

IDEOLOGIA E DOENÇA SOCIAL FENOMENOLOGIA E CURA

Rita Josélia da Capela *

Resumo:

O texto que se segue resultou de alguns questionamentos propostos em sala de aula por alunos do Ensino Médio do Cap-UERJ. Vivemos num mundo marcadamente em crise moral. Visualizo esta crise como uma crise da razão ocidental. O homem deixou transformar sua capacidade de pensar em “pulsão ideológica”. Além de nela viver, acredita-se co-partícipe dela, virando produto e não conseguindo engendrar um processo dialético e analógico entre criar e viver. Procuo desenvolver no trabalho uma visão crítica da ideologia capitalista, denunciada por Marx e ampliada por Marcuse como “doença social”, propondo uma saída alternativa com Husserl e sua fenomenologia.

Palavras-chave: Filosofia. Ideologia. Fenomenologia.

O século XIX é, para a filosofia, o século de descoberta da história ou da historicidade humana: envolve uma compreensão do fluxo que faz interagir o homem, a sociedade, as ciências e as artes. Segundo Hegel, filósofo desse período, “*todo real é racional e todo racional é real*”, o que equivale a dizer que a história é o modo de ser da razão, é o modo de ser dos seres humanos e que, portanto, somos seres históricos.

Esta versão da história associada à razão levou a uma concepção de progresso que foi amplamente desenvolvida por Augusto Comte, ao considerar que “*nós somos cada vez mais governados pelos mortos*”, isto é, as sociedades, as ciências, as artes e as técnicas, bem como o homem, melhoram cada vez mais com o passar dos tempos. De modo que o presente é melhor e superior, se comparado ao passado, e o futuro será melhor e superior, se comparado ao presente.

A sociedade brasileira da época republicana está impregnada da ideologia positivista. Ao imprimir na nossa bandeira o ideal de “ordem e progresso”, tinha-se em mente que o desenvolvimento social se faria por aumento do conhecimento científico e por um controle científico da sociedade. Mas será esta crença uma verdade? O nosso século tem demonstrado que nem todo progresso é desenvolvimento (os mais adiantados teriam o direito de dominar

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro- CAP/UERJ, Rio de Janeiro/RJ – Brasil, ritacapela@ig.com.br

os mais atrasados? Na própria medicina presenciamos hoje um colonialismo; na educação um imperialismo).

Por outro lado, depende do homem em cada época fecundar seu passado e engendrar um amanhã: os conhecimentos e as práticas possuem sentido e valor próprios, sentido e valor que desaparecem em épocas posteriores ou se mostram diferentes. Não há, portanto, transformação contínua, acumulativa e progressiva. O passado foi, o presente é e o amanhã será.

É por isso que duas ciências se vêm até hoje desarvoradas, porque tentaram uma confiança plena e total no saber científico experimental determinista, e na tecnologia, como medida de controle não só da natureza mas também da sociedade e dos indivíduos.

A primeira é a sociologia, que tentava explicar, a partir de teorias sociais visando organizar racionalmente o social, tendo por meta o controle das revoluções, revoltas e desigualdades.

A segunda é a psicologia, tentando explicar o funcionamento do psiquismo humano, identificando causas comportamentais e emotivas apresentando-nos, de quebra, os mecanismos para controlá-los.

Contudo, essas tentativas foram vãs, pois a história dos homens logo na primeira metade do século XX, mostrou uma realidade dura, sem mesmo ter sido profetizada: as guerras mundiais, a bomba atômica — um aparato próprio do progresso técnico — e o ocorrido em Nagasaki e Hiroshima, o nazismo e seus campos de concentração, as ditaduras da América Latina, o desequilíbrio ambiental, a realidade cancerígena, a AIDS, o surto da sociedade cibernética etc. É diante desse quadro que mostra uma supervalorização da razão que se volta para a ciência e a técnica, que devemos filosofar. Gostaria de falar sobre uma corrente alemã que buscou criar uma teoria crítica sobre esta sociedade tecnicista: a escola de Frankfurt, e, dentre os seus autores, em especial Marcuse.

Nessa teoria crítica, distinguimos duas formas de razão: a razão instrumental técnico-científica e a razão crítica, que teoriza sobre as conseqüências da razão instrumental. A primeira utiliza-se da ciência e das técnicas como meios de intimidação; a segunda, entende que as mudanças sociais, políticas e culturais só se realizarão efetivamente se tiverem como finalidade a emancipação do gênero humano e não as idéias de controle e domínio técnico-científico sobre a natureza, a sociedade e a cultura.

