

Para uma fenomenologia da identidade pessoal

PAULA PONCE DE LEÃO (*)

INTRODUÇÃO

O sentido da reflexão que me proponho elaborar visa a compreensão do homem concreto e singular pensado a partir da fenomenologia de Husserl e da analítica do *Dasein*. Enigma em si e para si mesmo o homem cedo constituiu uma aporia para o pensamento ocidental, expressa na máxima socrática: “conhece-te a ti mesmo.” Como explicar porém que este tema continue ainda hoje a interpelar o pensamento contemporâneo? Mais ainda, como respeitar a legitimidade de um saber que parece escapar ao ideal da objectividade epistémica ao integrar na sua reflexão a narração dos estados de consciência experimentados pelo sujeito? Foi face às dificuldades suscitadas por este tipo de conhecimento que o homem se apressou a substituir por outros temas a meditação sobre si próprio. Ao voltar-se para o conhecimento “das coisas da terra e das coisas do céu”, o pensamento grego descobriu que podia considerar o homem de uma forma menos problemática, menos exigente e, sobre tudo menos comprometedor. Herdeira da Grécia, a tradição ocidental não se preocupou até ao início do século XX em analisar o homem como um *todo*, antes o dividiu em secções distintas integrando a seguir

cada uma dessas partes no campo científico que se afigurava mais adequado. Foi este tipo de reflexão que Husserl se propõe não só criticar como ultrapassar. Ao procurar interpretar o ser humano a partir do acto de conhecer, Husserl analisa os princípios metodológicos por ele utilizados para articular o sentido e fundar a predicação, quando se propõe garantir o conhecimento verdadeiro. Nesta óptica, o nosso autor abre o campo da reflexão antropológica a experiências novas, a grelhas interpretativas diferentes, ao mesmo tempo que demonstra quanto o homem sabe pouco sobre si mesmo. Ao contrapor-se à redução da consciência a um simples conjunto de factos empíricos, a fenomenologia postula a necessidade da dimensão *a priori* das leis lógicas se o homem quer fundamentar a especificidade e a originalidade do acto de conhecer. O método fenomenológico transforma-se deste modo num processo de fundamentação que visando o universal se pode aplicar a qualquer ciência. Na interpretação de J. Paisana a fenomenologia justifica a sua própria existência quando ao iniciar o seu trabalho de reflexão surge como uma teoria crítica do conhecimento. Contudo o recurso à intencionalidade apenas pode garantir a validade objectiva do sentido, mas não a validade do conhecimento real. Só a ida às “coisas mesmas” é capaz de preencher a intenção significativa. O conhecimento torna-se, por isso mesmo, uma resultante da relação entre a presença intuitiva da coisa e o acto intencional que a visa. Porém, o caminho metodológico só se torna possível se a teoria geral do conhecimento

(*) Instituto Superior de Psicologia Aplicada, Lisboa. Sociedade Portuguesa de Psicoterapia Existencial.

se construir como fenomenologia. Mais ainda, o método fenomenológico só se poderá realizar plenamente a nível reflexivo.

Decorrente desta modificação estrutural, a fenomenologia transforma-se numa reflexão sobre os critérios de verdade do acto de conhecer, cabe-lhe distinguir os conceitos de *evidência* e de *verdade*, revelando, desde logo a dimensão ambivalente que a constitui. Por um lado é uma teoria geral do conhecimento mas, por outro, tem um objecto próprio e um método que lhe é adequado. Ao debruçar-se sobre a essência pura do acto de consciência a descrição fenomenológica ganha um carácter pluridisciplinar abrindo consequentemente a cultura contemporânea a uma multiplicidade de antropologias. Religião, Medicina, Psicologia, Psicoterapia e Direito, entre outros saberes, envidam hoje o melhor dos seus esforços no sentido de, ao reflectirem sobre o homem, descreverem em primeiro lugar a singularidade dos seus actos para a seguir melhor os poderes explicar ou compreender. Como seu objecto próprio, a fenomenologia sublinha o estudo da linguagem e a análise da experiência pessoal e das suas condições.

1. CRISE E CRÍTICA DO PENSAR CONTEMPORÂNEO

A antropologia dualista norteou durante séculos a reflexão sobre o homem reconhecendo-o composto por dois princípios ontologicamente distintos: o corpo, mortal e perecível, ao qual se contrapunha a alma, eterna e imortal. O modo de estabelecer a relação entre estes dois princípios constitutivos do homem não foi sempre interpretado da mesma forma pelos vários autores ao longo da história; oscilando entre uma separação total entre corpo e alma, um e outra apenas instrumentalmente ligados no homem, ou apresentados como uma relação ontológica onde ambos estão de igual modo comprometidos na constituição de uma mesma substância que os subsume. Sabemos como este paradigma de raiz grega se mantêm ao longo da história do pensamento embora se confronte por vezes com a proposta judaico-cristã em tudo distinta. Hoje a maioria dos autores tende a reconhecer a insustentabilidade da proposta dualista onde o homem é compreendido a partir do modelo do mundo e não a partir de si mesmo ou do outro.

