

O SUBJETIVISMO MODERNO E O ITINERÁRIO PARA O ENCONTRO COM O SER

Francisco de Paula Souza

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

INTRODUÇÃO

Acreditamos ter suficientemente evidenciado, em artigo anteriormente publicado¹, que, em nossa opinião, a acusação mais séria levantada contra a Filosofia contemporânea encontra a sua consistência na afirmação de Heidegger de que ela se esqueceu do ser. Distanciado e esquecido do ser, o pensamento filosófico contemporâneo se apartou da verdade², pondo em risco sua própria possibilidade de existência como modalidade autônoma de pensamento em face dos antagonismos e às radicalizações das ciências preocupadas apenas, em base ao unilateralismo de sua metodologia, com os aspectos ônticos do real e condenando, como desprovida de sentido, qualquer tentativa de abordagem do real em nível de profundidade ontológica. Urge, por conseguinte, que a filosofia busque restabelecer contacto com o ser.

Mas qual o caminho para esse reencontro com o ser ?

Qualquer afirmação que represente resposta a essa interrogação importará sempre um discurso de caráter ainda teórico, produto do pensamento reflexivo, composto, por conseguinte, de elementos conceituais para os quais continua valendo a mesma interrogação. A questão, em última análise, se reduz, então, a uma problematização em torno do valor de representatividade dos conceitos em relação ao real tomado na autonomia de sua existência extramental. O êxito da abertura para o ser permanece, como é óbvio, inteiramente condicionado à resposta que se der a essa problematização fundamental.

É importante salientar, entretanto, que a esse problema já existe, não propriamente uma resposta — que se colocaria, evidentemente, em nível de reflexão propriamente filosófica — mas, certamente, uma solução fundamental que se propõe como decorrência de uma “atitude natural” do pensamento espontâneo em relação ao real.

A existência dessa solução fundamental do pensamento espontâneo impossibilita, por conseguinte, ao filósofo aquela indiferença e neutralidade radicais de que ele, frente ao problema, desejaria se encontrar munido, impondo-se-lhe, ao contrário, fatalmente, o dilema: ou aceita,

crítica e reflexivamente, a solução da objetividade ontológica do real oferecida pelo pensamento espontâneo, ou rejeita, crítica e reflexivamente também, essa solução, substituindo-a por outra que, na sua maneira de ver, se demonstre mais compatível com uma adequada e correta interpretação da natureza do pensamento.

O dilema representa encruzilhada extremamente decisiva não apenas para as orientações futuras da Filosofia, mas, especialmente, para as suas possibilidades de instaurar um discurso pleno de conteúdo e de significado, portador de verdade, em condições efetivas de proporcionar ao homem o instrumental teórico-prático eficaz para a sustentação de seus valores fundamentais, porquanto da alternativa assumida dependerá o êxito de uma abertura para o ser ou do enclausuramento da especulação no interior dos horizontes da razão raciocinante.

1. Perspectiva anti-realista

Cuidadosa pesquisa histórica em torno do pensamento dos mais significativos representantes da Filosofia moderna conduz à constatação de que a opção decisiva para a reflexão filosófica posterior recai inquestionavelmente, embora de forma não crítica, sobre a segunda alternativa do dilema em que se nega o valor do conceito em termos de representatividade em relação ao real. Inaugura-se, assim, a partir dos albores do pensamento moderno, uma perspectiva anti-realista que representa a mais séria ruptura em relação ao pensamento clássico, a verdadeira "revolução copernicana" no universo da Filosofia.

Ao historiador das idéias é possível conduzir as diversas manifestações anti-realistas, que se esboçam a partir dessa época, a três orientações fundamentais que não apenas representam outras tantas possibilidades teóricas de se interpretar em sentido anti-realista a função, em termos cognoscitivos, do conceito, mas constituem ainda as três etapas em que se processa e se acentua a evolução da perspectiva anti-realista inaugurada a partir do pensamento moderno. Convencionou-se denominar tais orientações realismo crítico, fenomenismo e idealismo.

1.1. Realismo crítico

O realismo crítico ou mediato constitui posição filosófica que não nega diretamente o valor representativo dos conceitos em relação ao real. Sustenta, entretanto, que esse valor não se manifesta imediatamente no próprio ato em que se pensa o conceito, mas apenas em decorrência de um processo em que se **demonstra** a representatividade do conceito em relação ao real. A necessidade de que o valor de representação do conceito resulte de um processo de demonstração e não se imponha

espontaneamente em força da natureza mesma do conceito, embora ainda tente resguardar a capacidade representativa do conceito em relação ao real, buscando manter, por conseguinte, a abertura do pensamento em direção ao ser, representa, todavia, a admissão implícita de uma primeira fratura e distanciamento entre o pensar e o ser, fratura e distanciamento a serem superados através de um processo evidentemente não espontâneo de demonstração.

Protagonista dessa nova perspectiva filosófica, responsável pela configuração absolutamente típica de sentido anti-realista que caracteriza o pensamento moderno, é, sem dúvida, Descartes (1596-1650), justamente saudado por Hegel como o “pai da Filosofia moderna” porquanto, no dizer do próprio Hegel, pela primeira vez, “o pensamento procede de seu próprio interior”, representando essa origem o início absolutamente novo da Filosofia.³

Na verdade, o expediente cartesiano da “dúvida metódica”, instrumento para a conquista fundamental do Cogito, estabelece, entre o sujeito que conhece e as realidades do mundo exterior, um hiato, uma cesura radical, rompendo, de forma proposital, ou seja, metódica, a vinculação natural que o pensamento espontâneo admitia existir entre o pensar e o ser. Para Descartes, entretanto, esse distanciamento entre o pensamento e a realidade deveria configurar-se provisório, resultante da utilização de mero expediente metodológico cujo objetivo último consistiria na conquista da certeza fundamental capaz de representar o ponto de partida de uma nova Filosofia, restaurada “ab immis fundamentis”.