Partindo desta diferenciação, nos propomos analisar o conceito de razão através da história do Ocidente desde uma perspectiva epistemológica. Levantaremos alguns pontos que

fundamentam nossa necessidade de revisar os conceitos de razão e de racionalidade, guiando-nos em Marilena Chaui

O primeiro abalo da razão foi originado pela física, ao combater o princípio do terceiro excluído: ou é ou não é. A luz tanto pode ser explicada por ondas luminosas quanto por partículas descontínuas. Ainda no campo da física, a física quântica representou novo abalo ao princípio da ‘razão suficiente’: tudo o que existe tem uma causa, razão, motivo para existir. Daí que de *a* (causa) posso determinar *b* (seu efeito), ou de *b* (efeito) posso remontar à *a*, sua causa. No entanto, a física dos átomos revelou que isto não é possível. Não podemos saber as razões pelas quais os átomos se movimentam, nem sua velocidade e direção, nem os efeitos que produzirão assim, cai o determinismo e ganha força o princípio de indeterminação. Há ainda um terceiro abalo na física, em relação à nossa compreensão de que a natureza obedece a leis objetivas: a teoria da relatividade mostra que as leis da natureza dependem da posição ocupada pelo observador.

Na antropologia, por outro lado, verificamos que cada cultura possui diferentes significados acerca do pensamento e da realidade. Isto não significa que algumas culturas sejam pré-rationais, mas que possuem uma outra idéia do conhecimento e têm outros critérios para a explicação da realidade. Verifica-se, então, que o próprio conceito de razão não é universal.

À descoberta da indeterminação na natureza, da pluralidade e diferenciação das culturas — que foram alguns problemas aqui abordados como abalos da razão em nosso século — devemos acrescentar ainda, dois outros grandes abalos: as teorias de Marx e Freud.

Marx, no final do século XIX, descobriu que temos a ilusão de estarmos pensando e agindo com nossa própria cabeça e por vontade própria isto porque desconhecemos um poder irreversível que nos força a pensar como pensamos e agir como agimos. Trata-se de um poder social — a ideologia — que identificaremos como uma “doença social”.

Freud, no início do século, mostrou que temos também a ilusão de que fazemos, sentimos, desejamos, falamos e nos calamos sobre o controle de nossa consciência, porque desconhecemos um poder irreversível, social e psíquico: o inconsciente.

Reunindo todas essas descobertas e relacionando-as ao caos social que a crise da razão técnica, desorientada por falta de fundamentos, tem originado, devemos abrir campo para algumas indagações: será o homem livre ou ele é determinado, condicionado? Se o ser humano for inteiramente condicionado então a história e a cultura seriam causalidades necessárias, como a natureza? Não me parece que as questões corretas sejam estas, e sim

cabe-nos indagar como os seres humanos “conquistam” a liberdade, em meio a todos os condicionamentos psíquicos, históricos, econômicos e culturais em que vivem Entendo que estes condicionamentos são relativos ao ponto de vista geográfico como psicológico, posto que o objeto em questão, o homem, é um ser livre.

Sobre a teoria crítica da sociedade é que nos cabe agora falar destacando alguns princípios fundamentais.

A crítica do iluminismo ou da razão instrumental

O iluminismo tentou, a partir de razão humana, compreender de modo exaustivo a realidade para então modificá-la. Transformou a razão objetiva – aquela que busca uma ordem no mundo, um sentido para a vida, comprovar a existência de fins últimos que são valores (verdade, bondade, justiça, beleza etc.) a serem conquistados — em razão instrumental. Esta é subjetiva e relega as verdades da razão objetiva e/ou crítica ao reino da ideologia e da mitologia vendo somente o que é útil, operativo e que serve como meio de dominar a natureza.

Crítica da ciência como técnica de manipulação

A ciência só é ciência do sensível e do experimentável. Isto não significa que apenas existe o sensível e o experimentável. Não existe só o mensurável matematicamente, a não ser que se parta do postulado de que toda a realidade é física, mas este postulado é gratuito e não verificável e, portanto, segundo os próprios princípios da ciência, injustificado.

Por outro lado, se toda a realidade fosse puramente física, o homem não existiria pois o que o caracteriza como tal é o transfísico. A consciência de Marx, o poder reflexivo de Kierkegaard e a subjetividade de Sartre, isto é os atos espirituais, as tendências estéticas, morais e religiosas, os sentimentos superiores, não são realidades físicas suscetíveis de medidas materiais. E devido a esse fisicalismo que a escola de Frankfurt caracteriza a ciência moderna de instrumental.

Na trilha do que falamos, vamos dar um único exemplo que nos esclarece: se não existem mais valores objetivos, não há mais o bem ou mal isto justifica o fato de o homem,

naturalmente egoísta, tomar a si mesmo como valor máximo e critério do bem e do mal. O seu narcisismo passa a ter fundamentação epistêmica.

