentido: sentimiento de sorpresa frente a problemas y dificultades en común; reflexión sobre el pasado, relacionándolo con el presente y en perspectiva del futuro; aprendizaje de la necesidad de asumir las decisiones y tener el coraje para cambiar; aceptación de las propias dificultades; y reconocimiento de la autonomía de las potencialidades propias del cambio. Se concluye que: en ese espacio de escucha y habla de la investigación intervencionista, los universitarios tejieron sentidos que viabilizaron el enfrentamiento de sus dificultades y la construcción colectiva de factores de protección; la supervisión de los procesos fue condición *sine qua non* para que las facilitadoras cuidasen de la propia capacidad de cuidar.

Keywords: Psychic Suffering; Higher Education; Group Processes; School Service; Phenomenological Research.

SHIRLEY MACÊDO*
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO VALE DO SÃO FRANCISCO – UNIVASF)

ANA LÍCIA PESSOA NUNES**
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO VALE DO SÃO FRANCISCO – UNIVASF)

MELINA PINHEIRO GOMES DE SOUZA***
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO VALE DO SÃO FRANCISCO – UNIVASF)

* Doutora em Psicologia Clínica, Professora do Programa de Pós Graduação em Dinâmicas de Desenvolvimento do Semiárido e da Residência Multiprofissional em Saúde Mental da Universidade Federal do Vale do São Francisco – UNIVASF. Endereço Institucional: Centro de Estudos e Práticas em Psicologia - CEPPSI /UNIVASF. Av. José de Sá Manicoba, s/n, Centro, 56304-205 - Petrolina, PE – Brasil. Email: mvm.shirley@gmail.com. Orcid: [0000-0003-1619-2353](https://orcid.org/0000-0003-1619-2353)

** Graduada em Psicologia pela UNIVASF. E-mail: analicia.pessoa@hotmail.com. Orcid: [0000-0002-1107-8431](https://orcid.org/0000-0002-1107-8431)

*** Graduada em Psicologia pela UNIVASF. Email: melinasouza@gmail.com. Orcid: [0000-0003-2254-9443](https://orcid.org/0000-0003-2254-9443)



Introdução

Alguns estudos, a exemplo de Munari, Padilha, Motta e Medeiros (2007), apontam a importância de processos grupais como objeto de estudo para a prática clínica em Psicologia. Sobre o assunto, Nery e Fortunato (2008), ao discorrerem sobre pesquisa interventiva de grupos, propuseram que esse tipo de estudo contém uma multiplicidade de fatores que exigem métodos e técnicas mais próximos da realidade sócio-histórica-cultural estudada. Essas ideias balizam esse artigo, que foi escrito no intuito de demonstrar, a partir de uma pesquisa interventiva com universitários em sofrimento psíquico, o uso o método da hermenêutica colaborativa (Macêdo, 2015) como possibilidade de ação clínica humanista-fenomenológica em Instituições de Ensino Superior (IES), mais especificamente em serviços escola de Psicologia.

Partimos de indicadores científicos que apontam o sofrimento psíquico em universitários como uma questão de saúde pública, a exemplo do que propõem Padovani et al (2014). Há vários estudos denunciativos no mundo e no Brasil (sendo alguns deles o de Auerbach, 2016 e da FONAPRACE, 2014), ou seja, estudos que evidenciam fatores de riscos aos quais esses sujeitos estão expostos, inclusive destacando ansiedade e depressão como as patologias que mais acometem essa comunidade. No entanto, poucos desses estudos são propositivos sobre como se pode viabilizar, nas IES fatores de proteção no sentido de promover saúde e qualidade de vida aos universitários.

Assim, defendemos que precisamos ir além de uma leitura epistemológica que discuta o fenômeno nos dias atuais, para invadir o mundo da vida onde as coisas acontecem e podem acontecer concretamente. E por que precisamos urgentemente pensar em como possibilitar fatores de proteção? Porque jovens, no contexto universitário, podem estar vivendo, como alerta Macêdo (2018), uma insuportabilidade do sofrimento psíquico, muitas vezes, enfrentando um vazio de sentido, possivelmente relacionado a uma errância do cuidado em virtude da cultura da alta performance, da fragilização dos laços sociais e da falência da solidariedade nas academias.

O método da Hermenêutica Colaborativa (Macêdo, 2015) surgiu no bojo da clínica humanista-fenomenológica do trabalho, mas hoje vem se consolidando como método de pesquisa e intervenção, principalmente em ações grupais. Fundamentado em preceitos filosóficos de Merleau-Ponty e na hermenêutica filosófica de Gadamer, respalda-se em alguns conceitos da Psicologia Humanista de Carl Rogers, e propõe a criação de espaços de escuta e fala para que sujeitos que compartilham de uma mesma realidade social possam ressignificá-la, através de uma conscientização relativa das vivências e significados da experiência, do fortalecimento do poder de agir diante das condições sociais em que vivem e da construção conjunta de estratégias de enfrentamento dessa realidade para promoção e manutenção da saúde.

No processo, caberia ao pesquisador realizar uma leitura dos modos de subjetivação diante dos modos de vida e relações estabelecidas no contexto social investigado; compartilhar significados, porque sua condição de vida e de realidade social é a viga mestra do diálogo; escutar sua própria experiência do mundo como um dado da tradição e não se abster dela; considerar que a tradição vai além da empatia; e, contestando verdades junto com os pesquisados, mergulhar no mundo da experiência compartilhada para produzir novos sentidos, para construir, juntamente com eles, estratégias de enfrentamento (Nascimento & Macêdo, 2019; Macêdo, 2015).

A proposta metodológica de Macêdo (2015) sugere-se restrita para um clínico em Psicologia, e não para qualquer profissional, visto a especificidade técnica e ética de um psicólogo para lidar com possíveis mobilizações cognitivas e afetivas de um ou mais sujeitos ao compartilhar suas experiências em contexto de pesquisa interventiva. Com esta prerrogativa, a autora propõe que o percurso se dê em círculo hermenêutico, onde o pesquisador explora junto aos colaboradores o sentido da experiência investigada; avança por um resgate histórico, para possibilitar aos pesquisados apropriação subjetiva de características pessoais passadas que possam viabilizar o enfrentamento de adversidades presentes em suas realidades sociais; e, na continuidade do processo, consiga, com eles, construir projetos de felicidade humana.

O método vem sendo utilizado em ações interventivas em serviços de saúde e em universidades públicas e privadas do Vale do São Francisco (Macêdo, Souza & Lima, 2018; Souza & Macêdo, 2018; Macêdo, 2018; Nascimento & Macêdo, 2019). Dentre essas ações, destaca-se, nesse artigo, aquelas realizadas pelo NuCEU (Núcleo de Cuidado ao Estudante Universitário do Semiárido), que surgiu em 2018 na Universidade Federal do Vale do São Francisco (Macêdo, 2019). Com uma equipe composta por professores supervisores de estágio, psicólogos e outros profissionais colaboradores e estudantes de Psicologia entre 4º e 10º período, o núcleo vem promovendo palestras, oficinas, acompanhamentos individuais, plantão psicológico, grupos interventivos, inclusive investindo em ações de prevenção e posvenção ao suicídio entre universitários.

Macêdo (2019) alega que o principal impasse que os membros do NuCEU enfrentam é que quem presta os serviços são, também, estudantes, que compartilham da realidade social da vida acadêmica e condições sociais de vida semelhantes a quem recebe os serviços: outros universitários. Sem negar a possibilidade de vulnera-



bilização dos futuros psicólogos, reconhece que essa é uma alternativa potencializadora para a condução dos serviços, principalmente para os grupos interventivos, pois a ação promovida com o uso do método da hermenêutica colaborativa permite que a tradição seja algo a favor da produção conjunta de sentidos (uma tessitura que viabiliza a construção coletiva de fatores de proteção), mas destaca a importância da supervisão semanal, que também deve estar focada na produção de sentidos e no incentivo ao cuidado da capacidade de cuidar por parte dos estudantes de Psicologia.

Tendo isso posto, nas linhas que se seguem, apresentamos uma pesquisa interventiva realizada com o mesmo método no NuCEU. Para tanto, iremos situar o sofrimento psíquico do universitário na contemporaneidade, além de expor estudos e ações realizados por alguns pesquisadores.

Diniz & Aires (2018) destacam que, com as múltiplas modificações que caracterizam a contemporaneidade, a universidade passou a se configurar como um espaço de intenso sofrimento psíquico e possível adoecimento, que atinge a comunidade acadêmica, da qual fazem parte os universitários. Já Graner e Ramos-Cerqueira (2017), Andrade et al (2016), e Padovani et al (2014) atestam a necessidade de uma IES dispor de projetos para que seus universitários possam elaborar modos de enfrentamento de fatores de risco, o que pode amenizar, ou mesmo prevenir, agravamentos à saúde. Esses autores também alertam para a necessidade urgente de IES estarem atentas às demandas e ofertar serviços de acolhimento que auxiliem esses sujeitos no enfrentamento e na transformação em seus modos de subjetivação (sentir, pensar e agir).

No presente estudo, entretanto, defendemos que uma maneira de viabilizar um espaço dessa ordem é o próprio modo de fazer pesquisa de maneira interventiva, pois é um tipo de produção de conhecimento que, ao mesmo tempo em que se identificam fatores de risco, buscam-se promover melhorias para os sujeitos envolvidos.

Um espaço no qual se podem realizar pesquisas neste sentido é o serviço escola de Psicologia. Nele, um dos desafios enfrentados ultimamente é o aumento da demanda por usuários universitários de diversos cursos e instituições, que não conseguem elaborar estratégias de enfrentamento, muitas vezes, perdendo o sentido da vida diante das pressões contemporâneas. Essa comunidade tem sido afetada por transtornos mentais (Cambricoli & Toledo, 2017). O comportamento suicida vem sendo estudado em população jovem universitária, seja a tendência, a ideação ou mesmo a tentativa ou a efetividade do suicídio e, enquanto as IES começam a repensar essa questão, docentes e demais trabalhadores dessas instituições não sabem como lidar com o fenômeno.

Talvez, o que Bauman (2007) nomeou de “tempos líquidos” (cujas características são a insegurança, vínculos frágeis, competitividade, medo, vazio, enfraquecimento da colaboração e incerteza) possa estar na base da constituição da cultura da *altaperformance*, internalizada como valor em todas as instituições nas quais o sujeito contemporâneo está inserido. Autores como Padovani et al (2014), Andrade et al (2016), Graner & Ramos Cerqueira (2017) comprovaram a vulnerabilidade de universitários de variados cursos e reconheceram a necessidade do debate científico em torno do tema e de propostas interventivas no âmbito das IES do Brasil, como forma de fortalecer os fatores de proteção.

Interessante apontar alguns projetos inovadores que vêm sendo empreendidos internacionalmente (por exemplo, os desenvolvidos em Portugal pela RESAPES-AP, 2010) e no Brasil, na Universidade de São Paulo (USP), em São Paulo; na Universidade de Brasília (UnB), no Distrito Federal; e na Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF), em Pernambuco.

Em 2010, na cidade de Aveiro, Portugal, houve um evento promovido pela RESAPS – AP (Rede dos Serviços de Apoio Psicológico no Ensino Superior – Associação Profissional), entidade que reconhece a necessidade do apoio psicológico se inserir na estrutura organizacional das IES do país. De lá para cá, nas novas versões do evento, a associação vem destacando, dentre outros, a importância de uma visão interdisciplinar nas investigações sobre os sistemas de apoio focados em problemas pessoais dos alunos e o suporte social como fator de proteção nas academias.

No Brasil, no âmbito da pesquisa de caráter interventivo, Oliveira e Ciampone (2008), por meio de grupo operativo, tentaram operacionalizar direcionamentos e estratégias para melhorar a qualidade de vida de estudantes do curso de Enfermagem da PUC/SP. Inicialmente, entrevistaram esses estudantes para nortear os temas disparadores de cinco encontros de grupo focal na segunda fase do estudo. Constataram que a universidade era um espaço de vivências promotoras e não promotoras de qualidade de vida dos alunos, e alertaram a professores e alunos sistematizarem encontros para discutir a construção individual e coletiva de estratégias de enfrentamento. Muitos desses estudantes atribuíram como significativos na sua qualidade de vida: padrões de interação familiar, expectativas profissionais, identidade (no que concerne à autoestima e auto-percepção de competências). Os pesquisadores consideraram que os momentos de grupo foram potencializadores à qualidade de vida daqueles estudantes e defenderam que as IES devem pensar uma reforma curricular que envolva estratégias de aprendizagem compartilhada, vivências de minimização de estresse, experiências coletivas de sensibilização quanto às relações estabelecidas com colegas, professores e equipes de profissionais das IES, destacando, também, a necessidade de um espaço para intervenção junto aos docentes para que esses auxiliem a expressão de afetos por parte dos estudantes.

Na UnB, a preocupação com a saúde mental dos universitários levou Osse e Costa (2011) a mapear as condições psicossociais e a qualidade de vida de estudantes que residiam na moradia estudantil. Usando ques-



tionários auto-aplicáveis sobre a situação socio-demográfica, eventos de vida, uso de álcool e drogas e comportamento suicida, os autores constataram que aqueles sujeitos que dependiam de recursos institucionais, em fases iniciais de curso, a maioria vinda de outros estados, apresentavam ansiedade, depressão e dificuldades para pedir a ajuda. Como forma de solução de problemas relacionados à adaptação à vida acadêmica, os sujeitos recorriam a álcool e outras drogas. Atentaram que os programas assistenciais existentes na universidade não davam conta das demandas, sugerindo ações emergenciais para ampliar programas já existentes e a criação de novos serviços para garantir a permanência do universitário até o final do curso com melhor qualidade de vida. De lá para cá a instituição vem investindo nesses espaços, em programa integrado para toda comunidade acadêmica (conhecer programa no site institucional referido acima).

Já na UNIVASF, Macêdo (2018; 2019) criou um projeto de extensão de cuidado ao estudante universitário, no qual diversos grupos interventivos com universitários vêm ocorrendo. Esse projeto de extensão, portanto, foi o pano de fundo que motivou o presente estudo. Partimos dos seguintes questionamentos: como se dariam experiências de universitários ao participarem de grupos interventivos? Quais atravessamentos estão envolvidos nesses processos? Quais possíveis alcances desses grupos na (trans)formação em modos de subjetivação de universitários?

Acreditamos, portanto, no potencial de uma pesquisa intervenção para responder a esses questionamentos, por que consideramos que reflexões vivenciadas em processos grupais em um contexto acadêmico podem ser um potente fator de proteção.

Objetivos

O objetivo geral da pesquisa foi descrever processos envolvidos em grupos interventivos com universitários em sofrimento psíquico num serviço escola de Psicologia. Especificamente, tentou-se compreender experiências desses universitários ao participarem dos grupos, apontar atravessamentos envolvidos nos processos e identificar possíveis alcances dos grupos na (trans) formação em modos de subjetivação dos universitários.

Método

Focando significados e sentidos da experiência humana para pessoas que a vivenciam, optamos pela pesquisa fenomenológica, na qual, no ato intersubjetivo de investigar, estão envolvidas as subjetividades do pesquisador e dos colaboradores. Consideramos que a pesquisa fenomenológica colaborativa articula prática clínica e de pesquisa, o que já foi discutido por autores como Halling & Rowe (1997), Finlay (2009) e Macêdo (2015).

Especificamente, o método utilizado no presente estudo foi a Hermenêutica Colaborativa (Macêdo, 2015), que dá ênfase à intersubjetividade e ao diálogo. Nele, o pesquisador promove uma ação intersubjetiva criativa de compartilhamento e ressignificação de experiências entre os colaboradores, que, encarnados que estão no mundo pela intercorporeidade, engajam-se no diálogo e, através de um jogo de perguntas e respostas produzem novos sentidos para suas experiências (Souza & Macêdo, 2018).

A condução do presente estudo, atendendo aos preceitos éticos das Resoluções CNS 466/2012 e 510/2016, ocorreu concomitantemente à realização de grupos interventivos com universitários usuários de um serviço escola pernambucano, facilitados por estudantes de Psicologia. Tivemos o apoio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC 2018-2019) da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF) e a pesquisa foi registrada pelo CAEE Nº 88562318.2.0000.5196 e aprovada pelo parecer Nº 2.759.228, datado de 06/07/2018, pelo Comitê de Ética em Pesquisa da instituição. A pesquisa envolveu dois estudos: um sobre o processo vivido pelos estudantes de Psicologia em supervisão e o vivido pelos universitários usuários (o que está sendo o foco desse artigo).

Incluimos no estudo usuários do serviço escola em questão, independente de dados sociodemográficos, que tinham em comum serem universitários que enfrentavam sofrimento psíquico, estarem disponíveis a participar voluntariamente da pesquisa e que não se submetiam, à época, a qualquer outro tipo de intervenção psicológica. Foram excluídos aqueles que tivessem vínculo social de qualquer ordem com os estudantes de Psicologia e faltassem a mais de 25% das sessões de grupo interventivo.

A equipe de pesquisa apresentou, em reunião do serviço escola, a proposta aos supervisores e supervisionandos e, após o consentimento dos mesmos, a bolsista se inseriu também como membro facilitador das intervenções, formando dupla com estagiários e/ou estudantes extensionistas, se integrando nas supervisões desses grupos, realizadas por uma docente e uma psicóloga, durante duas horas semanais. Após a formação dos grupos, os colaboradores, universitários usuários do serviço escola, foram convidados a participar da pesquisa no primeiro encontro de cada grupo. Os encontros ocorreram em salas previamente agendadas e o processo grupal só foi iniciado e registrado como material de pesquisa após os colaboradores aceitarem participar de forma voluntária, confirmando essa condição através da assinatura em Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

O Primeiro grupo foi, inicialmente, composto por quatro universitárias usuárias, entretanto findou apenas com duas, pois dois outros foram excluídos da pesquisa por terem faltado a mais de 25% dos encontros. O grupo foi conduzido pela bolsista e uma estagiária. O processo durou oito encontros, de duas horas cada, uma vez por semana, sendo o último encontro um momento de devolutiva individual. O segundo grupo teve parti-



cipação inicial de 12 universitários (duas mulheres e dez homens), nas mesmas condições que o primeiro, porém findou com seis participantes (duas mulheres e quatro homens), devido, também, a faltas excedentes.

O instrumento utilizado foi a Versão de Sentido (VS), que consiste, segundo seu autor (Amatuzzi, 1991, 1993, 1996, 2008), em um relato breve e escrito, que expressa a experiência vivida pelo sujeito, logo após um encontro. Nesse sentido, solicitou-se aos colaboradores que expressassem, individualmente, ao final de cada encontro, o que lhe fora mais significativo. Esse material foi base para os encontros seguintes, se configurando como elemento disparador para suscitar o compartilhamento de experiências, promovendo ressignificações em modos de subjetivação. As VS's foram analisadas pela equipe de pesquisa nos seguintes passos (Amatuzzi, 2009; Macêdo, 2015):

- a) Leitura integral da VS por cada autor no encontro seguinte ao da produção da VS; b) Compreensão dos elementos significativos da experiência do diálogo no grupo, com confirmação do autor da VS;
- c) Presentificação do sentido da VS, momento onde o grupo (facilitadores e colaboradores) buscou consenso sobre o sentido experienciado por cada um, autenticado pelo autor da VS;
- d) Síntese dos processos individuais em formato textual realizada pela equipe de pesquisa e enviada aos colaboradores para confirmação, negação ou ajuste. Ao se enviar por e-mail a análise parcial ao colaborador da pesquisa, deu-se ao mesmo um prazo de uma semana para que avaliasse a análise de seu processo. No primeiro grupo, as colaboradoras responderam e confirmaram a análise feita do seu próprio processo; já no segundo grupo, nenhum dos colaboradores respondeu no prazo solicitado, o que não invalidou a análise realizada;
- e) Por fim, foi realizada uma síntese/análise final, buscando apreender o que houve de comum entre os processos dos dois grupos, através da identificação de Unidades de Sentido (US) pela equipe de pesquisa, visando responder aos objetivos do estudo.

Resultados e Discussão

O processo de análise inicial pela equipe de pesquisa se deu de forma diferente nos dois grupos. No primeiro, em virtude das colaboradoras estarem focadas em questões individuais, o texto da devolutiva foi produzido separadamente de acordo com o processo vivido por cada uma delas, mesmo que estivessem vivenciando os mesmos encontros grupais. Já no segundo, pela implicação coletiva que houve e pela reverberação das pontuações de cada colaborador no processo dos outros, a análise construída foi referente a momentos vivenciados coletivamente, numa síntese do que foi significativamente compartilhado, na ótica da equipe de pesquisa, pelos colaboradores daquele grupo, sendo enviado um mesmo texto de devolutiva para todas as pessoas que o compunham.

No decorrer das análises finais realizadas, pudemos compreender que os grupos (G1 e G2) experimentaram um processo de maturação. Diante disso, utilizamos pseudônimos referentes a tipos de queijos, pois, o que diferencia cada queijo é seu processo de maturação, sabor, textura e características próprias, a depender do tempo e do modo como são preparados. Nesse sentido, no processo grupal, foi possível percebermos que cada colaborador, metaforicamente, também esteve em um processo de maturação, mas que, devido às próprias características, experienciaram sabores e dissabores singulares e em tempos distintos nos processos grupais. Assim, nomeamos os colaboradores de Maasdam, Brie, Gouda, Cablanca, Camembert, Roquefort, Gruyère e Edam.

A partir das análises realizadas, compreendemos que, apesar da temática inicial se referir ao âmbito acadêmico, sendo o critério de inclusão no grupo ser universitário, o processo vivido por todos os colaboradores demonstrou que as questões mobilizadoras não perpassavam necessariamente pela vida universitária, pois outras questões mais proeminentes estavam relacionadas com as experiências compartilhadas, sendo todas elas essenciais para a compreensão, pela equipe de pesquisa, das US das VS's estudadas. Visando aportar nos objetivos pretendidos, portanto, destacaremos as US's em negrito nas linhas que se seguem.

Inicialmente, compreendemos que os colaboradores tiveram um **Sentimento de surpresa diante de problemas e dificuldades em comum**. Ao longo dos encontros, com as atividades propostas, que os auxiliavam a visitarem o passado, e com o compartilhamento de experiências, refletiram e se surpreenderam ao perceberem como o passado estava relacionado com o momento que viviam à época do grupo. No próprio processo de compartilhar as dificuldades, tomaram consciência de que todos as enfrentavam e que, por vezes, remetiam à própria vivência deles no momento ou com algo que já vivenciaram. Reconheceram, assim, a necessidade de mudarem de perspectiva, como mostram as VS's a seguir:

Vi que todos têm problemas e dificuldades, não só eu. Assim, fico atento em dar mais atenção ao outro (Roquefort, G.2).



Quanto uma mudança de perspectiva pode alterar totalmente o sentido de nossas vidas (Camembert, G.2)!

Penso que é exatamente o que precisa fazer-me virar de ponta-cabeça e enxergar minha realidade e meus problemas com uma nova perspectiva (Cablanca, G.2).

Ao entrarem nesse processo de reverem necessidade de mudança de perspectivas, conceberam que isso fazia com que os sentidos das suas vidas também fossem alterados, passando a olhar a própria realidade e os problemas pessoais de outro modo, compreendendo melhor qual o lugar deles no mundo. Essas reflexões puderam ser materializadas através do compartilhamento com outras pessoas, por meio de uma compreensão sobre o que se passava na cabeça de cada uma, o que os auxiliou a serem mais críticos e perceberem as próprias características. Isto pode ser concebido como um processo de dar-se conta de si através do discurso do outro, tal como afirmam Macêdo, Souza e Lima (2018), ou mesmo Rogers (1970), ao teorizar sobre grupos de encontro. Temos, como exemplo, a VS de Cablanca (G2):

Provavelmente, o mais significativo para mim está na interpretação [feita por outros participantes] de características pessoais que nunca haviam passado em minha cabeça.

A partir dessas compreensões apreendidas, outra US compreendida foi **Reflexão sobre o passado, relacionando-o com o presente e perspectivando o futuro**. Entrelaçando com o que descrevemos anteriormente, na medida em que os encontros iam acontecendo, os colaboradores passaram a ter visões diferentes do que pensavam sobre si mesmos ao refletirem sobre o presente, suas características pessoais, seu lugar atual, chegando, inclusive a se incomodarem por estarem na condição que estavam. Ao pensarem sobre isso também anteciparam o futuro, refletindo sobre o que viria, com novas perspectivas e soluções de mudança, como podemos ver na VS de Brie (G2) – “[...] A questão de mudança nas prioridades falou comigo. Há a necessidade antiga já de revê-los” –; de Roquefort (G2) – “Sinto-me perdido. Não sei se devo viver o presente ou se é hora de estabelecer metas para o futuro” –, e de Gouda (G.1) – “pude lembrar do meu passado, como uma lembrança construtiva que foi se desenvolvendo aos poucos e que hoje eu me sinto muito mais segura da pessoa que sou”.

Vale, aqui, lembrar o proposto por Gondim (2003) para uma pesquisa qualitativa envolvendo grupos. Compreendendo que grupos focais são adequados na abordagem ideográfica e hermenêutica em pesquisa qualitativa, a autora salientou que esta abordagem dá conta da experiência humana e que o pesquisador, nesse contexto, promove uma ação emancipatória, base para a transformação social de pessoas inseridas em determinado contexto social. Não realizamos grupo focal, e sim grupo interventivo, mas foi perceptível as mudanças em modos de sentir, pensar e agir dos universitários colaboradores dessa pesquisa, que, paulatinamente, foram favorecendo um processo de transformação dos mesmos.

Contudo, para que essas soluções e concepções de mudanças ocorressem, foi necessário que houvesse **aprendizagem da necessidade de assumir as próprias escolhas e ter coragem para mudar**. Para isso, conversaram sobre a prerrogativa de mudança de atitude, já que reconheceram estar presos a velhos hábitos, o que levou a fazerem uma série de questionamentos: “o aqui e o agora é o que eu tenho, o que eu estou fazendo com ele?” (Camembert, G2); “se eu sei o que eu quero, o que me impede de chegar lá?” (Edam, G2); “porque não tenho vontade de ir logo?” (Brie, G2); “o que devo fazer para me encontrar?” (Roquefort, G2). Referiram que refletir sobre essas questões junto com outras pessoas é melhor, traz o sentimento de pertencimento.

O encontro mostrou que outras pessoas, de outros cursos e até outras cidades, podem nos remeter a coisas que já vivenciei, vivencio, e poder conviver e aconselhar das possibilidades que nós devemos nos permitir para, assim, refletirmos sobre o momento ou situação que estamos passando (Gruyère, G.2).

Sinto o grupo mais à vontade em se abrir e compartilhar sentimentos (Brie, G.2).

Recentemente, resultados semelhantes foram obtidos por Diniz e Aires (2018), ao investigarem um grupo de escuta com finalidade operativa com seis estudantes da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. O grupo visava falar e refletir sobre o cotidiano da vida acadêmica. As pesquisadoras avaliaram como os estudantes se sentiam mais a vontade para expressar e problematizar suas questões com outros universitários, e caracterizaram essa alternativa como uma rede de suporte afetivo e social mútuo e uma possibilidade de aplicação de práticas de cuidado no serviço escola de Psicologia de uma universidade.

No que diz respeito à pesquisa que realizamos, embora estivessem envolvidos num processo de questionamento, os universitários reconheceram que se encontravam no caminho certo e que precisavam se cuidar antes de assumir responsabilidades, continuando a dar pequenos passos com o intuito de aproveitar as oportunidades, como pode ser percebido na VS de Maasdam (G1): *Eu tenho dificuldade em apontar qual é o meu problema [...] Eu tenho que continuar a dar os meus pequenos passos e aproveitar as oportunidades*. Como, também, na de Roquefort (G2): *percebo que nas últimas semanas pude sentir o processo de autonomia tendo início. Hoje, amarrando definitivamente esta percepção, me sinto confiante e inspirado a prosseguir nesse caminho de mudança que acabou de começar*.

Portanto, foi necessário que houvesse **aceitação das próprias dificuldades**, para que os colaboradores



conseguissem nomear e expor os incômodos no grupo, expressar problemas que enfrentavam e reconhecer que essas dificuldades ainda influenciavam no modo de funcionamento deles. Gruyére (G.2) escreveu em uma de suas VS's: "o que eu espero do processo a partir de agora é aceitar melhor as minhas dificuldades e potenciais". E Brie (G.2): "Dificuldades aparecem, mas [é preciso] manter em mente como chegar e ter perseverança".