Ao reconhecer a unidade do homem e o papel

do corpo/finitude como condição do pensar, o século XX impõe ao homem contemporâneo, o consequente afastamento das certezas absolutas do *cogito*, assim como exige que o problema do sentido se transforme no horizonte que preside a qualquer reflexão. A metafísica e as ontologias de carácter quer teológico quer filosófico desmoronaram-se ao longo do último século porque aceitaram por modelo compreensivo do homem a dualidade dos princípios que o compunham pelo que as manifestações que desenvolviam no mundo eram necessariamente contraditórias. Ao outorgar à alma, enquanto de natureza espiritual e universal, um carácter imortal a razão moderna separa-a do corpo, que de natureza concreta e material é perecível, permitindo-se deste modo explicar a sua constituição e o seu funcionamento de forma técnico-científica. Descartes ilustrou sobejamente esta posição, Kant deu-lhe dimensão crítica e, finalmente, Nietzsche radicalizou-a ao entender o homem como vontade de poder.

O enigma da existência pode ser pensado hoje através da metáfora de uma eclipse onde se contrapõem, mas mutuamente se remetem, duas grandes questões: seremos apenas matéria totalmente perecível, um corpo em tudo semelhante ao do animal ou, pelo contrário, a dimensão trágica do corpo vivido que somos, dará ao homem uma realidade inviolável permitindo-lhe ultrapassar a dimensão de corpo-objecto? Como explicar que a noção de corpo se integra uma simbólica antes de poder ser conhecido através de uma explicação biológica? Como entender, neste contexto, o sofrimento e a doença? Como justificar a raiz do mal que na nossa cultura é sistematicamente atribuído a uma alteridade radical que, vinda de fora, se impõe ao eu? Se adiada a reflexão sobre o homem entendido como um *todo*, fica por compreender a raiz humana do mal e, neste sentido, o abismo da liberdade passa a ter de se submeter a uma teoria processual da justiça de raiz kantiana. Será o homem constituído por uma simples estrutura de partículas elementares? – como pretende Laín Entralgo, aproximando-se dos físicos e dos biólogos contemporâneos. Caber-lhe-á apenas integrar-se no eterno retorno que tudo leva e anula como pretendia Nietzsche? Ou, pelo contrário, será necessário entendê-lo como responsabilidade incarnada tal como propõem Buber, Ricoeur e Levinas? Como restabelecer hoje o encontro necessário entre a realidade concreta e o princípio que a regula? Será o fenómeno misterioso da vida humana um jogo entre moléculas sem qualquer

finalidade própria onde apenas têm carácter as regras do próprio jogo? Como religar o conhecimento do cérebro ao conhecimento de si que a psicologia reclama como seu objecto próprio? Binswanger procura responder a estas questões construindo uma antropologia existencial que ultrapassa os desafios do naturalismo e do psicologismo e se organiza a partir da hermenêutica do *Dasein* heideggeriano. De facto, sem uma causa que explique de forma nova a nossa existência, sem uma finalidade que dê sentido ao movimento contínuo da presença que nos constitui, a vida humana revela-se insuportável. O homem precisa de reencontrar a confiança transcendental no horizonte de sentido de que as coisas e a interpelação do outro são condições inultrapassáveis. A ideia que o homem faz da sua própria identidade está hoje mais ameaçada do que nunca pelo “sem-sentido” de regras tanto biológicas como sociais, que esquecem a valorização do indivíduo e o seu carácter insubstituível. Será, enquanto resposta a esta problemática que a fenomenologia e as filosofias da existência têm, algo de novo a propôr ao evidenciar como é impossível separar os conhecimentos, as acções e os sentimentos quando nos propomos conhecer a identidade pessoal. Mais ainda, torna-se impossível separar qualquer acto humano da linguagem que o diz. A dimensão narrativa da experiência ultrapassa de longe o cientismo e o biologismo ao entrar numa relação íntima mas obscura com as forças pulsionais. Apesar da opacidade do mundo e do homem o pensamento holístico mostra-nos a mútua interdependência que preside a qualquer tipo de fenómenos, desde os físicos e os biológicos aos psíquicos, filosóficos e culturais.

Importa compreender a realidade humana como religada ao mundo e ao outro, importa reconhecê-la como pertencendo a um animal simbólico, marcado pela dimensão de projecto; urge considerá-la como estruturando um ser imperfeito mas perfectível, animal único capaz de transcender a apatia da carne e de a transformar em corpo próprio. Todavia, porque é um ser *com* outros e *para* outros, a realização biológica não basta ao homem, que aspira “a um mais” que nunca se esgota. A pergunta *Quem sou?* tem, por isso mesmo, pleno sentido.