Crítica da “indústria cultural” — Adorno prefere o termo à “cultura de massa”

Citemos o próprio Adorno:

A indústria cultural não apenas adapta seus produtos ao consumo das massas, mas determina seu próprio consumo. Interessada nos homens apenas enquanto consumidores ou empregados, a indústria cultural reduz a humanidade, em seu conjunto, assim como cada um de seus elementos, “as condições que representam seus interesses. A indústria cultural traz em seu bojo todos os elementos característicos do mundo industrial moderno e nele exerce um papel específico, qual seja, o de portadora da ideologia dominante, a qual outorga sentido a todo o sistema. (Horkheimer. Marx & Adorno, Theodor, 1985, p.54)

Na mesma direção segue Marcuse. Em duas obras, *Eros e civilização* e *Ideologia da sociedade industrial*, o enfoque humanista de sua filosofia é marcante. Sua crítica fundamental à sociedade é o fato de ela ser desumana. A sua irracionalidade chega ao ponto de produzir além das necessidades de consumo e, depois, criar toda uma estrutura de falsas propagandas para gerar falsas necessidades. Organiza investimentos que, em lugar de tirar o cansaço prolongam-no e aumentam-no. Ela vive da *necessidade do inimigo*, por um lado, distrai a atenção para algo externo, tirando o foco dos problemas internos e mobilizando a atenção popular numa direção única; por outro lado, em nome de uma defesa adequada da sociedade de consumo, aumenta a exigência de produção. Do inimigo fabricado vem a escravização do homem que se pensa livre, perdendo o sentido de transcendência. E, desta perda, advém o adoecer do homem, que, enquanto sujeito social, se despersonaliza. É preciso fugir da ideologia que supõe uma história contínua e uma unidade cultural.

Quando numa sociedade os indivíduos reprimem seus desejos inconscientes a tal ponto que não conseguem encontrar meios imaginários e simbólicos de expressão, quando os têm censurado e condenados a nunca se manifestarem, prepara o caminho para duas alternativas: a transgressão violenta de valores — amoralidade, por ignorá-los para não sucumbir a eles – ou a neurose coletiva, sintomatizada e manifesta numa fragilidade corpórea,

física. Hoje, observamos as duas saídas. Queremos propor como terceira alternativa uma visada fenomenológica sobre o mundo cotidiano, o “mundo da vida”, tomado como ciência.

A primeira exigência desta nova ciência, ciência do mundo da vida, é a *epoché* da ciência objetiva, que significa uma suspensão de todo juízo referente à efetivação dos conhecimentos objetivos das ciências objetivas, a qualquer posição crítica sobre sua verdade ou falsidade. Trata-se de uma abstenção sobre os interesses teóricos objetivos, o conjunto de visadas ou atividades que, segundo Husserl, nos são próprias, quer enquanto “sábios objetivos” ou simples “curiosos do saber”.

Diante da *epoché*, os sábios e a ciência não são negados como realidade. São fatos no contexto do mundo da vida. A mudança que se verifica é compreendida no e por aquele que a ela se submete, uma vez que este passa a se distinguir. Aquele que a pratica cria em si uma direção particular e habitual de interesse, acompanhada de uma atitude profissional de “horário” próprio. “Horário” especial, porque se interessa por uma coisa determinada, e não outras;

Aqui, como em toda parte, parece que quando atualizamos um de nossos interesses habituais, e assim nos encontramos em nossa atividade profissional, (na efetivação do trabalho), temos uma atitude de *epoché* a respeito de nossos outros interesses vitais. Os quais não deixam de continuar a ser nossos e a se manter. (Husserl,1976,p.154)

Enquanto homens normais fazemos constantemente várias coisas ao mesmo tempo. Nosso campo de atenção se encontra diversificadamente preenchido. Porém, cada coisa tem seu tempo próprio – o tempo das ocupações onde tais interesses se realizam. Pois bem, a *epoché* teórico-objetiva funda para nós, como interesse temático universal, o mundo da vida, o qual se relaciona aos outros interesses vitais. Tem, assim, a cada momento o seu tempo no interior do tempo pessoal que é a única forma dos tempos profissionais nele efetivado.

O mundo da vida que com a *epoché* desponta como interesse é o mundo espaço/temporal das coisas que vivenciamos em nossa vida pré e extra científica, ou das coisas que sabemos poder experimentar. Coisas que estão no mundo sobre o modo subjetivo-relativo e que para Husserl podemos alcançar de duas formas: por sua coerência num meio ambiente, ou ainda por causa de um conhecimento teleguiado sobre estas coisas, quando a verdade de fato aparece como um objeto pré-determinado pela intenção que objetiva um fim.

Dentro das perspectivas abordadas acima como possibilidade de chegarmos as verdades de fato sob o modo subjetivo-relativo – nos vemos de imediato ante um impasse, pois, segundo o abordado, a possibilidade de fundarmos o objetivo sobre o subjetivo só se torna possível no meio ambiente onde as coisas nos sejam comuns. A verdade aparece condicionada a uma cultura ou civilização. Porém, se colocarmos como objetivo a verdade incondicional, válida para todos os sujeitos, em qualquer época ou lugar, sobre todos os objetos, voltamos à posição das ciências objetivas, a do pressuposto de um existente “em si”, e formulamos um tipo de hipótese com a qual o mundo da vida se encontra ultrapassado.

Sobre o assunto escreve Husserl que

Nós prevenimos de antemão um tal “ultrapassamento” pela primeira epoché (aquele que toca as ciências objetivas), e agora nós estamos abraçados para saber o que deve ser aqui reivindicado como cientificamente constatável inteiramente para todos e por todo mundo.(Husserl,1976,p.158)

Conforme o autor, este embaraço se desfaz logo que pensamos na possibilidade de uma *estrutura geral* do mundo da vida. Estrutura a qual todo ser relativamente existente está relacionado e que não é ela mesma relativa. Esta estrutura geral é o *a priori universal do mundo da vida*.