Conquistada, porém, a primeira certeza, impunha-se reconquistar também todo o conjunto de realidades cuja existência naufragara no torvelinho das dubitações da razão.

A reconquista do real, entretanto, após a fratura estabelecida pelo expediente da dúvida que distanciou o ser do pensar, jamais poderia se processar pelo reconhecimento espontâneo da função naturalmente representativa do conceito em relação ao real.

Era mister, por conseguinte, invocar a intermediação salvadora do princípio de causa como a “ponte” a ser lançada entre o pensamento e a realidade para o restabelecimento das conexões interrompidas, mesmo que, para isso, se impusesse certa renúncia às pretensões iniciais da razão cartesiana.

Essa “ponte”, entretanto, se demonstrou intransitável, não porque faltasse ao princípio de causa valor lógico para o exercício de sua função mediadora, mas porque, através da dúvida proposta como instrumento para a conquista da certeza fundamental da razão, o sujeito se enclausurara no interior de suas próprias fronteiras, negando a si mesmo qualquer possibilidade de “saída” para o mundo exterior. A conquista da

certeza fundamental da razão fora paga ao preço extremamente alto da total desvinculação do sujeito em relação ao ser. No reduto vazio em que se isolou o sujeito para se agarrar à certeza fundamental, tudo fora sacrificado pela dúvida. De fato, na verdade básica em que se apóia a primeira certeza, o *esse* do *cogito* não se propõe como afirmação de existência do real, mas como pura presença do próprio *cogitare*, podendo essa primeira certeza ser mais adequadamente expressa mediante a fórmula “*cogito ergo sum cogitans*”, em que ainda se resguarda a substancialidade do sujeito, não obstante reste definitivamente comprometida qualquer “saída” da razão para o encontro com o ser. Um sujeito que, no seu isolamento, interrompe, através do artifício da dúvida, seu relacionamento espontâneo com os objetos do mundo exterior, cessa propriamente de desempenhar sua função natural de “*sub-jectum*” e, então ou começa a descambar pelo declive em que termina por comprometer radicalmente sua própria substancialidade, esvaziando-se de si mesmo na medida em que pretende transformar-se em sujeito puro, ou ainda, para proteger-se do aniquilamento total, arvora-se arbitrariamente em sujeito absoluto perante o qual perdem consistência ontológica os objetos do mundo exterior. Ambas as alternativas, germinalmente contidas no *Cogito* cartesiano, representam a abertura para uma perspectiva de imanência em que se anula a distância entre o pensar e o ser mediante a supressão radical de um dos termos da oposição, assumindo-se, em plano histórico, todas as conseqüências derivadas da arbitrariedade dessa supressão.

O anti-realismo inaugural de Descartes, expresso através do realismo crítico ou mediato com o qual ainda pretende resguardar a substancialidade tanto do sujeito como dos objetos do mundo exterior, representa o primeiro e o mais decisivo passo em direção aos desvios anti-realistas da reflexão filosófica posterior em que se alarga e se aprofunda sempre mais o sulco aberto entre o pensamento e a realidade. Ao buscar a solidez da certeza fundamental, assume Descartes o risco da ambigüidade radical que o leva, num primeiro momento, a anular a existência do mundo exterior para garantir, na interioridade da consciência, o fundamento da verdade do ser; posteriormente, tenta recuperar a existência das coisas do mundo para devolver ao ser o conteúdo ontológico sem o qual a verdade estaria desprovida de qualquer significado e o filósofo se deixaria ficar à mercê das agressões da aparência, impossibilitado de distinguir a verdade do erro, da ilusão, da mistificação, eventualmente impostos pelos caprichos da razão.

1.2. Fenomenismo

Iniciado o processo de ruptura entre o pensar e o ser através do realismo crítico cartesiano, aprofunda-se ainda mais o corte que inter-

cepta o relacionamento, em termos gnosiológicos, entre o sujeito e a realidade do mundo extramental mediante o fenomenismo que nega radicalmente ao conceito qualquer valor de representação em relação ao real. Nos moldes da posição fenomenista, reconhece-se ainda a existência de realidades extrínsecas ao conceito, declarando-se, entretanto, tais realidades absolutamente incognoscíveis em si mesmas. Cessa qualquer possibilidade, portanto, de se lançar “pontes” entre o pensamento e as coisas da realidade extramental, reservando-se ao conceito um valor de representatividade que se limita apenas a aspectos aparentes e fenomênicos do real que, em si mesmo, escapa a qualquer possibilidade de ser conhecido pela razão.

O extraordinário sucesso alcançado pelo fenomenismo no contexto do pensamento ocidental se deve a dois ilustres representantes da Filosofia moderna. De um lado, Hume (1711-1776) no qual se inspiram o positivismo inglês, especialmente através da participação de J. Stuart Mill (1806-1873) e a orientação neopositivista contemporânea que se prende ao pensamento de Hume mediante E. Mach (1838-1916). De outro, Kant (1724-1804) do qual derivam as numerosas correntes neokantianas que vão da “Filosofia da Vida” ao existencialismo contemporâneo.

Na verdade, percebeu Kant, com nitidez, o isolamento a que se autocondenara o Cogito cartesiano e, por conseguinte, o racionalismo em geral. Ciente da responsabilidade da tarefa, no sentido de ultrapassar o sulco que se abria, a partir de então, entre o pensar e o ser, tentou se esquivar, ao mesmo tempo, quer de uma posição empirista extremada que comprometia a possibilidade da ciência, como da consciência da concepção idealista que negava a objetividade do mundo na sua transcendência em relação ao sujeito.