Essas VS's podem indicar que estava ocorrendo com esses colaboradores aquilo que Rogers (1961) propunha como fases de um processo de mudança terapêutica, mesmo que não se tratasse de psicoterapia: mudanças na percepção de si e das próprias contradições. Após isso, houve, então, **reconhecimento da autonomia dos próprios potenciais de mudanças**. Perceberam e compreenderam o processo de autonomia que possuíam sobre a própria vida, sentindo incômodo ao estarem cientes disso. Contudo, apesar de entenderem que seus problemas eram de sua responsabilidade, reconheceram a passividade e a necessidade de aprender a confiar em si mesmos e a se posicionarem sem receio de julgamento, revendo as próprias prioridades, o que pode ser exemplificado com as VS's de Edam (G2) e Camembert (G2):

Pude ver o como é importante aprender a confiar em mim mesmo. Aprender a me posicionar sem receio de julgamento (Edam).

Saio satisfeita em perceber a minha autonomia sobre a minha vida. Mas me incomoda um pouco saber a minha autonomia sobre os meus problemas, pois assim eles passam a ser minha responsabilidade e é preciso coragem para poder mudá-los (Camembert).

Diniz e Aires (2018), em estudo referido acima, destacam a necessidade do universitário desenvolver autonomia para encarar as responsabilidades acadêmicas, administração do tempo e da vida pessoal, referindo estudos que mostram a importância das técnicas de grupo para auxiliar esses estudantes na resolução de seus conflitos e na vivência angustiante do contexto acadêmico. Enfatizaram, lembrando Pereira (2013) e Nascimento e Galindo (2017), a importância de grupos operativos, pois, "ao serem utilizados no campo da educação, promovem mudanças na percepção dos participantes em relação aos seus problemas, colaborando para uma construção coletiva e ativa das soluções" (p.64)., Respalando-se em Pichon Rivièrre (2009), complementam defendendo que essas intervenções implicam a aprendizagem de novos modos de existir, sendo as mesmas de cunho terapêutico.

Diante dos resultados da nossa pesquisa, arriscamos dizer que talvez isso seja consequência de uma metodologia interventiva com resultados terapêuticos, pois, pelas VS's acima, pudemos perceber um processo de mudança em modos de subjetivação, ou seja, o processo grupal vivido na pesquisa foi um processo clínico de mudanças para os colaboradores. Essa afirmação pode ser demonstrada nas VS's de Roquefort e Cablanca no último encontro do grupo 2:

Este último encontro me ajudou a notar a real e efetiva mudança que o grupo indiretamente provocou na minha vida. (Roquefort).

Hoje um ciclo se fecha aqui para que um novo ciclo continue a se desenvolver em minha vida. Antes aqui, estive em dias péssimos e com todos os pilares da minha vida frágeis. Agora, estou conseguindo me enxergar como alguém que se olha de fora e ter mais paciência comigo. Estou voltando a ser a Cablanca determinada e cheia de garra de antes. Estou orgulhosa disso, mas sei que ainda posso melhorar (Cablanca).

Convém, aqui, referir a potência que tem um grupo para que essas mudanças sejam possíveis. Munari, Padilha, Motta e Medeiros (2007) destacaram que a dimensão psicológica dos grupos estaria baseada numa tríade: estrutura psicossocial, processo de comunicação e conteúdo. Propuseram que as forças grupais podem funcionar como agentes terapêuticos primários, pois, independente de se tratar de uma psicoterapia, alguns fatores terapêuticos devem sempre estar presentes em um processo grupal. Mas isso só ocorrerá se houver um clima capaz de promover interação emocional livre e espontânea, sendo significativo para isso definir o papel do facilitador e dos membros do grupo, o tipo de relação a ser desenvolvida, assim como a tarefa a ser executada.

Acreditamos que o enquadre da pesquisa interventiva, pactuado num TCLE que primava pelo respeito, o sigilo e a disponibilidade de cada membro, assim como a capacitação recebida pelas facilitadoras a partir de uma metodologia humanista-fenomenológica de acolhimento, escuta e cuidado; podem ter contribuído para a potência terapêutica desses grupos. As estudantes de Psicologia facilitadoras eram constantemente orientadas em supervisão para que suas escutas estivessem pautadas em condições necessárias, como consideração positiva incondicional e autenticidade (Rogers, 1961) assim como a favorecerem um contexto dialógico de conversação para que todos se disponibilizassem numa dimensão intersubjetiva (Merleau-Ponty, 1971) para argumentar e contraargumentar (Gadamer, 1995/2009).

Ao final do processo, os colaboradores reconheceram que era preciso dar voltas para atingir os objetivos, novamente se perguntando quais eram as próprias metas, apreendendo que sem foco o caminho não é interessante, pois qualquer saída pode satisfazer. Apesar de se sentirem perdidos e receosos ao trilharem novos caminhos, relataram necessidade de ficarem atentos ao desconhecido, pois no processo de crescimento existem



inúmeras possibilidades de evolução e que, aos poucos, pode-se aprender novas possibilidades de crescer, como afirmam abaixo:

Eu saio, dos encontros, feliz. Percebo que nessas semanas de reflexão houve mudanças e que agora preciso colocar as coisas em prática, virar hábitos, e eu estou animada para começar (Maasdam, G1).

Foi muito bom, pois foi um momento para refletir e saber que na vida temos várias possibilidades de evoluir e saber que existe vários processos, e que aos poucos vamos nos desenvolvendo e crescendo com novos aprendizados (Gouda, G1).

No processo, a supervisão semanal dos estudantes de Psicologia e dos bolsistas PIBIC foi essencial para condução dos dois grupos interventivos. Mesmo que o processo vivido pelos facilitadores seja foco de outro estudo, vale a pena destacar aqui como os atravessamentos estiveram presentes durante todo o percurso.

Essa questão aponta para os estudos que Peres, Santos e Coelho (2003 e 2004) realizaram ao pesquisar sobre o Programa de Pronto Atendimento Psicológico para Alunos (PPAPA) da UNESP, em Assis/SP, um programa gratuito, voltado exclusivamente à comunidade interna da instituição. Em 2003, caracterizaram brevemente o serviço ofertado e teceram algumas considerações sobre as modalidades de atendimentos e estratégias de intervenção empregadas, problematizando, ao final, o manejo de questões éticas e técnicas. Explicitaram que o serviço era prestado por alunos do 4º e 5º anos do curso de Psicologia e supervisionados, grupal ou individualmente, por uma psicóloga contratada pelo serviço escola. Os estudantes de Psicologia se revezavam em dois plantões diários de três horas, acolhendo universitários que agendavam os atendimentos ou chegavam com demandas urgentes requerendo pronto atendimento. As principais demandas eram ansiedade, estresse, pressão acadêmica, problemas de relacionamento e dificuldades circunstanciais de adaptação, que os autores apontaram como sofrimento psíquico “leve”, que os faziam a não se implicarem com tais questões ou recorrer a um serviço psicoterapêutico, querendo apenas “desabafar”, mas não deixaram de apontar demandas mais graves como comportamento suicida e uso abusivo de álcool e outras drogas.

Vale, aqui, salientar que esse estudo foi publicado há mais de 15 anos, e, na atualidade, conforme a nossa experiência no NuCEU, acolhemos muitos universitários em intenso sofrimento psíquico, muitas vezes sendo narrados a partir das queixas acima descritas. Parece-nos, portanto, que as causas do sofrimento aparentemente são as mesmas e que talvez o que muda é como o sujeito lida com esse sofrimento, experienciando uma insuportabilidade do mesmo (Macêdo, 2018). -

Nos grupos interventivos da presente pesquisa, no entanto, foi percebido uma mobilização subjetiva dos universitários para buscar ajuda, assim, reconhecemos o espaço NuCEU como uma possibilidade a mais no processo de ressignificação do sofrimento, restaurador da saúde e preventivo do adoecimento psíquico.

Inclusive, no que se refere à prevenção, vale salientar como as atividades grupais são significativas no processo de adaptação à universidade. No caso dos colaboradores da presente pesquisa, identificamos como aqueles que estavam em início de curso e em processo de adaptação à cidade e/ou à instituição reconheciam como os grupos eram favorecedores de adaptação às novas pessoas e relações. Vejamos, como exemplo, VS's de Gouda (56 anos) e Maasdam (21 anos), as quais puderam trocar experiências de vida pessoal e de vida acadêmica:

Hoje foi muito bom, no nosso encontro pude externar a minha dificuldade, pois é no momento que esses problemas que estão me afetando um pouco. Espero encontrar o caminho e as possibilidades mais corretas para poder superar esse incômodo, para que eu possa agir com mais liberdade de expressão (Gouda, G1).

Hoje eu saio com dois pensamentos que se complementam. O primeiro é o sobre querer ser a rosa “completa” em equilíbrio com seus espinhos, porém se sentir mais como a folha solta, sozinha, sem seu apoio. E o segundo de ser a pipa que estou me afastando demais das pessoas na intenção de “me proteger”, sendo que talvez o problema não seja o outro. E isso me leva a ser a flor sozinha (Maasdam, G1).

Peres, Santos e Coelho (2003), em estudo já referendado, salientaram um problema recorrente de sofrimento por distância de casa e de pessoas queridas no processo de ingresso à vida acadêmica, o *homesickness*, enfatizando que há muitas questões individuais e de história de vida que afetam esse processo. Ressaltaram que o PPAPA ofertava as modalidades de grupo e oficina de convivência, que nos pareceu uma importante intervenção para a questão da adaptação.

O *homesickness* é um estado de angústia vivenciado por aqueles que deixaram sua casa e se encontram em um ambiente novo e desconhecido. Ao realizar pesquisa sobre o tema, relacionando-o à depressão e insatisfação no processo de transição do ensino médio para a universidade, Terry, Leary e Mehta (2012) defenderam que, embora a maioria dos universitários se ajuste bem à universidade, uma alta proporção deles experiencia dificuldades que, se não resolvidas, podem levar ao *homesickness* (saudade de casa), à consequente depressão, insatisfação para comparecer às aulas, baixa concentração e desmotivação para continuar o curso, o que pode prejudicar o desempenho acadêmico.



Para Thurber e Walton (2012), a transição para universidade pode ser uma experiência nova e excitante para muitos jovens, no entanto, pode ser uma experiência muito difícil ou mesmo insustentável devido à saudade intensa de casa, fazendo alguns universitários narrarem depressão ou ansiedade. Assim, esse sofrimento intenso pode exacerbar transtornos de humor e ansiedade preexistentes, precipitando novos problemas de saúde mental e física. Os autores, portanto, apontaram programas interventivos como estratégias de prevenção e tratamento para o fenômeno, programas que podem resultar numa experiência universitária saudável, gratificante e produtiva.

Retornando a Peres, Santos e Coelho e o PPAPA/UNESPE, em publicação de 2004, os autores, ao traçar o perfil sociodemográfico e clínico dos usuários, constataram que como espaço de escuta e acolhimento, o programa oferecia “uma possibilidade de ventilação de sentimentos e angústias” (p.48), mas destacaram que a maioria deles era estudante de Psicologia, requerendo uma atenção redobrada dos estagiários que prestavam serviço, no que concerne a questões éticas e técnicas. Para isso, os coordenadores tinham três cuidados especiais: o estagiário não deveria ter contato social anterior com o usuário; o sigilo e a supervisão (para evitar que a identificação entre estagiário e usuário prejudicasse os atendimentos). Na pesquisa que realizamos estes foram cuidados pensados desde o início: a condição de relacionamento social de qualquer ordem dos estudantes com os usuários como critério de exclusão; o sigilo enquanto aspecto ético de pesquisa e prática em Psicologia; e a supervisão como condição essencial para o desenvolvimento de uma pesquisa interventiva em Psicologia.

A supervisão em serviços escola de Psicologia é um importante pilar que sustenta a formação de futuros psicólogos, e uma de suas características fundamentais é contemplar aspectos concernentes a processos de aprendizagem e terapêuticos (Oliveira et al, 2014). O papel de *holding* do supervisor (Sei & Paiva, 2011), como aquele que apoia, incentiva, baliza a atitude clínica do estagiário e acolhe seus receios e angústias (Aguirre et al, 2000), no sentido de ajudar a identificar a demanda, diferenciar-se do cliente e atuar profissionalmente, foi uma condição *sine qua non* na condução desta pesquisa, visto que ajudou aos estudantes de Psicologia sustentarem os conflitos na condução de processos cujos sujeitos vivenciavam realidades sociais semelhantes demais às suas. Além disso, a VS, para além de um instrumento de pesquisa e formação (como propôs Amatuzzi, 1991, 1993, 1996, 2008), como instrumento de supervisão, usado largamente por praticantes de abordagens humanistas e fenomenológicas em Psicologia (Vieira, Bezerra, Pinheiro e Branco, 2018; Boris, 2008), também se mostrou crucial no presente estudo diante dos processos vividos no contexto metodológico da Hermenêutica Colaborativa.

Considerações Finais

Os universitários colaboradores dessa pesquisa indicaram sofrimento psíquico diante de fatores de risco como história de vida pregressa à academia, além de relações intra e interpessoais mantidas a partir do ingresso no contexto universitário. Ao terem disponível um contexto de escuta e fala com outros universitários, inicialmente sentiram-se surpresos por compartilharem problemas e dificuldades em comum, mas, no decorrer do processo grupal, ao refletirem sobre o passado, relacionando-o com o presente e perspectivando o futuro, aprenderam sobre a necessidade de assumir as próprias escolhas e ter coragem para mudar, aceitando as próprias dificuldades e reconhecendo a autonomia dos próprios potenciais de mudanças.

Diante desses resultados, concluímos, principalmente, a importância do caráter interventivo dessa pesquisa para os (as) colaboradores (as) envolvidos (as), pois puderam, nesse espaço de escuta e fala, além de compartilhar experiências, cuidar de suas capacidades de construir possibilidades de enfrentamento de suas dificuldades e do processo de mudança diante da vivência como universitários (as).

Para as estudantes de Psicologia facilitadoras dos grupos, a realização da pesquisa foi fonte de aprendizagem por imergirem tanto em processo interventivo, quanto em processo de supervisão. Essa oportunidade possibilitou o desenvolvimento da escuta clínica, antes mesmo de adentrarem o estágio obrigatório; aprendizagem acerca da condução de grupos; e o desenvolvimento da capacidade de análise crítica acerca da própria prática. Foi possível reconhecer o outro membro da dupla de facilitadoras como uma fonte de aprendizado, além de, nos espaços de supervisão, reconhecer os outros estudantes de Psicologia como suporte em meio à trajetória de tornar-se profissional.

Um dos limites da nossa pesquisa foi a falta de dados sociodemográficos dos universitários que recorriam aos serviços do NuCEU, pois a única condição considerada até essa pesquisa ser concluída era que o (a) usuário (a) fosse universitário (a). Dados como, por exemplo, idade (apenas tivemos acesso a de alguns), cidade de origem, trabalhar fora ou não, curso realizado, ser a primeira graduação ou não, estado civil, ter filhos ou não etc, talvez tivessem facilitado, sobretudo, o aprofundamento de algumas leituras das demandas/sofrimentos enfrentados pelos (as) colaboradores (as), assim como ajudado a balizar e/ou comparar esse estudo com outros que já vêm sendo realizados no Brasil e no mundo.

Apesar de seus limites, contudo, os resultados desse estudo poderão colaborar com a universidade onde ele foi realizado, o curso de Psicologia e o serviço escola em questão, no sentido de refletir sobre a importância de adotar ações preventivas durante a vida universitária do estudante; poder cumprir o preposto pelo Programa Nacional de Assistência Estudantil; criar redes de apoio ao universitário; e ampliar possibilidades de capacitação ao estudante de Psicologia, visando seu futuro ingresso no mercado de trabalho da profissão.



Para estudos futuros, sugerimos que sejam realizadas pesquisas com uma quantidade maior de grupos e que busquem compreender, junto a colaboradores universitários que tenham participado de grupos inter-ventivos, o alcance das experiências nesses grupos para as suas vidas, identificando, nitidamente, os fatores de proteção desenvolvidos.

Referências

- Aguirre, A.M.B., Herzberg, E., Pinto, E.B., Becker, E., Carmo, H.M.S., & Santiago, M.D.E. (2000). A formação da atitude clínica no estagiário de Psicologia. *Psicologia USP*, 11(1), 49-62. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642000000100004>
- Amatuzzi, M.M. (1991). O sentido-que-faz-sentido: uma pesquisa fenomenológica do processo terapêutico. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 7(1): 1-12.
- Amatuzzi, M.M. (1993). Etapas do processo terapêutico: um estudo exploratório. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 9(1): 1-21.
- Amatuzzi, M.M. (1996). O uso da versão de sentido na formação e pesquisa em psicologia. In *Coletâneas da ANPEPP*, (pp.11-24). Brasília: ANPEPP. Recuperado em 25, março, 2020, de: <https://www.anpepp.org.br/acervo/Colets/v1n09a01.pdf>.
- Amatuzzi, M.M. (2008). *Por uma psicologia humana*. Campinas, SP: Alínea.
- Amatuzzi, M.M. (2009). Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia*, Campinas, 26(1), 93-100. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2009000100010>
- Andrade A. S.; Tiraboschi G. A., Antunes N. A., Viana P. V. B. A., Zanoto P. A., & Curilla R. T. (2016). Vivências de graduandos em Psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 36 (4), 831-846. <http://doi.org/10.1590/1982-3703004142015>
- Auerbach, R.P. et al (2016). Mental disorders among college students in the World Health Organization World Mental Health Surveys. *Psychological Medicine*, 46: 2955–2970. Recuperado em 05, fevereiro, 2019 de: <https://www.apa.org/pubs/journals/releases/abn-abn0000362.pdf>.
- Bauman, Z. (2007). *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Boris, G. (2008). Versões de sentido: um instrumento fenomenológico-existencial para a supervisão de psicoterapeutas iniciantes. *Psicologia Clínica*, 20 (1), 165-180. <https://doi.org/10.1590/S0103-56652008000100011>.
- Cambricoli, F., & Toledo, L.F. (2017). Aumento de transtornos mentais entre jovens preocupa universidades. *O Estado de São Paulo*, 16 Setembro 2017. Recuperado em 18 de abril de 2018, de <http://saude.estadao.com.br/noticias/geral,aumento-de-transtornos-mentais-entre-jovens-preocupa-universidades,70002003562>
- CNS/CONEP (2012). Resolução N. 466, de 12 de dezembro de 2012. Recuperado em 17 de abril de 2017, de <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/reso466.pdf>
- CNS/CONEP (2016). Resolução N.510, de 07 de abril de 2016. Recuperado em 24 de abril de 2018, de <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/reso510.pdf>
- Dejours, C. (2004). Subjetividade, trabalho e ação. *Revista Produção*, 14(3), 27-34. <https://doi.org/10.1590/S0103-65132004000300004>
- Diniz, N.F.P.S., & Aires, S. (2018). Grupo de escuta e reflexão com estudantes universitários. *Revista do NESME*, 15(1), 61-75. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-24902018000100007&lng=pt&tlng=pt.
- Finlay, L. (2009). Ambiguous encounters: a relational approach to phenomenological research. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 9(1), 1-17. <https://doi.org/10.1080/20797222.2009.11433983>.



- FONAPRACE (2014). *IV Pesquisa do perfil socioeconômico e cultural dos estudantes de graduação das Instituições Federais de Ensino Superior Brasileiras*. Uberlândia: Forum Nacional de Pró-Reitores de Assuntos Comunitários e Estudantis/ANDIFES. Disponível em: http://www.andifes.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Pesquisa-de-Perfil-dos-Graduanso-das-IFES_2014.pdf.
- Gadamer, H-G. (1995). *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- Gondim, S.M.G. (2003). Grupos focais como técnica de investigação qualitativa: desafios metodológicos. *Paidéia*, 12(24), 1449-1461. <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2002000300004>
- Graner, K. M. & Cerqueira, A. T. A. R. (2019). Revisão integrativa: sofrimento psíquico em estudantes universitários e fatores associados. *Ciência & Saúde Coletiva*, 24(4), 1327-1346. Epub May 02. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018244.09692017>
- Halling, S., & Rowe, J. (1997). Placing dialogue at the hearth of research. Trabalho apresentado na *Conference on Qualitative Research in Education*, University of Geórgia, Athens, GA.
- Holanda, A.F. (2014). Por uma clínica fenomenológica do sofrimento: o sofrer é do sofrente e do existente. Em I.I. Costa (org.). *Sufrimento humano, crise psíquica e cuidado: dimensões do sofrimento e do cuidado humano na contemporaneidade*, (pp. 115-153), Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Macêdo, S. (2015). *Clínica humanista-fenomenológica do trabalho*. A construção de uma ação diferenciada diante do sofrimento no e por causa do trabalho. Curitiba: Juruá.
- Macêdo, S. (2018). Sofrimento Psíquico e Cuidado Com Universitários: Reflexões e intervenções fenomenológicas. *ECOS: Estudos Contemporâneos em Subjetividade*, 8 (2): 265-277. Disponível em: <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2844>
- Macêdo, S. (2019). Hermenêutica Colaborativa: ação humanista-fenomenológica em grupos interventivos com universitários em sofrimento psíquico [Resumo]. In *Anais do Congresso Internacional de Fenomenologia & Psicologia; IV Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia*. Curitiba, PR. (p. 11). Disponível em: <http://labfeno.com.br/eventos/nossos-eventos/346-2/>
- Macêdo, S., Souza, G.W., & Lima, M.B.A. (2018). Oficina de desenvolvimento da escuta: prática clínica na formação em psicologia. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 24(2): 123-133. <http://dx.doi.org/10.18065/RAG.2018v24n2.1>.
- Merleau-Ponty, M (1971). *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva.
- Munari, D.B., Padilha, G.C., Motta, K.A.M., & Medeiros, M. (2007). Contribuições ara a abordagem da dimensão psicológica dos grupos. *Revista de Enfermagem UERJ*, 15(1), 107-112. Disponível em: <https://issuu.com/sobrapgo/docs/sobrapartigoabordagem/2>
- Nascimento, C., & Macêdo, S. (2019). A crise do sentido e a saúde mental no mundo contemporâneo do trabalho: proposições fenomenológicas. *Revista PsicoFAE: Pluralidades em Saúde Mental*, 8(1), 95-112. Disponível em: <https://revistapsicofae.fae.edu/psico/article/view/237>
- Nery, M.P. & Fortunato, L.C. (2008). A pesquisa em psicologia clínica: do indivíduo ao grupo. *Estudo de Psicologia*, Campinas, 25(2), 241-250. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2008000200009>
- Oliveira, M.S., Pereira, R.F., Peixoto, A.C.A., Rocha, M.M., Oliveira-Monteiro, N.R., Macedo, M.M.K, & Silveiras, E.f.M. (2014). Supervisão em serviços escola de Psicologia no Brasil: perspectivas dos supervisores e estagiários. *Psico*, Porto Alegre, PUCRS, 45(2), e1-e9. <http://dx.doi.org/10.15448/1980-8623.2014.2.15417>
- Oliveira, R.A., & Ciampone, M.H.T. (2008). Qualidade de vida de estudantes de enfermagem: a construção de um processo e intervenções. *Rev. Esc. Enferm USP*, 42(1), 57-65. <https://doi.org/10.1590/S0080-62342008000100008>
- Osse, C. M.C., & Costa, I.I. (2011). Saúde mental e qualidade de vida na moradia estudantil da Universidade de Brasília. *Estudos de Psicologia*, Campinas, 28(1), 115-122. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2011000100012>



- Padovani, R. C., Neufeld, C. B., Maltoni, J., Barbosa, L. N. F., Souza, W. F., Cavalcanti, H. A. F., & Lameu, J. N. (2014). Vulnerabilidade e bem-estar psicológico do estudante universitário. *Revista Brasileira de Terapias Cognitivas, 10*(1), 02-10. <https://dx.doi.org/10.5935/1808-5687.20140002>
- Peres, R.S., Santos, M.A., & Coelho, H.M.B. (2003). Atendimento psicológico a estudantes universitários: considerações acerca de uma experiência em clínica-escola. *Estudos de Psicologia, PUC-Campinas, 20*(3), 47-57. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2003000300004>
- Peres, R.S., Santos, M.A., Coelho, H.M.B. (2004). Perfil da clientela de um programa de pronto-atendimento psicológico a estudantes universitários. *Psicologia em Estudo, Maringá, 9*(1), 47-54. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722004000100007>
- Rogers, C. R. (1961). *Tornar-se pessoa* (M. J. do C. Ferreira, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Rogers, C.R. (1970). *Grupos de encontro* (J.L.Proença, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Sei, M.B., & Paiva, M.L.S.C. (2011). Grupo de supervisão em Psicologia e a função de *holding* do supervisor. *Psicologia: Ensino & Formação, 2*(1), 9-19. Recuperado em 04 de agosto de 2019, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2177-20612011000100002&lng=pt&tlng=pt.
- Souza, G.W., & Macêdo, S. (2018). Grupo interventivo com genitores (as) de crianças vítimas de violência sexual. *Revista da Abordagem Gestáltica, 24*(3): 265-274. <http://dx.doi.org/10.18065/RAG.2018v24n3.1>.
- Terry, M.L., Leary, M.R., & Mehta, S. (2012) Self-compassion as a Buffer against Homesickness, Depression, and Dissatisfaction in the Transition to College. *Self and Identity, 12*(3), 278-290. <https://doi.org/10.1080/15298868.2012.667913>
- Thurber, C.A., & Walton, E.A. (2012). Homesickness and adjustment in university students. *Journal of American College Health, 60*(5), 415-9: <https://doi.org/10.1080/07448481.2012.673520>
- Vieira, E.M., Bezerra, E.N., Pinheiro, F.P. H.A., & Branco, P.C.C. (2018). Versão de sentido na supervisão clínica centrada na pessoa: alteridade, presença e relação terapêutica. *Revista Psicologia e Saúde, 10*(1), 63-76. <https://dx.doi.org/10.20435/pssa.v9i1.375>

Recebido em 27.10.2019 – Primeira Decisão Editorial em 24.03.2020 – A



DISEASE EXPERIENCE AND STOCK OF KNOWLEDGE IN COPING WITH PSYCHIATRIC DIAGNOSIS¹

Experiencia en enfermedad y acervo de conocimiento en diagnóstico psiquiátrico

CAMILA MUHL*
(FAE CENTRO UNIVERSITÁRIO/
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ)

Experiência de Doença e Estoque de Conhecimento no Enfrentamento do Diagnóstico Psiquiátrico

Abstract: With the accumulation of experiences gained from the world of everyday life, at all times, a stock of knowledge becomes available to each person, allowing him/her to operate on the world. All lived experiences are added to the stock of knowledge, which makes it exist as a continuous flow that changes according to the current experience. If we act referenced by a stock of knowledge in all experiences, we do so in the experience of falling ill: when one finds oneself in a situation of suffering, it is to this stock that one resorts to understanding, signifying and taking care of one's illness. In this phenomenological investigation, we researched people diagnosed with mental disorders as how they coped with the disease. Twenty in-depth interviews were conducted with people of both sexes, aged 19 to 59 years and with different psychiatric diagnoses, who were in attendance at a Psychosocial Care Center in the metropolitan region of Curitiba, State of Paraná, Brazil. When mobilizing their previous experiences and stock of knowledge, we identified that the following strategies and protective factors were used in coping with the disease: self-observation, isolation, art, emotional bonds, organization/routine and leisure.

Keywords: Mental Disorder; Experience; Coping; Psychopathology; Phenomenological sociology.

Resumen: Con la acumulación de experiencias obtenidas del mundo de la vida cotidiana, en todo momento, está disponible para cada persona un acervo de conocimiento que les permite operar en el mundo. Todas las experiencias vividas se agregan al acervo de conocimiento, lo que hace que exista como un flujo continuo que cambia de acuerdo con la experiencia actual. Si actuamos referenciados por un acervo de conocimiento en todas las experiencias, también lo hacemos en la experiencia de la enfermedad: cuando alguien se encuentra en una situación de sufrimiento, es a este acervo que recurre para comprender, significar y cuidar de su enfermedad. En esta exploración fenomenológica, investigamos cómo ciertas personas, con un diagnóstico de trastorno mental, se enfrentaron a la enfermedad. Se realizaron veinte entrevistas en profundidad con personas de ambos sexos, de 19 a 59 años y con diferentes diagnósticos psiquiátricos, que estaban siendo atendidas en un Centro de Atención Psicosocial en la región metropolitana de Curitiba - Brasil. Al dar cuenta de sus experiencias previas y su acervo de conocimiento, identificamos que fueron utilizadas las siguientes estrategias y factores de protección para hacer frente a la enfermedad: auto observación, aislamiento, arte, lazos afectivos, organización / rutina y tiempo libre.

Palabras clave: Trastorno Mental; Experiencia; Afrontamiento; Psicopatología; Sociología fenomenológica.