2. A FENOMENOLOGIA COMO EPISTEMOLOGIA DAS CIÊNCIAS HUMANAS

No século XX o homem experienciou sobejamente

a realidade e a sua absoluta contingência tal como elaborou uma compreensão de si próprio que o conduziu a uma consciência de si inteiramente nova. A consciência descobre-se hoje como sendo capaz de conjugar opostos sem ter de recorrer para tal a uma síntese dialecticamente elaborada. Vivenciou de forma dolorosa o facto da sua liberdade não corresponder à pura autonomia que a modernidade lhe havia prometido. Percebeu de forma trágica, como a autonomia radica paradoxalmente numa indigência fundamental. Indigência que habita o homem apesar de todos os progressos da racionalidade e dos desenvolvimentos da tecnologia procurarem afastá-la para longe. Daí a urgência que se lhe depara em ultrapassar e combater a experiência de passividade que o constitui. Experimentar-se como ser corpóreo é experimentar-se, em simultâneo, como um ser que não domina o corpo, nem é capaz de compreender plenamente as suas leis e dinamismos face à questão da morte e da relação interpessoal. Daí a importância de uma reflexão sobre a fenomenologia que, partindo da ambição de ir “às coisas mesmas”, acentua a dimensão intencional da vida teórica assim como define a consciência como “consciência de...”.

Dividirei a minha reflexão em dois momentos tendentes a responder às questões enunciadas.

- 2.1. Num primeiro momento, irei retomar o contributo metodológico de Husserl para com ele repensar a noção de fenomenologia como ciência reflexivo-explicativa, procurando igualmente mostrar como a partir da teoria da intencionalidade é possível abrir à psicologia e à psicopatologia fenomenológica.
- 2.2. Num segundo momento, abordarei de forma menos abstracta a hermenêutica do “eu sou”, isto é, a hermenêutica da finitude, onde o cuidado e a afirmação de si repõem a exegese existencial do ser para a morte, da pergunta e da linguagem procurando ainda pôr em evidência o carácter “terapêutico” desta forma de estar no mundo.

2.1. *Fenomenologia e encontro.*

Husserl, na palavra de Ricoeur, “não é toda a fenomenologia mas é o seu nó fundamental”. Começemos então por analisar a concepção husserliana de fenomenologia.

Inserida no pensar ocidental a fenomenologia

inicia um movimento novo de reflexão e valorização da relação do sujeito com o mundo e repõe a necessidade de uma fundamentação radical de todas as ciências exigindo que a filosofia retome o seu lugar como ciência de rigor. A fenomenologia constitui um vasto projecto que visa menos tornar-se uma doutrina do que criar uma metodologia que, entendida de diversas formas, procura não só reinterpretar, alargando a “atitude natural”, como repensar a constituição do fenómeno. Neste sentido, ela é, antes de mais, uma teoria do conhecimento. A operação da consciência, seu ponto de partida, inicia-se não com uma reflexão do sujeito sobre si próprio, mas com a descoberta da relação deste com as coisas através dos signos, tal como a cultura falada os elabora. Daí a importância que exige a questão do método. Porque o carácter *a priori* do cogito cartesiano não aparece a Husserl como suficientemente radical para poder constituir o fundamento do saber, é que este autor lhe contrapõe uma noção de sujeito transcendental considerado a partir de uma total ausência de pressupostos. Regressar “às coisas” é, assim, o único critério que tem de norteá-lo no sentido de criar uma ciência reflexivo-explicativa. Mais ainda, para Husserl, o ponto de partida da reflexão tem de assentar em algo evidente em si, i.e., não é preciso procurar-lhe um fundamento já que ele próprio constitui fundamento de si mesmo. Porque as ciências experimentais não podiam corresponder a esta exigência de fundamentação, já que são *a posteriori*, Husserl, nas *Investigações Lógicas* opõe-se ao Psicologismo que inicialmente o tinha deslumbrado ao tentar conjugar a reflexividade com a análise experiencial.

Na sua perspectiva, o Psicologismo esqueceu que havia uma profunda diferença entre a lei psicológica que rege o “acto” de pensar e o “conteúdo deste mesmo acto”. Reduzir a apreensão do conteúdo do acto ao acto em si, tal como fazia esta escola, correspondia a mergulhar no subjectivismo e no relativismo da verdade. Urgia, para evitar tal perigo, fazer o movimento em sentido inverso. São as ciências práticas que devem basear-se nas ciências teóricas e não ao contrário. O acto de conhecer tem de estar vinculado à lei que o conteúdo expressa. O modelo de ciência a seguir será, pois, o da lógica da contradição que postula a verdade ao abrir às coisas em si e ao considerá-las como impossíveis de serem pensadas de qualquer outra forma.