Com esse objetivo, Kant começa por afirmar que possuímos das coisas exteriores à consciência não apenas imaginação mas também experiência, porquanto a experiência interna, indubitável, segundo Descartes, só é possível na medida em que se pressupõe a experiência externa⁴. A experiência externa, por sua vez, se processa mediante a percepção e, por conseguinte, mediante a sensação que deve fornecer ao conceito a matéria, cuja origem extrasubjetiva representa, portanto, a garantia da realidade do mundo exterior à consciência. Na célebre nota de retificação da segunda edição da **Crítica da razão pura**, Kant propõe uma “demonstração rigorosa, a única possível, da realidade objetiva da intuição exterior”⁵, de caráter decididamente fenomenológico, fundamentada sobre a estrutura temporal da determinação da consciência empírica. De acordo com essa demonstração, a determinação temporal da consciência interna implica a pressuposição da existência das coisas externas, de tal maneira que a consciência da existência do sujeito — fundamento indu-

bitável para a construção posterior da Filosofia, segundo Descartes — representa ao mesmo tempo, para Kant, a consciência imediata da existência de realidades exteriores ao sujeito. A afirmação desse imediatismo constitui a tentativa kantiana de ultrapassar as limitações do realismo mediato cartesiano, de cunho teológico e fideísta.

A questão a ser posta, a esta altura, consiste, em base ao caráter extremamente decisivo do problema para a Filosofia posterior, em se indagar sobre o êxito da tentativa kantiana.

Fundamental para a estruturação de uma resposta a essa indagação, que traduza, com objetividade e isenção, o pensamento kantiano, é a constatação de que para Kant, a consistência do ser se fundamenta sobre o “permanecer”, ou seja, sobre a permanência de algo (von etwas Berralichen) que resiste às mudanças, que não se desarticula nas dimensões do tempo e, por conseguinte, se subtrai ao passado, presente e futuro. Ao sujeito, entretanto, Kant não reconhece nenhum caráter de permanência, porquanto “... a própria experiência interior depende de algo de permanente que não está no sujeito e com o qual o sujeito deve considerar-se relacionado⁶”. Por outro lado, a característica de permanência não compete propriamente às coisas sujeitas às mudanças observáveis no mundo exterior. A única coisa de permanente, portanto, a ser posta como intuição, sob o conceito de substância, é a matéria (Materie), elemento de permanência ausente na experiência interna e não produzido pela experiência externa, mas apenas pressuposto a priori por Kant.⁷

Assim, como o Eu puro transcendental é pressuposto como condição a priori dos atos de síntese realizados pelo pensamento, assim também a matéria é pressuposta a priori como “princípio”, fundamento (Grund) ou razão de unidade da multiplicidade dos elementos de sensação, inicialmente no âmbito da experiência externa e, posteriormente, na área da experiência interna. A conclusão que se impõe, então, — de decisiva significação no contexto da especulação filosófica posterior — é que tanto a experiência externa como a interna se limitam a captar apenas o “aparecer” das coisas à consciência e não as próprias coisas. Assim sendo, a consciência “imediata” da existência das coisas externas se fundamenta, segundo Kant, sobre esse “aparecer” proporcionado pela sensação. E sobre um “aparecer” análogo deve se fundamentar também a consciência empírica do Eu.

Consuma-se, por conseguinte, através de Kant, em termos gnosiológicos, o distanciamento entre o pensar e o ser. A posição kantiana, contrariamente ao parecer de Heidegger, ultrapassa, de muito, as balizas do anti-realismo contido no pensamento cartesiano. Enquanto Kant não encontra nada de permanente no Eu e dissolve a consistência ontológica das coisas do mundo exterior no seu puro Schein ou no seu simples “aparecer” à consciência, Descartes, na verdade, se mantém sempre

não obstante suas dificuldades para restabelecer as conexões efetivas entre o pensar e o ser, na perspectiva da posição substancialista clássica em que se pensa o Eu como substância e o mundo exterior à consciência como um conjunto de substâncias. Mesmo no isolamento em relação a qualquer objeto a que se reduziu, mediante o expediente da dúvida radical, o “Eu penso” deve permanecer, nas intenções de Descartes, na posse plena de sua substancialidade para que se possa abrir, ainda que pela intermediação de Deus ou do princípio de causa, para o mundo das realidades substanciais, de cujas existências a dúvida pretendia apenas provisória e metodicamente se desfazer.

Kant, ao contrário, não obstante continue a filosofar com a preocupação metafísica de justificar, mediante a doutrina do noumenon, uma efetiva transcendência do ser em relação ao pensar, resistindo, energeticamente, à identificação idealista de ser e pensamento, não consegue, na verdade, reconquistar a esfera do ser, da qual o pensamento moderno já se distanciara através do Cogito cartesiano. O Ich denke kantiano profíbe definitivamente a si mesmo qualquer saída efetiva para o mundo satisfazendo sua ânsia irreprimível de transcendência com a “imediatidade” do puro “aparecer” na consciência de realidades destituídas em si mesmas da característica da “permanência” que não representa um dado imediato, a elas naturalmente incorporado, mas uma pressuposição, uma condição a priori de possibilidade da própria experiência. Assim, o êxito da gnosiologia kantiana compromete as intenções fundamentalmente realistas do filósofo de Königsberg e a Filosofia, com Kant, faz avançar, em termos intencionalmente apenas gnosiológicos mas efetivamente metafísicos, o processo de dessubstancialização do real através de uma posição radicalmente fenomenista em que o ser, na sua consistência ontológica, escapa ao pensamento que se satisfaz com o simples “aparecer” da coisa, com a sua pura “presença em ato” na consciência, sustentada essa presença por uma “permanência” que o próprio sujeito aprioristicamente outorga às suas representações do real.

O anti-realismo da perspectiva kantiana, conseqüentemente, se evidencia ainda, de forma extremamente nítida, através das repercussões de suas frágeis posições gnosiológicas no terreno em que avultam suas ilusões epistemológicas de salvação da ciência pela justificação, não apenas de sua nova metodologia, mas também de sua possibilidade e de seu valor, num plano de universalidade e, por conseguinte, de ultrapassamento da contingência e da individualidade do dado empírico. A ciência, para Kant, na verdade, não se estrutura a partir da percepção do objeto, mas em base à **construção** do próprio objeto mediante a síntese a priori que reduz o saber científico a um conhecimento puramente fenomênico para o qual a preocupação com o real em si, não apenas ultrapassa a esfera de interesse da ciência, mas transcende também as possibilidades reais do conhecimento humano⁸.