Resumo: Com a acumulação de experiências adquiridas junto ao mundo da vida cotidiana, a todo o momento, fica à disposição de cada pessoa um estoque de conhecimento que permite que ela opere sobre o mundo. Todas as experiências vividas são acrescidas ao estoque de conhecimento, o que faz com que este exista enquanto um fluxo contínuo que se transforma de acordo com a experiência atual. Se agimos referenciados por um estoque de conhecimento em todas as experiências, assim também o fazemos na experiência de adoecimento: quando a pessoa se descobre em uma situação de sofrimento é a este estoque que ela recorre para compreender, significar e cuidar da sua enfermidade. Nesta investigação fenomenológica, pesquisamos junto a pessoas com diagnóstico de transtorno mental como elas enfrentavam à doença. Foram realizadas 20 entrevistas em profundidade, com pessoas de ambos os sexos, com idades entre 19 e 59 anos e diferentes diagnósticos psiquiátricos, que estavam em atendimento em um Centro de Atenção Psicossocial na região metropolitana de Curitiba. Ao mobilizarem suas experiências prévias e estoque de conhecimento, identificamos que as seguintes estratégias e fatores de proteção foram usados no enfrentamento da doença: auto-observação, isolamento, arte, laços afetivos, organização/rotina e lazer.

Palavras-chave: Transtorno Mental; Experiência; Enfrentamento; Psicopatologia; Sociologia Fenomenológica.

¹ This text is an excerpt from the author's doctoral thesis entitled "Veredas da Loucura: Disease experience and Therapeutic Itinerary" presented to the Post-Graduate Program in Sociology at the Federal University of Paraná, under the guidance of Prof. Dr. José Miguel Rasia. This work was carried out with the support of the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel in Brazil (CAPES).

* Psychologist, Master in Psychology and PhD in Sociology from the Federal University of Paraná, Professor of the Psychology Course at FAE-Centro Universitário. Email: came.muhl@gmail.com. Orcid: 0000-0003-4054-6035



Introduction

How does a person diagnosed with a mental disorder deal with the disease in everyday life? This is the focus of this study, starting from the observation that there is a lot of literature in the area about biomedical care for psychiatric illnesses. We tried to approach the strategies for coping with patients and their resources as a way of looking at the object of study from another perspective, given that every phenomenon is a complex of appearances (Kelkel & Schéerer, 1954). To this end, an empirical research was carried out with users of a Psychosocial Care Center (CAPS) in the metropolitan region of Curitiba, State of Paraná, Brazil.

Considering the phenomenological framework, based on Alfred Schutz, the concepts of disease experience and stock of knowledge were used to understand how people with mental disorders find in their own life the ways to face their diagnosis and the presence of illness in everyday life, activating knowledge and strategies that have worked previously and that are therefore full of meanings; different, often, from the therapeutic proposals brought by health professionals and that are unknown to patients. However, it is not a question of hierarchizing the forms of care, but only of rethinking biomedicine as a unique and hegemonic way of care.

The article begins by presenting the concept of stock of knowledge and how it can be triggered when a person becomes ill, and then presents the empirical research, the method and the participants. The collected content pointed to the following coping strategies and protective factors: self-observation, isolation, art, emotional bonds, organization/routine and leisure, and leads to the question of how the stock of knowledge could be mobilized by health professionals as part of the therapeutic process of people diagnosed with mental disorder.

Experience and stock of knowledge in an illness situation

When starting this discussion, it is necessary to use the concept of experience. For Husserl, “every existing object is the object of a universe of experiences” (1929/1992, p. 24), then the act of experiencing is a constant in the life of any person.

The basic starting point for all phenomenological considerations is the current or immediately vivid essential experience, that is, the flow of subjective and spontaneous experience in which the individual lives and in which, as a flow, he/she carries spontaneous bonds, traces of memory, etc., from other previous experiences. The experience becomes a subjectively significant experience only through an act of reflection in which a current experience, in retrospect, is consciously apprehended and cognitively constituted (Schutz, 1970/2012, p. 345).

Schutz (1970/2012) highlights the subjective aspect of the experience, where all human conduct appears in a significant subjective context. For phenomenology, subjectivity has the meaning of intersubjectivity: a subjectivity that is constructed in the world and in contact with other subjectivities, in a triple structure: subjectivity-intersubjectivity-world (Zahavi, 2015). In this sense, it is opposed to the idea of a subjectivity confined within the individual, constituted and accessible only to the individual himself.

In the above excerpt, the author also identifies in the act of reflection the moment when the meaning is attributed to the experience. In this context, reflection can be understood as the modification of an original impression of a phenomenon. These changes occur in view of the “evocation of equivalent moments, of previous experiences, capable of interfering, completing or evaluating, the present situation” (Castro, 2012, p. 56).

One of the experiences we can have in the world is precisely the experience of falling ill, that moment when we feel that something is not going well. Then, we signify this situation as an illness and then we look for adequate care. In this sense, “the disease is integrated into the human experience and becomes the object of human action as a significantly constructed reality” (Souza, 1999, p. 89).

To understand the disease experience, we need to understand the process of becoming ill as a biographically determined situation. Schutz (1970/2012) uses this expression to refer to a situation that is linked to a personal and unique history, while the sedimentation is related to all the previous experiences of the individual. The notion of situation then involves the place someone occupies and the roles he/she plays in society, as well as his/her intellectual, political, religious and ethical positions (Capalbo, 1979).

Schutz (1970/2012) points out that each person lives in a world of everyday life - the world at his/her fingertips - which is formed by his/her own experiences, but also by the experiences of those close



to him/her, be they family, friends, neighbors, teachers and also by his/her predecessors, the people who inhabited the world even before he/she was born. Experiencing this world that is particular to him/her, at all times, the human being is in a biographically determined situation, which concerns his/her history and trajectory, and the experience cannot be thought apart from these references.

With the accumulation of experiences acquired in the world of everyday life, a stock of knowledge is available to each person that allows him/her to operate on the world. Schutz (1970/2012) understands that this stock of knowledge works as an interpretive scheme of past and present experiences and, also, of those to come. All new experiences are added to the stock of knowledge, which makes it exist as a continuous flow that changes according to the current experience. In view of this, any interpretation of the world of life “is based on a stock of previous experiences about it, our own experiences and those transmitted to us by our parents and teachers who, in the form of ‘knowledge by hand’, operate as a reference scheme” (Schutz, 1970/2012, p. 84). This formed picture, in spite of the inconsistencies that it may present, is sufficiently articulated to be used to solve most of the practical problems that a person faces in his/her daily life.

When a person finds him/herself in a situation of illness, it is to this stock that he/she resorts to understand and signify his/her illness. This process begins when the person recognizes him/herself in suffering and starts looking for some type of care to relieve his/her pain among the possibilities he/she knows: doctors, psychologists, folk healers, pastors, priests, faith healers, medicines, prayers, teas, magic rituals and a plurality of other options, or combinations of them, that are mobilized as a treatment for what ails him/her. In this way, the stock of knowledge has a dual function, it is activated both to signify the current situation and also to choose the best line of action:

This is a knowledge of reliable recipes to interpret the social world and to control things and people in order to achieve the best result in each situation with the minimum of effort, avoiding undesirable consequences. The recipe works [...] as a precept for actions and, therefore, serves as an expression scheme: anyone who wants to achieve a certain result has to proceed as indicated by the recipe provided for this proposal (Schutz, 1944/2010, p. 121).

However, on some occasions, the person’s stock of knowledge may not be sufficient to resolve the disease, and the disease becomes a problem-situation, as it breaks the assumptions and recipes of everyday life. The natural attitude¹ is put in check, which reveals the insufficiency of available knowledge and, therefore, mobilizes people to seek new reliable recipes to explain and deal with the situation and thus be able to reintegrate that experience into the unquestioned zone of the world of everyday life (Alves, Rabelo, Souza, 1999; Alves, 2006).

When the disease becomes a problem-situation, it will necessarily imply disorder, since the routine ways of dealing with the world and with others become impractical and ineffective to deal with the situation. This is because there is no coherent whole in relation to the content that forms the stock of knowledge, it is marked by contradictions and vast zones of imprecision, which leads to different courses of action, vacillations, doubts, inputs and outputs in different modalities of treatment, changes in arrangements in daily life and the establishment of new social networks (Alves, 2015; Rabelo, Alves & Souza, 1999; Rabelo, 1999).

In this scenario, the patient (and the social group) needs to reorganize, find a new norm for its functioning (Canguilhem, 1943/2009). To find this order, it is necessary to mobilize actors, institutions, strategies, arrangements and choices among those that are available in a given social context (Alves, 2015). Thus, this article aimed to identify which coping strategies are used by people with mental disorders in their daily lives, especially those supported by their stock of knowledge, as these speak of the unique experience of each individual and the meanings he/she attributes to the world.

Method

The present study has a qualitative character that, for Minayo (2008), responds very particular questions for working with the universe of actions, meanings, motives, aspirations, beliefs, values, attitudes, at a level of reality which is not visible, needs to be exposed and interpreted, first, by the researcher. When the researcher asks him/herself about the meaning of the social world, according to Schutz (1970/2012), he/she no longer accepts the social world in a naive way and neither accepts the idealizations about him/her as something ready and that cannot be questioned. The researcher then adopts an understanding attitude towards the world and begins to seek the meaning that phenomena and experience have for people.

With the focus of study on experience, within the various qualitative methodologies that could help

¹ Husserl (1907/1986) understands the natural attitude as the automatic reaction to lived experiences, in which we take the things we experience as if they were known, for that, universal knowledge is transferred to singular cases, generalities are deduced and we operate on the basis of judgment. The natural attitude is opposed to the philosophical attitude in which the knowledge that until then was something obvious, now has the character of a mystery, since it starts to reflect on the relationship between knowledge and object. In daily life, people tend to operate by the natural attitude and not by the philosophical one.



to think about the object of study, phenomenological sociology was chosen because it has a privileged character in the study of phenomena and their meanings. Holanda (2014) points out that phenomenology makes its path towards a descriptive and comprehensive methodology, which leads to a privileged model for analyzing reality precisely because it does not abandon the empirical ground of this reality.

Phenomenology is an effort, an attempt to clarify reality. It is an opening to experience, to the experience of the world. It is the search for the phenomenon, for what appears on its own, for what appears, which reveals itself. Phenomenology is going to the very things, discovering them as they present themselves to my senses, as I perceive them, in a continuous relationship. But it is a “go in search” combined with my own concrete subjectivity. It is a look and see, not just a statement about something. It is participation, involvement (Holanda, 2014, p.47).

To “go in search” of the coping strategies of people who were diagnosed with a mental disorder, an in-depth and non-directive interview was chosen. The choice for the interview is in line with the thought of Schutz (1970/2012), in which human phenomena can only be understood in the context of human motives, human means and ends, human planning, human actions. Thus, it is up to the researcher to question the individual subjects about the phenomena in which they are involved.

The research was conducted at a Psychosocial Care Center in the metropolitan region of Curitiba, State of Paraná, Brazil, a specialized service in mental health of the Unified Health System, where people with mental disorders are treated. In total, 20 people with a psychiatric diagnosis were interviewed², 14 women and 6 men, aged between 19 and 59 years. The interviews lasted between 15 and 76 minutes, and were recorded on audio to be later transcribed and analyzed. All ethical principles were obeyed during the investigation, which is a part of the author’s doctoral thesis, and the research project was approved by the Ethics Committee of the Federal University of Paraná (CAAE: 67177417.1.0000.0102; Opinion Number: 2.044.014).

Coping with mental disorder

As previously presented, people act in the world referenced by the stock of knowledge, an interpretive framework that gives order to everyday life. This stock gathers our previous experiences, as well as the knowledge that was transmitted to us by our parents, family, teachers and other people with whom we come in contact, providing instructions to act in the face of the situations that arise (Schutz, 1970/2012).

The disease is one of those events, and through the interviewees’ report, it was observed that there is often nothing in the stock of knowledge that the person already has to help them deal with the illness, and it is necessary to start a journey in search for new knowledge, especially biomedical knowledge. But when the initial disorganization brought about by the diagnosis passes, the person conceives the chronicity of the mental disorder. So, the possibility of living with this situation for a long time and the perception that biomedicine did not bring the quick cure that he/she hoped for, can make the person turn to his/her old world recipes, in order to find a way to face the problem, aiming at what has worked previously.

In our research, we recognize several of these unique formulas, which we will call coping strategies and protective factors that will be detailed in sequence: self-observation, isolation, art, emotional bonds, organization/routine and leisure.

Self-observation

People with mental disorders do not spend all their time in crisis or outbreak, on the contrary, if they are receiving therapeutic follow-up, these moments can be very rare. The crisis is an important concept for mental health and concerns a serious clinical condition that causes intense suffering for the person and the family. Lobosque (2015) summarizes some behaviors and emotions that may be present in a crisis situation in mental health: loss of self-control; lack of criticism regarding his/her psychic condition; high degrees of delusional-hallucinatory activity, disorganized thinking and behavior; excessive mood elevation or depression; severe and persistent suicidal ideation and occurrence of significant episodes of self- or hetero-aggressiveness.

The crisis is a hovering threat, because when it occurs it brings disruptions and negative consequences for the patient and those around him/her, in addition to demanding many resources in its management. There is then a constant effort to try to prevent the crisis from occurring, so that the interviewees put all their actions under examination, in order to try to identify the first signs of an outbreak coming.

“I can already police myself. When I perceive that the crisis is coming and the corner of my mouth starts to shake

² We did not prioritize any psychiatric diagnosis when conducting the interview and the interviewees were chosen for convenience to include the largest possible number of experiences, observing the differences in age, gender, social class and length of treatment at the CAPS.



like that, you know? It starts to give me that trembling, that palpitation, I already know that I need the medication to be able to control myself and that way I have led my life” (Betânia³, 36 years old, chemist).

“Nowadays I feel a bad feeling, you know? and when I feel this bad feeling, I feel like staying at home, I feel like not going out for anything, I feel like not socializing, not getting close to friends, but I do the opposite. When I have this bad feeling, I say ‘I’m going out’. Or when I’m on the street and this feeling comes, I say ‘I will continue, I will continue here, I will not leave’ and I think this is an effort that I am making to try to improve” (Kevin, 26 years old, production assistant).

“I’ve had an improvement over the past few years. I really learned to know myself after I started doing all the treatments. We end up getting to know better and end up knowing how to act when getting into a crisis, right?” (Marcos, 41 years old, radiology assistant).

By recognizing the first signs of the crisis, such as the corner of her mouth trembling for Betânia or a bad feeling for Kevin, it is possible to develop an action plan for that situation, to take control in the face of the crisis, at least in some way, since the outbreak represents the disorder. Marcos did not detail his way of dealing with the crisis, but Betânia takes psychiatric medication and Kevin tackles the situation.

Another situation in which self-observation is used is in the use of psychotropic drugs, since from the psychiatric diagnosis, medication becomes highly valued among patients and health professionals, and the routine of the person with mental disorder starts to revolve around the handling of pills, capsules, injections and drops (Muhl, 2019). Thus, the interaction of the medicine with the organism is placed under scrutiny, where an assessment is made to decide whether or not to maintain that medication or dose by the own patient:

“The first antipsychotic I took I had something a little bad like that because I started to see a lot of black balls and then that anxiety started, shapes and started to give me some strange things then I ‘mom can’t take this medicine’, then we changed [...]” (Helena, 20 years old, student).

“The risperidone that I took ... that I went and told him [psychiatrist] that I thought it was not doing me well, but then he looked over and said he was going to change and changed” (Lorena, 39, vigilant).

Self-observation in relation to medication can be an important tool to be used by psychiatrists when adjusting medication, because when performing this detailed examination of side effects, the patient gives the professional access to a set of physical and subjective information that the professional would not have on his/her own, since they depend on the patient’s reflexivity and the intersubjective relationship between them. If these reports are heard, they can lead to more efficient therapeutic approaches, considering the uniqueness of people. However, Foucault (1954/2007) has already warned us about how the speech of people with mental disorders, even the reports about themselves, can be dismissed, after all, they are “mad”.

Among the mental disorder coping strategies discussed here, self-observation seems to be constantly applied by the interviewees, as a search to better understand the situation experienced, being fundamental in the pre-crisis moment, as it allows a line of action to be drawn so that the crisis does not start or be mild. In this sense, adding the pre-crisis function and the identification of the therapeutic and side effects of psychiatric medication, this seems to be the strategy most frequently used to face the presence of madness in everyday life.

Isolation

When self-observation works and the person perceives the crisis coming, another form of coping that he/she can use is to seek isolation, to reduce the damage that can be caused by the event:

“Today I can control myself. When I see that I am leaving the limit, I already know the medicine I have to take or if I have to lock myself up ... because I am afraid of exploding near my daughters, near my husband. Because sometimes when there are strong crises in me, I go inside the room, close everything, hit the pillow, punch the bed, but I’m not close to them” (Betânia, 36 years old, chemist).

“I usually isolate myself, I get angry, but I isolate myself and keep myself there... I stay, stay, stay until I explode” (Marcos, 41 years old, radiology assistant).

Isolation seems to have the main function of preventing those close from being affected by the crisis. As the interviewees cannot predict how they will act during the episode, if they will become aggressive, breaking things and uttering offenses, as has happened in their past experiences and are characteristic of crises (Lobosque, 2015), they prefer to walk away and face the crisis alone, sometimes placing physical

³ Os nomes são fictícios para proteger a identidade dos informantes da pesquisa.



barriers between themselves and the world, as when Betânia locks herself in her room.

Thus, if self-observation is used to identify the crisis coming, isolation is a strategy for coping with the crisis. The crisis is a critical moment, of disturbance, discontinuity and suffering (Martins, 2017), being a possibility in people's lives, but for those who have a mental disorder it is recurrent, so the interviewees sought to create their own method to deal with it.

Art

Historically, art is seen as a therapeutic possibility for madness (Silveira, 1981). However, it is not that kind of artistic approach that we are dealing with here - an activity strategically proposed by the professionals of a mental health service, in the format of a specific exercise to fulfill therapeutic objectives -, the art used as a coping strategy was already present in life of the person and is given a new meaning to help deal with the symptoms, as we can see below:

"Everything I see and dream, I draw [...]. I think it's easier to fight monsters when you can see them [...] I started to observe everything I saw in my dreams. That sometimes we see things repeated and then I drew them, put what I saw in that monster and maybe it was not his power. So if I was in the dream, many times I could do it in dreams, it's very funny, I dream about something, then I drew, then I dreamed again, then in the other dream when I could see him, then I faced it, it was funny, it didn't show up anymore [...]" (Helena, 20 years old, student).

"In the past, I wanted to kill myself and then I drew the way I was going to kill myself. I drew some very psychedelic drawings like that, very surreal, very cool ... I like to draw today and I don't know, it's therapy for me [...]" (Kevin, 26 years old, production assistant).

"I paint doll houses. [...] Distracts me, occupy the head" (Olga, 53 years old, confectioner).

Helena always had very vivid dreams, since childhood, with monsters and other scary creatures that ended up reverberating in her daily life. She then developed a strategy to try to face the monsters during her own dream, instead of spending the day with them: drawing them. Helena started to put those figures that chased her on paper, where they were seen and analyzed, so she could discover their weaknesses and they would be less threatening when she went back to sleep.

Kevin has a very strong connection with art, especially drawings, graffiti and photography, and expresses an interest in attending a college in this area. So, being something so central in his life, he started to use it as a way to face suicidal ideations, putting his energy into producing a drawing, so as not to get to achieve the goal of killing himself. The strategy of using art as a way to "distract" symptoms is also used by Olga. The interviewee was already doing handicrafts before the mental disorder emerged in her life, but now it takes on a new meaning, as it "occupies the head" and thus avoids crises.

If self-observation is used pre-crisis and isolation is used during crisis, art is a coping strategy that can be used in both moments, as we observed when Kevin uses it at the moment of greatest aggravation and Olga uses it to ward off more intense symptoms and remain stable. In the cases treated here, art only has these beneficial effects because it was already present as a possibility in the patient's knowledge stock, it was a recipe that was already tested and that gained a new meaning in the face of the disease experience.

Emotional bonds

According to Schutz (1970/2012, p. 92), "the social world in which man is born and in which he needs to find his way is experienced by him as a narrow network of social relations". Thus, people meet, relate and end up developing emotional bonds with each other. More than a coping strategy, affective bonds are seen by respondents as a protective factor against the disease that they can always have around:

"I really like taking care of my grandson, you know, because he gave me courage, he gives me ... I know I have to get up, that I have him to take care of [...] he is like my son, so I have an incentive in my life [...] now I also have a granddaughter with 2 months, I also transfer to her the will to live [...] it gives me a will to live, the will I hadn't had more than 20 years, this desire to live, which I say: for someone I will live, I will have to live. She will need me, for her to walk, for her to grow" (Glória, 46 years old, housewife).

"I have a granddaughter who is my life, my adoration ... She is 10 years old. Today she is 10 years old, she is my passion. Today I fight, I will be honest with you, today I fight it's not for me, for me I don't care anymore, I fight for her, because she asks me to fight, so that I can be with her [...]" (Noemi, 59 years old, cook).

"And then I started to improve with medication, I could see, not only for that, but because I think that at that moment, my mother had already shown that she was willing to help me [...]" (Helena, 20 years old, student).



Respondents understand that social interactions that are permeated with affection can be beneficial to their illness situation. Helena, for example, talks about how her mother's unconditional support helped her to face her mental disorder and no longer hide her symptoms, so she can receive help from health professionals. Glória and Noemi, on the other hand, talk about how being present in their grandchildren's daily life can bring a new motivation to live.

With such importance in coping with the disease, these emotional bonds also come to be consulted in relation to therapeutic choices. Rabelo, Alves and Souza (1999) indicate that it is within the family that the main decisions are made and strategies are developed to deal with people with mental disorders and that the networks of friendship, neighborhood and kinship are effectively involved with the drama disease.

Organization and routine

This coping strategy retrieves the interviewees' argument already used in relation to art: keeping busy is good for mental health:

"I have this to organize myself... how do you say? organize myself like this, to have a routine. [...] I have, like, the reading time, I usually read from 5 to 6" (Cícero, 19 years old, unemployed).

"Because then I know that my granddaughter is going to come to lunch ... I have time to put the food on the table, I have time for her to go to school, so this, for me, occupies the day [...]" (Noemi, 59 years old, cook).

"I do things at home: washing clothes, I make food [...] and these help me too, I do house chores ... I can do something [...]" (Selma, 38 years old, kitchen assistant).

Reading these reports, it is impossible not to remember the popular saying "an idle brain is a devil's workshop". It seems to be exactly this logic that the interviewees resort to when they want to "occupy the head" and "have a routine" to prevent the devil from appearing, or in this case, the madness from emerging. However, it is curious to note the gender difference, since for Cícero the routine involves a time for reading and walking, while for Noemi and Selma, domestic chores are presented as routine.

Leisure

The last coping strategy represents a search for quality of life, which is so affected by the presence of mental disorder:

"[...] I'm always going, in constant movement, I don't stay still... I don't stop at home... My mother even complains, but I don't stop at home: I go out with friends, I'm going to play basketball, I'm always with a busy mind. Just like my brother said: 'If you stand still it will be worse, because if you go out, do activities, it will be better for you' and I think this is cool" (Kevin, 26 years old, production assistant).

"When I see that these signs are coming, I try to do some activity, something that keeps me out of it, the problem I'm having there, for example, I'm going to run in the park [...]" (Marcos, 41 years old, radiology assistant).

"I like to walk; I like to travel... when they say they are going to travel I am happy! And I like going to the pizzeria too!" (Pilar, 54 years old, general services).

Here leisure appears as a replacement strategy. In place of the symptom, the interviewees put an outdoor activity, a sport, a physical activity, a walk, a trip and so the symptom no longer has dominion over the daily lives of these people. It is also possible to observe a search for a new meaning of the disease through this strategy, because if the mental disorder is often identified with sadness, crying or apathy, the interviewees seek to do the exact opposite, pursuing activities that are identified with happiness, for warding off the disease.

In this sense, the interviewees are triggering the social meanings and stigmatization associated with mental disorders (Goffman, 1963/1982). Neto and Alves (2012) speak, for example, of depression and how it is seen as laziness by common sense, as well as, it would cause the inability to carry out daily activities and to be happy. These social meanings and stigmatizations are also shared by people affected by mental disorder who are lay people on the topic, after all, receiving a psychiatric diagnosis does not make them specialists in psychopathology, so the interviewees seem to want to remove the sadness and malaise they feel, as well as the social representation that this is how they should feel.



Final Considerations

Consulting the stock of knowledge is something that is done constantly, in all aspects of life, and is not exclusive to moments of illness, even though in these situations it gains great importance for helping to select the next action to be taken and bringing the confusion caused by the disease again into the realm of things that are known. Kleinman (1978) argued about the care system and speaks of an arena popular care, which encompasses actions in the family context, home remedies, self-medication, advice and which is triggered by the patient just as he/she triggers a doctor, a faith healer or a folk healer, which leads to the reflection that providing care and encouragement to the patient is entering a very complex field.

When carrying out this study on coping strategies for mental disorders from the stock of knowledge, it was not sought to create ready-made recipes, institute models or reveal secrets on how to deal with the disease, after all, there is no step by step that works for everyone. What the research revealed was the way these people reorganize and find ways to live, even with the ferocious attack on subjectivity, carried out by mental disorder (and by some therapies too).

Thus, using the stock of knowledge can be an important tool for the treatment of mental disorders, in such a way that mental health professionals can mobilize this knowledge and encourage people with mental disorders to find creative ways to deal with the situation. This reflection also serves to rethink the practices within health services, especially those developed in therapeutic workshops, because art as a treatment works for Helena and Olga but it may not work for others or physical exercise is a choice for Kevin and Marcos but other patients do not adopt it, as these actions are not supported by the previous personal experience of the patient, and there is no sense in performing them. Thus, the question remains: if each person's stock of knowledge is a tool at hand, why not use it to enhance the care offered?

References

- Alves, P. C. (2006). A fenomenologia e as abordagens sistêmicas nos estudos sócio-antropológicos da doença: breve revisão crítica. *Cadernos de Saúde Pública*, [s.l.], v. 22, n. 8, p.1547-1554, ago.
- Alves, P. C. (2015). Itinerário terapêutico e os nexos de significados da doença. *Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais*, João Pessoa, v. 1, n. 42, p.29-43, jan.
- Canguilhem, G. (2009). *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1943).
- Capalbo, C. (1979). *Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Antares.
- Castro, F. (2012). A sociologia fenomenológica de Alfred Schutz. *Ciências Sociais Unisinos*. São Leopoldo, Vol. 48, N. 1, p. 52-60.
- Foucault, M. (2007). *Doença Mental e Psicologia*. Lisboa: Texto & Grafia. (Originalmente publicado em 1954).
- Goffman, E. (1982). *Estigma: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora. (Originalmente publicado em 1963).
- Holanda, A. F. (2014) *Fenomenologia e Humanismo: Reflexões necessárias*. Curitiba: Juruá.
- Husserl, E. (1986). *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Ed.70. (Originalmente publicado em 1907).
- Husserl, E. (1992). *Conferências de Paris*. Corvilhã, Portugal: Lusosofia. (Originalmente publicado em 1929).
- Kelkel, A. L. & Schérer, R. (1954). *Husserl*. Lisboa: Edições 70.
- Kleinman, A. (1978) Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Soc. Sci. & Med.*, N.i., v. 12, n. 1, p.85-93, jan.
- Lobosque, A. M. (2015) Preparação para o cuidado/manejo das pessoas em situações de crise e urgência em saúde mental. Em Zeferino, M. T.; Rodrigues, J. & Assis, J. T. (Org.). *Crise e Urgência em Saúde Mental: o cuidado às pessoas em situações de crise e urgência na perspectiva da atenção psicossocial*. Florianópolis: Ufsc. p. 10-48.
- Martins, A. G. (2017). A noção de crise no campo da saúde mental: saberes e práticas em um centro de atenção psicossocial. *Mental*, 11(20), 226-242.



- Minayo, M. C. (2008). O desafio da pesquisa social. Em Minayo, M. C. (org.). *Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, p. 9-29.
- Muhl, C. (2019). *Veredas da loucura: Experiência de Doença e Itinerário Terapêutico* (Tese de Doutorado). Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- Neto, C., Alves, F. (2012). A experiência subjetiva com a doença mental: o caso da depressão. *Sociologia, Problemas e Práticas*, (70), 111-129.
- Rabelo, M. C. (1999). Narrando a Doença Mental no Nordeste de Amaralina: relatos como realizações práticas. Em: Rabelo, M. C.; Alves, P. C. & Souza, I. M. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz. p. 75-88.
- Rabelo, M. C.; Alves, P. C.; Souza, I. A. (1999). *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Schutz, A. (2010). O Estrangeiro: Um ensaio em Psicologia Social. *Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 10, n. 113, p.117-129, out. (Originalmente publicado em 1944).
- Schutz, A. (2012) *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis: Vozes. (Originalmente publicado em 1970).
- Silveira, N. (1981). *Imagens do inconsciente*. Rio de Janeiro, Alhambra.
- Souza, I. M.. (1999). Na Trama da Doença: uma discussão sobre redes sociais e doença mental. Em: Rabelo, M. C.; Alves, P. C. & Souza, I. M. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz. p. 89-124.
- Zahavi, D. (2015). *A fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Via Verita.