A primeira grande aporia do pensamento husserliano decorre, exactamente, desta tomada

de posição já que o impulso lógico ao ser progressivamente racionalizado fecha a fenomenologia dentro de si própria, tornando-a abstracta e separando-a das coisas, sua raiz concreta. A reflexão sobre esta noção de evidência torna-se então o antídoto indispensável para superar esta dificuldade fundamental, obrigando igualmente o autor a reflectir sobre a noção de intencionalidade e de intuição. O que é a intencionalidade? A intencionalidade é a propriedade que a consciência possui de se voltar para o diferente de si – o mundo e as coisas – tornando-se, deste modo consciência de... (qualquer coisa). Ao constituir-se como poder de pensar o outro na sua ausência, ou pelo contrário, como poder de o conceber na sua presença, a intencionalidade apresenta duas finalidades distintas. Não só abre ao sentido que todos os actos de significação procuram dizer ao visarem uma mesma coisa, tornando-se desta forma raiz da lógica; como, ao visar a presença, conduz à intuição da coisa de que a percepção é a base concreta, aproximando-se da ontologia. Quando reduz a sua reflexão, na última parte da sua obra, a uma fenomenologia da percepção, Husserl tende a esquecer a dialéctica essencial entre o sentido e a presença que esta ambivalência pressupunha. A percepção, ao constituir a antecipação da unidade de sentido da “coisa”, torna-se indispensável para a sua conceptualização. Neste sentido, a evidência primordial só pode ser radicalmente fundamentada porque se alicerça na “percepção” de um objecto. A evidência é, assim, pensada por Husserl a partir do objecto, mas porque há três níveis de objectos, os sensíveis, os categoriais (atribuição de predicado) e os universais (as essências e os conceitos) há também três níveis de evidência. A evidência apodítica, a mais radical, pressupõe a adequação perfeita entre o intencionado e o intuído. Será, pois, no “fenómeno” que a evidência tem lugar. “Fenómeno” não é qualquer objecto exterior à consciência, mas antes o puro objecto imanente à consciência, já que o objecto enquanto pensado ao ultrapassar o seu carácter fáctico ganha uma dimensão eidética.

Clarificando: “fenómenos” são as coisas enquanto evidentes à consciência. Mas como pode a coisa em si tornar-se fenómeno, isto é, aparecer como uma evidência apodítica à consciência? A experiência concreta do objecto ao ser exterior à consciência permite erros. Só a consciência do objecto exterior é segura e pode impor-se apoditicamente. As coisas concretas não constituem uma base

certa para a consciência, por isso, é que face a elas o filósofo deve suspender o juízo. Neste aspecto Husserl é claro, a *epoché* não destrói o mundo concreto, apenas o reduz à consciência, para poder teorizá-lo a partir de certezas insofismáveis.

Há pois necessidade de considerar dois tipos de realidade: a transcendente que são as coisas, e a transcendental que visa os objectos enquanto reduzidos à consciência ou seja, enquanto “fenómenos”. “O que significa significar?”, questiona-se Husserl. Dito de outra forma, em que consiste o movimento redutor do mundo à consciência? Decorre em dois momentos: a redução psicológica e a redução transcendental. Suspendemos, na primeira, os nossos juízos sobre aquilo que é exterior à consciência. Neste estádio, o homem apenas considera o próprio sujeito que conhece, a sua existência natural e os seus actos conscientes. Até este ponto, também Descartes tinha chegado na sua reflexão sobre o cogito. Husserl quer ir mais longe, libertando-se, desde logo, do domínio psicológico porque sempre particularizante. Impunha-se para tal o afastamento da natureza física e biológica do Eu para considerarmos apenas o *sentido* das coisas. Onde e como encontrá-lo? Na perfeita conjugação entre o *eu penso*, desinteressado e imparcial, e o fenómeno presente à consciência. O idealismo de Husserl é, assim, diferente do de Descartes. Para Descartes, o eu penso o mundo e, ao pensá-lo, constrói-o. Em Husserl o mundo permanece, embora “reduzido” face a um Ego que, para o poder teorizar tem, não só de se libertar da sua dimensão existencial, como de “construir” o objecto pensável. Pensar o sentido da relação sujeito/objecto obriga-nos, assim, a procurar saber como é que a “consciência pura” constitui o objecto. A constituição é uma operação da consciência ou do eu onde se entrelaçam os elementos naturais do objecto (cor, tamanho, etc.) com o elemento formal, a sua dimensão lógica, presente na intencionalidade. É esta que unifica os dados naturais em ordem à constituição do objecto enquanto consciente ou significado.