O *a priori* do “mundo” está dado no próprio sentido da palavra mundo, pela qual entendemos o todo das coisas na sua espaço/temporalidade, “o todo das “onta” espaço/temporais.

Não obstante a proposta de Husserl ao erigir uma ciência fundada, a partir da evidência do mundo da vida, não é a de edificar uma ontologia – uma doutrina concreta da essência das coisas do mundo da vida. A pretensão é mais ampla: por uma reflexão geral – *epoché* transcendental, inaugurada pela *epoché* do objetivo, pretende tornar evidente o modo pelo qual o universo ôntico, que é o terreno de toda a práxis teórica ou extrateórica pode vir a ser um tema para nós.

Não se concebe o viver humano fora da inter-relação homem↔mundo, pois a cada vez que algo singular nos é dado, a certeza do ser do mundo acompanha este dar. Entretanto, Husserl distingue entre o modo pelo qual temos consciência do mundo e o modo pelo qual temos consciência de algo singular. É preciso salientar que, embora sejam distintos, estes dois modos formam uma unidade inseparável.

Temos consciência do mundo como o horizonte dos objetos, porém este mesmo mundo só nos aparece atualizado em frente à consciência espacial de um objeto. E temos consciência dos objetos como coisas no horizonte do mundo.

Uma vez afirmada a relação entre os modos de consciência do mundo e das coisas, Husserl apresenta dois modos distintos de fazer do mundo da vida um tema.

A primeira de todas as maneiras, e que precede a qualquer outra, é o modo natural de viver, comum a todo homem, no interior dos objetos dados. A forma de um viver conscientemente mergulhado no horizonte do mundo, de uma maneira ininterrupta, na unidade sintética que atravessa todos os atos. Aqui, a unidade é atribuída ao próprio mundo, pois, enquanto nos é dado de antemão, é visto como o horizonte que inclui todos os nossos objetivos na constância de seu fluxo:

Esta maneira normal de viver diretamente cada vez mais nos objetos dados significa que todos os nossos interesses têm como objetivo todos os objetos. O mundo dado de antemão é o horizonte que inclui todos os nossos fins passageiros ou duráveis, na constância de seu fluxo, da mesma forma que uma consciência intencional do horizonte os “engloba” implicitamente de antemão. (Husserl,1976,p.163)

Contudo, há ainda uma segunda forma de estar voltado para o mundo, sem supor o mergulho ingênuo nas coisas que compõem o seu horizonte. Seria supor uma modificação na consciência temática do mundo, não mais confiando ao mundo a normalidade da vida.

Falamos aqui da passagem da atitude natural à atitude reflexiva, orientada sobre o “como” dos modos de dar-se subjetivos do mundo da vida e de seus objetivos.

É no modo da subjetividade ou da aparição subjetiva que os objetos nos são dados. Porém, não nos apercebemos disto. Vivemos ingenuamente no mundo, sem a preocupação de “como” o objeto pode dar-se a nós, sem uma preocupação voltada para as coisas mesmas. Não percebemos que é por uma decisão particular do querer que o mundo se forma para nós como valor unitário e universal, através das mudanças dos valores, das aparições e visadas subjetivas

No entender de Husserl, a apercepção do momento do querer nos faz deparar com uma quantidade inumerável de tipos de singularidades e de sínteses, totalidade sintética

inseparável, constantemente produzida pelos valores que se relacionam entre si confirmando a existência. Questões que jamais foram tratadas tematicamente.

Na postura natural, o homem vive a sua vida natural que supõe o viver num horizonte universal não temático. O mundo é um dado e forma o horizonte das coisas no qual se desenrola a sua vida. Qualquer modalidade de ser se refere a algo dado no horizonte do mundo, visto que o mundo tem, de antemão, o sentido de tudo que é “efetivamente” – visto como a antecipação de uma unidade ideal.

A proposta de Husserl é a de superação do nível natural, do modo simples de viver no mundo. Seu interesse toca à modificação subjetiva dos modos de dar-se, de aparição e valores intrínsecos que vão se desenvolvendo e entrelaçando para produzir a consciência unitária do “ser”, puro e simples, do mundo.

Nesta postura, o termo “dado de antemão” não se coloca para nós como algo necessário, não temos necessidade de fazer referência ao fato de que o mundo é para nós uma necessidade. Mas, quando tentamos aquela modificação universal de interesse, o termo “ser dado de antemão”, se aplicando ao mundo, torna-se necessário, porque é o título desta temática de orientação ao mesmo tempo diferente e universal: temática dos modos de pré-dado.

Assim, é o modo do “como” deste pré-dado colocado como nosso interesse agora. Lemos também nas palavras de Husserl que

Um interesse teórico unitário deve se orientar exclusivamente sobre o universo do subjetivo, no qual o mundo, graças à universalidade sintética das operações subjetivas ligadas entre si, chega para nós a sua pura e simples existência. (Husserl,1976,p.166)

Trata-se de colocar como tema a unitotalidade da subjetividade funcional e operatória que deve sofrer o ser do mundo. Tarefa que faz emergir uma ciência nova, particular, por oposição a qualquer ciência objetiva. Uma ciência do “como” universal do pré-dado do mundo, do que constitui o terreno universal para toda objetividade.