Submitted Jan 31, 2020 – Accepted Feb 18, 2020



EXPERIÊNCIA DE DOENÇA E ESTOQUE DE CONHECIMENTO NO ENFRENTAMENTO DO DIAGNÓSTICO PSIQUIÁTRICO¹

Disease experience and stock of knowledge in facing psychiatric diagnosis

Experiencia en enfermedad y acervo de conocimiento en diagnóstico psiquiátrico

CAMILA MUHL*
(FAE CENTRO UNIVERSITÁRIO/
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ)

Resumo: Com a acumulação de experiências adquiridas junto ao mundo da vida cotidiana, a todo o momento, fica à disposição de cada pessoa um estoque de conhecimento que permite que ela opere sobre o mundo. Todas as experiências vividas são acrescidas ao estoque de conhecimento, o que faz com que este exista enquanto um fluxo contínuo que se transforma de acordo com a experiência atual. Se agimos referenciados por um estoque de conhecimento em todas as experiências, assim também o fazemos na experiência de adoecimento: quando a pessoa se descobre em uma situação de sofrimento é a este estoque que ela recorre para compreender, significar e cuidar da sua enfermidade. Nesta investigação fenomenológica, pesquisamos junto a pessoas com diagnóstico de transtorno mental como elas enfrentavam a doença. Foram realizadas 20 entrevistas em profundidade, com pessoas de ambos os sexos, com idades entre 19 e 59 anos e diferentes diagnósticos psiquiátricos, que estavam em atendimento em um Centro de Atenção Psicossocial na região metropolitana de Curitiba. Ao mobilizarem suas experiências prévias e estoque de conhecimento, identificamos que as seguintes estratégias e fatores de proteção foram usados no enfrentamento da doença: auto-observação, isolamento, arte, laços afetivos, organização/rotina e lazer.

Palavras-chave: Transtorno Mental; Experiência; Enfrentamento; Psicopatologia; Sociologia Fenomenológica.

Abstract: With the accumulation of experiences gained from the world of everyday life, at all times, is available to each person a stock of knowledge that allows them to operate on the world. All lived experiences are added to the stock of knowledge, which makes it exist as a continuous flow that changes according to the current experience. If we act referenced by a stock of knowledge in all experiences, we also do so in the experience of illness: when one finds oneself in a situation of suffering, it is to this stock that one resorts to understanding, meaning and taking care of one's illness. In this phenomenological investigation, we researched people with a diagnosis of mental disorder as they faced the disease. Twenty in-depth interviews were conducted with people of both sexes, aged 19 to 59 years and with different psychiatric diagnoses, who were in attendance at a Psychosocial Care Center in the metropolitan region of Curitiba - Brazil. By mobilizing their previous experiences and stock of knowledge, we identified that the following strategies and protective factors were used in coping with the disease: self-observation, isolation, art, affective ties, organization / routine and leisure.

Keywords: Mental Disorder; Experience; Coping; Psychopathology; Phenomenological sociology.

Resumen: Con la acumulación de experiencias obtenidas del mundo de la vida cotidiana, en todo momento, está disponible para cada persona un acervo de conocimiento que les permite operar en el mundo. Todas las experiencias vividas se agregan al acervo de conocimiento, lo que hace que exista como un flujo continuo que cambia de acuerdo con la experiencia actual. Si actuamos referenciados por un acervo de conocimiento en todas las experiencias, también lo hacemos en la experiencia de la enfermedad: cuando alguien se encuentra en una situación de sufrimiento, es a este acervo que recurre para comprender, significar y cuidar de su enfermedad. En esta exploración fenomenológica, investigamos cómo ciertas personas, con un diagnóstico de trastorno mental, se enfrentaron a la enfermedad. Se realizaron veinte entrevistas en profundidad con personas de ambos sexos, de 19 a 59 años y con diferentes diagnósticos psiquiátricos, que estaban siendo atendidas en un Centro de Atención Psicossocial en la región metropolitana de Curitiba - Brasil. Al dar cuenta de sus experiencias previas y su acervo de conocimiento, identificamos que fueron utilizadas las siguientes estrategias y factores de protección para hacer frente a la enfermedad: auto observación, aislamiento, arte, lazos afectivos, organización / rutina y tiempo libre.

Palabras clave: Trastorno Mental; Experiencia; Afrontamiento; Psicopatología; Sociología fenomenológica.

¹ O presente texto é um recorte da tese de doutorado da autora intitulada "Veredas da Loucura: Experiência de doença e Itinerário Terapêutico" apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná, sob orientação do Prof. Dr. José Miguel Rasia. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Brasil (CAPES).

* Psicóloga, Mestre em Psicologia e Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná, Docente do Curso de Psicologia da FAE-Centro Universitário. Email: came.muhl@gmail.com. Orcid: 0000-0003-4054-6035



Introdução

Como uma pessoa diagnosticada com transtorno mental lida cotidianamente com a enfermidade? Esse é o problema a que se dedica este estudo, partindo da observação que há muita literatura na área sobre os cuidados biomédicos às enfermidades psiquiátricas, buscou-se abordar as estratégias de enfrentamento dos doentes e seus recursos como uma forma de olhar para o objeto de estudo desde uma outra face, haja vista que todo fenômeno é um complexo de aparências (Kelkel & Schérer, 1954). Para tal, foi realizada uma pesquisa empírica junto aos usuários de um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) na região metropolitana de Curitiba (Paraná, Brasil).

A partir do embasamento fenomenológico, tomando por base Alfred Schutz, foram acionados os conceitos de experiência de doença e estoque de conhecimento para compreender como as pessoas com transtorno mental encontram na própria vivência as formas de enfrentar o seu diagnóstico e a presença da enfermidade no dia a dia, acionando conhecimentos e estratégias que já funcionaram anteriormente e que por isso são carregadas de significados; diferente, muitas vezes, das propostas terapêuticas trazidas pelos profissionais de saúde e que são desconhecidas dos pacientes. Não se trata, entretanto, de hierarquizar as formas de cuidado, mas tão somente de repensar a biomedicina como caminho único e hegemônico de cuidado.

O artigo começa apresentando o conceito de estoque de conhecimento e como ele pode ser acionado quando uma pessoa adoece, para em seguida, apresentar a pesquisa empírica, o método e os participantes. O conteúdo coletado apontou para as seguintes estratégias de enfrentamento e fatores de proteção: auto-observação, isolamento, arte, laços afetivos, organização/rotina e lazer, e leva a indagação de como o estoque de conhecimento poderia ser mobilizado pelos profissionais de saúde como parte do processo terapêutico das pessoas diagnosticadas com transtorno mental.

Experiência e estoque de conhecimento em uma situação de adoecimento

Ao iniciar essa discussão, é preciso mobilizar o conceito de experiência. Para Husserl, “todo o objeto existente é objeto de um universo de experiências” (1929/1992, p. 24), sendo então o ato de experienciar uma constante na vida de qualquer pessoa.

O ponto de partida básico de todas as considerações fenomenológicas é a experiência essencial atual ou imediatamente vívida, isto é, o fluxo da experiência subjetivo e espontâneo no qual o indivíduo vive e no qual, enquanto fluxo, porta consigo vínculos espontâneos, traços de memória, etc., de outras experiências anteriores. A experiência se torna uma experiência subjetivamente significativa somente mediante um ato de reflexão na qual uma experiência atual, em retrospecto, é conscientemente apreendida e cognitivamente constituída (Schutz, 1970/2012, p.345).

Schutz (1970/2012) destaca o aspecto subjetivo da experiência, onde toda conduta humana aparece em um contexto significativo subjetivo. Para a fenomenologia, subjetividade tem o sentido de intersubjetividade: uma subjetividade que é construída no mundo e em contato com as outras subjetividades, em uma estrutura tripla: subjetividade-intersubjetividade-mundo (Zahavi, 2015). Nesse sentido, opõe-se à ideia de uma subjetividade encarcerada dentro do sujeito, constituída e acessível apenas ao próprio sujeito.

No trecho acima, o autor também identifica no ato de reflexão o momento em que o significado é atribuído à experiência. A reflexão, nesse contexto, pode ser entendida como a modificação de uma impressão original sobre um fenômeno. Essas modificações ocorrem diante da “evocação de momentos equivalentes, de experiências anteriores, capazes de interferir, completando ou avaliando, a situação presente” (Castro, 2012, p. 56).

Uma das experiências que podemos ter no mundo é justamente a experiência de adoecimento, aquele momento em que sentimos que algo não vai bem. Depois, significamos essa situação como uma enfermidade e então procuramos cuidado adequado. Nesse sentido, “a doença se integra à experiência humana e se torna objeto da ação humana como uma realidade construída significativamente” (Souza, 1999, p. 89).

Para compreender a experiência de doença, precisamos compreender o adoecimento enquanto uma situação biograficamente determinada. Schutz (1970/2012) utiliza essa expressão para se referir a uma situação que está encadeada a uma história pessoal e única, enquanto a sedimentação de todas as experiências prévias do indivíduo. A noção de situação envolve então o lugar que alguém ocupa e os papéis que desenvolve na sociedade, bem como suas posições intelectuais, políticas, religiosas e éticas (Capalbo, 1979).



Schutz (1970/2012) assinala que cada pessoa vive em um mundo da vida cotidiana – o mundo ao seu alcance – que é formado pelas suas próprias experiências, mas também pelas experiências dos que são próximos a ela, sejam seus familiares, amigos, vizinhos, professores e também pelos seus antecessores, as pessoas que habitavam o mundo antes mesmo de ela nascer. Vivenciando esse mundo que lhe é particular, a todo momento, o ser humano está em uma situação biograficamente determinada, que diz respeito a sua história e trajetória, não podendo a experiência ser pensada a parte dessas referências.

Com a acumulação de experiências adquiridas junto ao mundo da vida cotidiana, fica à disposição de cada pessoa um estoque de conhecimento que permite que ela opere sobre o mundo. Schutz (1970/2012) entende que esse estoque de conhecimento funciona como um esquema interpretativo das experiências passadas e presentes e, também, daquelas que estão por vir. Todas as novas experiências vividas são acrescentadas ao estoque de conhecimento, o que faz com que este exista enquanto um fluxo contínuo que se transforma de acordo com a experiência atual. Em vista disso, toda interpretação do mundo da vida “é baseada sobre um estoque de experiências prévias a seu respeito, nossas próprias experiências e aquelas transmitidas a nós por nossos pais e professores que, sob a forma de um ‘conhecimento a mão’, opera como um esquema de referência” (Schutz, 1970/2012, p. 84). Esse quadro formado, a despeito das inconsistências que possa apresentar, é suficientemente articulado para ser usado na resolução da maioria dos problemas práticos que uma pessoa encontra no seu cotidiano.

Quando a pessoa se descobre em uma situação de adoecimento, é a este estoque que ela recorre para compreender e significar a sua enfermidade. Esse processo começa quando a pessoa se reconhece em sofrimento e passa a procurar algum tipo de cuidado para aliviar a sua dor dentre as possibilidades que conhece: médicos, psicólogos, benzedeiras, pastores, padres, curandeiros, remédios, orações, chás, simpatias e uma pluralidade de outras opções, ou associações entre estas, que são mobilizadas como um tratamento para o que o aflige. Dessa maneira, o estoque de conhecimento tem uma dupla função, ele é acionado tanto para significar a situação atual como também para escolher a melhor linha de ação:

Este é um conhecimento de receitas confiáveis para interpretar o mundo social e para controlar coisas e pessoas a fim de obter o melhor resultado em cada situação com o mínimo de esforço, evitando indesejáveis consequências. A receita funciona [...] como preceito para ações e, portanto, serve como um esquema de expressão: qualquer um que queira alcançar um certo resultado tem que proceder como indicado pela receita fornecida para esta proposta (Schutz, 1944/2010, p. 121).

Entretanto, em algumas ocasiões, o estoque de conhecimento da pessoa pode não ser suficiente para a resolução da enfermidade, e a doença passa a ser uma situação-problema, uma vez que rompe com os pressupostos e as receitas da vida cotidiana. A atitude natural¹ é colocada em xeque, o que revela a insuficiência do conhecimento disponível e, por conseguinte, mobiliza as pessoas a buscarem novas receitas confiáveis para explicar e lidar com a situação e assim poder reintegrar essa experiência a zona não questionada do mundo da vida cotidiana (Alves, Rabelo, Souza, 1999; Alves, 2006).

Quando a doença passa a ser uma situação-problema ela vai necessariamente implicar em desordem, uma vez que os modos rotineiros de lidar com o mundo e com os outros se tornam impraticáveis e ineficazes para dar conta da situação. Isso ocorre porque não existe um todo coerente em relação ao conteúdo que forma o estoque de conhecimento, ele é marcado por contradições e vastas zonas de imprecisão, o que leva a diferentes cursos de ação, vacilações, dúvidas, entradas e saídas em diferentes modalidades de tratamento, mudanças nos arranjos na vida cotidiana e o estabelecimento de novas redes sociais (Alves, 2015; Rabelo, Alves & Souza, 1999; Rabelo, 1999).

Neste cenário, o doente (e o grupo social) precisa se reorganizar, encontrar uma nova norma para o seu funcionamento (Canguilhem, 1943/2009). Para encontrar essa ordem é preciso mobilizar atores, instituições, estratégias, arranjos e escolhas dentre as que estão disponíveis um determinado contexto social (Alves, 2015). Desse modo, este artigo concentrou-se em identificar quais são as estratégias de enfrentamento que a pessoa com transtorno mental usa no seu cotidiano, em especial, aquelas amparadas em seu estoque de conhecimento, já que estas falam da vivência singular de cada sujeito e dos significados que ele atribui ao mundo.

Método

O presente estudo tem caráter qualitativo que, para Minayo (2008), responde a questões muito particulares por trabalhar com o universo das ações, dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores, das atitudes, em um nível de realidade que não é visível, precisa ser exposta e interpretada, primeiramente, pelo próprio pesquisador. Quando o pesquisador se questiona sobre o significado do mundo

¹ Husserl (1907/1986) compreende a atitude natural como a reação automática às experiências vividas, em que tomamos as coisas que experienciamos como se fossem conhecidas, para tal, transfere-se conhecimentos universais para casos singulares, se deduz generalidades e opera-se com base no juízo. A atitude natural se opõe a atitude filosófica em que o conhecimento que até então era algo óbvio, tem agora caráter de mistério, já que se passa a uma reflexão sobre a relação entre conhecimento e objeto. No cotidiano, as pessoas tendem a operar pela atitude natural e não pela filosófica.



social, reflete Schutz (1970/2012), ele não mais aceita o mundo social de uma forma ingênua e nem aceita as idealizações a respeito dele como algo já pronto e que não pode ser questionado. O pesquisador então adota uma atitude compreensiva em relação ao mundo e passa a buscar o significado que os fenômenos e a experiência possuem para as pessoas.

Com o foco do estudo na experiência, dentro das várias metodologias qualitativas que poderiam ajudar a pensar o objeto de estudo, optou-se pela sociologia fenomenológica por entender que esta possui um caráter privilegiado no estudo dos fenômenos e das suas significações. Holanda (2014) assinala que a fenomenologia traça o seu caminho na direção de uma metodologia descritiva e compreensiva, que desemboca num modelo privilegiado de análise da realidade justamente por não abandonar o solo empírico desta realidade.

A fenomenologia é um esforço, uma tentativa de clarificação da realidade. É uma abertura a experiência, à vivência do mundo. É a busca do fenômeno, daquilo que surge por si só, daquilo que aparece, que se revela. Fenomenologia é ir às coisas mesmas, descobri-las tais quais se apresentam aos meus sentidos, tais quais eu as percebo, numa contínua relação. Mas é um “ir em busca” aliado à minha própria subjetividade concreta. É um olhar e ver, não apenas uma colocação diante de algo. É participação, envolvimento (Holanda, 2014, p.47).

Para “ir em busca” das estratégias de enfrentamento das pessoas que foram diagnosticadas com transtorno mental optou-se por uma entrevista em profundidade e não-diretiva. A opção pela entrevista se dá em consonância com o pensamento de Schutz (1970/2012) de que os fenômenos humanos só são passíveis de compreensão no âmbito dos motivos humanos, dos meios e fins humanos, do planejamento humano, das ações humanas. Destarte, cabe ao pesquisador interpelar os sujeitos individuais acerca dos fenômenos em que estão envolvidos.

A pesquisa foi realizada em um Centro de Atenção Psicossocial da região metropolitana de Curitiba (Paraná/Brasil), um serviço especializado em saúde mental do Sistema Único de Saúde, onde são atendidas as pessoas com transtorno mental. No total, foram entrevistadas 20 pessoas com diagnóstico psiquiátrico², sendo 14 mulheres e 6 homens, com idades entre 19 e 59 anos. As entrevistas tiveram duração entre 15 e 76 minutos, e foram gravadas em áudio para posteriormente serem transcritas e analisadas. Todos os preceitos éticos foram seguidos no decorrer da investigação, sendo um recorte da tese de doutorado da autora, e que teve o projeto de pesquisa aprovado pelo Comitê de Ética da Universidade Federal do Paraná (CAAE: 67177417.1.0000.0102; Número do Parecer: 2.044.014).

O enfrentamento do transtorno mental

Conforme já apresentado anteriormente, as pessoas agem no mundo referenciadas pelo estoque de conhecimento, um quadro interpretativo que dá ordem a vida cotidiana. Esse estoque reúne as nossas experiências prévias, assim como o conhecimento que nos foi transmitido por nossos pais, familiares, professores e demais pessoas com quem entramos em contato, fornecendo receitas para agirmos diante das situações que surgem (Schutz, 1970/2012).

A doença é um desses eventos que se apresentam, e através do relato dos entrevistados, observou-se que muitas vezes não há nada no estoque de conhecimento que a pessoa já possui que a ajude a lidar com o adoecimento, sendo necessário começar uma jornada em busca de novos saberes, em especial aqueles biomédicos. Mas quando a desorganização inicial trazida pelo diagnóstico passa, a pessoa concebe a cronicidade do transtorno mental. Então, a possibilidade de conviver com essa situação por muito tempo e a percepção de que a biomedicina não trouxe a cura rápida que ela esperava, pode fazer com que a pessoa se volte para as suas antigas receitas de mundo, a fim de encontrar uma forma particular de enfrentar o problema, visando aquilo que já funcionou anteriormente.

Em nossa pesquisa, reconhecemos várias dessas fórmulas singulares, que chamaremos de estratégias de enfrentamento e fatores de proteção que serão na sequência detalhadas: auto-observação, isolamento, arte, laços afetivos, organização/rotina e lazer.

Auto-observação

A pessoa com transtorno mental não passa todo o tempo em crise ou surto, ao contrário, se ela estiver recebendo acompanhamento terapêutico, esses momentos podem ser bem raros. A crise é um importante conceito para a saúde mental e diz respeito a um quadro clínico grave que provoca intenso sofrimento para a pessoa e sua família. Lobosque (2015) sumariza alguns comportamentos e emoções que podem estar presentes em uma situação de crise em saúde mental: perda do controle do usuário sobre si mesmo; falta de crítica quanto ao seu quadro psíquico; graus elevados de atividade delirante-alucinatoria,

² Não priorizamos nenhum diagnóstico psiquiátrico na realização da entrevista e os entrevistados foram escolhidos por conveniência para abarcar o maior número possível de experiências, observando as diferenças de idade, gênero, classe social e tempo de atendimento no CAPS.



desorganização de pensamento e comportamento; elevação ou depressão excessiva do humor; ideação suicida severa e persistente e ocorrência de episódios significativos de auto ou heteroagressividade.

A crise é uma ameaça pairando, pois quando ocorre traz rupturas e consequências negativas para o doente e aqueles que estão a sua volta, além de demandar muitos recursos na sua administração. Existe então um esforço constante para tentar evitar que a crise se instale, de maneira que os entrevistados colocam todos os seus atos sob exame, com objetivo de tentar identificar os primeiros indícios de um surto chegando.

“Já consigo me policiar. Quando eu vejo que vai dar as crises e começa a tremer o canto da boca assim sabe? Começa a dar aquela tremedeira, aquela palpitação, eu já sei que eu preciso do medicamento para poder me controlar e assim eu tenho levado a minha vida” (Betânia³, 36 anos, química).

“Hoje em dia eu sinto uma sensação ruim sabe? e quando eu sinto essa sensação ruim dá vontade de ficar em casa, dá vontade de não sair para nada, dá vontade de não socializar, não chegar perto dos amigos, mas eu faço totalmente contrário. Quando eu estou com esse sentimento ruim aí que eu falo ‘vou sair’. Ou quando eu estou na rua e me dá essa sensação eu falo ‘vou continuar, vou continuar aqui, não vou embora’ e eu acho que isso é um esforço que eu estou fazendo para tentar melhorar” (Kevin, 26 anos, auxiliar de produção).

“Eu tive uma melhora de uns anos para cá. Realmente eu aprendi a me conhecer depois que eu comecei a fazer os tratamentos tudo. A gente acaba se conhecendo e acaba sabendo o modo de agir quando está querendo entrar em uma crise né” (Marcos, 41 anos, auxiliar de radiologia).

Ao reconhecer os primeiros sinais da crise, como o canto da boca tremendo para Betânia ou uma sensação ruim para Kevin, é possível desenvolver um plano de ação para aquela situação, tomar o controle diante da crise, pelo menos de alguma forma, já que o surto representa a desordem. Marcos não detalhou o seu modo de agir perante a crise, mas Betânia apela para a medicação psiquiátrica e Kevin faz o enfrentamento da situação.

Outra situação em que a auto-observação é utilizada é no uso dos psicofármacos, uma vez que a partir do diagnóstico psiquiátrico, a medicação passa a ser muito valorada entre os pacientes e os profissionais de saúde, e a rotina da pessoa com transtorno mental passa a orbitar em torno do manejo dos comprimidos, cápsulas, injeções e gotas (Muhl, 2019). Assim, a interação do remédio com o organismo é colocada sob escrutínio, onde é realizada uma avaliação para decidir se se mantém ou não aquela medicação ou dose pelo próprio paciente:

“O primeiro antipsicótico que eu tomei eu tive uma coisa meio ruim assim porque eu começava a ver muitas bolinhas pretas e aí começava aquela ansiedade, vultos e começou a dar umas coisas estranhas aí eu ‘mãe não consigo tomar esse remédio’, aí trocamos [...]” (Helena, 20 anos, estudante).

“O risperidona que eu tomava assim... que eu fui e falei para ele [psiquiatra] que eu achei que não estava me fazendo bem, mas daí ele mesmo olhou lá e falou que ia trocar e trocou” (Lorena, 39 anos, vigilante).

A auto-observação com relação à medicação pode ser uma ferramenta importante a ser acionada pelos médicos psiquiatras na hora do ajuste da medicação, pois ao realizar esse exame pormenorizado dos efeitos colaterais, o doente dá ao profissional acesso a um conjunto de informações físicas e subjetivas que o profissional não teria por si próprio, já que dependem da reflexividade do paciente e da relação intersubjetiva entre eles. Se esses relatos forem ouvidos, podem levar a condutas terapêuticas mais eficientes por considerar a singularidade das pessoas. Todavia, Foucault (1954/2007) já nos alertou sobre como o discurso das pessoas com transtornos mentais, até mesmo os relatos sobre si, podem ser descartados, afinal, eles são “loucos”.

Dentre as estratégias de enfrentamento do transtorno mental aqui abordadas, a auto-observação parece ser constantemente aplicada pelos entrevistados, como uma busca de melhor compreender a situação vivida, sendo fundamental no momento pré-crise, pois permite que seja traçada uma linha de ação para que a crise não se instale ou seja branda. Nesse sentido, somando a função pré-crise e a identificação dos efeitos terapêuticos e colaterais da medicação psiquiátrica, esta parece ser a estratégia mais frequentemente utilizada para encarar a presença da loucura no cotidiano.

Isolamento

Quando a auto-observação funciona e a pessoa percebe a crise chegando, uma outra forma de enfrentamento que ela pode utilizar é buscar o isolamento, para reduzir os danos que podem ser causados pelo evento:

³ Os nomes são fictícios para proteger a identidade dos informantes da pesquisa.



“Hoje eu consigo me controlar. Quando eu vejo que eu estou saindo fora do limite, eu já sei o remédio que eu tenho que tomar ou se eu tenho que me trancar sozinha... porque eu tenho medo de explodir perto das minhas filhas, perto do meu marido. Porque às vezes quando dá essas crises fortes em mim, eu entro dentro do quarto, fecho tudo, espanco o travesseiro, soqueio a cama, mas não fico perto deles” (Betânia, 36 anos, química).

“Geralmente me isolo, eu fico irritado, mas eu me isolo e fico me contendo lá... eu fico, fico, fico até eu explodir” (Marcos, 41 anos, auxiliar de radiologia).

O isolamento parece ter como principal função evitar que as pessoas próximas sejam afetadas pela crise. Como os entrevistados não conseguem prever como irão agir durante o episódio, se ficarão agressivos, quebrando coisas e proferindo ofensas, como já aconteceu em suas experiências passadas e são características das crises (Lobosque, 2015), eles preferem se afastar e enfrentar a crise sozinhos, às vezes colocando barreiras físicas entre si e o mundo, como quando Betânia se tranca no quarto.

Desse modo, se a auto-observação é usada para identificar a crise chegando, o isolamento é uma estratégia de enfrentamento da crise propriamente dita. A crise é um momento crítico, de perturbação, descontinuidade e sofrimento (Martins, 2017), sendo uma possibilidade na vida das pessoas, mas para aqueles que possuem transtorno mental ela é recorrente, assim, os entrevistados buscaram criar a sua própria receita para lidar com ela.

Arte

Historicamente, a arte é vista como uma possibilidade terapêutica para a loucura (Silveira, 1981). Todavia, não é desse tipo de abordagem artística que estamos tratando aqui – atividade proposta estrategicamente pelos profissionais de um serviço de saúde mental, no formato de um exercício específico para cumprir objetivos terapêuticos –, a arte usada como estratégia de enfrentamento já estava presente na vida da pessoa e é ressignificada para ajudar a lidar com os sintomas, como podemos ver abaixo:

“Tudo que eu vejo e eu sonho, eu desenho [...]. Eu acho que fica mais fácil lutar com os monstros quando você consegue vê-los [...] eu comecei a observar tudo aquilo que eu via nos sonhos. Que às vezes a gente vê coisas repetidas e aí eu desenhava, colocava lá o que eu via naquele monstro e que talvez não fosse o forte dele. Aí se eu tivesse dentro do sonho, muitas vezes eu conseguia isso dentro dos sonhos, é muito engraçado, você sonha com algo, daí eu desenhava, daí eu sonhava de novo, aí no outro sonho quando eu conseguia ver ele, aí eu enfrentava, era engraçado, aí não aparecia mais [...]” (Helena, 20 anos, estudante).

“Antigamente eu tinha vontade de me matar e aí eu desenhava a forma como eu ia me matar. Desenhava uns desenhos bem psicodélicos assim, bem surreal, bem legal... eu gosto de desenhar até hoje e não sei, é uma terapia para mim [...]” (Kevin, 26 anos, auxiliar de produção).

“Eu pinto casinhas de boneca. [...] Distrai, ocupa a cabeça” (Olga, 53 anos, confeiteira).

Helena sempre teve sonhos muito vívidos, desde a infância, com monstros e outras criaturas assustadoras que acabavam repercutindo no seu cotidiano. Ela então desenvolveu uma estratégia para tentar enfrentar os monstros durante o próprio sonho, ao invés de passar o dia com eles: desenhá-los. Helena passou a colocar aquelas figuras que a perseguiam no papel, onde eles eram vistos e analisados, assim poderia descobrir os seus pontos fracos e eles seriam menos ameaçadores quando ela voltasse a dormir.

Kevin tem uma ligação muito forte com a arte, em especial desenhos, grafites e fotografia, e manifesta interesse em cursar uma faculdade nessa área. Assim, sendo algo tão central em sua vida, ele passou a usá-la como uma forma de enfrentar as ideias suicidas, colocando a sua energia em produzir um desenho, para não chegar às vias de fato. A estratégia de usar a arte como uma forma de “distrair” os sintomas também é utilizada por Olga. A entrevistada já fazia artesanato antes da irrupção do transtorno mental na sua vida, mas agora ele ganha um novo significado, pois “ocupa a cabeça” e assim afasta as crises.

Se a auto-observação é utilizada pré-crise e o isolamento é usado na crise, a arte é uma estratégia de enfrentamento que pode ser usada nos dois momentos, como observamos quando Kevin a utiliza no momento de maior agravamento e Olga usa para afastar os sintomas mais intensos e se manter estável. Nos casos aqui tratados, a arte só tem esses efeitos benéficos porque já estava presente como uma possibilidade no estoque de conhecimento do doente, era uma receita já testada e que ganhou um novo sentido diante da experiência da doença.