A revolução radical (eine gänzliche Revolution)⁹ a que Kant pretende submeter a Filosofia, quanto à sua metodologia tradicional, se demonstra, pelo anti-realismo no qual efetivamente descamba, profundamente responsável pelo depauperamento ontológico do pensamento moderno e contemporâneo em que o logos, distante do ser, rompe seu compromisso com a verdade e encontra caminho aberto para todas as arbitrariedades da razão na construção de ideologias não raro ricas de teor especulativo mas vazias de significado e estéreis quanto às suas possibilidades de fundamentação de uma hermenêutica válida do homem e do universo.

1.3. Idealismo

O processo de distanciamento entre o pensar e o ser alcança dimensões ainda mais amplas e definitivas no contexto da Filosofia hegeliana que representa não apenas uma doutrina gnosiológica mas, enquanto propõe determinada concepção em torno da realidade, assume fundamentalmente as proporções de uma posição metafísica.

A perspectiva subjetivista inaugurada pela filosofia cartesiana se aprofunda, conforme evidenciamos, com Kant e chega às últimas conseqüências com a proclamação hegeliana, em termos definitivos, do "princípio de imanência". Perante a consistência absorvente e absoluta da Idéia tudo o mais naufraga no oceano do nada e o ser, como alteridade perante o pensar, soçobra nas profundezas da indeterminação e do vazio ontológico¹⁰, porquanto "o ser, o imediato indeterminado, é, na realidade, nada".¹¹

Esvaziado de qualquer consistência ontológica perante a hegemonia avassaladora da Idéia absoluta, o ser nada mais tem a opor à autonomia absoluta do pensar que se desvincula de qualquer responsabilidade para com o mundo das realidades sensíveis, transformadas, quando muito, em meros expedientes de intermediação dialética no processo evolutivo do Espírito que realiza em si, como Absoluto, a unidade de finito e Infinito, de tempo e eternidade, eliminando definitivamente, na unidade da Idéia absoluta, todo resíduo de dualismo e de transcendência que eventualmente restasse da doutrina kantiana do noumenon.

Importa reconhecer, entretanto, que o processo de dissolução ontológica do real perante a plena autonomia da Razão absoluta, culminante no idealismo transcendental de Hegel, alcança desdobramentos cuja virtualidade já se encontrava plenamente contida no âmago do pensamento hegeliano e que se traduzem na proclamação, sem resíduos, da historicidade do ser pelo pensamento contemporâneo mediante suas expressões mais típicas como a fenomenologia, o neopositivismo, o marxismo e o existencialismo.

O Absoluto, que representa ainda em Hegel o desafio da permanência perante a razão do momento teológico, momento conclusivo da dialética hegeliana, acaba também por se dissolver e a dialética pode, finalmente, libertar-se de qualquer compromisso de destinação definitiva e realizar-se como abertura ilimitada, como acontecimento temporal puro, como tensão sempre aberta entre o existente e o ser que, então, indicará apenas a presencialidade do acontecer segundo as dimensões do processo histórico. O **nada**, que na dialética hegeliana desempenhava mera função de "passagem", na nova dialética binária assume função constitutiva porquanto a ele compete fundamentar e manifestar o ser que se revela apenas no ente¹². A funcionalidade constitutiva atribuída ao nada se representa, por um lado, o reconhecimento da indispensabilidade para a razão de algo que, de qualquer maneira, se lhe ofereça como alteridade, mesmo que ilusória e fingida, para satisfazer sua exigência natural de intencionalidade, de outro, revela o momento conclusivo e a etapa derradeira do processo de dissolução ontológica a que se entregou a razão no seu desejo incontrolado de autonomia. Necessitando, na radicalidade de sua extrema pobreza ontológica, de algo que atenda à sua exigência profunda e natural de intencionalidade e pretendendo salvaguardar a absoluta autonomia aparentemente conquistada, não resta à razão outra alternativa senão apelar para a ficção metafísica do nada, atribuindo-lhe consistência puramente ilusória e fingida. Assim a Razão, na embriaguez da autonomia absoluta e quimérica, tudo transtorna e subverte, reduzindo o ser ao nada e o nada ao ser.

1.4. Fenomenologia

No itinerário percorrido com vistas a denunciar a anti-realismo subjetivista que esteriliza, em termos de fundamentação de uma autêntica interpretação do homem e do universo, as melhores e até mesmo as mais realistas intenções da Filosofia moderna, impõe-se um contacto sumário com a fenomenologia de Edmundo Husserl (1859-1938). Nele confluem, com efeito, algumas das orientações decisivas que configuram o anti-realismo de Descartes, de Kant e de Hegel, enquanto ele representa também, pela vasta influência exercida — especialmente em Martin Heidegger, seu discípulo e sucessor — o responsável, em larga escala, pela difusão e permanência da perspectiva anti-realista no contexto do pensamento contemporâneo.

Na linha de preocupação que desencadeia o pensamento cartesiano, Husserl pretende conferir à Filosofia status de "ciência rigorosa" (*Strenge Wissenschaft*). Como "disciplina eidética" à Filosofia compete

a apreensão das essências puras, prescindindo da existência concreta das coisas, colocada, num processo que lembra a dúvida metódica cartesiana, entre parênteses mediante a “epoqué” ou “redução fenomenológica”. Pelo novo método, denominado por Husserl “intuição da essência” (*Wesenschau*), é possível à Filosofia ir “às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*), colhê-las sem pressuposições, independentemente de qualquer interpretação sistemática, ultrapassando-se a “atitude natural” que se resume na persuasão da existência do mundo, de uma realidade espaço-temporal na qual o homem está inserido. A “neutralização” e a “colocação entre parênteses”¹³ pela “epoqué da atitude natural perante as coisas do universo — artifício metodológico que, como vimos, mantém forte analogia o expediente cartesiano da dúvida metódica — inaugura a atitude fenomenológica, comparada pelo próprio Husserl a uma autêntica conversão religiosa pela profundidade da transformação pessoal que ela produz e que representa a maior evolução existencial de que seja capaz a humanidade¹⁴.