Na nova ciência, o “mundo” puro e simples, verdadeiro, deixa de ser algo gratuito para compor uma idealidade a partir da subjetividade pré-doante do mundo. Aqui em frente à insuficiência daquela *epoché* objetiva instaura-se a *epoché* transcendental.

Na primeira *epoché* nos livramos das ciências objetivas, porém permanecemos ainda na atitude natural situados sobre o terreno do mundo. É necessário uma *alteração total* da atitude natural para que o mundo da vida possa vir a ser um tema próprio e universal. Unicamente por esta alteração poderemos atender ao pré-dado do mundo, isto é, ao mundo tomado pura e exclusivamente como o mundo que possui e adquire sempre – mediante novas figuras em nossa vida de consciência – seu sentido e valor de ser. Juntamente com a apreensão do modo como isto se dá.

Como diz Husserl,

Somente assim podemos estudar o que é o mundo enquanto terreno válido para a vida natural, em todos seus projetos e comportamentos, e correlativamente o que é *ultimamente* a vida natural e sua subjetividade, tomada aqui como efetivação de validade. (Russerl,1976,p.168)

O que percebemos de interessante é que a *epoché* universal proposta por Husserl não nega a vida natural nem o próprio mundo. Configura-se, antes, a necessidade de mostrar que é a vida, no modo subjetivo-relativo, a relação consciência↔mundo, a operar a validade do mundo, do viver natural mundano. E o mais importante é não podermos empreender um estudo deste viver constitutivo na atitude da vida mundana, apenas na atitude reflexiva, quando o pré-dado é realmente um dado subjetivo.

A *epoché* universal se assume numa atitude necessária e persistente que coloca fora de ação a efetivação geral, isto é, o viver no imediatismo do mundo que atravessa o conjunto da rede de validações. Com esta supressão se instala uma atitude reflexiva, colocada acima do pré-dado da validade do mundo, da infinidade de fundamentos ocultos de validades mundanas repousadas, umas sobre as outras. Encontramo-nos por cima do próprio fluxo do diverso que, sinteticamente unificado, dá ao mundo seu sentido e validade, constantemente renovado.

Em outros termos,

Nós seguimos daqui por diante por cima da vida universal da consciência (subjetiva individual e intersubjetiva), na qual o mundo está “lá” (existe)

pela ingenuidade do viver mergulhado em seu interior, como um dado sem questão, como universum dos dados-lá-adiante, como o campo de todos os interesses vitais adquiridos ou novamente fundados. Todos esses interesses são postos de antemão fora de ação pela epoché, e, com eles, fora de ação também o conjunto da vida natural orientado sobre as realidades “do” mundo. (Russerl,1976,p.171)

Resumidamente, a epoché universal abre caminho a uma nova humanidade ao tratar, filosoficamente, a questão homem↔mundo sob todos os aspectos. Ao efetivar uma mudança radical na atitude natural, essencialmente a primeira, o filósofo torna-se livre de seu entrave mais “íntimo e oculto”: o pré-dado do mundo.

Ao lado desta liberação sustenta-se a descoberta da correlação do mundo e da consciência do mundo. Na consciência do mundo, visamos à vida consciente da subjetividade operante de validação do mundo. Logo, da subjetividade que, na permanência de suas aquisições, possui em cada momento o mundo, dando-lhe forma por esta mesma atividade:

A correlação absoluta do existente, de qualquer natureza e de qualquer sentido que ele seja, de um lado, e de outro da subjetividade absoluta, enquanto que ela constitui o sentido e o valor de ser de maneira mais ampla. (Husserl,1976,p.172)

Ao assumir a atitude reflexiva e ao colocar-se acima do mundo natural, o filósofo nada perde de seu, isto é, o seu ser, verdades objetivas, aquisições espirituais particulares ou da vida histórica da humanidade. O que esta atitude faz mudar é que o filósofo já não interroga ao terreno do mundo dado de antemão sobre quaisquer questões: ontológicas, valorativas ou práticas. E não o faz, porque o mundo não tem mais, como na vida natural, o caráter de perseidade e é visto como um fenômeno, puro correlato da subjetividade que lhe dá seu sentido de ser e validade, da qual tira absolutamente seu ser.

A esta operação correlativa, à qual a *epoché* inaugura, Husserl chama de “redução transcendental”. Redução “do mundo” ao fenômeno transcendental “mundo” e à subjetividade transcendental, raiz de todo o conteúdo e valor do ser.