Laços afetivos

Segundo Schutz (1970/2012, p. 92) “o mundo social no qual o homem nasce e no qual ele precisa encontrar seu caminho é experienciado por ele como uma estreita rede de relações sociais”. Assim, as pessoas



encontram-se, relacionam-se e acabam por desenvolver laços afetivos entre si. Mais que uma estratégia de enfrentamento, os laços afetivos são vistos pelos entrevistados como um fator de proteção contra a enfermidade que eles podem ter sempre por perto:

“Eu gosto muito de cuidar do meu neto né, porque ele me deu ânimo, ele me dá... eu sei que eu tenho que levantar, que eu tenho ele para cuidar [...] ele é como um filho meu, então eu tenho um incentivo na minha vida [...] agora eu tenho uma netinha também de 2 meses, eu também transfiro para ela a vontade de viver [...] me dá uma vontade de viver, a vontade que eu não tinha há mais de 20 anos, essa vontade de viver, que eu falo: por alguém eu vou viver, eu vou ter que viver. ela vai precisar de mim, para ela andar, para ela crescer” (Glória, 46 anos, do lar).

“Eu tenho uma neta que é a minha vida, é a minha adoração... Ela tem 10 anos. Hoje ela tem 10 anos, é a minha paixão. Hoje eu luto, eu vou ser sincera com você, hoje eu luto não é por mim, por mim eu não ligo mais nada, eu luto por ela, porque ela pede para mim lutar, para mim poder ficar com ela [...]” (Noemi, 59 anos, cozinheira).

“E aí depois eu comecei a melhorar com remédios, dava para ver, não só por isso, mas por que eu acho que naquele momento, minha mãe já tinha dado provas que ela estava disposta a me ajudar [...]” (Helena, 20 anos, estudante).

Os entrevistados entendem que as interações sociais que são permeadas de afeto podem ser benéficas para a sua situação de adoecimento. Helena, por exemplo, fala de como o apoio incondicional de sua mãe a ajudou a encarar o transtorno mental e não mais esconder os sintomas e assim ela pode receber ajuda de profissionais da saúde. Já Glória e Noemi falam sobre como estar presente no cotidiano dos seus netos pode trazer uma nova motivação para viver.

Tendo tamanha importância no enfrentamento da doença, esses laços afetivos também passam a ser consultados em relação as escolhas terapêuticas. Rabelo, Alves e Souza (1999) indicam que é no âmbito da família que se tomam as principais decisões e se desenvolvem as estratégias para lidar com as pessoas com transtornos mentais e que as redes de amizade, vizinhança e parentesco se envolvem efetivamente com o drama da doença.

Organização e rotina

Essa estratégia de enfrentamento recupera o argumento dos entrevistados já usado em relação a arte: manter-se ocupado é bom para a saúde mental:

“Eu tenho isso para me organizar... como é que fala? me organizar assim, para ter uma rotina. [...] eu tenho tipo o horário da leitura, geralmente eu leio das 5 às 6” (Cícero, 19 anos, desempregado).

“Porque daí eu sei que a minha neta vai vir para almoçar... eu tenho horário de pôr a comida na mesa, eu tenho horário de por ela me escolar, então assim, isso para mim ocupa o dia [...]” (Noemi, 59 anos, cozinheira).

“Eu faço as coisas em casa: lavar roupa, eu faço comida [...] e que me ajudam também, eu acho as tarefas de casa... consigo fazer alguma coisa [...]” (Selma, 38 anos, auxiliar de cozinha).

Lendo esses relatos é impossível não lembrar do ditado popular “cabeça vazia é oficina do diabo”. Parece ser exatamente a essa lógica que os entrevistados recorrem quando querem “ocupar a cabeça” e “ter uma rotina” para evitar que o diabo se apresente, ou nesse caso, que a loucura se apresente. Todavia é curioso notar a diferença de gênero, já que para Cícero a rotina envolve horário para leitura e caminhadas, enquanto para Noemi e Selma, são os afazeres domésticos que se apresentam como rotina.

Lazer

A última estratégia de enfrentamento se apresenta como uma busca pela qualidade de vida, que é tão afetada pela presença do transtorno mental:

“[...] eu sempre estou indo, em constante movimento, não fico parado... não paro em casa... Minha mãe até reclama, mas eu não paro em casa: saio com os amigos, vou jogar basquete, estou sempre com a mente ocupada. Igual meu irmão falou: ‘se ficar parado vai ser pior, porque se você sair, fazer atividades, vai ser melhor para você’ e eu acho que é legal isso” (Kevin, 26 anos, auxiliar de produção).

“Quando eu vejo que tá vindo esses sinais, eu tento fazer alguma atividade, alguma coisa que me desfoque disso, do problema que eu tô tendo ali, por exemplo eu vou correr no parque [...]” (Marcos, 41 anos, auxiliar de radiologia).



"Eu gosto de passear, gosto de viajar... quando fala que vai viajar eu fico feliz da vida! E gosto de ir na pizzaria também!" (Pilar, 54 anos, serviços gerais).

Aqui o lazer aparece como uma estratégia de substituição. No lugar do sintoma, os entrevistados colocam uma atividade ao ar livre, um esporte, uma atividade física, um passeio, uma viagem e assim o sintoma não mais exerce domínio sobre a vida cotidiana dessas pessoas. É possível também observar o quanto se busca uma ressignificação da doença através dessa estratégia, pois se o transtorno mental muitas vezes é identificado com tristeza, choro ou apatia, os entrevistados buscam fazer exatamente o oposto, perseguindo atividades que são identificadas com a felicidade, para afastar a doença.

Nesse sentido, os entrevistados estão acionando os significados sociais e a estigmatização associados ao transtorno mental (Goffman, 1963/1982). Neto e Alves (2012) falam, por exemplo, da depressão e de como esta é vista como preguiça pelo senso comum, bem como, causaria a incapacidade de cumprir as atividades cotidianas e de ser feliz. Esses significados sociais e estigmatizações também são compartilhadas pelas pessoas acometidas pelo transtorno mental que são leigas no assunto, afinal, receber o diagnóstico psiquiátrico não as torna especialistas em psicopatologia, assim, os entrevistados parecem querer afastar a tristeza e o mal-estar que sentem, bem como a representação social de que é assim que eles deveriam se sentir.

Considerações Finais

A consulta ao estoque de conhecimento é algo que se faz constantemente, em todos os aspectos da vida, não sendo uma exclusividade dos momentos de adoecimento, ainda que nessas situações ganhe grande importância por ajudar a selecionar a próxima ação a ser tomada e trazer a confusão causada pela doença novamente para o território das coisas que são conhecidas. Kleinman (1978), em sua discussão sobre sistema de cuidados, fala de uma arena leiga de cuidados, que engloba as ações no contexto familiar, os remédios caseiros, a automedicação, os conselhos e que é acionada pelo doente tal qual ele aciona um médico, um curandeiro ou uma benzedeira, o que leva a reflexão de que ofertar cuidado e alento ao enfermo é adentrar em um campo bastante complexo.

Ao realizar esse estudo sobre as estratégias de enfrentamento do transtorno mental desde o estoque de conhecimento, não se buscou constituir receitas prontas, instituir modelos ou revelar segredos de como lidar com a doença, afinal, não existe passo a passo que funcione para todos. O que a pesquisa revelou foi a forma como essas pessoas se reorganizam e encontram formas de viver, mesmo com o ataque tão feroz à subjetividade, executado pelo transtorno mental (e por algumas terapêuticas também).

Assim, recorrer ao estoque de conhecimento pode ser um instrumento importante para o tratamento dos transtornos mentais, de tal modo que os profissionais de saúde mental podem mobilizar esse conhecimento e incentivar as pessoas com transtorno mental a encontrar formas criativas de lidar com a situação. Essa reflexão serve também para repensarmos as práticas dentro dos serviços de saúde, em especial aquelas desenvolvidas nas oficinas terapêuticas, pois a arte como tratamento funciona para a Helena e a Olga mas talvez não funcione para outros ou o exercício físico seja uma escolha para Kevin e Marcos mas outros pacientes não o adotam, pois essas ações não encontram respaldo na experiência pessoal prévia dos sujeitos, não havendo sentido em desempenhá-las. Dessa maneira, fica o questionamento: se o estoque de conhecimento de cada um é uma ferramenta a mão, por que não a utilizar para potencializar o cuidado ofertado?

Referências

- Alves, P. C. (2006). A fenomenologia e as abordagens sistêmicas nos estudos sócio-antropológicos da doença: breve revisão crítica. *Cadernos de Saúde Pública*, [s.l.], v. 22, n. 8, p.1547-1554, ago.
- Alves, P. C. (2015). Itinerário terapêutico e os nexos de significados da doença. *Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais*, João Pessoa, v. 1, n. 42, p.29-43, jan.
- Canguilhem, G. (2009). *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Originalmente publicado em 1943).
- Capalbo, C. (1979). *Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Antares.
- Castro, F. (2012). A sociologia fenomenológica de Alfred Schutz. *Ciências Sociais Unisinos*. São Leopoldo, Vol. 48, N. 1, p. 52-60.
- Foucault, M. (2007). *Doença Mental e Psicologia*. Lisboa: Texto & Grafia. (Originalmente publicado em 1954).



- Goffman, E. (1982). *Estigma: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora. (Originalmente publicado em 1963).
- Holanda, A. F. (2014) *Fenomenologia e Humanismo: Reflexões necessárias*. Curitiba: Juruá.
- Husserl, E. (1986). *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Ed.70. (Originalmente publicado em 1907).
- Husserl, E. (1992). *Conferências de Paris*. Corvilhã, Portugal: Lusosofia. (Originalmente publicado em 1929).
- Kelkel, A. L. & Schéerer, R. (1954). *Husserl*. Lisboa: Edições 70.
- Kleinman, A. (1978) Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Soc. Sci. & Med.*, N.i., v. 12, n. 1, p.85-93, jan.
- Lobosque, A. M. (2015) Preparação para o cuidado/manejo das pessoas em situações de crise e urgência em saúde mental. Em Zeferino, M. T.; Rodrigues, J. & Assis, J. T. (Org.). *Crise e Urgência em Saúde Mental: o cuidado às pessoas em situações de crise e urgência na perspectiva da atenção psicossocial*. Florianópolis: Ufsc. p. 10-48.
- Martins, A. G. (2017). A noção de crise no campo da saúde mental: saberes e práticas em um centro de atenção psicossocial. *Mental*, 11(20), 226-242.
- Minayo, M. C. (2008). O desafio da pesquisa social. Em Minayo, M. C. (org.). *Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, p. 9-29.
- Muhl, C. (2019). *Veredas da loucura: Experiência de Doença e Itinerário Terapêutico* (Tese de Doutorado). Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- Neto, C., Alves, F. (2012). A experiência subjetiva com a doença mental: o caso da depressão. *Sociologia, Problemas e Práticas*, (70), 111-129.
- Rabelo, M. C. (1999). Narrando a Doença Mental no Nordeste de Amaralina: relatos como realizações práticas. Em: Rabelo, M. C.; Alves, P. C. & Souza, I. M. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz. p. 75-88.
- Rabelo, M. C.; Alves, P. C.; Souza, I. A. (1999). *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Schutz, A. (2010). O Estrangeiro: Um ensaio em Psicologia Social. *Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 10, n. 113, p.117-129, out. (Originalmente publicado em 1944).
- Schutz, A. (2012) *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis: Vozes. (Originalmente publicado em 1970).
- Silveira, N. (1981). *Imagens do inconsciente*. Rio de Janeiro, Alhambra.
- Souza, I. M.. (1999). Na Trama da Doença: uma discussão sobre redes sociais e doença mental. Em: Rabelo, M. C.; Alves, P. C. & Souza, I. M. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz. p. 89-124.
- Zahavi, D. (2015). *A fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Via Verita.

Recebido em 31.01.2020 – Aceito em 18.02.2020

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



TEXTO CLÁSSICO



TRADUÇÃO – TEXTO CLÁSSICO

HEIDEGGER

JAN PATOČKA* (1999)

Crise e história: o “Sócrates de Praga” lê a Heidegger**

Jan Patočka (1907-1977) é um pensador que finalmente começa a conquistar cada vez mais espaço e atenção no cenário filosófico contemporâneo, o que é devido não só à sua elevada figura ético-política de resistência e oposição ativa aos totalitarismos do século XX, mas também pela sua imensa obra filosófica, que o consagra como uma das principais figuras do “movimento fenomenológico”¹, na companhia de autores como Merleau-Ponty, Fink, Landgrebe e Ricoeur, situados não somente após, mas também de alguma forma *além* de Husserl e Heidegger. Patočka, um dos últimos discípulos de Husserl em Freiburg sob a supervisão de Fink, e um dos principais entusiastas do famoso *Cercle philosophique de Prague pour les recherches de l’entendement humain*, do qual foi também secretário. O círculo filosófico foi fundado em 1934 por iniciativa do filósofo Emil Utitz, discípulo de Brentano e de Jan Blahoslav Kozák, o qual foi também professor de Patočka na Universidade Checa. O objetivo desse movimento era apoiar o já famoso “Círculo linguístico” no qual, graças à influente atuação de Roman Jakobson,² as *Investigações Lógicas* (1900/01) de Husserl tiveram grande ressonância.

Nesse contexto de envolvimento com os ambientes filosóficos de Praga, Patočka foi um dos promotores das famosas palestras ministradas por Husserl em 1935 sobre *A filosofia e a crise da humanidade europeia*,³ que representam o núcleo do trabalho póstumo de Husserl sobre *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*.⁴ O “mundo da vida” [*Lebenswelt*], conceito central desta obra, representa também o tema ao qual o jovem Patočka dedicou a sua tese de habilitação, publicada em 1936 com o título *O mundo natural como problema filosófico*. Patočka, de acordo com Husserl, assinala a crise do homem contemporâneo, reduzido a viver num mundo duplo, não mais homogêneo: por um lado, um mundo de construções e teorias científicas, o único a ser considerado objetivamente “verdadeiro”; por outro lado, o mundo “natural” da experiência quotidiana, o qual – no movimento da modernidade – tende a ser preterido como algo não-essencial diante da “objetividade” do mundo científico.

Dessa cisão derivam, segundo Patočka, a dificuldade da filosofia contemporânea em compreender as condições e os pressupostos do conhecimento, bem como, em um nível ético, sua incapacidade de responder à pergunta sobre o sentido do mundo e, finalmente, de fundamentar filosoficamente a responsabilidade e a *práxis* humana. A partir do reconhecimento da importância fundamental da fenomenologia, cujo mérito principal foi ter evidenciado o modo como cada objetividade é constituída na consciência somente a partir da experiência originária do mundo da vida, já neste primeiro trabalho Patočka destaca o fato de que a totalidade do mundo natural, enquanto correlato da experiência pura (ou transcendental), não se resume ao horizonte de dados apercebidos passivamente, mas diz respeito a uma esfera na qual a constante escolha de perspectivas e a adoção de uma postura ativa por parte do indivíduo é não só possibilitada como também *exigida*. Nesse sentido, enquanto constante exigência de escolhas e determinações – e em última instância, de uma postura ética –, a *Lebenswelt* (e a sua constituição) se configura como um in-

1 Cf. Sepp, H. R. (ed.). *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1988; e também GADAMER, H. G. *Die Phänomenologische Bewegung*. In *Gesammelte Werke III*. Tübingen: Mohr, 1987, pp. 105-146.

2 Cf. Jacobson, R. *Curriculum vitae de um filósofo checo (posfácio ao “Essais hérétiques: sur la philosophie de l’histoire” de Jan Patočka)*. Trad. W. Holzer. Tradução publicada em 2016 na *Revista de Abordagem Gestáltica*, 22 (2), p. 239-241. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672016000200017

3 Cf. Husserl, E. *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. Trad. P. Alves. Lisboa: Centro de Filosofia / Phainomenon, 2006, pp. 119-152.

4 Husserl, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. D. Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

* Apresentação da tradução de Jan Patočka: “Heidegger” (In *Texte, Dokumente, Bibliographie*. Freiburg/München: Karl Alber; Praga: Oikoymenth, 1999, p. 397-340). Tradução: Anna Luiza Coli (Bergische Universität Wuppertal/Charles University Prague), Giovanni Jan Giubilato (Universidade Estadual de Londrina) & José Fernandes Weber (Universidade Estadual de Londrina), feita no contexto das atividades do Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia (<https://nucleodefemenologia.wordpress.com>), na Universidade Estadual de Londrina (UEL). Email: giovannijangiubilato@hotmail.com

** Apresentação à Tradução, pelos tradutores.



cessante movimento existencial a ser adequadamente analisado e interpretado pela fenomenologia. Justamente o aprofundamento deste aspecto, somado à crítica progressiva da “subjetividade transcendental” de Husserl, levarão Patočka a formular, em escritos posteriores, uma proposta original de uma “fenomenologia a-subjetiva”.⁵ Na segunda metade dos anos trinta, entretanto, a situação política se deteriora rapidamente e, em 1938, Hitler invade a Checoslováquia e aniquila a fervilhante atividade cultural e intelectual que encontrara terreno fértil em Praga: a comunidade cultural, científica e intelectual que reuniu alemães, judeus e checos é brutalmente coibida. As escolas de língua checa são fechadas e muitos intelectuais optam por deixar o país; o rico tecido de relações e intercâmbios que tinha alimentado e movimentado a filosofia proveniente da Europa Central é dilacerado para sempre. Certamente aí tem origem a sua – até há pouco tempo – quase total invisibilidade.

Patočka não tem mais permissão para ensinar, e só voltará a fazê-lo por alguns poucos anos depois de 1945, e por um curto período em 1968. Imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, Patočka começou a lecionar na Universidade Karlova de Praga, ministrando uma série de cursos que traçam a evolução da filosofia grega desde os pré-socráticos até Aristóteles.⁶ Essa fase de trabalho e ensino foi interrompida abruptamente em 1949, quando o filósofo é demitido da universidade. A tomada do poder pelo partido aliado aos Soviéticos representa o segundo grande golpe para os movimentos intelectuais da Checoslováquia, novamente ameaçados e marginalizados. Patočka é então afastado das atividades acadêmicas e docentes por quase vinte anos, até a *Primavera de Praga* de 1968. A revolução cultural representada pela Primavera de Praga criou condições para que ele voltasse a ensinar, muito embora apenas por um curto período. A repressão não tardou e logo ele se viu tendo novamente que enfrentar a repressão e a marginalização, dessa vez ainda mais brutais. Ele se viu forçado a ministrar seminários privadamente a um pequeno grupo de discípulos, enquanto os seus escritos só podiam circular clandestinamente. Fundador e porta-voz da “Charta 77”, um movimento que reivindicou o respeito pelos direitos humanos consagrados na Constituição, mas negados pelo regime, Patočka morreu após uma série de interrogatórios brutais pela polícia no dia 13 de março de 1977, mesmo ano de criação do movimento. Para além do âmbito da filosofia, a sua figura aparece para a opinião pública mundial como a de um “filósofo resistente” – segundo a expressão de Ricoeur – sucessivamente desafiado pelos mais cruéis regimes totalitários do século XX e, portanto, exemplo respeitável de um “socratismo político” que testemunha, com sua vida e sacrifício, a dedicação inabalável à livre busca da verdade: expressão máxima da essência da *práxis* filosófica.

*

Na sua fenomenologia da existência humana Patočka destaca, como dado primário, o carácter corpóreo e prático-social da condição humana e, conseqüentemente, articula a sua análise em torno de três “movimentos” fundamentais. O primeiro é o movimento da aceitação. A existência não é só “dejeção” [*Geworfenheit*]⁷ no mundo, mas também um “estar introduzido” nele, ser acolhido e aceito, estar nele enraizado. Aquilo que para as coisas e para os produtos da natureza aparece como uma mera adaptação mecânica ou uma harmonização recíproca, para o ser humano se transforma na necessidade de ser introduzido na comunidade inter-humana, portadora dos caracteres da familiaridade, historicidade e tradicionalidade, em suma, de tudo aquilo que faz do “estar-no-mundo” um habitar o *oikos* (casa, grupo familiar) comum. Desta forma, a relação com o outro é introduzida desde o início. O segundo movimento responde à aceitação: o movimento da defesa e do trabalho. Só é possível aceitar o outro se nos expormos, se atendermos às suas e às nossas necessidades, isso é: trabalhando. O trabalho corresponde a este colocar-se à disposição dos outros e, ao mesmo tempo, dispor deles e colaborar com eles, cujas raízes remonta à própria vida.

Estes dois primeiros “movimentos” da existência, o estar enraizado e acolhido no mundo e o estar trabalhando (e colaborando) para sobreviver, para aceitar e defender a vida, são dois elementos correlativos e caracterizam o humano desde sua pré-história. Mas mesmo o homem pré-histórico tem já a intuição – muito embora obscura, não explícita – de uma forma de existência superior e mais justa, que se apresenta a ele como uma espécie de “metáfora ontológica” nas formas do *mito* e do *sagrado*. Mesmo no homem primitivo existe, portanto, o terceiro movimento fundamental da existência: o ser para a verdade, a busca do sentido de si mesmo e do mundo, o esforço incessante da compreensão. A filosofia “herética” da *história*⁸ de Patočka é a filosofia desta luta, uma luta que envolve a experiência da “travessia do deserto”

5 Cf. Patočka, J. “Der Subjektivismus der Husserlischen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie”. In *Philosophische Perspektiven* 2 (1970), ed. por R. Berlinger e E. Fink, pp. 317-334; “Der Subjektivismus der Husserlischen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie”. In *Sbornik prací filosofické fakulty brněnské university* 14-15 (1971), pp. 11-26.) Versão portuguesa: “O subjectivismo da fenomenologia husserliana e a exigência de uma fenomenologia assubjetiva” e “O subjectivismo da fenomenologia husserliana e a possibilidade de uma fenomenologia assubjetiva”. Trad. Pedro M. S. Alves. In: *Phaninomenon – Revista de Fenomenologia*, 4 (2002), pp. 123-165.

6 Cf. Patočka, J. *Nejstarší řecká filosofie [A mais antiga filosofia grega]*. Ed. I. Chvatík e P. Kouba. Praga: Vyšehrad, 1996 (cursos de 1945/46); *Sokrates [Sócrates]*. Ed. por I. Chvatík e P. Kouba. Praga: Státní pedagogické akladatelství, 1991 (curso do semestre de verão 1947); *Platón [Platão]*. Ed. por I. Chvatík e P. Kouba. Praga: SPN, 1992 (cursos dos anos 1947/48); *Aristoteles [Aristóteles]*. Ed. por I. Chvatík e P. Kouba. Praga: Vyšehrad, 1994 (cursos do semestre de verão 1949).

7 Cf. Heidegger, M. *Ser e Tempo*, Trad. F. Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 493 ss.

8 Cf. Patočka, J. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia. Seguido de Glosas*. Tradução de Alberto Clavería, prólogo de Paul Ricoeur. Barcelona: Península, 1988. Cf. também Ricoeur, P. *Prefácio ao “Essais hérétiques: sur la philosophie de l’histoire”, de Jan Patočka*. Tradução



da falta de sentido, do niilismo – este “mais perturbador de todos os *hóspedes*”⁹ –, o confronto com a experiência global do mundo moderno que culmina na crise do nosso século, da qual são expressão as guerras do século XX tanto quanto a própria compreensão do século XX como uma grande guerra, como catástrofe. Esta luta, que é o *leitmotiv* da história, chegou agora a um ponto crítico decisivo. Para Patočka, a vida humana contém, em todas as suas formas, a semente de uma vida acolhida na verdade, verdade essa evidentemente *finita* – o que não significa uma verdade relativa –, mas que deve ser recuperada sempre e de novo na luta diária contra todas as tentativas de reduzir o homem a uma coisa, a um objeto manipulável.

Nessa vertente se insere, naturalmente, o grande confronto com Heidegger, que configura um dos elementos principais daquele movimento teórico que, com grande perspicácia, Serrano de Haro chamou de “trajetória de Husserl a Heidegger, de volta, e novo começo”¹⁰ em sua apresentação dos ensaios fenomenológicos de Patočka sobre *O movimento da existência humana*. A ambição de Patočka de tematizar o ser do ser humano não só enquanto *existência* [*Dasein*], mas como *movimento da existência* (*kinesis tou biou*), pretende radicalizar também o regresso a Aristóteles – já operado pelo jovem Heidegger. Portanto, Patočka tenta reler a ontologia (fundamental) de Heidegger à luz de Husserl e de sua denúncia da profunda crise na qual se encontra a tradição ocidental. Tal como Heidegger, Patočka rejeita o conceito de subjetividade transcendental de Husserl, escla-recendo especificamente os muitos paradoxos que dele emergem. Com respeito à questão da verdade, dois são os textos fundamentais nos quais Patočka trata detalhadamente deste problema: a grande obra inacabada sobre *O Platonismo Negativo*,¹¹ e a série dos cursos universitários do começo dos anos 70, intitulada *Platão e a Europa*,¹² de grande importância para o desenvolvimento daquela que é provavelmente sua obra mais famosa, a saber, os mencionados *Ensaio heréticos da filosofia da história*. Segundo Patočka, toda a história da metafísica gira em torno do problema da verdade e, nesse sentido, a maioria dos problemas, aparentemente alheios ao problema da verdade estão, de fato, profundamente ligados a ele. Procurando entender os fundamentos do pensamento filosófico ocidental e encontrar o que é comum à ideia de verdade na metafísica, tal como Heidegger, Patočka volta aos Pré-socráticos enquanto primeiros fundadores dessa tradição.

Um denominador comum às filosofias Pré-socráticas seria a compreensão da verdade como “desvelamento”, a qual pôde ser sucessivamente transformada pela tradição grega até chegar à formulação latina da verdade como *adequatio rei et intellectus*. Contudo, neste contexto, Patočka argumenta que devemos interpretar o papel de Sócrates na nossa tradição de forma diferente das que nos legaram Heidegger e Nietzsche, uma vez que Sócrates seria classificado mais adequadamente como pertencente à tradição dos Pré-socráticos e não à tradição metafísica que se originaria, portanto, apenas com Platão e Aristóteles. O elemento de união e continuidade entre o pensamento dos assim chamados Pré-socráticos e o próprio Sócrates, seria a não-separação entre a questão do conhecimento (*noein*) e o problema do agir humano (da *práxis*). A tradição arcaica é inteiramente baseada sobre a intuição de que o *logos* não pode ser separado da ação, do agir humano (*ergon*), como denuncia de modo incontestável a tradição literária do período. Assim, se Platão foi o “criador” da metafísica com a sua teoria das ideias, ele teria, de certo modo, permanecido ainda vinculado ao solo pré-metafísico representado pelo elo de união Sócrates, e a verdadeira entrada na metafísica aconteceria então apenas com Aristóteles.

A partir dessas antigas polêmicas é que Patočka pode acentuar o papel essencial da *práxis*, que Heidegger teria ignorado na sua concepção da verdade enquanto *aletheia*. Ao interpretar o antigo conceito de *bios theoretikos*, da vida dedicada ao conhecimento e à procura da verdade, Patočka enfatiza então o substantivo *bios* (vida) como condição humana e, sobretudo, como forma de condução da existência.

Patočka responde à pergunta de Heidegger sobre a essência da verdade mostrando que o “desvelamento” por si só talvez não seja suficiente para pensar além da fundação [*Gründung*] grega da metafísica, e que a dimensão da *práxis* deve ser igualmente considerada, caso se queira empreender uma sondagem [*Ergründung*] nas profundezas daquilo que, para os gregos, permaneceu impensado.¹³ A essência da verdade não deve derivar, portanto, apenas da estrutura do ser, mas deve também levar em conta o problema socrático da ação humana. A análise da verdade realizada por Patočka chama a atenção para algo que a própria análise de Heidegger deixa irrealizado e, nesse sentido, complementa a perspectiva de Heidegger. Também a aceção contemporânea da verdade como correspondência (*adequatio*) é interpretada por Patočka a partir de uma perspectiva diferente daquela heideggeriana. Por meio de um confronto próximo e proativo com a crítica à noção clássica de verdade levada a cabo por pensadores como Nietzsche e Kierkegaard, e especialmente em relação à noção de imaginação (que não se conforma totalmente aos ditames lógicos da *adequatio*), Patočka pode dizer que o problema das teorias modernas da verdade enquanto correspondência é, essencialmente, o fato de que elas negligenciam o papel da *liberdade* humana. Como se

publicada em *Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica*, 22 (2), p. 235-238, 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672016000200016&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt

9 Nietzsche, F. W. “NF 12:2 [127] Herbst 1885 – Herbst 1886”. In: *Kritische Studienausgabe* (KSA), Vol 12. Ed. por G. Colli e M. Montinari. Berlim/New York: De Gruyter, 1988. p. 125.

10 Cf. Patočka, J. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004, p. 10.

11 *Negativní platonismus*, in: *Pece o dusi* (O cuidado da alma), vol. I, ed. por I. Chvatik e P. Kouba. Praga: Oikoymenh, 1996. Cf. também a tradução italiana: *Platonismo negativo e altri frammenti*. Milano: Bompiani, 2015, p. 261.