Na perspectiva em que nos colocamos no exame da fenomenologia de Husserl, cabe indagarmos o que resta ainda de contato com o ser se o conjunto das realidades todas do universo, colhido na espontaneidade da experiência natural, é colocado, pela “epoqué”, entre parênteses e neutralizado.

A resposta de Husserl marca o início da fenomenologia transcendental: para ele, mediante a “epoqué”, pela primeira vez, se descortina a esfera absoluta do ser, o horizonte da subjetividade absoluta ou transcendental¹⁵. O ideal, para Husserl, em termos de conhecimento, consiste, de fato, em se atingir “a meta do conhecimento absoluto, a auto-revelação adequada do objeto do conhecimento”¹⁶, na interioridade da consciência, porquanto somente na imanência da cogitatio é possível se estabelecer um ponto de partida indubitável para qualquer conhecimento. Com Descartes e S. Agostinho, Husserl também recua para a interioridade da consciência o reduto último de salvaguarda da certeza fundamental, porquanto admite que, implícita no juízo em que se exprime a incerteza de tudo, persiste a indubitabilidade fática do próprio juízo, tornando contraditória a dúvida universal¹⁷. A consciência assume, por conseguinte, não apenas um primado lógico mas, idealisticamente, um primado ontológico, passando a representar o referencial absoluto, capaz de definir a consistência ontológica das coisas, porquanto, “as coisas são enquanto coisas da experiência e somente a experiência tem condições de fixar-lhes o sentido”¹⁸. Nada transcende a consciência. Se algo transcendesse a consciência não seria pensável e sobre ele não se poderia instaurar discurso

algum porque estaria além de qualquer experiência, fora, portanto, dos horizontes da consciência, a única em condições de conferir-lhe significado. Segundo expressão de Husserl, “a percepção imanente garante necessariamente a existência do seu objeto”¹⁹ e, assim “nenhum ser real é necessário ao ser da própria consciência e o ser imanente é ser absoluto que, por princípio, “nulla re indiget ad existendum”²⁰. A integração do objeto à consciência é total e na unidade de uma única e completa cogitatio identificam-se a percepção e o percebido. O cogito se apresenta como indubitável, nada busca fora de si que justifique a sua indubitabilidade: é evidente. Essa indubitabilidade e evidência, condição do saber absoluto, representa o objetivo último da fenomenologia, a ser alcançado pela intermediação do artifício metodológico da “epoqué” cuja função de “neutralizar” e de “colocar entre parênteses” as persuasões do pensamento espontâneo só se justifica a partir da afirmação prévia do primado da consciência em relação ao real, do pensamento sobre o ser. Além disso, efetuada a “epoqué” e alcançada na consciência — única realidade absolutamente evidente — a certeza serena do saber absoluto, fica seriamente comprometida a coerência do discurso husserliano sobre a intencionalidade²¹. De fato, se a consciência, na autonomia que lhe confere a posse exclusiva da evidência, se propõe como a esfera absoluta do ser após os despojamentos operados pela “epoqué”, qualquer abertura para o mundo transcendente à consciência não mais se justifica e o ser, no interior da consciência, gozará de consistência puramente fenomênica. Assim, a redução fenomenológica assegura objetividade apenas ilusória, destruindo-se, na expressão de Lukács, “qualquer relação de representatividade para com a realidade objetiva, criando-se um método que anula qualquer diferença entre o verdadeiro e o falso, entre o necessariamente válido e o arbitrário, entre o que é real e o que não passa da pura invenção do pensamento”²². “Por isso — continua Lukács — a ontologia fenomenológica não questiona nem mesmo o discutível direito de retirar ‘parênteses’ postos apenas para colocar num mesmo plano verdade e ficção”²³.

Enclausurada no interior de si mesma, na fruição de sua absoluta autonomia, a consciência não mais se abre para o ser, permanecendo frustrada qualquer tentativa séria de satisfazer sua natural necessidade de intencionalidade, compensada apenas de sua frustração pela ilusão de um primado que lhe sustenta o arbítrio e a esteriliza em termos de um conhecimento válido das coisas do universo.

Husserl, entretanto, não se detém nesse processo de esterilização da consciência em termos gnosiológicos. Com efeito, se, por um lado, enaltece o método cartesiano da dúvida, reprova em Descartes o fato — já anteriormente por nós apontado como incoerência da posição cartesiana — de ter preservado a substancialidade do Eu, pensando-o como “substantia cogitans”, capaz de escapar aos rigores da “epoqué”

que coloca entre parênteses os momentos todos da realidade, mesmo a natureza humana e suas atividades psíquicas, restando apenas a consciência reduzida a “uma corrente de Erlebnisse”²⁴. Há mesmo quem sustente que Husserl, ao desembarcar para o idealismo, deixe de ser um fenomenólogo autêntico, considerando que um método puramente descritivo não oferece condições para a intuição, na essência dos entes lógicos, de sua total redução à consciência²⁵.

2. Análise das motivações históricas do anti-realismo moderno

Perante as conseqüências extremamente relevantes para o pensamento moderno e contemporâneo decorrentes do realismo crítico cartesiano do qual derivam, num processo de evolução perfeitamente lógico, o fenomenismo e o idealismo, cabe ao filósofo, em busca de uma hermenêutica do real verdadeiramente válida e que se traduza numa Filosofia realmente construtiva e eficaz, empenhar decididamente sua reflexão no sentido de encontrar explicação para o abandono da persuasão realista do pensamento espontâneo. Ao buscar o filósofo esses esclarecimentos, poderá descortinar horizontes novos em cuja direção se lhe abrirá o caminho do retorno ao ser, condição absolutamente impostergável para a superação do dogmatismo das ideologias, do irracionalismo de certas posições existencialistas e do niilismo da identificação entre o ser e o nada, frutos perniciosos da ilusória proclamação da autonomia absoluta da razão em face do real, imposta pelo anti-realismo do pensamento moderno.