Porém, uma questão se levante: como tornar concretamente compreensível este fato? Questão que assume sua forma final na mesma que indaga pelo modo de, como mostrar a “redução transcendental” do mundo na forma de uma operação apta para incluir a redução da

humanidade ao fenômeno “humanidade”, e permitir reconhecer esta “humanidade” como uma auto-objetivação da subjetividade transcendental que funciona a todo momento de maneira última? Em outros termos,

Como será possível, graças a esta epoché, descrever a subjetividade na sua operação, na sua “vida de consciência” transcendental que atende aos últimos fundamentos ocultos, nas diferentes maneiras pela qual ela “efetua” o mundo nela mesma como sentido de ser — como alcançar tudo isto com evidência, e não por uma construção artificial e mítica? (husserl,1976,p.174)

É a questão fenomenológica de mostrar que a objetividade se constitui na subjetividade transcendental, produto de uma autofundação própria da humanidade que se auto-objetiva ao tomar o próprio mundo como fenômeno.

Assim como no mundo natural as questões têm seu terreno no mundo dado de antemão — mundo de experiências reais ou possíveis, também a *epoché* tem seu terreno próprio. Nela encontramos a transmutação da infinitude da experiência mundana real e possível na infinitude da experiência transcendental real e possível, quando a experiência do mundo natural como fenômeno. Esclarecer e mostrar a efetivação desta mudança é tarefa de uma filosofia transcendental.

O caminho para a redução não pretende negar a atitude natural, porém perpassá-la. Neste sentido, é partindo da atitude natural que podemos compreender o dado de antemão do mundo. O dado de antemão de um mundo de coisas que, por essência é para nós, no curso de nossa vida natural, um evidente inesgotável de evidências sempre novas.

Contudo, sabemos agora que estas evidências se encontram submetidas à perpétua mudança de aparições e validades subjetivas. O mundo é o terreno de toda práxis vivida ou teórica, mas em sua relação ao homem, e não mais como um dado independente: Desta maneira será pois o mundo, mas o mundo exclusivamente tomado como dado de antemão na mudança de seus modos de dar-se que fornecerá nosso tema .

.O novo caminho proposto por Husserl tem, como tema, o mundo da vida enquanto terreno comum da vida humana e a questão deste terreno como pertença propriamente.

Assim, partimos do mundo ambiente da vida, porém independentemente de qualquer um dos interesses que fazem marchar a práxis humana. Tomamos aqui o mundo em sua

generalidade como legalidade estrutural *a priori* ou em suas leis factuais da natureza: “Que esta seja pois, nossa única tarefa de apreender precisamente esse estilo, precisamente esse “fluxo heraclítico” puramente subjetivo e aparentemente inapreensível, em sua totalidade”.(Husserl,1976,p.177)

Isto porque tenho a certeza de ser desta coisa que me está sendo dada, que possui todos os lados, e que o “melhor” é aquele sob o qual a vejo. “Melhor” porque o que prende a minha atenção no momento determinado é algo sinteticamente relacionado às visões anteriores. Na mudança contínua do ver, o lado visto deixa de ser efetivamente (atualmente) visto, mas é retido e relacionado aos que têm estado anteriormente em vista. É este o modo como aprendemos a conhecer as coisas.

Na percepção, eu tenho já a coisa num todo. Quando a vejo, “objetivo” a coisa, com todos os seus lados, mesmo que de forma não atualizada. A percepção consciente tem um horizonte próprio de seu objeto. Cada modalidade de percepção de uma mesma coisa é uma “ostentação de”, e em seu desenvolvimento forma uma síntese de identificação ou de unificação contínua. Cada fase desse desenvolvimento comporta o sentido porque visa a algo, e ao se enlaçarem nesta síntese há um *enriquecimento progressivo* e uma *formação contínua de sentido*. Formação contínua, porque o sentido, uma vez retido, se coloca como pré-interpretação de novas visadas sobre o objeto referido.

Ao tomarmos, como exemplo, a percepção e nos orientarmos do modo pelo qual o objeto de percepção se oferece a nós como um existente, não observamos o que há de subjetivo nos modos de ostentação das coisas, mas na reflexão realizada sobre este “dar-se”, observamos uma correlação essencial entre o ato que percebe e o percebido. Trata-se do a priori subjetivo e universal de correlação a que Husserl denomina de intencionalidade.

Na verdade, os conceitos de existente, modos de aparição, valor, etc., se colocam como prestações intencionais do conjunto e extratificados da subjetividade que está a cada momento presente.

O mundo da percepção, de que tratamos anteriormente, é um simples estrato do mundo da vida, ao qual pertence a espaço-temporalidade do vivido. O fato de nos instalarmos no mundo da percepção não produz, do ponto de vista do mundo, mais que o modo temporal do presente, o qual reenvia, ele mesmo, aos modos temporais do passado e do futuro:

Para a formação do sentido do passado é antes de mais nada a rememoração que exerce a função intencional — se nós fizermos abstração do fato que a

própria percepção, enquanto que presente, “fluente permanente”, não é constituída, como nos mostra uma análise intencional, mais profunda, senão pelo fato de que o agora permanente possui um horizonte de dois postigos, se bem que estruturados diferentemente, sob a rubrica intencional das retenções e protenções. (Husserl, 1976, p. 192)

Contudo, é preciso perceber que nas lembranças fundadas na percepção presente temos um passado objetivo em uma intuitividade original. Enquanto é um existente possui sua diversidade de modos de dado, as maneiras de se dar a si mesmo originariamente enquanto tal e qual passado.