12 *Platon a Evropa*, in: *Pece o dusi* (O cuidado da alma), Vol 4, ed. por I. Chvatik e P. Rezek. Praga: Archivni soubor, 1979.

13 Patočka, J. *Platonismo negativo e altri frammenti*. Milano: Bompiani, 2015, p. 275.



afirma no ensaio sobre *O problema da verdade desde o ponto de vista do platonismo negativo*:

uma vez que, em sua essência, a verdade não é adequação, mas inadequação da liberdade, ela deve se manifestar constantemente como um movimento que não pode aderir a um resultado estático. A verdade fixada em si mesma é sempre uma mera aproximação que deve ser abandonada uma vez que ela tenha cumprido sua tarefa mais imediata.¹⁴

Patočka volta a discutir da relação entre a verdade como “desvelamento” e a liberdade, em seus escritos posteriores, sobretudo em *Platão e a Europa*. Conectando o problema da verdade com a questão da responsabilidade, ele indica o fundamento desta relação nas palavras socráticas *tes psyches epimeleisai* (o cuidado da alma). Patočka interpreta as palavras de Sócrates na *Apologia* de Platão como testemunho daquele desejo, tipicamente humano, de alcançar a unidade (ou a harmonia interna) consigo mesmo. Esta tensão até uma possível “totalidade” ou plenitude é o que define a condição humana e o “cuidado da alma” fundamenta-se ontologicamente, portanto, sobre a nossa liberdade. Assim, essa compreensão do ser humano baseada no relato da alma de Platão fornece o sentido mais primordial da verdade num sentido prático: o fato de *viver na verdade*. E se, para um pensador como Heidegger, qualquer problema é “essencialmente” ontológico, Patočka mostra a íntima correlação existente entre a questão da verdade e a questão prático-política: o universo espiritual do filósofo deve se distinguir radicalmente de qualquer forma trivial de intelectualismo que o leve ao distanciamento do mundo, excluindo os problemas mais estridentes da atualidade e da comunidade humana em favor de um espaço pessoal que se afirma impassível às forças externas. A componente espiritual, como a entende Patočka, corresponde certamente a uma tomada de distância crítica, mas sem nunca poder ser reduzida a um mero distanciamento. Como ele afirma: “é verdade que o filósofo, como tal, não está envolvido na luta política diária, na *práxis* quotidiana [...], mas a sua ação no mundo baseia-se no fato de ter uma ideia política, de *viver na ideia* política de Platão”¹⁵.

**

Escrito em tcheco, o texto original da breve nota de Patočka sobre Heidegger desapareceu. Felizmente, contudo, Konstanty Michalski, estudioso polonês de Husserl, Heidegger e Nietzsche e diretor do *Instituto pelas Ciências Humanas* em Viena, traduzira já em 1974 o texto para o polonês, o qual fora então publicado na revista *Znak*.¹⁶ Essa cópia preservada em polonês foi o texto base para a edição alemã de Patočka em *Texte, Dokumente, Bibliographie* (Freiburg/München: Karl Alber; Praga: Oikoymenh, 1999, pp. 397-40), utilizada para a presente tradução.

A despeito da brevidade do texto, a densidade das reflexões e dos pensamentos de Patočka o transformam em um verdadeiro campo de forças no qual se coagulam os grandes problemas do pensamento heideggeriano. Patočka reconhece imediatamente o caráter anti-acadêmico e antissistemático do pensamento de Heidegger, o que alguns dos maiores intérpretes e estudiosos de Heidegger, mesmo hoje, ainda se recusam a fazer. Se Volpi, por sua vez, já há dez anos chamava a atenção para o “caráter viático” da obra de Heidegger, configurada como um “caminho iniciático”,¹⁷ mais recentemente foi Trawny quem, no seu estudo sobre a *filosofia esotérica de Heidegger*,¹⁸ analisou as implicações do caráter anti-acadêmico e antissistemático no discurso filosófico desenvolvido por Heidegger. Na perspectiva de Patočka, portanto, Heidegger aparece como um pensador da crise, filho da grande crise que permeou todo o século XX, sendo também pensador da crise da própria filosofia, desafiada desde a modernidade a encontrar seu espaço dentro das Universidades, a definir o seu lugar nas Instituições e a compreender o lugar da própria fala na dimensão pública.

14 Ibidem, p. 261. Trad. própria.

15 Patočka, J. *Platonismus a politika*, in: *Sebrané spisy (Obras Completas)*, Vol. 1: *Péce o duši I (O cuidado da alma I)*. Praga: Oikoymenh, 1996, p. 23. Trad. própria. As *Obras Completas* de Patočka são preparadas no *Arquivo Jan Patočka* de Praga, e compreendem mais de trinta volumes, dos quais dezessete já foram publicados.

16 Revista *Znak* 26/6 (1974), pp. 713-716.

17 Volpi, F. *Goodbye, Heidegger! Mi Introducción Censurada a los Beiträge zur Philosophie*. In: *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 2008, p. 50 (online: <http://artesyhumanidades.unab.cl/wp-content/uploads/Publicaciones-Indice-Actas-I.pdf>). A confirmação desta precoce intuição de Volpi, que pretende fornecer uma chave de leitura geral para o imenso *opus* heideggeriano, pode ser referida à definição, dada pelo próprio Heidegger, do seu pensamento como “*be-wegendes Denken*”, pensamento do movimento em caminhos, e que faz do caminho (*Weg*) a própria prática. Cf. Heidegger, M. *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-1951) (GA 98)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2018, p. 27. Sobre isso cf. também Giubiltao, G.J. & Weber, J. F. *Fenomenologias do começo. Sobre a essência da filosofia em Husserl, Heidegger e Fink*. In: *Hybris. Revista de Filosofia* 10/1 (2019), pp. 121-145.

18 A interpretação de Trawny constitui uma tentativa de traçar uma topografia do pensamento de Heidegger que oscila entre o “*adyton*” – o lugar mais recôndito dos antigos templos gregos, onde só os iniciados tinham acesso – e a “*errância*” [*die Irre*], princípio de an-archia, e portanto, imagem daquela ausência total de fundamento que o pensamento de Heidegger persegue. Mergulhado na dinâmica histórica entre “desvelamento” e “ocultação”, o pensamento não pode mais orientar-se na verdade em sentido lógico (a *adequatio rei et intellectus*), e a enunciação também não é mais o âmbito primeiro da verdade, não é mais o lugar da verdade. Mas, se a ausência de um critério universal de verdade pertence essencialmente à verdade mesma, enquanto *a-letheia*, então o pensamento deve, necessariamente, perder-se, errar e dispersar-se [*in die Irre gehen*]. E assim, seria o “errar” o signo de um pensamento que se relaciona autenticamente à verdade? Cf. Trawny, P. *Adyton - A Filosofia esotérica de Heidegger*. Trad. M. Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Mauad, 2011; *Saggi su Heidegger. Adyton e Fuga dell'erramento*. Trad. it. G. J. Giubiltato. Pisa: ETS, 2017.



Patočka aborda também a grande questão da história – que para Heidegger será a “história do ser”, sobretudo durante o intenso período de experimentações dos anos 30. A formulação “história do ser”, com a qual Heidegger produz uma colisão entre filosofia e história, significa primeiramente a história do ser no sentido de um *genitivo subjetivo*: a história [*Geschichte*], não como a série dos eventos no passado, mas como o acontecer [*Geschehen*] da verdade [*Wahrheit*] ou, melhor dito, como o “essenciar-se” [*Wesung*] histórico da verdade. Este acontecer se dá muito raramente e a cada vez de uma forma diferente, muito embora, na verdade, tenha acontecido efetivamente apenas uma única vez, com os primeiros pensadores gregos. Neles, o ser se manifesta como *physis*, como “manifestação”, “desvelamento”, *Un-Verborgenheit*, *A-letheia* – o que Heidegger reconhece como a primeira fundação [*Gründung*] do ser. Mas esta experiência dos gregos é, para Heidegger, uma resposta que “coloca uma pergunta” [*fragende Antwort*] ao mesmo tempo em que a deixa ainda em aberto, legando a nós, “os modernos”, a tarefa de uma sondagem [*Er-Gründung*] mais radical da resposta grega ao apelo do ser, i.e., a tarefa de pensar a origem e o fundamento do manifestar-se do ser na forma do pensar o encobrimento, o velamento, a *lethé*. Este outro e diferente acontecer da história do ser ainda não aconteceu. E então a formulação “história do ser” significa também “do ser” no sentido de um *genitivo objetivo*: a narração de uma grandiosa epopeia *do e no ser*, uma épica da verdade que seria, enfim, a totalidade da história da filosofia ocidental até a contemporaneidade. Essa narração se desdobra entre um “primeiro início” – representado por alguns pensadores pré-socráticos como Parmênides e Heráclito –, um longo e inacabado terminar, um agonizante “chegar ao fim” – que vai de Platão e Aristóteles até chegar ao ponto de culminação em Nietzsche –, e a esperança (ou a preparação) de um “outro início” que possa ser ainda mais inicial do que o primeiro.

A filosofia vem a ser então o lugar autêntico da história: tanto no sentido da narração, quanto no sentido do acontecer da verdade. A unidade paradoxal desses dois sentidos do genitivo – tanto o subjetivo quanto o objetivo – é característica do “pensamento onto-histórico”, e é contida no assim chamado “genitivo onto-histórico” [*seynsgeschichtliches Genitiv*], que Heidegger, em uma experimentação ulterior, concebe como expressão da superação dos limites metafísicos da gramática – e, portanto, da concepção meramente lógica da verdade.¹⁹

Outra indicação muito importante de Patočka a ser aqui considerada pode ser expressa pela seguinte afirmação: “a finitude é, tal como eu a compreendo, o tema condutor, tanto da filosofia inicial de Heidegger, quanto da tardia.” De fato, ele nos oferece aqui uma chave de leitura fundamental de todo o pensamento de Heidegger: o esforço incansável de pensar a finitude. A partir de uma crítica explícita à fenomenologia husserliana e à sua disposição metódica de base (a redução fenomenológica) – que, aos olhos de Patočka, permanece “a única resposta radical ao pensamento altamente especulativo da redução” –, juntamente com uma crítica igualmente violenta à tradição do pensamento ocidental como um todo, tipificada como tradição exclusivamente teoreticista, o grande e indiscutível mérito de Heidegger é o de ter pensado a condição humana para além de qualquer garantia de transcendência – seja esta religiosa ou até mesmo científica – e de ter trazido o problema da existência, em sua radical finitude, para o centro do palco filosófico da contemporaneidade.²⁰ Apagadas todas as luzes da transcendência, dos valores absolutos e das verdades perenes, colapsadas todas as garantias onto-teológicas da tradição, todos os valores universais da antropologia humanista e seus grandes pilares conceituais – da tradição grega antiga bem como da judaico-cristã – a existência é pensada em sua finitude radical enquanto *Dasein*. Este conceito indica a modalidade originária do movimento da vida humana anterior a qualquer atitude teórica de pura especulação diante do mundo.

Justamente ao final de um percurso de intensa elaboração filosófica (1919-1926), o qual significou ao mesmo tempo uma ruptura com o horizonte teoreticista tradicional e sua consequente reificação da vida humana como uma mera coisa dentre outras coisas, Heidegger apresenta, em *Ser e Tempo*, o modo de ser fundamental da *κίνησις τοῦ βίου* (a motilidade da vida) como *Dasein* e como poder-ser [*sein-können*]. Nesse sentido, Heidegger confronta os conceitos herdados acriticamente pela tradição metafísica,²¹ bem como os fundamentos da antropologia humanística, questões estas que, segundo sua perspectiva, poderiam ser reunidas sob a guarida do que chamou de questão tradicional da filosofia, e reconduz o pensamento ao problema do ser no intuito de enfrentá-las a partir de uma perspectiva inteiramente nova, qual seja, a partir de uma análise da vida humana, de seu movimento e de sua dinâmica particulares, mas também de sua característica capacidade de se modificar e de se adaptar às condições de seu estar no mundo de maneira a tornar possível uma orientação crítica do próprio movimento da vida e da existência. A análise da existência que Heidegger apresenta em *Ser e Tempo* como seu modo alternativo de abordar a questão do ser e do sentido do ser é basicamente uma análise que, nascendo da própria experiência do humano no mundo por

19 Heidegger, M. *Besinnung* (GA 66). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997, p. 95.

20 Ainda que nos últimos anos o debate em torno do pensamento de Heidegger tenha sido quase totalmente dominado pelas temáticas dos *Cadernos Negros* e das ali expressas posições antisemitas, o filósofo francês Jean-Luc Nancy, ao menos em duas ocasiões, chama atenção para o fato de que a grandeza do pensamento de Heidegger reside justamente nos conceitos de *Existenz* e *Endlichkeit*. Cf. NANCY, J. L. *Das nackte Denken*, Zürich/Berlin: Diaphanes, 2014; *Banalité de Heidegger*, Paris: Galilée, 2015.

21 Crítica que se dirige fundamentalmente às duas raízes principais do pensamento ocidental: por um lado, à concepção grega antiga que deriva da definição do humano como “animal político, dotado de razão e linguagem”, formulada por Aristóteles na *Política* (A1, 1253 a 2-3). Por outro, à concepção bíblica segundo a qual o humano é “pessoa” e por isso dotado de pensamento e vontade, i.e., capaz de compreender e querer, uma vez “criado à imagem e semelhança de Deus” (*Gênesis* I, 26).



ele habitado, retorna à existência a fim de orientá-la e conduzi-la à sua realização, ao seu desdobramento apropriado, à sua forma completa e acabada. Heidegger concebe a existência humana como uma obra de arte à qual a justa orientação pretende conferir uma bela forma, uma forma apropriada à sua natureza. A partir disso se compreende que o *status* de *Ser e Tempo* em nada condiz com o de uma teoria meramente abstrata que perdeu seus liames com a dimensão prática da existência humana mas, ao contrário, com o de uma verdadeira “filosofia prática”, a qual surge da vida e se volta a ela para realizá-la.

Assim, abre-se novamente a possibilidade de repensar a conexão entre o pensamento de Heidegger (ou pelo menos uma fase dele) e a centralidade da dimensão da *práxis* na filosofia de Patočka.

“HEIDEGGER”²²

Jan Patočka

Heidegger não é um pensador acadêmico. Ele é um pensador da crise na qual vivemos, um pensador da nossa crepuscular época europeia, um pensador do recolhimento em um tempo de catástrofe. A “relação originária com a verdade”, que para ele está em jogo, situa-se, assim me parece, no início da Europa e, sobretudo, da História. Pois História é, antes de tudo, História europeia; todas as outras culturas e partes do mundo têm apenas secundariamente uma História. É preciso compreender e, do mesmo modo, também tentar descrever o significado disso.

No entanto, parece-me que a mais recente fase do desenvolvimento da Europa ainda continua a ser significativamente determinada por uma concepção da História para a qual ela apresenta uma lei férrea da autodescoberta da essência do humano. Uma consideração que concebe o homem como sujeito da técnica e, por conseguinte, como sujeito da dominação global, também está submetida a uma tal imagem da História. A emergência desta representação é clara: ela provém do idealismo alemão e da sua peculiar compreensão do infinito enquanto um vir a si mesmo do Espírito. Na maioria das vezes sem sabê-lo, o tempo presente ainda se enraíza nesta relação com o ser, que apareceu há mais de 170 anos.

Para os que buscam compreendê-la, a filosofia de Heidegger não é algo acadêmico, porque nela – como ela própria reivindica – se inaugura uma nova época da relação com o Ser e assim também uma nova época da História. E aquilo que hoje irrompe não é uma nova metafísica teológica da história, e sim a primeira tentativa radical e de profundo alcance de alicerçar a filosofia no terreno da finitude.

A finitude é, tal como eu a compreendo, o tema condutor, tanto da filosofia inicial de Heidegger, quanto da tardia.

A fenomenologia de Husserl se esforçou em fundar a infinitude do espírito de uma nova maneira: não por meio da dialética da história, senão sobre o fundamento de um olhar reflexivo, uma empiria transcendental muito peculiar. Essa tentativa mostrou que, numa época alheia a toda especulação, a filosofia nos alcança justamente por meio daquilo que pode legitimizá-la: do formalismo de uma teoria do conhecimento às “coisas mesmas”.

Com o auxílio da redução fenomenológica, Husserl tentou mostrar que, num sentido filosófico verdadeiro, os fenômenos são relativos à subjetividade transcendental, por meio da qual é alcançada a suspensão da crença no mundo, a suspensão da “tese geral da orientação natural”.

A posição de Heidegger me parece ser a única resposta radical ao pensamento altamente especulativo da redução. Considero que o sentido da ontologia fundamental de Heidegger seja o de mostrar de um modo fenomenológico, que a fenomenologia transcendental, tal como Husserl a compreendeu, não é possível. A ‘crença no mundo’ não é uma crença; a tese geral, nenhuma tese geral, nenhum ato (mesmo enquanto não-temático, ele permanece um ato de crença) que pudesse ser suspenso “intelectualmente”. Não se trata de uma “atividade” de fato fundamental, mas apenas de um dos muitos atos do sujeito, ou seja, de algo essencialmente substituível. Se anulássemos esta crença, não restaria nenhum conteúdo. Para Husserl, um ato intuitivo continua sendo um ato intuitivo mesmo depois da *epoché*. E justamente isso é o que Heidegger considera inteiramente impossível. A fenomenologia é uma fenomenologia da finitude, ou então não existe fenomenologia alguma.

Isso se apoia sobre um fenômeno muito simples e fundamental, o fenômeno da “facticidade” do *Dasein*. Reflitamos sobre esta facticidade, revelemos ao mesmo tempo a estrutura dinâmica do *Dasein*, o “lanço” do estar lançado, que forma a base da “projeção” e, assim, da estrutura do mundo completamente desenvolvida.

A posição de Heidegger poderia ser assim apresentada: a compreensão do Ser, a compreensão que o mundo projeta, não é uma “crença”, uma “tese”, mas o modo no qual o Ser se presentifica. Tendo em vista

²² Tradução feita por José Fernandes Weber, Anna Luiza Coli e Giovanni Jan Giubilate no contexto das atividades do Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia (<https://nucleodefemenologia.wordpress.com>), na Universidade Estadual de Londrina (UEL). Os tradutores agradecem ao Prof. Adriano Holanda por ter gentilmente acolhido esta tradução no presente volume da revista *Phenomenology, Humanities and Sciences – Fenomenologia, Humanidades e Ciências*, publicação internacional de abertura conceitual, diálogo e aprofundamento sobre a diversidade dos estudos fenomenológicos.



nossa “vida consciente”, não executamos nenhum ato de crença sobre a base de atos de crença gerais e não-temáticos, antes, o estar no mundo é precisamente nosso *Ser*. Sem isso nada somos, não existimos. A tentativa especulativa empreendida por Husserl de uma redução não revela o verdadeiro caráter do mundo – pois nossa relação com o mundo não é um ato de crença, nenhuma tese geral: ela revela apenas o caráter do idealismo da consciência e sua teoria do “Ato”.

A “facticidade” é inseparável da Nulidade da forma de ser do *Dasein*. A facticidade e o lance andam de mãos dadas. A facticidade do *Dasein* é uma manifestação da sua finitude, referida simultaneamente ao *Ser*, que está “por trás”, e que torna supérflua qualquer “prova” de um mundo exterior. Neste sentido, a filosofia de Heidegger é um abandono do idealismo alemão em direção a um aprofundamento da posição kantiana. Esse aprofundamento mostra a incompletude e o dogmatismo da posição kantiana – ao passo que a posição fenomenológica heideggeriana é completa em si mesma.

Por outro lado, é naturalmente possível afirmar ainda que a filosofia de Heidegger apresenta uma tentativa bastante problemática de se superar, com a ajuda dos meios fornecidos pela filosofia transcendental (interpretada como ontologia fundamental). Independentemente do fato de que o *Ser* apenas “é” na medida em que é compreendido, este compreender não será concebido enquanto fundamento do ser, sequer será concebido parcialmente como fundamento, mas, pelo contrário: o *Ser*, a verdade originária e inultrapassável, a abertura, são fundamentais para a compreensão do *Ser*. Pode ser que assim seja. Mas, então, seria necessário primeiramente alcançar uma clarificação da determinação essencial do humano enquanto uma tarefa filosófica autônoma. Precisamente por isso, parece-me, fenomenólogos como Merleau-Ponty, Ricoeur, de Waelhens, dentre outros, não podem se satisfazer com a posição heideggeriana. Que a filosofia de Heidegger, precisamente neste ponto, induza ao erro, é esclarecido pela sua posição a respeito dos problemas do corpo e da comunidade. Tudo isso é tratado apenas limitadamente por Heidegger e, por fim, conectado com a catástrofe da rejeição da metafísica.

Heidegger tampouco desenvolveu outros pontos da sua filosofia inicial, como por exemplo, a tentativa evidente e extremamente importante de uma interpretação da responsabilidade pelo fundamento do fenômeno da “facticidade”. A filosofia de Heidegger ontologiza a responsabilidade e elimina *ipso facto* a moderna distinção entre ética e ontologia, que tantos males gerou – esta distinção engendrou de modo significativo o falso moralismo moderno e foi uma das causas para o ataque de Nietzsche à moral. A responsabilidade não é uma relação com um ente qualquer, mas um impulso ontológico do próprio *Dasein*. Isto é da maior importância. Heidegger se movimenta parcialmente nos rastros de uma autêntica compreensão de Aristóteles. Porém, a inautenticidade não se torna demasiado restritiva e provavelmente algo descontextualizada quando relacionada com o problema do “impessoal” e quando a completa dinâmica do *Dasein* (enquanto fuga, enquanto antecipação para a morte, etc...) é interpretada a partir dessa perspectiva?

E há ainda outra coisa: de que modo se concilia a recusa heideggeriana de toda a metafísica com sua concepção do mundo como “Quadratura”, desenvolvida em *Ensaio e conferências*?

Assim, parece-me que a filosofia de Heidegger – significativa devido às novas perspectivas que abre – é mais um programa do que sua realização; ela é um fermento não utilizado, porque a filosofia é, no tempo em que vivemos, sobretudo, indesejada (ela é indesejada na medida em que fechamos os olhos perante a ruína da Europa).

Talvez se possa dizer que a filosofia de Heidegger sofre da doença oposta àquela de Husserl. A esta falta a compreensão da esfera ontológica, embora ela seja capaz de analisar uma quantidade de fenômenos ônticos, o que despertou grande interesse de psicólogos e sociólogos do pós-guerra. A filosofia de Heidegger ressalta uma vez mais a esfera ontológica, porém, não encontra mais o caminho de volta à antropologia.

No entanto, parece que a perspectiva aberta pela filosofia de Heidegger, na qual ele seguiu o caminho para a finitude do *Ser* e do *Dasein*, determina-nos a todos, queiramos ou não. Retorno ao início das minhas considerações. Uma singular relação com a História, difundida tanto no Ocidente como no Oriente, remete às mesmas fontes. As pessoas confrontam e continuam confrontando todos os tipos possíveis de opressão e degradação em massa com a alegre convicção de que elas estão isentas de toda responsabilidade, uma vez que a mudança da marcha da História, na inerente e transparente necessidade, torna este sacrifício obrigatório. Quando alguém, em qualquer canto esquecido, ainda espera pelo advento da divindade, ou quando, finalmente, compreende-se a História de modo exclusivamente humano, por meio da qual os homens se fazem portadores da lógica da História, de expressão das próprias estruturas, e, ao mesmo tempo, logo se degradam e se elevam demasiadamente – tudo isso é sem importância. Mas, em todo o caso, nestes motivos estão os momentos de nossa vida e de nossos pensamentos, que não foram concebidos por nós – mas que devem sua força precisamente a eles.

Por tudo o que foi exposto, perguntar pelo sentido do *Ser* (e da História) e, ao mesmo tempo, trazer à lembrança a finitude do *Ser* e do *Dasein* – isto é algo extraordinário.

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



ENTREVISTA



ENTREVISTA

Con Renaud Barbaras

POR: AURÉLIEN DEUDON, THOMAS MAURICE *

Parte I

Esta entrevista se realizó el 26 de enero de 2015, tras haber aparecido dos años antes *Dinámica de la manifestación* y que se preparaban, en el marco de los seminarios, el tema de los dos próximos libros, *Metafísica del sentimiento*¹ y *El Deseo y el mundo*. Si bien *Actu-Philosophia* dedicó una reseña a cada una de estas obras, disponibles en la dirección electrónica de la revista, incluyendo esta, y que se publicó una entrevista en dos partes por motivo del lanzamiento de *El Deseo y el mundo*, consideramos útil, dada la importancia del trabajo de Renaud Barbaras, proponer una nueva clarificación de la elaboración de los dos libros de 2016, teniendo como base el seminario de 2015, a través de la entrevista realizada por Aurélien Deudon y Thomas Maurice.

Aproximación a la obra y el papel de la co-relación

Actu-Philosophia [AP]: ¿Sería erróneo decir que *Dinámica de la manifestación* llega como un momento de recapitulación y avance? En el sentido de que aquello que creemos detectar como la estructura de su trabajo son, por ahora, los tres momentos que retoma justamente en *Dinámica de la manifestación*: 'Fenomenología', 'Cosmología' y 'Metafísica'. De hecho, con *El deseo y la distancia*, somos testigos del surgimiento de su fenomenología y del descubrimiento del deseo como operador de la fenomenalización. Y después, algunos trabajos de investigación y comentarios conducen al segundo trabajo principal, *Introducción a una fenomenología de la vida*², que, centrado principalmente en la cosmología, es el primer ensayo para dar con su propia definición de mundo. En respuesta a nuevos libros de investigación y comentarios, usted desemboca en esta obra que es *Dinámica de la manifestación*. Aunque retoma los resultados de los trabajos anteriores, logra desplegar la adquisición del campo metafísico: justamente, su avance metafísico consiste en tematizar la noción de 'archi-acontecimiento' a la vez totalmente contingente y necesario. ¿Esta presentación sería justa?

Renaud Barbaras [RB]: Les agradezco, sí, es una excelente presentación y una recapitulación de mi recorrido. El único elemento que podría agregar es que, en *Introducción a una fenomenología de la vida*, el momento cosmológico tiene evidentemente un papel importante, pero hay también una dimensión fenomenológica muy presente, sobre todo en la primera parte, donde discuto con algunos filósofos de la tradición para asumir, primero, una posición fenomenológica respecto del problema de la correlación para, después, derivar en una cosmología. Cosmología que, en mi opinión, en cualquier caso *a posteriori*, es todavía incoativa y esquemática. En cuanto al último trabajo, *Dinámica de la manifestación*, lo que dice es absolutamente correcto: el avance incluye el tercer momento que concierne a lo que llamo 'Metafísica'

1 (Ndt) La Editorial Aula de Humanidades de Bogotá, en la Colección Fenomenología y Hermenéutica, ha publicado recientemente la traducción castellana de este texto bajo el cuidado de Germán Darío Vélez. Cf. Barbaras. *Metafísica del sentimiento*. Aula de Humanidades, Bogotá, 2019 <http://editorialhumanidades.com/2019/11/metafisica-del-sentimiento/>. Igualmente, el propio Germán Darío Vélez, la Universidad EAFIT y el Círculo Colombiano de Fenomenología, preparan la edición del Vol. XI del *Anuario Colombiano de Fenomenología* que contiene un dossier dedicado a Barbaras donde se incluirán, entre otros, algunos textos relacionados directamente con la problemática del 'sentimiento'.

2 (Ndt) La editorial Encuentro, en 2013, publicó la traducción castellana de este texto. Cf. Barbaras. *Introducción a una fenomenología de la vida*, Jesús María Ayuso Trad. Encuentro, Madrid, 2013.

* (Ndt) Esta entrevista fue originalmente publicada en versión digital el 26 de noviembre de 2018 en la revista *Actu-Philosophia*: <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Renaud-Barbaras-autour-de-l-856?fbclid=IwAR2QBrmK7S7qLsukinVnxc2SIIWUtpo-rkdAyEKeleMYrdxTdj6NoGLWUK8> Quiero agradecer a la revista y a su Director, Thibaut Gress, el haberme permitido la publicación de esta entrevista en castellano. Por supuesto a Aurélien Deudon y Thomas Maurice por haberla realizado inicialmente y, de manera especial, al profesor Barbaras por su consentimiento y generosidad. Traductor, Jeison Andrés Suárez-Astaiza (Licenciado y Mestre en Filosofía por la Universidad del Valle (Calí, Colombia), Doctorado en curso en Filosofía por la Universidad Federal do Ceará (Brasil), y Colaborador del Laboratorio de Fenomenología y Subjectividad (Universidad Federal del Paraná, Brasil).



y que tematiza lo que he denominado 'archi-acontecimiento'. Pero la vertiente cosmológica, que constituye la segunda parte del libro, en mi opinión, es también una profundización, un progreso en relación a *Introducción a una fenomenología de la vida*, en la medida en que desarrollo lo que había esbozado y, sobre todo, porque sitúo las cosas al nivel de una filosofía y un pensamiento del movimiento, de una cosmología dinámica y, por lo tanto, de una dinámica fenomenológica que, en contraste con la fenomenología dinámica, afirma que todo movimiento es fenomenalizante. Esta dinámica fenomenológica, que es el objeto propio de la cosmología, no ha sido realmente conquistada o adquirida en los trabajos anteriores. El avance es indudablemente metafísico, pero me parece que también hay un avance cosmológico en la visión que tengo, *a posteriori*, de mi recorrido. Lo demás, en lo esencial, es absolutamente correcto.