A *nóesis* é a compreensão do sentido do objecto, mas ao pretender projectá-lo, em ordem à sua designação, dá origem ao *nóema*. Da *nóesis* ao *nóema* eis o caminho que o objecto tem de percorrer na consciência. Este idealismo, transporta em si algo novo, permitindo a Husserl dizer: “É evidente que o mundo é o que é, em si e por si, quer vivamos ou morramos, quer conheçamos ou não.” Porque visa o rigor e constitui uma reflexão necessária,

é que importa recorrer à redução fenomenológica. Terá, contudo, o objecto intencional uma dimensão de verdade absoluta? Poderá ele ser aceite por qualquer sujeito cognoscente? O conhecimento só atingirá a esfera da objectividade se simultaneamente for intersubjectivo. Como passar, então, do Eu ao Nós transcendental? Husserl considera que a consciência transcendental é comum a vários Eus que, idênticos a mim, são igualmente sujeitos transcendentais.

O objecto transcendental na fenomenologia conjuga o objecto real, ao qual se refere a consciência, com a dimensão nóético-nóemática, que não só revela a realidade universal daquele, como lhe confere carácter absoluto ao visitá-lo a partir da intersubjectividade.

Metodologicamente, podemos considerar que a fenomenologia oferece às ciências humanas duas noções chave pois revela-se: em primeiro lugar, como um método de *evidenciação* e, em segundo lugar, como um método de *descrição*. A justificar a primeira asserção está o facto de Husserl, com tal objectivo pretender salientar a presença do objecto libertando-o da subjectividade do eu, e, transformando-o, em seguida, em fenómeno, ou objecto intencional da consciência. A confirmar a segunda está a vocação descritiva da fenomenologia. Ao filósofo ou ao cientista cabe, apenas, a *descrição* do fenómeno que se oferece à consciência subjectiva, também ela, por sua vez, depurada. Porque os campos da experiência transcendental são múltiplos, as possibilidades de inovação da *descrição* são infinitas ao poderem ser continuamente renovadas. O aspecto da *evidenciação* proposto pelo método fenomenológico foi abandonado pelos continuadores de Husserl que cedo compreenderam que, à necessidade de pôr tudo entre parêntesis, correspondia a impossibilidade de atingir a significação, uma vez que não é possível significar aquilo que não tem existência concreta. Efectivamente se o *nóema* é necessário para que o objecto intencional se constitua, não deverá ser igualmente necessária a existência real do objecto como condição justificativa do próprio *nóema*?

Para responder a esta aporia, a fenomenologia procura desenvolver a criatividade que está implícita no método descritivo que a psicologia e a filosofia existencial retomam e continuam. A filosofia existencial, ao partir do eu concreto irá recorrer à *descrição* como processo de análise e conjugá-la-á a seguir com a interpretação hermenêutica,

no sentido de ultrapassar o âmbito do imediatamente descritivo e de mostrar como a consciência dos limites do eu constitui a prova do exercício da sua liberdade. Caber-lhe-á, ainda, reflectir sobre a impassibilidade da razão e sobre a relação necessária com o sensível.

2.2. *A analítica do Dasein e psicoterapias existenciais*

A questão das condições transcendentais da experiência concreta manifesta-se nas psicoterapias existenciais pela dificuldade de entender a facticidade que, ao ligar-se à existência, fica aberta à possibilidade de múltiplas interpretações. Porque a fenomenologia parece não ter conseguido ultrapassar a dimensão subjectiva em que o psicologismo se debatia, as psicopatologias herdaram esta questão e repõem-na quando perguntam se o sentido das evidências reside no universal que a lei representa ou no facto clínico com o qual o psicoterapeuta se confronta. Como entender o sintoma? Poderá a noção de evidência englobá-lo? Efectivamente, é impossível confundir a lei lógica que estrutura o conteúdo do pensamento com a lei psicológica que se refere ao acto de pensar. No volume II das *Investigações Lógicas* o novo método fenomenológico constituiu-se como o fundamento adequado do pensar qualquer que seja o campo a que este se aplique.

Se a fenomenologia ao debruçar-se sobre a actividade intencional é irreduzível ao correlato noemático das ideias puras, tal não se verifica no discurso das psicopatologias existenciais. Ao procurarem fundamentar a existência concreta através da catalogação da multiplicidade dos fenómenos, as psicopatologias ajudam a registar um número complexo de doenças, ganhando desta forma uma prospeção eidética fecunda. O fenómeno da existência adquire assim um carácter transcendental que lhe confere não só uma dimensão gnosiológica mas também axiológica. Paradoxalmente, porém, a existência na psicoterapia, não é dedutível mas tem de ser experimentada. Daí a dificuldade, não só de unificar num mesmo discurso as terminologias multívocas das psicopatologias existenciais, como a recusa de sistematizar filosoficamente o campo da clínica. Mas a este um outro problema se acrescenta. A constituição do objecto, do fenómeno, pedra base do edifício fenomenológico tem como correlato na psicologia a construção do objecto