Quanto à questão da percepção, apontando na direção dos modos temporais do futuro, Husserl considera a recordação na direção do antes, com o sentido de uma modificação intencional da percepção (o futuro significando: o presente por vir) se constituindo numa formação de sentido original, de onde brota o sentido de ser do futuro enquanto que tal – em uma estrutura mais profunda, possível de se revelar com maior precisão.

A questão da temporalização, do tempo com seu conteúdo, ganha aqui uma nova dimensão. Faz-nos crer a constituição do ser existente como temporalização que confere, em um sistema constitutivo, sua forma temporal a cada sentido tomado no próprio existente, enquanto somente através da síntese universal oniglobalizante-o mundo se constitui com todos os tempos convergindo sinteticamente à unidade de um só tempo.

A proposta é a de seguir a síntese, segundo a qual as diversas aparições conduzem em si mesmas o existente como “pólo objetivo”. Não se trata aqui de um existente real, mas intencional. Toda aparição o é de algo que ela mesma comporta.

Na linguagem da intencionalidade todo existente como coisa é índice experimental de seus modos de aparição que vêm a ser visíveis por relação orientada reflexivamente pelo *ego*.

Husserl, apesar de ver o *ego* como uma questão acessória no estudo da síntese do diverso, ressalta de pronto que ele termina por reivindicar o seu direito de vir a ser um tema próprio por seu caráter globalizante, *realizador idêntico de todas as validações* .

O *ego* intencional vive em sua própria identidade orientado para o pólo de unidade — a coisa mesma — através dos modos de aparição para a realização de seu projeto: o preenchimento de sua intenção. Sendo pólo egológico funciona como um domínio de conservação, desdobrando ativamente o objeto em suas propriedades, não deixando soçobrar

no nada o que foi uma vez percebido, ao contrário, ele o conserva, embora na forma do não percebido, na tomada da visada.

Husserl retoma aqui a posição de sua fenomenologia egológica das “Meditações”, ao escrever:

Tudo está centrado sobre o pólo egológico, na compreensão da modalidade das certezas de ser, a “rasura” como aparência, a disposição para decidir as incertezas, a dúvida, etc. De um lado o pólo egológico obtido pelas afecções que solicitam o ego de maneira mais ou menos insistente, motivando eventualmente seu retorno para elas e lhes consagrando uma atividade própria. Estas notas e outras semelhantes são as indicações para as análises profundas e particulares do ego enquanto o pólo egológico. (Husserl,1976,p.195)

A intencionalidade, como rubrica geral das diferentes modalidades de relação consciência -mundo,

Nos faz estudar o *ego* enquanto pólo egológico na relação *ego-cogitatio-cogitata*. Segundo Husserl, nesta ordem se estrutura a subjetividade no sistema cartesiano. Na fenomenologia, porém, devemos inverter as ordens.

O mundo da vida como objeto da *epoché* vem a ser a primeira rubrica intencional, o fio condutor para as questões em retorno que conduzirão à diversidade dos modos de aparição e suas estruturas intencionais. Somente por um segundo nível de reflexão chegamos ao *ego pólo* e ao que é próprio a sua identidade.

No interior da *epoché* é lícito voltarmos-nos exclusiva e sistematicamente para o mundo da vida e suas formas essenciais a priori e, por uma modificação correspondente do olhar, conduzi-lo aos correlatos constitutivos das “coisas” do mundo e suas formas de coisas: a diversidade dos modos de dar-se e das formas de essência que lhes são correlativas.

Da mesma forma é lícito conduzirmos-nos aos sujeitos e às comunidades de sujeitos que funcionam com suas formas egológicas. Resumidamente, a *epoché* transcendental, ao reduzir o mundo da vida ao puro “fenômeno”, o coloca como o fio condutor transcendental de grau superior, realizando a tarefa universal de investigação da redução transcendental.

Deste modo, percebe-se a própria filosofia transcendental como totalizadora de uma ontologia do mundo da vida.

A partir desse momento, Husserl se propõe esclarecer quatro dificuldades paradoxais vistas como possibilidades. O primeiro tema abordado pelo filósofo é o da correlação, segundo o qual temos o mundo e a humanidade, a subjetividade, cuja prestação se cumpre intencionalmente na comunização da validade do mundo.

Já vimos a *epoché*, ao nos abrir caminho à correlação, instaurar um tipo de interesse que nos coloca acima do mundo natural. Nenhuma verdade objetiva, pré-científica ou científica, pertence ao círculo do novo conceito de cientificidade. E aqui Husserl vê a possibilidade de uma primeira dificuldade:

Não estamos nós, também, a trabalhar para uma ciência, estabelecendo as verdades sobre o ser verdadeiro? Não nos colocamos sobre a vida perigosa da dupla verdade? Pode existir ao lado da verdade objetiva uma segunda verdade, a verdade subjetiva? (Husserl,1976,p.199)

Responder a estas questões e evitar esta primeira dificuldade, que prevê uma dupla verdade, significa para Husserl perceber a vida natural do mundo como modalidade particular da vida transcendental que constitui perpetuamente o mundo. Neste sentido não se trata de estabelecer uma verdade subjetiva, ao lado da verdade objetiva, mas unicamente de perceber a verdade objetiva, presente na subjetividade transcendental. Trata-se de buscar um fundamento para a objetividade e de esclarecer a evidência do mundo dado de antemão, e não de criar um outro tipo de verdade, mas de compreendê-la como encontro, vivência.