AP: Y justamente podría decirse que todos sus trabajos, todo lo que usted describe, pasa ante el tribunal de la co-relación, incluso pudiendo ser cada vez más husserliano que Husserl respeto al triple mandato de "a las cosas mismas", "el principio de todos los principios" en el § 24 de *Ideas I* y, obviamente, el descubrimiento del *a priori* co-relacional del ser trascendente en la *Crisis*. Es decir, su única ley, su único método de descripción, es ser fiel a estos tres principios husserlianos, que en el fondo son uno y el mismo.

RB: En ese caso sí. Retomo los tres puntos: "a las cosas mismas", es complicado porque las cosas en Husserl no son cosas evidentemente, sino vivencias, actos y, por lo tanto, fenómenos. El retorno a las "cosas mismas" tiene un sentido muy amplio, introductorio, y no el sentido técnico que posee en Husserl. Expresa simplemente una preocupación por la descripción, además abandono el plan de la descripción con bastante rapidez. Con respecto al §24, sí, pero aquí también con un matiz fundamental porque elaboro una crítica de la intuición, mientras que el §24 es evidentemente una afirmación fundamental del intuicionismo, de la intuición como única garantía.

AP: Además, usted reivindica este §24 como un derecho para la percepción más que para la intuición.

RB: Por supuesto, mi perspectiva en cierto sentido parte de una fenomenología de la percepción, pero que conduce a una concepción no intuicionista de la percepción. Y tal vez incluso (estoy trabajando en ello), a una crítica de la percepción como tal. Porque, ¿se trata todavía de percepción? Quiero decir que si entendemos por percepción la donación de algo, ("Percibir es percibir algo", dice Pradines), un objeto, mi trabajo se sitúa mucho más allá de una fenomenología de la percepción. Ahora bien, para volver a la pregunta que me hacían, evidentemente, lo más importante es el tercer punto, el *a priori* co-relacional. Naturalmente, lo repito a menudo, es un punto de partida, pero que es fundamental, a tal punto que Husserl afirma que la tarea de toda su vida consiste en desarrollar este *a priori*. Pero, sobre todo, me parece que es, digamos, el estatuto mínimo para quien hace fenomenología, porque la cuestión de saber simplemente qué es la fenomenología, qué circunscribe el campo de la fenomenología, es una cuestión muy difícil, muy abierta. Me parece que la única manera de circunscribir este espacio es manteniendo este *a priori*. Y esto tiene prácticamente una función negativa, que hace posible determinar el campo que llamo fenomenológico, que es propiamente positivo. Incluso si, por supuesto, desarrollo y profundizo posteriormente este *a priori*, es ante todo una manera de rechazar todas las formas de dualismo ingenuo: el ente no tiene realidad fuera de su aparición; el sujeto no tiene existencia más allá de su ser proyectado al ente, es decir, de la intencionalidad. Entonces, desde este punto de vista, debemos primero recordar el anti-dualismo. Sin embargo, en la medida en que todo aparecer es "aparecer de", hay una forma de dualidad interna a la fenomenalidad que prohíbe todos los monismos, ya sean ruyerianos o bergsonianos. El espacio de la fenomenología, tal como lo entiendo, se define primeramente por la exclusión del dualismo ingenuo, que aplica para el empirismo, para Locke, pero también para Kant. El dualismo ingenuo es el que postula una realidad del ente que es independiente de su manifestación. Y luego, por supuesto, la exclusión también es del monismo, ingenuo o no, particularmente del monismo neutral (Bergson, Ruyer), que se apoya en la idea de engendrar la diferencia entre ser y aparición a partir de un primer plano que es neutro con respecto a esta distinción.

II: Aproximación fenomenológica del sensible

AP: Podemos iniciar con algunas preguntas sobre el momento fenomenológico. En primer lugar, sobre la teoría de lo sensible, usted ha proporcionado esta idea de que todo lo sensible nos abre a sus propias cualidades sensibles y también a los otros entes sensibles y, por lo tanto, constituyen aspectos del mundo. Habla algunas veces de la gramática sensible del mundo. Una objeción parece plantearse a este tipo de teoría, es esta, quizá un poco ingenua, del simulacro y la sorpresa: las frutas de plástico. Estos momentos de sorpresa perceptiva donde el sentido al que estamos apuntando no es el correcto. De repente, el aspecto del mundo que habíamos inferido, previsto, se desploma. ¿Son momentos límite, casos límite que muestran, indican, la estructura permanente del sensible; o son casos a los que hace falta hacerles frente?

RB: No me parece del todo que sea una objeción; me parece, al contrario, que la experiencia de desilusión que usted menciona se inscribe totalmente en esta perspectiva. Quien habla de aspectos del mundo habla de anticipaciones. El esquema husserliano sigue siendo aquí fundamental. La teoría de los aspectos del mundo equivale a decir que el ser sensible del sensible es su dimensión de ostensión de un mundo. El sensible es una especie de ventana al mundo, pero una ventana que preserva la trascendencia del mundo y



cuya transparencia es, al mismo tiempo, pura opacidad. El sensible es a la vez absolutamente evidente —el rojo no es otro más que el rojo que él es— y, al mismo tiempo, absolutamente opaco en la medida en que es como la punta del iceberg, es decir, la ostensión de un mundo. Y si es la ostensión de un mundo, se comunica con todos los demás sensibles por principio. De ahí la gramática de la que usted habla, con los grados de proximidad, distancia, modos de articulación, etc. Aquí, el objeto está fuera de juego, el objeto proviene de otro estrato. En este nivel no hay ningún objeto: hay mundo y los sensibles que son la ostensión y que se comunican entre sí. Les digo todo esto porque implica, evidentemente, que sobre la base de la realidad sensible de un objeto —ya que finalmente estamos tratando con objetos— bueno, hay anticipaciones que se producen, es decir, maneras de deslizarse sobre los aspectos del mundo, como dice Merleau-Ponty. Pero esto no significa que el aspecto del mundo y el modo de comunicación sean adecuados. Hay posibles ilusiones. Como dice Merleau-Ponty, vemos un objeto negro y brillante a lo lejos, pensamos que es una piedra porque cierto aspecto parece exhibirse sobre la base de esta aparición sensible, luego nos acercamos y, finalmente, notamos que se trataba de un pedazo de madera varado en la arena. Así que no veo en qué medida esta experiencia negaría radicalmente la gramática sensible.

AP: Es decir, cuando hablamos de gramática, tengo la impresión de que también estamos hablando de aspectos definidos. Por ejemplo, el amarillo del limón traerá consigo la acidez. Es una experiencia que efectivamente hacemos, pero ¿qué nos garantiza su esencialidad? Es la cuestión de la armonía preestablecida.

RB: Estoy dispuesto a eliminar la palabra “gramática” si la objeción se basa en ella.

AP: Pero, por ejemplo, si un ente está en relación con todos los demás, ¿es válido algún aspecto? ¿No importa acaso que el sensible nos pueda sugerir otro ente que nadie haya visto antes?

RB: En principio sí, por supuesto. Si todo sensible es ostensión del mundo y está, por lo tanto, atravesado por una trascendencia interna —lo que le da su peso de realidad de alguna manera y también es lo que responde a la pasividad del sujeto, del sintiente— entonces se comunica en principio con todos los demás sensibles. En el fondo, todo el trabajo de la poesía consiste en exhibir aquello de lo que es tema. Usted puede, nos ha pasado a todos, gracias a la lectura de un poema, alcanzar de repente un eco, una resonancia que no habíamos percibido en absoluto.

AP: Pero hay metáforas mucho menos poderosas que otras, justamente, algunas se desplazan sobre un aspecto superficial.

RB: Estoy totalmente de acuerdo, pero esto significa simplemente que en esta gramática, si queremos conservar el término, hay grados de proximidad, de distancia, que se articulan, en definitiva, sobre lo que trata un mundo. No es una armonía preestablecida sino una donación fenomenológica: la de la coincidencia, de la *Fügung*. Es de lo múltiple, pero en la medida en que no es puramente dispar, sino un múltiple cruzado por una unidad total que es la del mundo y, por tanto, por sub-unidades.

AP: Si asumiéramos la hipótesis del § 49 de *Ideas I*, de un mundo aniquilado³ (*disloqué*), ¿Estaríamos en una pura disparidad? ¿para usted seguiría siendo un mundo? ¿La contingencia absoluta de los esbozos sigue siendo todavía un mundo con esta estructura gramatical del sensible?

RB: Por supuesto que no. En la hipótesis de Husserl, no se trata únicamente de una anticipación sobre la base de esbozos que repentinamente se encuentran negados, como en el ejemplo que di de la piedra, sino de la hipótesis de la imposibilidad de anticipar ya que todo esbozo es invalidado por el siguiente y esto es, para Husserl, un no-mundo.

AP: ¿Sin embargo, no dice Patočka que se trata de un mundo caótico, pero que sigue siendo un mundo?

RB: Sí, pero eso es otra cosa. Lo que está en juego con Patočka es la cuestión de la trascendencia. Lo que Patočka busca en este caso no es tanto la cuestión de la estructura del mundo, sino el paso dado por Husserl al decir que, en este juego de esbozos, ya no tendríamos un mundo sino únicamente vivencias. Patočka afirma que, incluso en este caso, estaríamos tratando con un mundo ya que estaríamos tratando con la trascendencia. Su pregunta no es pues la de saber qué es una estructura de mundo, sino la de mostrar que el caos en el que Husserl realizó la hipótesis sigue siendo un caos trascendente y, por lo tanto, en este sentido, un mundo.

AP: Sí, efectivamente, se trataba de desestabilizar esta noción de gramática, como articulación entre los entes. Para ir un poco más lejos en esta dirección, tenemos el caso del sueño en el que los momentos de contingencia pueden ser fuertes. Nos preguntamos si esta estructura de los aspectos del mundo es posible.

RB: Para volver a su pregunta, o para responderla de otra manera, podemos afirmar que hay campos. Por ejemplo, lo visible no es lo táctil; eso no significa que no se comunique, aunque debemos admitir que junto a la totalidad del mundo hay, también, sub-totalidades, campos. En lo que respecta al sueño, cabe decir, siguiendo a Patočka, que si toda experiencia sensible es ostensión de una trascendencia, entonces, el sueño también lo es. Desde luego, esto significa que la frontera entre el sueño y la realidad, lo imaginario y lo real, como bien lo ha mostrado Annabelle Dufourcq en sus dos libros⁴, es lábil. En cierto modo, tenemos

³ (Ndt) preferimos traducir conforme al título del §49: “La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo”, según la edición castellana a cargo del profesor Antonio Ziri6n Quijano.

⁴ (Ndt) Barbaras remite a los siguientes textos de Dufourcq: *La dimension imaginaire du r6el dans la philosophie de Husserl*, (*Phaenomenologica* 198), Springer, Dordrecht, 2011. *Merleau-Ponty: une ontologie de l’imaginaire*, (*Phaenomenologica* 204), Springer, Dordrecht, 2012.



que verter lo imaginario en el campo de lo real, pensar incluso en un fundamento imaginario de lo real y el sueño no es una excepción; no es la experiencia de una especie de esfera privada.

AP: Los escritos póstumos de Husserl sobre la *phantasia* habrían re-elaborado su teoría. Sería muy interesante.

RB: Tiene razón, lo que digo aquí es realmente programático y hay mucho trabajo por hacer. En realidad, si defendemos la idea de que lo sensible, la materia sensible, lejos de pertenecer a la inmanencia es, al contrario, lo que nos abre a la trascendencia, por tanto, toda experiencia sensible es la donación de un mundo, inclusive por causa de lo que llamamos lo imaginario. Sin embargo, esto no impide que las anticipaciones sean invalidadas, que nos podamos equivocar, que podamos vagar en esta gramática del mundo. Las experiencias a las cuales usted se refiere son testimonios de lo que denomino errancia. Y lo que muestra la desilusión perceptiva es que, en cualquier caso, pensaba que estaba tratando con el mundo, incluso si no era aquello con lo que pensaba que estaba tratando. Pero lo que importa es que creía que estaba tratando con el mundo.

III. La cuestión del deseo

AP: Quisiera abordar una contradicción interna que encontré sobre la cuestión del deseo. Es a la vez este deseo el que no debe caer en el rango de la necesidad ontológica y, al mismo tiempo debe seguir siendo deseo de reconciliación. Quisiera citar dos pequeños pasajes de *Dinámica de la manifestación* para que usted lo vea claramente. En la página 145 usted escribe: “De hecho, si lo que atraía al deseo era una verdadera reconciliación, la inmovilidad de una pura coincidencia ontológica, la intención que controla la esencia del deseo sería el fin del deseo y el hecho de que tal reconciliación continúe siendo imposible no cambiaría en nada el hecho de que un deseo así concebido estaría dominado por el horizonte de esta anulación. Tal deseo, atravesado por una intención de plenitud correspondiente a una forma de reconciliación ontológica, no sería tanto un deseo sino un tipo de necesidad ontológica superior ya que, al menos en principio, un ‘objeto’ sería susceptible de extinguirse en lugar de exacerbarse”; y en las páginas 305-306: “El movimiento subjetivo es, más bien, un movimiento de subjetivación, un movimiento infinito en cuanto que la apropiación del sujeto y, por lo tanto, la realización del movimiento requerirían una reconciliación completa, tan imposible como necesaria, con el mundo y, entonces, con algo como una asunción del mundo. En este movimiento, el sujeto permanece indefinidamente en el horizonte de sí mismo bajo la figura del mundo, como un lugar donde descansa su potencia y donde se regeneraría absolutamente en lugar de terminar extinguiéndose”. En resumen, es una de dos cosas: o bien le damos al deseo un objeto, tan indeterminado como sea, pero entonces cae en el rango de necesidad ontológica; o bien, decimos, efectivamente, que el mundo está a pesar de todo en una especie de reconciliación imposible, pero en este caso no comprenderíamos por qué es una reconciliación imposible.

RB: Voy a responder de manera simple, y creo que puedo explicarlo desde otra parte del libro. Lo que hace falta comprender aquí es que el mundo es un proceso caracterizado por un inacabamiento fundamental —lo que expliqué a través del concepto de potencia y de reconstitución de la reserva de potencia por su propia actualización. Lo que quiero decir es que al mismo tiempo hay una intención de reconciliación, en el sentido de que el deseo es siempre deseo de sí y donde el lugar del sí es el mundo; pero esta reconciliación es imposible porque lo que es intencionado por el deseo no es más que un deseo eminente. Es decir, el cumplimiento del deseo no es el fin del deseo, su extinción en no sé qué objeto. El cumplimiento del deseo es la coincidencia con o el acceso a un deseo que sería deseo absoluto, deseo puro. Y este deseo puro es exactamente la figura del mundo, del proceso mundano. Dicho de otra manera, hay deseo en sentido propio, que es el deseo del sujeto y, estrictamente hablando, la única modalidad posible de uso del concepto de deseo; y luego está el movimiento del mundo que es hacia lo que nuestro deseo apunta, porque es como su forma eminente: aquello a lo que podemos aspirar solo porque estamos necesariamente separados de él. No sé si soy claro. Todo el asunto está en identificar lo que es intencionado en el deseo: el deseo de sí es deseo de deseo.

AP: ¿El caso de la necesidad ontológica es el de un deseo que solo quiere ser abolido en tanto que deseo?

RB: Exactamente.

AP: Está bien, pero entonces ¿podría la figura del suicida ser una degradación del deseo en necesidad, un deseo agotado?

RB: Esta pregunta nos remite a la segunda y tercera parte de mi libro. La figura del suicida es la de alguien que quisiera reunirse con la archi-vida por este camino corto. Así que, en cierto sentido, sí, usted tiene razón. Pero la figura del suicida no escapa a esta economía del deseo. Lo que está en juego, si usted quiere, es lo que entendemos por mundo. En la idea de la necesidad ontológica está la idea de un objeto ya que la necesidad supone un objeto que haga posible extinguir esa necesidad, de modo que al pensar el sujeto como una necesidad ontológica se piensa el mundo en el modo de ser objetual. Lo que está en juego no es tanto el deseo sino el estatuto del mundo. De hecho, la ‘contradicción’ que usted señala, y que en mi opinión no es una contradicción, se refiere al desarrollo de mi trabajo, que ha pasado por dos etapas. Al



principio, pensaba que el deseo podría ser deseo de su propia extinción, es decir, reconciliación absoluta en la inmovilidad, pero terminé por comprender que si el deseo es deseo de sí, solo puede ser deseo de deseo, deseo de un deseo bajo una forma superior. De ahí la distinción entre un deseo que ya no llamo más deseo, que es la potencia mundanizante, ‘deseo’ eminente en el sentido de que, contrariamente a nuestro deseo, produce lo que pretende y, por otro lado, deseo propiamente dicho. Nuestro deseo es deseo de mundo en el sentido de que desea un deseo que nunca experimentaría la frustración. Así que creo que no hay contradicción si insistimos en la naturaleza del pretender. El deseo no es deseo de nada positivo, de algún objeto; es deseo de esta negación concreta que es el proceso mundano.

AP: Entonces, ¿es un movimiento que tiende hacia otro movimiento? ¿Un movimiento que solo se puede ser satisfecho por otro movimiento?

RB: Exactamente. Y por lo mismo permanece necesariamente insatisfecho. En todo caso, el deseo no puede conducir a una extinción, a la inmovilización, a un tipo de plenitud. No dejamos el dinamismo.

AP: ¿Usted me ofrece un gran puente para la siguiente pregunta!

RB: En bandeja en todo caso.

AP: Habrían dos modos de buscar la satisfacción. O bien que desaparezca en el mundo, lo que usted mencionó cuando habló en su seminario sobre de la extinción del deseo por el camino corto. O bien, y usted igualmente lo ha mencionado, el camino del en-sí-para-sí sartreano. La pregunta que me hago es qué diferencia hay entre el Dios sartreano —puesto que Sartre hace de Dios la meta del deseo—, el Dios dialéctico de Sartre, que es todo inmovilidad justamente, olímpico y un Dios dinámico. Usted dijo que el deseo desea volver a la Archi-vida pero sin desindividuación. ¿Cuál es, entonces, la figura de ‘divinización’ en la economía de su filosofía?

RB: La alternativa que usted me propone no es realmente tal porque, por un lado, el suicidio y, por otro lado, el en-sí-para-sí, se refieren a dos niveles muy diferentes. El deseo del que hablo, lo calificaría de trascendental, por diferencia con el deseo psicológico. Entonces, que se pueda y se deba hacer —en lo que trabajo en este momento— una génesis del deseo psicológico a partir del deseo trascendental es otra cosa. Pero el deseo del que hablo no se reduce a lo que experimentamos: es más bien el existencial fundamental. Por lo tanto, podemos trabajar sobre el suicidio, pero no podemos trabajar sobre el deseo del que estoy hablando, basándonos exclusivamente en el deseo empírico, lo que evidentemente no significa que no haya relación. Por otro lado, no hay Dios en mi abordaje. El Dios sartreano no es un Dios, ya que el en-sí-para-sí es imposible. Veo la semejanza que usted deja en evidencia con mi afirmación de que la pretensión del sujeto anhelante era coincidir con la Archi-vida sin ser desindividualizado. Y al decir esto digo demasiado, pues significa que el sujeto desea continuar uno mismo, al tiempo que coincide con el en-sí, de modo que se está muy cerca de un en-sí-para-sí. Pero, en verdad, nos encontramos con una conceptualización radicalmente diferente a la de Sartre, ya que no se trata ni del en-sí, ni del para-sí. De hecho, se trata de algo que no tiene nada que ver con el en-sí, que es la Archi-vida, esto es, un proceso, una dinámica fenomenológica, que se refiere a la idea de que todo movimiento es fundamentalmente fenomenalizante —por lo que simplemente no hay tal en-sí. Tampoco hay ningún para-sí, ni génesis del para-sí. Entiendo la semejanza que usted hace, pero al mismo tiempo me siento muy lejos. Si hay proximidad, es solo en el sentido de que, al igual que Sartre, hay un lugar central para el deseo. Lo he mostrado en varios artículos, uno de los cuales fue publicado en la PUF⁵ en un volumen que dirigí sobre Sartre, de cómo Sartre pierde el deseo tanto por exceso como por defecto. En el fondo, el deseo sartreano es de necesidad, algo así como una necesidad ontológica. Sartre carece de la verdad del deseo, en el sentido de que pasa por alto esta especie de insatisfacción fundamental, constitutiva y, por lo tanto, el tipo de ‘objeto’ que le corresponde. Para Sartre, el deseo es deseo del en-sí-para-sí, es decir algo, pero un algo que es imposible. En consecuencia, por un lado, por defecto, carece del deseo al plegarse sobre la necesidad, ya que tiene un objeto. Por otro lado, carece por exceso, ya que este objeto es lógicamente imposible: de hecho, un deseo por lo imposible es un deseo imposible. Sartre está, pues, lejos de lo que entiendo fenomenológicamente por deseo: ofrece, como mucho, el modelo abstracto, como diría Merleau-Ponty.

AP: En el plano de la cosmología —Thomas desearía una precisión sobre la Archi-vida—, le parece que se la entiende como prepotencia (*surpuissance*) del mundo, *phusis*, o como tensión entre el archi-movimiento y el archi-acontecimiento.

AP: Usted afirmó en su seminario, y creo que en *Dinámica de la manifestación*, que la Archi-vida correspondería al proto-movimiento, al archi-movimiento del mundo, a la potencia mundificante. Pero también dijo que la archi-vida, si llevamos este concepto hasta el extremo, es la tensión entre esta herida del archi-acontecimiento y el archi-movimiento que intentará sanarla, de modo que no hay archi-acontecimiento sin archi-movimiento

RB: Tiene razón. Este libro que escribí hace dos años, se publicó hace un año (fecha de la entrevista 2015). Por supuesto, voy avanzando y, por tanto, lo que dije en ese momento del curso puede estar un poco alejado respecto a lo que escribí en *Dinámica de la manifestación*. Recuerdo exactamente de lo que me está

⁵ (Ndt) Aquí Barbaras nos remite a su artículo “Désir et manque dans *L’Être et le Néant*: le désir manqué”, que aparece compilado en el libro *Sartre. Désir et liberté* en la colección “Débats philosophiques”, coordinado por él mismo y publicado por la Presses Universitaires de France (PUF) en 2005.



hablando. En mi libro, la archi-vida remite, como usted lo recuerda, al archi-movimiento mundificante por diferencia con los vivientes individuados a favor del archi-acontecimiento. Ahora bien, lo que he podido decir en clase —y quizá convendría encontrar otra palabra que no sea ‘vida’—, es que, en razón de esta tensión fundamental entre archi-acontecimiento y archi-vida y de esta influencia permanente y renovada de la archi-vida sobre el archi-acontecimiento (esta es la herida que es constantemente sanada), había llegado a la idea de que esta dualidad era quizás todavía abstracta, que, por consecuencia, más radicalmente que esta dualidad, existía la tensión misma. Más profunda que la distinción entre vida y vivientes, estaría esta tensión, este juego: en cierto modo la vida de la vida, la archi-archi-vida. Esto es lo que quería esbozar y hacia dónde me encamino. No sé si la palabra ‘vida’ sería apropiada ya que sería la fuente común de la archi-vida y los vivientes. ¿Cómo llamarla? Intento distanciarme al máximo de la dimensión dual inherente a la manifestación; en esto soy profundamente monista y profundamente fenomenológico. En el fondo, mi problema es: ¿cómo ser radicalmente monista y radicalmente fenomenológico? Esto es lo que me lleva a la idea de una fuente en común que es la tensión misma. Hay, sin embargo, una especie de disimetría porque tanto la archi-vida, del orden de una especie de necesidad —que en el fondo, es el otro nombre del Ser— como los vivientes individuados proceden de un archi-acontecimiento que es metafísica y lógicamente contingente, incluso si es fenomenológicamente necesario ya que estamos aquí para hablar de ello.

IV. El archi-movimiento

AP: Quisiéramos volver sobre este archi-movimiento. Cómo entender este archi-movimiento, como prepotencia que no puede estar en el origen de su propia negación —usted dice que la esencia no puede ser la esencia de su propia negación— cuando en realidad es, al mismo tiempo, un proceso que engendra sus propias negaciones, siendo los entes *phusiques* las negaciones del proceso? Parece que estamos tratando con un movimiento que es siempre una negación de sí y que, a la vez, no puede estar en el origen de su propia negación.

RB: Hay dos negaciones puesto que hay dos individuaciones. Es ahí donde reside sin duda la verdadera dualidad. Podríamos decir que hay una negación-limitación y una negación-separación o incluso una negación-expulsión, y no se trata de la misma cosa. Si es realmente prepotencia, la prepotencia del mundo solo se puede realizar limitándose a sí misma. En otras palabras, para que la prepotencia se preserve como tal, sus realizaciones, sus producciones, solo pueden permanecer por debajo de ella misma. Se trata de una limitación en un sentido muy preciso, que no es tanto una negación de la prepotencia sino la consecuencia misma de la afirmación de esta prepotencia. Por lo tanto, no hay una verdadera limitación: afirmar que la prepotencia se limita, es afirmar que siempre está más allá de sus realizaciones. Esta sería, sin duda, la mejor manera de decirlo: cualquiera que sea la naturaleza de sus producciones, en tanto que prepotencia, está siempre más allá de ellas y es por ello que sus producciones son necesariamente limitaciones. Debido a que la prepotencia es siempre más que ella misma, sus obras son necesariamente menos que ella: su negatividad es solo el reverso de su superpositividad. Es, pues, una limitación, una negación en un sentido muy particular, que se debe a la idea de exceso, de prepotencia: ante una reserva infinita toda realización es limitación, finitización. A la inversa, ésta segunda negación, que es el archi-acontecimiento, no es una simple finitización. Es realmente otra cosa, como una caída, una pérdida de potencia. Es, pues, una negación cuya potencia no puede ser la fuente, ya que consiste en la negación misma de su ser. Lo que he tratado de mostrar en mi curso, y que no he expresado con tanta claridad en mi libro, es cómo esta negación puede dar lugar a una separación, a una escisión: si la prepotencia es tal, esta debilidad interna, esta pérdida de potencia, no puede sino dar lugar únicamente a una separación, al surgimiento de un otro. Como prepotencia, no puede permanecer debilitándose, perdiéndose en sí misma; ella sólo puede separarse de sí misma. Estamos tratando aquí con una génesis de los vivientes por separación y es en ella que consiste la verdadera negación.

AP: Sí. Debo decir que me llamó la atención una parte en su libro que habla de la movilidad de la movilidad. Se entiende que un verdadero movimiento para no sea sustancial debe ser un movimiento a la segunda potencia, de modo que, móvil él mismo, éste movimiento debe modalizarse en diferentes movimientos. Podríamos pensar que éste movimiento se modalizaría en movimientos *phusiques*, en la generación de entes, y en movimientos de los vivientes.

RB: Toca un punto importante. De hecho, es un problema al que me enfrenté en ese libro, ya que fue necesario conciliar esta movilidad de la movilidad con el hecho de que el archi-acontecimiento no es obra del movimiento. La respuesta es muy simple: un acontecimiento no es un movimiento. El archi-movimiento se puede modalizar en movimientos ónticos, pero no se puede modalizar bajo la forma de su propia separación, de un acontecimiento que está más allá del movimiento. Metafóricamente, podemos decir que el acontecimiento es un movimiento en el movimiento, aunque en realidad no sea un movimiento, está más allá del movimiento: el acontecimiento es lo que viene a interrumpir el movimiento.

AP: De hecho, la *phusis* no se substancializa en un solo tipo de movimiento incluso si hay modalidades ónticas?



RB: No, porque básicamente la única realidad del archi-movimiento del mundo es la infinitud de sus movimientos mundanos. Es lo que se hace en cada uno de sus movimientos. En otras palabras, no hay realidad posible de un movimiento que sea solo movimiento, independientemente de sus modalidades ónticas. El archi-movimiento es lo que se hace en todos los movimientos mundanos, es el movimiento de estos movimientos. Por lo tanto, no debemos imaginar una especie de *phusis* autónoma y poderosa que, posteriormente, sería modalizada: ella no es más que sus propias modalizaciones. Es lo que se hace, es el hecho de que no deja de deshacerse, de rehacerse, de cambiar: este movimiento es la *phusis* misma. Así que no hay que imaginarlo de un modo demasiado griego, demasiado presocrático.