interno do paciente. Ora, nesta constituição, a ética está indirectamente presente. A existência de um sujeito livre ao revelar-se através das suas escolhas e das suas acções manifesta, desde logo, a sua dimensão ética. Como encararam então os psicoterapeutas esta presença provocatória? Numa frente comum, Minkowski, Strauss e outros consideram que o fenómeno humano tem de ser interpretado através de uma simbólica dos valores. A modalidade das acções humanas desdobra-se no *dass* (para quê) e no *was* (porquê). Se o “porquê” explica causalmente as acções, a normatividade diz o seu “para quê” ao conjugar as convicções e o bem que estas visam, pondo a descoberto o sentido da vida humana. Como unificar então o transcendental gnosiológico com o sentido ético? Estarão os psicólogos e os psicanalistas com Kant ao considerarem estes domínios inseparáveis? Não será necessário, em primeiro de tudo, reformular o transcendental kantiano de que Husserl se faz eco? As *Investigações Lógicas* e as *Ideias* ao patentear as dificuldades do pensar husserliano dão azo à dispersão das psicoterapias da existência abrindo a uma pluralidade de interpretações possíveis. O princípio da existência patológica tem porém de respeitar os dados que o psicoterapeuta organiza. Mas como respeitar conexões conceptuais que integram aspectos culturais determinantes quanto ao “para quê” dos fenómenos humanos? A racionalização metodológica que a causalidade requer pode ser alargada perdendo o seu carácter teórico pela recuperação do estatuto discursivo da existência. Daí a importância de Dilthey e do seu método compreensivo onde vida e hermenêutica se interpenetram no sentido de ultrapassarem a dimensão limitativa da percepção. O contacto com “as coisas mesmas” característica da psicologia experimental, é reposto pela fenomenologia que entrelaça o fáctico com o eidético ao construir os “fenómenos”. Não serão porém os fenómenos meros estados da consciência apreendidos intuitivamente, isto é, não serão eles apenas fenómenos psicológicos?

A dificuldade, que sempre preocupou Husserl, de criar um método que estabelecesse a relação entre a consciência e o objecto, se por um lado revela, a marca do psicologismo na sua reflexão, por outro, manifesta o legado da fenomenologia ao existencialismo e às psicoterapias existenciais. O sentido do mundo, ou seja do mundo enquanto conhecido, garante a evidência apodítica, mas

simultaneamente, o mundo real e concreto torna-se enigmático ao ser reduzido pela *époche*.

Como passar da subjectividade e da sua dimensão psicológica à objectividade da dimensão transcendental? Se o mundo exterior foi facilmente reduzido, o mundo da consciência tem de sofrer idêntica depuração. O Ego transcendental de Husserl é uma pura significação que, paradoxalmente, não fica limitado mas se abre e converte num cogito e na multiplicidade dos seus *cogitata* transformando-se, pela exigência do próprio método, numa mera consciência transcendental. Característica fundamental do método fenomenológico aplicado aos eventos psíquicos – a analítica da consciência – mantém-se e desenvolve-se na psicologia. A dificuldade do conhecimento do outro, enquanto construção em mim do objecto singular que ele constitui, é não só um problema evidente mas, também, altamente obscuro. Husserl designa este modo de conhecer o outro por “*Einführung*” (intropatia). Na psicanálise o paciente requer a transferência para o analista que, se não é garante da objectividade do conhecimento do outro, inicia um tipo específico de inter-relação projectiva. Se a fenomenologia após ter justificado a dimensão transcendental do outro apenas pode descrever analiticamente as riquezas da subjectividade transcendental, a análise ao recorrer à terapia pela palavra procura encontrar analiticamente as riquezas do eu sem nunca esquecer a sua dimensão concreta e empírica, isto é, a sua subjectividade. Husserl confirma esta interpretação dizendo nas *Investigações Lógicas*: “A distinção radical entre subjectividade psicológica e subjectividade transcendental indica a distinção radical entre Psicologia e Filosofia transcendental.” O encontro consigo próprio ao ser paralelo com o encontro com o outro transforma-se num parâmetro que torna possível a aproximação entre sintomas mórbidos aparentemente sem sentido. Daí a coerência que permitindo a relação permite também a reciprocidade.

Referi atrás que o método analítico-descritivo tinha sido também desenvolvido pelos filósofos da existência, também eles leram Husserl. Considerarei o contributo de Heidegger, embora pudesse assinalar outros autores, como Sartre, Merleau-Ponty e P. Ricoeur. Heidegger irá ser abordado a partir da hermenêutica do “eu sou” que procede da refutação do Cogito que deixa de ser tematizado neste autor apenas como simples princípio epistemológico, passando a mostrar como entre a questão do Ser

e a do *Dasein* há uma remissão estreita. A analítica do *Dasein* permite ainda criticar a noção de representação. Consideraremos finalmente, a tarefa de dizer o ser que, ao caber ao *Dasein*, nos mostra como nela ele próprio se revela. Pensar o homem deste modo e conceber a linguagem como palavra falante constitui “um único e mesmo problema”.