Se pretendêssemos, entretanto, encontrar nos defensores do realismo crítico justificação racional para o abandono da persuasão do pensamento espontâneo sobre o valor de representatividade do conceito em relação ao real e para a formulação da posição subjetivista, inútil se demonstraria nossa pesquisa. Tanto Descartes como Locke (1632-1704), quanto todos aqueles que posteriormente se preocuparam em investigar o relacionamento entre o conceito e a realidade, assumem, como absolutamente pacífica e, por conseguinte, dispensando qualquer tipo de prova, a tese segundo a qual o pensamento termina no conceito e nele não é possível entrever-se a realidade. Tal posição de significado gnosiológico altamente revolucionário para os quadros da filosofia clássica, não assenta, entretanto, sobre nenhum tipo de demonstração, constituindo, ao contrário, apenas um hábito mental subjetivista que insensivelmente se sobrepõe à persuasão realista do pensamento espontâneo e que confere ares de evidência à posição anti-realista que, a partir desse momento, se estabelece. Na impossibilidade, portanto, da identificação das motivações teóricas que teriam legitimado a transição da persuasão realista do pensamento espontâneo para o princípio inspirador do realismo crítico, resta, todavia, ao filósofo a viabilidade da investigação da causa histórica eventualmente responsável pela formação da mentalidade subjetivista da qual deriva o realismo crítico.

2.1. A perda da noção clássica de experiência

O exame atento da evolução histórica das idéias, já a partir de posições emergentes no período de decadência do pensamento escolástico, revela que a mentalidade subjetivista veio paulatinamente se estabelecendo como conseqüência da progressiva evolução de que foi alvo a noção de experiência, ou seja, do conhecimento sensitivo, com a conseqüente perda da noção clássica de experiência.

De fato, já no contexto do pensamento escolástico decadente, se ofuscara a noção clássica de experiência como conhecimento do concreto, isto é, do real constituído, em sua configuração unitária, pelo seu núcleo básico de estruturação ontológica, denominado "substantia" que lhe garante a existência em si, e o conjunto de suas determinações periféricas, os "acidentes", destituídos de qualquer autonomia ontológica e que, nos moldes do pensamento escolástico, só existem na medida em que existem na "substantia".

Em substituição à noção clássica de experiência como conhecimento do concreto, enquanto realidade absolutamente unitária, composta, incidivelmente, de seu núcleo estrutural básico — a substância — e de suas determinações periféricas — os acidentes — se estabelecera, de forma quase insensível, noção nova segundo a qual a experiência, ou seja, o conhecimento sensitivo, tem por objeto apenas os acidentes do real, reservando-se ao pensamento o conhecimento da substância.

Cindia-se, assim, em termos gnosiológicos, a unidade fundamental do concreto, instaurando-se, a partir dessa cisão, todas as implicações epistemológicas que terminam por estabelecer, inicialmente, o divórcio entre ciência experimental e metafísica e, posteriormente, o predomínio da ciência experimental, seu antagonismo em relação à metafísica e a conseqüente negação da própria possibilidade da metafísica como ciência.

Provavelmente tal distinção de conteúdos cognoscitivos, que já se processa no contexto do pensamento escolástico, se apóia em concepção inadequada do relacionamento entre substância e acidente, decorrente de deformação, em plano metafísico, da própria noção de acidente. À luz dessa concepção deformada de acidente, é ele visto, na verdade, não mais como princípio inerente à substância — na expressão escolástica: *magis entis quam ens* (algo que mais pertence ao ente do que é propriamente ente) — manifestativo da substância e percebido, juntamente com ela, na unidade do concreto. Ao contrário, o acidente é pensado como

espécie de pequena substância, sobreposta à substância propriamente dita, dotada de existência, em certo nível, independente de sua inerência na substância e desempenhando, em relação a ela, a função de ocultá-la à percepção dos sentidos. À experiência, por conseguinte, compete apenas a percepção das determinações periféricas e acidentais do real, como a cor, o sabor, o som, o cheiro etc., enquanto lhe é vedada totalmente a captação da "coisa" dotada de cor, de sabor, de som, de cheiro, de forma etc.

Com tal concepção gnosiológica, se processa, no interior do pensamento escolástico, a primeira fratura entre o conhecimento experimental e a realidade, não obstante, nesse primeiro momento, à experiência se subtraia apenas a substância, permanecendo-lhe ainda sujeito o acidente, visto por esses escolásticos como princípio real. Com isso, mesmo para eles, a experiência mantém ainda relação essencial com a realidade. Entretanto, permanece verdade que o acidente, separado, dessa forma, metafísica e gnosiologicamente, da substância, se apresenta destituído de sua fundamentação natural, a própria substância. A partir daí, a transição da tese segundo a qual a experiência percebe apenas o acidente para a posição teórica que atribui à experiência capacidade de perceber simplesmente aparências ou fenômenos destituídos de realidade, se apresenta absolutamente natural e espontânea. Parece até, que tal passagem já se realizara no interior da própria Escolástica decadente, em meados do século XIV, por intermédio de alguns representantes do nominalismo, especialmente de Nicolau d'Autrecourt (+ 1350), historicamente considerado como precursor medieval do fenomenismo de Hume,

À medida em que se instaura a nova noção de experiência como percepção dos aspectos meramente acidentais e periféricos do real, inaugura-se nova perspectiva, em termos gnosiológicos, de extrema relevância para a formação do pensamento moderno, não apenas pelo estabelecimento da mentalidade subjetivista, mas, especialmente, por ter preparado o terreno para uma concepção totalmente nova da própria natureza do pensamento e, por conseguinte, da ciência e de suas relações com a experiência.