Parte II⁶

V. Potencia y renuncia a la potencia

AP: Quisiera volver al tema de la no-esencia. Cada vez que lo discutíamos nos quedábamos atascados en algo: ¿por qué no es posible para una prepotencia producir su propia impotencia? Como por ejemplo para el *Dasein* la posibilidad de su imposibilidad. Si la prepotencia sólo es capaz de prepotencia, entonces, es limitada; mientras que si es una prepotencia capaz de su impotencia no tiene límite.

RB: En tal caso tocamos un debate teológico, que ha durado siglos. Es interesante porque se trata de asuntos metafísicos verdaderamente radicales. Acepto lo que dice pero no lo comparto. Por supuesto, podemos decir, como algunos cartesianos, que la potencia de la prepotencia se expresa en la posibilidad de una auto-negación. Soy más 'spinozista' porque pienso que si la potencia es realmente potencia, es decir, afirmación pura y plena, no puede hacer nada más que producir y, entonces, ninguna negación es pensable. La prueba de la prepotencia es que precisamente no se puede negar a sí misma, limitarse, excepto moralizándose bajo la forma de una infinitud de movimientos, por lo tanto de entes —pero hemos visto que no era una verdadera limitación. Puede oponer muchos argumentos en mi contra, pero se trata aquí de uno de esos puntos cruciales donde se pone en juego asuntos metafísicos fundamentales. Mi concepción se inclina hacia Spinoza; esta potencia no es una potencialidad, no es una virtualidad, ni una potencia en el sentido aristotélico. Sin embargo, es el 'potencial' bergsonianos y deleuziano el que está más cerca, porque en el fondo no es más que el infinito de sus diferenciaciones. No creo que su potencia 'deba', atestiguar en su negación. Entiendo que usted pueda pensar lo contrario pero, nuevamente, se trata de una elección metafísica fundamental.

AP: Estoy muy satisfecho con esta respuesta porque varias veces se la habían planteado, incluso otros estudiantes; claramente estamos en un terreno de decisión metafísica.

RB: Me parece que se trata en todo caso de algo antropomórfico, incluida la teología, en la idea de una prepotencia que, como tal, sería justamente capaz de su propia negación. Sin duda, hay también algo de gnóstico en ello. La encontramos en Jonas esta idea extraordinaria de un Dios que renuncia a su poder y vuelve a él en el curso del mundo. Es muy bello, pero ¿es compatible con la idea de la prepotencia, incluso con la idea de Dios? No lo creo.

AP: ¿La prepotencia no es, pues, la omnipotencia?

RB: Sí, debemos distinguir la prepotencia de la omnipotencia. Además, a decir verdad, fue después de una discusión con Pierre Rodrigo que opté por este término, que proviene de Plotino. Es justamente una forma de estar al lado de la omnipotencia divina, con todo lo que está infiltrado de antropomorfismo, al lado del Dios cristiano. La omnipotencia, por su parte, puede probarse a sí misma bajo la forma de una negación, incluso de una auto-negación. Por esto, la omnipotencia divina puede ser la fuente del mal en el mundo, ella es también potencia del mal. Esto conduce a un problema teológico tópico porque si la potencia tiene la libertad de aceptar, si no de producir el mal, lo excluye, por otra parte, en la medida en que la potencia como tal no puede recaer sobre lo negativo. Pero, de todos modos, es la omnipotencia divina lo que está en debate, no la prepotencia.

AP: En este caso, si es una prepotencia, comprendemos perfectamente que no se puede negar que es puro exceso de sí misma.

RB: Totalmente de acuerdo con usted.

AP: Antes de cerrar este capítulo cosmológico, quisiera volver a su introducción⁷ en la que circunscribe una alternativa entre lo que sería del orden teleológico y lo que sería del orden del acontecimiento. Me preguntaba si se trata de una teleología dialéctica o no, si era obligatoriamente teleológico pensar que esta prepotencia 'quiere' reconstituirse en sus producciones y preservarse aún más produciendo los vivientes. Sería todavía teleológico porque no estamos obligados a presuponer los vivientes de manera

6 (Ndt) Esta segunda parte de la entrevista fue realizada el 30 de noviembre de 2018 y se encuentra disponible en la dirección electrónica de la revista *Actu Philosophia*: <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Renaud-Barbaras-autour-de-I-857>

7 (Ndt) Se trata de la introducción del libro *L'ouverture du monde: Lecture de Jan Patočka*, publicado en 2011, que reúne algunos estudios que Barbaras dedica a Jan Patočka y que podría considerarse una profundización de la recensión que el mismo Barbaras hizo en 2007 en *Le Mouvement de l'existence: Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*. En el libro de 2011 Barbaras propone una articulación entre fenomenología y cosmología, estableciendo la identidad del sujeto y su movimiento. Este libro es central para comprender no solo el plano cosmológico del archi-movimiento sino, también, el movimiento del mundo del que proceden nuestros movimientos.



anticipada. Podríamos decir que la *physis*, como prepotencia que se preserva en sus propias producciones, puede engendrar los vivientes porque se preserva especialmente porque multiplica sus modos de fenomenalización y, por lo tanto, si además de aparecer intrínseca y anónimamente ella “aparece en”.

RB: Sí, pero si usa la palabra “quiere”... En cierto sentido es aceptable, pero quería mostrar lo contrario. Depende de lo que se entienda por viviente, pero si definimos lo viviente por el deseo, por un movimiento impotente, entonces la respuesta es no. La sola *physis* no puede ‘querer’ conducir a ello, solo produce diferencia en el interior de sí misma mientras que, con los vivientes, estamos tratando con el Otro.

AP: ¿Entonces sería teleológico?

RB: La forma en que lo dice es significativa. En esa introducción, fui un poco seco, categórico, porque quería plantear el problema. Mi problema es dar cuenta de la fenomenalización, que es un hecho absoluto, al tiempo que rechazo todas las soluciones fáciles de tipo hegeliano, que consisten en proyectar por adelantado la fenomenalización en el Ser bajo la forma de un *telos*. Por lo tanto, se trata para mí de reconocer el hecho último de la fenomenalización sin proyectarlo de antemano de algún modo en el proceso mundano. Así que, si usted quiere, el archi-acontecimiento es la solución exacta a este problema. ¡Como siempre, la solución se confunde con la posición correcta del problema! Si planteamos el problema de esa manera, como lo hice en la introducción, obtenemos la siguiente respuesta: ya que no puede ser obra de la *physis*, entonces, es porque estamos tratando con un acontecimiento. El concepto de archi-acontecimiento es solo la respuesta correspondiente a las coordenadas de este problema. Espero haberle respondido.

AP: Si.

RB: De hecho, podríamos profundizar ahora mismo y mostrar que hay diferentes teleologías. Usted afirmó con razón que *La apertura del mundo* es una introducción: en este libro voy lo más lejos posible con Patočka a fin de identificar el punto en el que me separo de él. Y este punto es el siguiente. Advertimos, con Patočka, en *Platón y Europa* principalmente, una especie de malestar. Hay una metafísica fenomenológica que exhibe un proceso, que es el de la fenomenalización primaria, pero que no puede pensar la fenomenalización secundaria, la subjetivación, excepto al inscribirla de manera teleológica, al menos bajo una forma negativa, en el mundo. De hecho, él llega hablar de una carencia. Ahí es donde sentí, comprendí, que tenía que apartarme. Patočka también habla de un acontecimiento, pero lo hace intervenir erróneamente porque habla de él únicamente para el hombre. Según él, mientras el animal está en una relación de fusión con el mundo, el hombre está separado, expulsado del mundo, a distancia y es a partir de esta separación que nace la objetividad. Esto es un error, a mi parecer, porque tal separación no es solamente para el hombre sino para todos los vivientes.

AP: ¿Es posible hacer un paralelo entre su teoría de la individuación de lo viviente con la teoría del individuo técnico de Simondon, que trata al individuo técnico como viviente en relación a un entorno, prácticamente con un dominio superficial? Entonces, ¿cuál habría sido el estatuto del objeto técnico en su trabajo?

RB: No puedo responder a esa pregunta. Nunca he trabajado realmente en ello, así que no podré darle una respuesta muy satisfactoria.

AP: Sobre las dos tendencias que resultan del archi-acontecimiento, por un lado lo más próximo al archi-movimiento es el mundo animal; y lo más cercano del archi-acontecimiento es el mundo humano...

RB: ... Sí, hay tensión pero hay cada vez más una repolarización, una superasunción bajo uno de los polos. Esta es la única manera de dar cuenta de la diferencia en la continuidad.

VI. Vida y vivientes

AP: Pero, ¿por qué hay dos tendencias que resultan del archi-acontecimiento? Y, en segundo lugar, ¿cómo podría explicarse con precisión esta polarización, ya que si lo explicamos desde el archi-acontecimiento perderíamos sin duda su contingencia necesaria? Y finalmente, ¿qué hacemos con el viviente vegetal —pregunta que se hizo durante el seminario? Porque, en lo que a él respecta, en lugar de un ‘exilio’ o ‘éxodo’, ¿no deberíamos hablar de ‘éxtasis’ como primera apertura vegetal que está antes de esta polarización entre animal y humano?

RB: Respondo en orden. En primer lugar, no podemos anular la contingencia de algo bajo el pretexto de que permite una explicación. Pero sobre todo, en cierto sentido, su pregunta es errónea porque mi enfoque no es del todo explicativo, es realmente fenomenológico, descriptivo. Constató la diferencia fenomenal entre hombre y animal y, por lo tanto, estoy obligado a dar cuenta de ello. Desde mi punto de vista, en tanto que vivientes, ambos son productos, efectos del archi-acontecimiento y, por lo tanto, al mismo tiempo en tensión con el archi-movimiento. Puede ver que si planteamos el problema de esta manera, la única respuesta posible es decir que existen, por así decirlo, grados en la tensión y, por lo tanto, un predominio de alguno de los polos de la tensión. Este no es un enfoque explicativo: parto desde mi construcción, desde las limitaciones teóricas que le son propias, para dar cuenta de una diferencia fenomenal. En este contexto, la única respuesta es decir: hay tensión y la tensión está *sursum*-ida, polarizada más bien por la separación en el caso del hombre y por la continuidad en el caso del animal.



AP: Entonces no podemos decir “¿por qué la tensión fue repolarizada de esta manera?”

RB: No, es una pregunta que no tiene sentido en la fenomenología; no estamos en el “por qué” sino en el “cómo” simplemente. La única forma de responder a la pregunta “¿por qué hay vivientes?”, es diciendo, “porque hay archi-movimiento” y la pregunta “¿por qué el archi-movimiento?” no tiene, en principio, una respuesta posible. Este es el sin-porqué por excelencia. Ahora bien, si queremos dar cuenta de la diferencia, debemos utilizar las herramientas teóricas que tenemos y que son precisamente los grados de tensión, de polarización. Verá hoy, si hay tiempo (en el seminario anual), que hay una polarización de segundo grado, es decir, que la polarización puede des-polarizarse o re-polarizarse.

AP: ¿Piensa en la poética?

RB: Sí, exactamente, podemos decir que la poética es una des-polarización, en el modo de la continuidad, de la polarización por el archi-acontecimiento. Para el vegetal, es una cuestión muy delicada. En la medida en que el modo de ser del viviente es el movimiento (no es que lo vegetal no tenga movimientos, hay movimientos vegetales que son bien particulares) y de que el ente de referencia es el animal, la botánica solo puede ser privativa. En fin, acojo su sugerencia, pero no estoy seguro de que sea justa. De ahí que conserve el término de éxtasis pero insistiendo en el arraigo, prefiero decir que lo vegetal es un archi-animal en la medida en que está mucho más en continuidad con el mundo y mucho menos afectado por el archi-acontecimiento. Es decir, el orden botánico es el orden donde hay una mayor primacía de lo *phusique* o de lo cósmico y, en este sentido, está prácticamente en las antípodas de lo humano. El animal ocupa así un lugar intermedio. Le agradezco porque no había formulado cosas así hasta ahora. Así que no pondría lo vegetal en el origen, como usted parecía indicar; preferiría situarlo en el lado de una archi-animalidad, en el sentido de una archi-polarización por continuidad: lo vegetal ni siquiera se deriva, no es exóxico, está arraigado. Está directamente en contacto con la *phusis*, lo que se manifiesta concretamente por el hecho de que sintetiza sus nutrientes a partir de los elementos del suelo. Es cuasi-cósmico y, por lo mismo, el grado mínimo de individuación.

Aurélien Deudon [AD]: Por lo tanto, ¿usted subsume o subordina lo vegetal a lo animal en tanto que archi-animalidad o la convierte en una modalidad verdaderamente aparte?

RB: Metodológicamente, por supuesto, debe alcanzarse privativamente ya que el modo de ser paradigmático es el movimiento, que mostré desde el principio del libro que era necesario pensarlo como una condición de subjetivación. No insisto en esto: toda la crítica del intuicionismo, de la reificación, conducen a una determinación del sujeto, cualquiera que sea, como movimiento. Así que estamos obligados a dejar el movimiento. Sin embargo, si lo vegetal es más que un animal o un sobre-animal, no es en el sentido del movimiento sino en el de la continuidad. Es un animal menor si tomamos el movimiento como una determinación esencial, ya que es cuasi inmóvil; pero si nos interesamos en la polarización a través de la continuidad, entonces, se debe decir que es un archi-animal en el sentido de que ni siquiera es exóxico.

AD: Precisamente, en su esquema metafísico ¿es esta una concepción a-histórica de los vivientes? ¿Desde eternidad habrían vivientes en la medida en que hay un archi-acontecimiento co-originario con la *phusis*?

AP: A-histórico en el sentido cósmico, evidentemente.

AD: ¿Esto implica una eternidad del viviente?

RB: Sí, absolutamente, es algo que tuve que asumir. En mi opinión, una co-originariedad de la *phusis* y el viviente. El archi-acontecimiento no solo tiene lugar de una vez por todas, sino desde siempre. Y esto por una razón muy simple: es la fuente del tiempo, el tiempo viene por el archi-movimiento. Se trata, para usted, en el fondo, de saber, ¿cuáles son los umbrales aceptables o inaceptables, pensables o impensables? Para mí, la transición de la vida a la conciencia nunca ha sido un problema, y todo lo que hago es reintegrar la una en la otra, tratar de sumergir la conciencia en la vida. Si bien hay personas para quienes lo impensable o, en todo caso, lo más difícil de pensar, es decir, el verdadero salto, es el surgimiento de la conciencia. Es más bien el nacimiento de la vida lo que a mis ojos es impensable.

AP: Hay una ruptura metafísica entre esta archi-vida y los vivientes?

RB: Sí, por supuesto, pero para decirlo de manera elemental, estoy convencido de que la materia es siempre ya viviente y que de la vida como tal, no puede haber génesis. En consecuencia, aparte de los vivientes, no hay otra génesis concebible, de modo que la escisión, la ruptura real, se sitúa entre la archi-vida y los vivientes. Hablar de archi-vida es, ante todo, decir que hay co-originariedad entre la materia y la vida; la ruptura puede entonces pasar solo entre la vida y los vivientes, es decir, los sujetos.

AP: ¿Cree que pueda haber vivientes más separados que nosotros del archi-movimiento?

RB: Esta es una buena pregunta que jamás me hice, para serles sincero. Estos vivientes serían para nosotros lo que el animal es para el vegetal. En principio, nada prohíbe este modo de existencia, que es quizá la de los ángeles.

AP: Es necesario, sin embargo, una parte mínima de movimiento y por tanto de arraigo.

RB: Podríamos pensar que el ángel no está totalmente desprovisto de arraigo, que no es un espíritu puro. Es una buena pregunta. Nada prohíbe pensar en un archi-exilio, un super-exilio, un ente viviente que tendría incluso menos pertenencia que nosotros. No quiero revelar lo demás, pero sería un ser sin sentimiento porque, como lo voy a mostrar, la atestación de nuestra pertenencia a la singularidad subjetiva



es lo que he denominado sentimiento, término que tomo de Mikel Dufrenne pero al que le doy un nuevo alcance. Esto es decisivo, ya que este sentimiento es el lado subjetivo de este modo de existir que llamo poético. Se trataría, pues, de un ente, un viviente en el seno del cual la pertenencia ni siquiera se atestaría; no solo sería exiliado, sino que ya no sería la experiencia de su exilio, porque habría perdido todos los lazos con su propia patria. Dado que, en cuanto a nosotros, nos sabemos exiliados, y este saber tiene por condición la experiencia, incluso mínima, de nuestro arraigo. Sería un ente tan exiliado que ni siquiera lo sabría y, por lo tanto, no tendría nunca más un sentimiento. Finalmente esto encaja muy bien con el ángel, porque creo que el ángel no experimenta nada. Haría falta buscar en este lado: construir la idea de un viviente que sería la respuesta a las coordenadas de este problema.

AP: Por cierto, la criatura de Frankenstein está a medio vivir, es medio técnico.

RB: Así es, haría falta buscar en este lado.

AP: Solo quisiera añadir algo pequeño. Si entendí bien, cuando miramos el cielo nocturno con las estrellas ¿está lleno de vida?

RB: No de vivientes, sino de vida porque las estrellas se muestran como la primera individuación, son modos de diferenciación interna a la *physis*.

AP: Pero cuando levantamos la mirada al cielo, ¿está lleno de vivientes?

RB: ¡de Vida, no de vivientes! Cuando levantamos la mirada hacia el cielo estrellado está lleno de vida pero no de vivientes.

AP: Pero usted dice que desde la eternidad hay vivientes.

RB: Sí, pero no están en todas partes. No es porque siempre haya habido vivientes que están en otro lugar que de donde son. Hay vivientes tal y como son definidos, pero, por lo que sé, las estrellas no son animales, ni humanos.

AP: ¿Pero, entonces, cree que hay condiciones orgánicas de arraigo? ¿Podemos imaginar vivientes a escalas inmensas o infinitesimales?

RB: Hay, sin embargo, una dimensión que es la nuestra, que es también la condición del sentimiento y que se sitúa en la frontera de la desindividuación: la del cuerpo. Quiero decir que, por una parte de nosotros mismos, somos presas del archi-movimiento en el sentido de que, para decirlo sin rodeos, no escapamos a las leyes de la física y la química. Ahora bien, este cuerpo es ciertamente la condición, en el lado *phusique*, de la separación archi-accidental. En otras palabras, no es una coincidencia que nuestro cuerpo tenga el tamaño y la morfología que posee: hay una ensambladura metafísica del cuerpo, o más bien una significación metafísica de su ensambladura física. Más exactamente, no es por casualidad que aquellos que hablan, las palabras que suponen y expresan separación, tengan el cuerpo que tienen.

AP: También nos preguntábamos ¿por qué la duración de la existencia de los vivientes no parecía estar co-relacionada con la proximidad que mantienen con el archi-movimiento? Por ejemplo, podemos pensar en los vivientes vegetales que están muy cerca del archi-movimiento y que, al mismo tiempo, son milenarios como es el caso de algunos árboles. Si la herida no es tan profunda, si la separación que produce el acontecimiento es menos marcada, ¿por qué estos vivientes no son repatriados a la *physis* antes que los demás?

RB: ¡Al contrario, es muy coherente! Cuanto más estamos en contacto con la archi-vida, más tiempo vivimos, ya que la eternidad es una eternidad de la vida; cuanto más estamos en la vida de la archi-vida, más estamos del lado de la eternidad. Evidentemente, lo que no cuadra es que el mosquito esté menos individuado que nosotros y, sin embargo, viva menos tiempo cuando, estrictamente hablando, somos nosotros los que deberíamos vivir menos tiempo. No tengo la respuesta. Usted hace honor a los instrumentos que utilizo, pero los vuelve instrumentos científicos, por así decirlo, que le permitirían introducir proporciones y medidas. No estoy seguro de que podamos llegar tan lejos; sería maravilloso si así fuera, pero desafortunadamente no podemos utilizar este argumento. Lo que no es falso es que cuanto más se esté en contacto con la *physis*, más chance de vivir mucho tiempo. Pero hay problemas de reproducción, de economía de la reproducción... Por ejemplo, se podría decir que es debido a que el animal tiene una existencia fundamentalmente genérica que la duración de la vida del individuo es frágil. ¿Entiende lo que quiero decir? Sería una de las formas de responder a su pregunta desde mi perspectiva.

AP: Sí, es verdad.

RB: Sí, viven para reproducirse porque tienen una existencia genérica, es decir, todavía en contacto con la *physis*. Entonces podríamos decir que cuanto más individualización haya, más corta será la vida, pero solo a condición de no introducir la cláusula de género.

VII: Cuestiones de método

AP: Esta última parte es sobre una cuestión metodológica. Casualmente, la cuestión de la *epojé* a través de los tres trabajos es extremadamente importante: es realmente la maduración de un método adaptado a su objeto para intentar no caer nunca en una metafísica abstracta, pero que debe conducir a una metafísica fenomenológica. El método es tanto una salvaguardia como un motor.

RB: Absolutamente.



AP: Entonces, la verdadera pregunta es ¿hasta dónde debe llegar la *epojé*? ¿Y esto también tiene que ver con las armas lógicas de la demostración porque a menudo sus libros están escritos de manera lógica (razonamiento por el absurdo, etc.)? ¿No debería la *epojé* privilegiar la presentación y reexaminar la demostración? ¿Se apoya en la cuestión del proto-tiempo y el proto-espacio porque estamos en lo especulativo o es que hay formas de atestación de este proto-tiempo y este proto-espacio? —de paso, encuentro que la *khôra* del *Timeo* en Platón es muy similar a lo que usted afirma sobre el archi-movimiento. En resumen, ¿Sobre qué se apoya? ¿Sobre cual momento ejemplar podemos apoyarnos como punto de partida de la presentación del proto-tiempo y el proto-espacio?

RB: Es una pregunta amplia. Debo confesar que no tengo mucha conciencia de mi método y no me preocupan mucho las cuestiones metodológicas. Después de una conferencia que hice en Montpellier, Jean-François Lavigne vino a verme para decirme que era como todos los fenomenólogos franceses porque no tenía ninguna reflexión metodológica. Tal vez no estaba completamente equivocado. Pero con respecto a la pregunta de los instrumentos lógicos, no veo la exactitud de la cuestión, no veo por qué la *epojé* iría tan lejos como para poner entre paréntesis y cuestionar los instrumentos argumentativos que son, en el fondo, los del discurso común que utilizo. Tengo la impresión que trabajo a la luz de la experiencia, del fenómeno, que de todos modos nunca pierdo de vista; y después, tan pronto como pueda encontrar atestaciones fenomenológicas las utilizo, pero con las modalidades argumentativas inherentes a un discurso expositivo. Se trata solamente de convencer. Escribo libros, así que trato de convencer.

AP: De hecho, es más bien un protocolo para permitir a cualquier otro rehacer el camino.

RB: Exactamente, y de observar lo que estoy tratando de mostrar. Es pedagógico.

AP: Discutimos un poco sobre eso y daba la impresión de que en el campo fenomenológico de lo sensible hay evidentemente un recurso a la atestación, a la experiencia; pero cuando se pasa al momento cosmológico no se puede usar este recurso porque se trata de un movimiento anónimo y que, en consecuencia, no puede evolucionar sino por restricciones teóricas.

RB: Exactamente, es obvio y es por esta razón que se me podría acusar de abandonar el campo fenomenológico ya que está muy lejos de las atestaciones intuitivas y, por lo tanto, obligados a construir.

AP: Pero, entonces, vuelve a encontrar la presentación de cierta manera con el archi-acontecimiento, al recaer sobre los vivientes.

RB: La idea, si usted quiere, es que se trata de rodeos especulativos muy largos, que se hacen válidos por su poder de esclarecimiento.

AP: De hecho, me parece que es un método muy coherente porque el campo fenomenológico, que es también metafísico, se puede servir de ciertas atestaciones: ahí estamos verdaderamente en un campo de presentación. Por otro lado, y como usted dice, el momento cosmológico es un momento de exceso interno con relación a la fenomenología, por lo que también superamos una metodología puramente fenomenológica.

RB: Absolutamente, y por lo tanto se debe aceptar este tipo de rebasamiento interno y aceptar igualmente la retirada de la atestación fenomenal, pero a condición de volver a ella. Es necesario, pues, que esta retirada y los conceptos especulativos sobre los cuales deriva iluminen de regreso el plano fenomenal; esto es verdaderamente lo que mide la pertinencia. Si quiere, y para decirlo todo, procedo por necesidad teórica al servicio de un intento de dar cuenta de una experiencia, de aquello que estamos hablando: “¿Qué es un viviente?”, “¿qué es lo que hay que percibir?”, etc... Fíjese, por ejemplo, en la discusión que acabamos de tener sobre la omnipotencia y la prepotencia. Cuando me doy cuenta de lo que estoy haciendo, siento que estoy animado por dos tipos de restricción, que son algo más que las necesidades teóricas que puedo implementar. ¡Son estas restricciones metafísicas previas, que hacen por ejemplo que el dualismo me exaspere! Siento una especie de insatisfacción con el dualismo, aún cuando es muy posible ser dualista. Así que me enfrento a la doble necesidad de ser monista y tener que dar cuenta de la polaridad de la fenomenalización, en el sentido de que todo aparecer es aparecer de. He aquí un tipo de restricción que heredé: me precede, o más bien se confunde conmigo.

AP: Sí, es una restricción profunda y que se experimenta porque esta posición entre monismo y “dualismo”, que corresponde al esquema operativo, en usted, que es esta nueva multiplicidad entre uno y dos.

RB: Sí, es muy apropiado. Esto para decirle que hay convicciones, restricciones internas que no son tal porque se confundan conmigo. Son tropismos, temperamentos... eso es lo que Bergson llama intuición. Siento que tengo la intuición que siempre he tenido desde que practico filosofía. Hay cosas, lugares que me hablan, que me atraen y otros que me son insostenibles. ¡Así son las cosas! Y después de que construimos todo eso, lo desplegamos, pero es para procurar que el otro pueda recorrer el mismo camino al servicio de los mismos objetos, los mismos fenómenos. Creo ver las cosas y tratar de justificarlas para procurar que el lector pueda acompañarme. Respecto a la *epojé*, Camille Riquier ha escrito cosas importantes. No tengo una reflexión temática sobre la *epojé*, pero la practico en realidad. Lo que está en el centro, lo que es verdaderamente fundamental, es la cuestión que he llamado *epojé* de la muerte, que toma una doble forma: *epojé* de la muerte, de un lado, *epojé* de la nada, del otro. Esto significa, en primer lugar, abordar el ser sin el principio de razón suficiente y, por lo tanto, hacer *epojé* de la nada, como lo anterior al ser; esto significa, entonces, y sobre todo, pensar la vida sin pasar por la muerte, comprender que la vida no es negación de la muerte, que no debe ser pensada como negación de esta negación que es la muerte.



AP: Quitando la ontología de la muerte, de hecho?

RB: Exactamente, quitamos la ontología de la muerte. Jonas ha sido muy valioso para mí. Hay ahí una verdadera convergencia con la fenomenología. Camille Riquier lo muestra muy bien: hay una especie de eco entre la *epojé* de la nada en el plano metafísico y la *epojé* de la muerte en el nivel de la fenomenología de la vida.

AP: ¿No se percató de la convergencia?

RB: No.

AP: ¡Pensé que era deliberado, de hecho!

RB: No, en absoluto. Es por la lectura de Camille Riquier. Fijese usted cómo somos atraídos por las necesidades internas que no siempre sobresalen, de ahí el carácter precioso de la discusión que tenemos, porque me hace ver y evidentemente me enseña lo que me hace avanzar.

AP: Permítame, finalmente, una pequeña pregunta que no tuvimos tiempo de hacer: ¿podrían los casos límites como el trance brindar algún tipo de atestación de la *phusis*?

RB: ¡Por qué no! Como la poética. Creo que hay un tipo de experiencias que son experiencias de la muerte en la vida. Esta sería la única posibilidad de probar algo como la muerte en el seno de la vida, de una des-individuación. En lo que soy mucho menos sartreano, para repetir su vocabulario, equivaldría a decir que sería posible un en-sí-para-sí. ¡Por qué no! El amor, la poesía o, como dice Dufrenne, la experiencia estética.

AP: los momentos revolucionarios.

RB: Sí exactamente. Dufrenne reúne en serie el éxtasis, el momento revolucionario, la experiencia estética. Es muy interesante.

AP: Muchas gracias por su tiempo y todas sus respuestas.

RB: Le agradezco Espero haber sido bastante claro.

Traductor, Jeison Andrés Suárez-Astaiza



Editor – Adriano Furtado Holanda

Departamento de Psicologia / Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Universidade Federal do Paraná (UFPR) – <http://www.humanas.ufpr.br/portal/psicologia/>
Praça Santos Andrade, 50 – Sala 215 [Ala Alfredo Buffren]
80060.240 – Curitiba / PR – BRASIL
Email: aholanda@yahoo.com / aholanda@ufpr.br