Ao iniciar *Ser e Tempo* pela afirmação “a questão do Ser caiu no esquecimento” Heidegger procura desde logo mostrar como o ponto de partida da interrogação filosófica deixou de ser o sujeito transformando-se na questão do Ser. Mas, porque a questão do Ser toma a forma de uma interrogação ela implica indirectamente a referência ao *Dasein* que a formula. Embora só perguntemos por aquilo que não sabemos, a questão do Ser levanta dois tipos de pressupostos. Começar uma reflexão filosófica pelo acto de perguntar implica à partida a destruição do Cogito cartesiano que ao afirmar-se como lugar das certezas absolutas surgia como uma garantia epistemológica inequívoca. Considerada a este nível, a mudança introduzida por Heidegger teria apenas dimensão epistemológica. O que importa verdadeiramente a este autor, tal como no-lo diz no Prefácio de *Ser e Tempo*, é que o objecto questionado passou a orientar a direcção da própria pergunta. É claro que esta posição desvaloriza o papel do Cogito mas, simultaneamente, abre a outra forma de o compreender. O *Dasein* passou a ter apenas uma prioridade ontica na formulação da questão do Ser, embora esta prioridade seja inseparável da prioridade ontológica que o próprio Ser representa. Há, deste modo, uma relação circular na questão sobre o sentido do Ser, “já que a compreensão do Ser constitui à partida a determinação existencial do *Dasein* que sobre ele pergunta”. Designa-se esta mútua remissão por círculo hermenêutico. Este círculo, porém, não é vicioso já que o Ser ao aparecer como referência última ou horizonte de qualquer questão, permite, em simultâneo, que o ser do ente que pergunta receba o seu próprio modo de ser como sujeito, i.e., se compreenda como *cuidado*.

Um segundo aspecto importa também considerar na questão do sujeito em Heidegger. Ao afirmar o Cogito, Descartes tinha-se esquecido de determinar a sua significação, i.e., de dizer quem ele é. Este autor reconhece-o apenas como certeza absoluta. Em que sentido poderá Heidegger acusar o cogito assim teorizado de fazer esquecer a pergunta pelo Ser? Na época em que o cogito foi pensado por

Descartes a verdade estava reduzida à verdade dos sentidos. Era mera adequação dum predicado a um sujeito e o homem tinha a *certeza* se um predicado convinha ou não à substância. Ora, tal procedimento, correspondia à adequação perfeita entre certeza e representação mental. O Cogito ao ser o lugar onde se verificava a objectividade da representação, revelava-se também como condição da verdade e consequentemente como certeza da própria representação. O sujeito em Descartes adquire, desta forma, uma nova dimensão. Sujeito não é apenas o Eu enquanto que se opõe ao objecto, é também o fundamento e a real condição de toda a verdade. Assim, na idade da técnica, o homem ao procurar dominar as coisas continua, simplesmente, o modo de pensar cartesiano. Para Heidegger, porém impõe-se um outro conceito de verdade – o de desvelamento – o qual, se exige a destruição do Cogito, concebe o homem como tarefa inacabada.

Um terceiro ponto de reflexão tem então de ser considerado. Heidegger parece propôr para o *Dasein* duas definições. Define-o não só como “aquele que pergunta”, mas também como “aquele que é o núcleo de todas as suas manifestações”. Nos parágrafos 9, 12 e 25 de *Ser e Tempo* o *Dasein* compreende-se a partir do seu modo de existir que, ou o faz esquecer de si próprio na necessidade de responder à pressão do imediato ou, pelo contrário, o conduz a pensar as suas próprias possibilidades de ser e de pensar. Neste campo, no § 25 é possível aproximar Heidegger de Freud. Para ambos a questão “*Quem é o homem?*” permanece uma questão em aberto. O homem não é um dado, não é uma coisa possível de definir, é antes uma coisa sobre a qual é preciso continuar a perguntar. Paradoxalmente perguntar por si próprio não é a primeira pergunta que preocupa o homem. Ao viver com outros ele pode transformar-se num *Se*, ganhando uma dimensão impessoal já que na quotidianidade e no mundo, “cada um se transforma no outro e ninguém é ele próprio”.