2.2. Alteração da noção de abstração

Assim, a perda da noção clássica de experiência como percepção imediata do real, na totalidade unitária de sua estruturação concreta de substância e acidentes, determinou radical alteração da noção de **abstração**, noção absolutamente fundamental no contexto da gnosiologia clássica. Na verdade, abstração, nos moldes de gnosiologia clássica, é termo essencialmente relativo a concretidade: somente do concreto é possível extrair-se o abstrato. Se a experiência, entretanto, não colhe mais o concreto, carece totalmente de sentido atribuir-se ao pensamento a função de abstrair que lhe conferia a filosofia clássica. Não obstante se conti-

nue a utilizar as expressões “abstração” e “idéias abstratas”, tais expressões passam a assumir significado totalmente diferente. Consoante o ensinamento de Locke — um dos mais expressivos representantes do sensismo da gnosiologia moderna — “... a mente transforma as idéias particulares em gerais, obtendo isto por observar que tais aparências surgem à mente inteiramente separadas de outras existências e das circunstâncias da existência real, tais como: tempo, espaço ou quaisquer outras idéias concomitantes. Denomina-se a isso abstração...”²⁶

Conclui-se da posição de Locke que entre a idéia abstrata e o dado de experiência não há mais nenhuma diferença intrínseca. Trata-se de um mesmo conteúdo perceptivo, a idéia, do qual a abstração se limita a remover circunstâncias puramente extrínsecas como as de espaço e tempo. Assim entendida, a abstração, no âmbito específico do pensamento, nada mais podia representar senão função totalmente secundária em que o pensamento não mais participa, de forma decisiva, não lhe cabendo, em oposição ao que lhe assegurava a gnosiologia clássica, explicitar a independência da idéia das condições de ordem material e, por conseguinte, condicionar a necessidade e a universalidade de que o dado se reveste no interior da consciência. Sem função específica a desempenhar no âmbito do pensamento, a abstração será logo fatalmente eliminada do contexto da gnosiologia moderna.

2.3. O pensamento como síntese dos dados da experiência

A função essencial do pensamento passa a ser definida em outros termos. Já em Locke encontramos indicada com suficiente clareza a nova concepção que se tornará comum no contexto da filosofia crítica moderna: o pensamento é síntese dos dados de experiência²⁸. A novidade, entretanto, da concepção moderna do pensamento como síntese dos dados de experiência não consiste propriamente em se lhe atribuir função de síntese, porquanto, mesmo na concepção clássica, o pensamento desempenha atividade de síntese representada pelo juízo. Consiste, especialmente, em atribuir ao pensamento atividade de síntese em relação aos dados de experiência e não em relação aos conceitos obtidos mediante abstração. Epistemologicamente, não mais se admitirá possa a ciência constituir-se mediante proposições de conteúdo universal e necessário cuja validade, em termos de interpretação da realidade, ultrapasse as fronteiras do tempo e do espaço e se apresente hipotética ou definitivamente irreformável enquanto apoiada na ordem ou na essência imutável das coisas.²⁷

2. 4. Inovações no interior da Escolástica decadente e o distanciamento entre o pensar e o ser.

Recapitulando os trâmites básicos da análise a que submetemos o processo do conhecimento a partir de inovações que se esboçam já no século XIV, no contexto da assim chamada Escolástica decadente, por obra do nominalismo de G. Ockham (1295-1349) e, especialmente, como vimos, de Nicolau d’Autrecourt, sob o prisma do distanciamento que progressivamente vem-se estabelecendo entre o pensamento e o ser, constatamos, inicialmente, que tudo se origina a partir da perda da noção clássica de experiência como conhecimento do real na inteireza de sua estruturação concreta de substância e acidentes. Conseqüentemente, altera-se a noção clássica de abstração como atividade do pensamento mediante a qual o intelecto, a partir do concreto captado pelos sentidos, elabora, no interior da consciência, representação do real dotada de necessidade e universalidade. Passa-se à concepção moderna de abstração em que a abstração suprime do dado de experiência apenas determinações puramente periféricas como as de espaço e tempo, permanecendo o conteúdo da experiência e do pensamento essencial e intrinsecamente o mesmo. Por último, o próprio pensamento passa a ser visto, no contexto da gnosiologia moderna, como síntese dos dados da experiência e não mais como síntese de conceitos elaborados mediante abstração.

É evidente que, a partir da perda da noção clássica de experiência como percepção do concreto e sua conseqüente substituição pela experiência concebida como percepção dos aspectos meramente acidentais, periféricos e fenomênicos do real, o pensamento perde contato com o ser na integridade de suas dimensões ontológicas, inaugurando-se a perspectiva subjetivista que caracteriza o pensamento moderno. Instaure-se, ao mesmo tempo, no contexto da gnosiologia moderna, a posição empirista em que a razão também se aparta do ser e mantém, perante o real, fragmentariamente colhido pelos sentidos, desempenho acentuadamente passivo, em termos propriamente cognoscitivo. Limita-se a razão, na sua função de síntese dos dados de experiência e nos moldes do sensismo de Locke, por exemplo, a simplesmente combinar e aproximar idéias fornecidas já definitivamente prontas pela percepção sensorial²⁸. O distanciamento entre o pensar e o ser, no pensamento moderno, se efetiva sempre mais, após o sensismo de Locke, com a intermediação de Berkeley (1685 – 1753) que antecede e prepara o fenomenismo de Hume (1711 – 1776) e oferece a primeira formulação, no âmbito da gnosiologia moderna, de uma tese tipicamente idealista. Reduz Berkeley, à luz de seu célebre princípio “esse est percipi” (ser é ser percebido)²⁹, a realidade a seu puro aparecer, mediante a percepção, no interior da consciência. Resolve, por conseguinte, o real na idéia. Antecipando as grandes formulações idealistas futuras em que o real, como vimos, só alcança

consistência enquanto imanente na consciência, Berkeley inaugura a revolta e a autodefesa da razão que, perante a inércia a que a condenara a gnosiologia sensista, proclama, desvinculada de qualquer compromisso com o ser, drasticamente, a sua absoluta autonomia.