A *epoché* aparece como elemento necessário para a auto-constituição da subjetividade efetivada ao elaborar a verdade do mundo, esclarecendo as modalidades possíveis de certeza as quais, na vida natural, são subestimadas em favor de uma crença ingênua no existente — pólo objetivo antecipado como existente na certeza do ser.

Trata-se de não perceber a existência do “ser-em-si”, mas o intencional e o intencionado, a objetividade somente pela subjetividade que a desvela. E neste sentido, inclusive, podemos entender Husserl ao colocar o *a priori* do mundo da vida como percebido no *a priori* da subjetividade transcendental e no estrato da transcendentalidade.

Relevamos o papel social da fenomenologia Husserliana pela sua busca de compreensão do homem através dos seus vividos, dos seus atos intencionais, do próprio indivíduo e por sua repulsa em rotulá-lo. A sua proposta permite uma subjetividade inserida na inter-subjetividade, mostrando um ego disvelador de um outro ego. Percebe-se que a objetividade com a qual a fenomenologia lida é ideal e não real. Ideal quando prescinde dos fatos na busca de seus sentidos, explicitando a nova forma de teorizar sobre o conhecimento:

a relação da subjetividade com o fenômeno mundo e outros eus a partir de suas visadas intencionais e constitutivas. Assim, é necessário compreender o que é ideal para o fenomenólogo: o ideal não é uma criação arbitrária da mente que conhece, mas o perceber verdadeiro puro e imanente, das coisas presentes à consciência doadora de sentido.

Concluindo, podemos dizer que ao conceber o ego transcendental existindo em cada homem, Husserl queria de cada homem um filósofo, e que com isto desejava unicamente fazer de cada homem um “homem”, consciente de sua condição de humano que implica uma solidariedade reconhecida e assumida através do ver, nas coisas mesmas, a sua verdade: a verdade de cada um como a verdade de todos, a verdade do homem no mundo.

Qual seria a solução? Não está pronta! Como diria Carlos Drummond, o ponto de partida está na compreensão de que o nosso coração não é mais vasto do que o mundo, ou seja, é preciso ter “disposição” para interpretar o momento como possibilidade objetiva, abertura para novos amanhã...

Mundo grande

Não, meu coração não é maior que o mundo.
É muito menor.
Nele não cabem nem as minhas dores.
Por isto gosto tanto de me contar.
Pó isso me dispo,
Por isso me grito,
Por isso freqüente os jornais, me exponho cruamente nas livrarias: preciso de todos.

Sim, meu coração é muito pequeno.
Só agora vejo que nele cabem os homens.
Os homens estão cá fora, estão na rua.
A rua é enorme. Maior, muito maior
Do que eu esperava.
Mas também a rua não cabe todos os homens.
A rua é menor que o mundo.
O mundo é grande.

Tu sabes como é grande o mundo.
Conheces os navios que levam petróleo e livros, carne e algodão.
Viste as diferentes cores dos homens,
Sabes como é difícil sofre tudo isso num só peito de homem... sem que ele estale.

Fecha os olhos e esquece.

Escuta a água nos vidros,
tão calma. Não anuncia nada.
Entretanto escorre nas mãos,
tão calma! Vai inundando tudo...
Renascerão as cidades submersas?
Os homens submersos — voltarão?
Meu coração não sabe.
Estúpido, ridículo e frágil é meu coração.
Só agora descubro como é triste ignorar certas coisas.
(na solidão de indivíduo desaprendi a linguagem com que os homens se comunicam).

Outrora escutei os anjos, as sonatas, os poemas, as confissões patéticas
Nunca escutei voz de gente.
Em verdade sou muito pobre.

Outrora viajei países imaginários, fáceis de habitar,
ilhas sem problemas, não obstante exaustivas e convocando ao suicídio.
Meus amigos foram as ilhas.
Ilhas perdem o homem.
Entretanto alguns se salvaram e trouxeram a notícia de que o mundo o grande mundo está crescendo todos os dias, entre o fogo e o amor.
Então, meu coração também pode crescer.
Entre o amor e o fogo, entre a vida e o fogo,
meu coração cresce dez metros e explode.
— Ó vida futura! Nós te criaremos.

REFERÊNCIAS

CAPELA, Rita Josélia da. *O fundamento da objetividade no pensamento de Edmund Husserl*. Dissertação de mestrado, UFRJ, 1982.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo : Ática, 1994.

HORKHEIMER, Marx & ADORNO, Theodor. *Dialética do conhecimento* 2. ed Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris, Gallimard, 1976.

FROMM, Erich. *Psicanálise da sociedade contemporânea*. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.