O eu torna-se, então, uma questão ao aparecer no quotidiano sob um aspecto que não corresponde àquilo que ele próprio é. Mesmo a nível ôntico, o *Dasein* levanta o problema ontológico da sua identidade. Quero dizer com isto, que não é possível saber “quem sou eu?” sem nos situarmos no mundo e nos relacionarmos com os outros. A identidade só pode ser conhecida através duma viagem que, tal como a de Ulisses, nos confronta com os outros e com as nossas próprias possibilidades. Tal como

ele vamos regressar a Ítaca (à reflexão sobre nós próprios) pois temos a necessidade de narrar aos outros a nossa própria história para nos podermos identificar connosco próprios. A filosofia da linguagem e a narração de si conjugam-se tomando o primeiro plano tendo sempre, porém, como horizonte a relação ética. A partir da palavra, Heidegger considera na *Introdução à Metafísica* que é por ela que o *Dasein* toma consciência de si e se descobre como pertencendo à constância do Ser. Pensar-se é, assim nomear-se, isto é, aceitar-se como recolção de momentos, com uma delimitação obrigatória. O *Dasein* é, então, *na e pela* linguagem que nasce. Dito de outra forma, o aparecer da linguagem corresponde ao aparecer da possibilidade de reflexão. O *Dasein*, ao ser resposta, preserva a linguagem do Ser. Psicologia e filosofias da existência mais uma vez se cruzam. O método hermenêutico ao dizer o homem, aproxima-se do método da psicanálise. Se diferenças há, importa porém sublinhar as aproximações entre eles. A hermenêutica questiona o sentido do ser como condição interpretativa da finitude do homem, paradoxalmente, lugar do ainda por dizer. O método psicoterapêutico ao procurar a sobredeterminação do símbolo relê o presente do Ego a partir de uma recordação do passado no sentido de compreender o presente e permitir o futuro.

Em síntese, o que mais aproxima estas duas reflexões é o facto de no cerne das suas interpretações estar não só o carácter não definitivo da identidade pessoal como o reconhecimento da necessidade da sua contínua reconstrução.

A abertura intencional da consciência, ao recusar o fixo e o definitivo, inicia a procura do sentido do humano a partir da análise do acto de conhecer enquanto que a analítica do *Dasein* procura o sentido do acto de existir através do captável nas obras, nas práticas e nas interacções. Via longa e via curta combinam-se no tempo histórico que infinitamente indeterminado permite a compreensão do homem como *cuidado e tarefa*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Binswanger, L. (1971). *Introduction à l'analyse existentielle. Textes choisis*. Tradução francesa de J. Verdeaux. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Buber, M. (1971). *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: M. Schneider.

- Dastur, F. (1992). *Phénoménologie et thérapie dans Zollikoner Seminaire*. In *Figures de la subjectivité*. Paris: Editions du CNRS.
- Fink, E. (1974). *De la phénoménologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Fragata, J. (1962). *Problemas da fenomenologia de Husserl*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga.
- Franck, D. (1981). *Chair et corps*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Gevaert, J. (1997). *El problema del hombre*. Tradução espanhola de A. Ortiz. Salamanca: Sigueme.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer. (§ 9; 12; 25).
- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer Phaenomenologie und phaenomeenologischen Philosophie*. La Haye: M. Nijhoff. (§ 8; 31; 51).
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen*. I e II. La Haye: M. Nijhoff. (Vol. I § 18; 36. Vol. II § 1; 10).
- Lain Entralgo, P. (1992). *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe.
- Maldiney, H. (1991). *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*. Grenoble: J. Millon.
- Paisana, J. (1992). *Fenomenologia e Hermenêutica*. Lisboa: Editorial Presença.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1986). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Ricoeur, P. (1995). *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy.
- Valdinoci, S. (1992). Un transcendantal d'existence en psychiatrie. In *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques*. Paris: Éditions du CNRS.

RESUMO

Este estudo procura ser uma introdução aos métodos fenomenológicos da descrição e da análise eidética assim como lançar as bases para a reflexão hermenêutica do *Dasein* como ser-no-mundo, no sentido de articular o Ego transcendental e a analítica do ser-aí com a dimensão de possibilidade e de passividade que lhes é inerente. A aproximação filosófica reenvia assim para a análise psicológica onde subjectividade, identidade e encarnação são visadas e, confrontando-se, tomam parte numa aposta comum.

Palavras-chave: Fenomenologia, metodologia, descrição, evidência, “epoché”, análise existencial, *Dasein* e cuidado.

ABSTRACT

This work attempts to introduce the subject of description methods and eidetic analysis as well as to set the foundations for the hermeneutic approach to the *Dasein* as “being-in-the-world”, because it proposes to articulate the transcendental Ego and the *Dasein*'s analytic with the dimension of possibility and passivity inherent to them. The philosophical approach implies therefore the psychological analysis where subjectivity, identity and incarnation are appreciated, and in opposing each other, take part in a common challenge.

Key words: Phenomenology, methodology, description, evidence, “epoché”, existential analysis, *Dasein* and *Sorge*.