3. O caminho do retorno ao ser

Num momento em que se evidenciam a transitoriedade e a ineficácia dos modismos com que a filosofia contemporânea se deixou enganar³⁰, na ânsia apressada de propor hermenêuticas do real que se demonstraram deformadoras da própria realidade porque constituídas pelos caprichos de uma razão desvinculada do ser, é imperioso para a Filosofia trilhar o caminho do retorno ao real na integridade de sua consistência ontológica. Aliás, esse caminho já se entevia ao lado das trilhas alternativas palmilhadas pela razão contemporânea que, insegura na sua caminhada, se sentiu, não raras vezes, necessitada do amparo proporcionado pelo contato com o ser, como o demonstra a preocupação de Husserl, por exemplo, ao buscar construir uma “filosofia rigorosa” a partir do esforço de ir “às próprias coisas”.

3.1. Condições para o retorno ao ser

Estamos convencidos, entretanto, de que, inicialmente, se impõe certa disposição fundamental de rigorosa ascese intelectual em que ao filósofo de hoje não resta outra alternativa senão o despojamento crítico das superficialidades dos modismos com os quais o pensamento contemporâneo lhe cerceou a espontaneidade do encontro com o ser.³¹

Urge, portanto, que o retorno ao ser se efetive, em plano fundamentalmente gnosiológico, através da análise fenomenológica do processo do conhecimento humano. Da fenomenologia de Husserl, para os objetivos dessa análise, preservar-se-á apenas a metodologia rigorosamente descritiva do processo do conhecimento, sem o supérfluo de posições vinculadas a um subjetivismo histórico que deforma a própria análise da atividade cognoscitiva. Por outro lado, mais inadiável ainda, pela profundidade de sua penetração como determinante da mentalidade científica atualmente difusa, se impõe ao filósofo de hoje, a necessidade do ultrapassamento do unilateralismo com que comumente se encara o método científico apoiado no critério exclusivista da “definição operativa”. Se esse critério se demonstra válido no terreno das ciências empíricas, consideradas, como a física, modelo de ciência, a extensão de sua validade a todos os campos do saber representa, indiscutivelmente, extrapolação indébita, porquanto ultrapassa as possibilidades básicas do próprio critério e com ele estabelece insuperável conflito³².

Desembaraçado das imposições caducas e meramente ocasionais dos modismos que conferem brilho efêmero e solidez aparente à sua reflexão, salvo do unilateralismo avassalador da metodologia científica que pretende modelar todo saber seguindo os cânones exclusivos das ciências empírico-matemáticas, cabe ao filósofo fundamentar o valor de representatividade do conceito ao real numa exata fenomenologia do processo de formação do próprio conceito, buscando recuperar a genuína noção de experiência que constitui a base desse processo.

3.2. Recuperação da noção de experiência

Já ressaltamos que experiência significa conhecimento imediato do real. Constitui a experiência ato absolutamente típico dos sentidos, dotados de estrutura e função específicas. Sob o aspecto crítico, que é o que nos interessa, cumpre-nos evidenciar ainda qual é propriamente o conteúdo percebido pela experiência. Já observamos também que os iniciadores da filosofia moderna, influenciados por representantes da Escolástica considerada decadente, atribuíam à experiência a captação de qualidades abstratas como a cor, o sabor, a extensão, a solidez, o movimento etc., qualidades que, enquanto objeto de conhecimento, não significam imediatamente algo real, existente exteriormente ao sujeito cognoscente, mas apenas idéias presentes em sua consciência. Tal concepção, entretanto, do ponto de vista fenomenológico, não se sustenta.

O conteúdo percebido pelos sentidos, na verdade, não é cor, nem movimento, mas **algo** colorido, **algo** que se move, ou seja, não constitui uma formalidade abstrata, mas coisa concreta, revestida, por conseguinte, de uma multiplicidade de determinações captáveis pelos sentidos e percebida, de modo extremamente indeterminado. Num momento ainda pré-reflexivo, não se apresenta esse algo claramente nem como indivíduo substancial, dotado de unidade própria, nem como algo já determinado em sua espécie e significado e, portanto, usufruindo de um nome particular, como homem, árvore, pedra etc. O concreto percebido pela experiência é o "subjectum" ainda indeterminado das diversas qualidades pelas quais os sentidos são estimulados. Mas é precisamente porque a experiência inclui esse "subjectum", embora de forma profundamente indeterminada, que o conteúdo da experiência se apresenta como concreto, como **algo**, dotado de cor, de movimento, e não apenas como cor ou movimento... Exatamente por isso, esse conteúdo experimental se distingue de qualquer conteúdo abstrato, resultante de atividade específica do pensamento.

Amplamente enriquecedora, sob este aspecto, se manifesta a contribuição proporcionada pela teoria gestáltica, em oposição ao associacionismo de origem empirista. Para a Gestalttheorie, particularmente na formulação consagrada pela Escola de M. Wertheimer, a percepção não termina nas sensações elementares, mas na apreensão de um conjunto, de uma totalidade perceptiva, conferindo prioridade e preeminência, em termos de percepção, a uma Gestalt, i.e, a uma forma ou configuração. Contra toda modalidade de apriorismo gnosiológico, a teoria gestáltica sustenta que a Gestalt é algo "dado" e "oferecido" no complexo sensorial atualmente presente. Os elementos desse complexo não adquirem significado senão enquanto constitutivos de um "todo" e em dependência das leis presidem à "estrutura" dessa totalidade. A Gestalt, portanto, possui estrutura própria. O aparecer de Gestalt depende das disposições intrínsecas do complexo sensorial, disposições denominadas "índices" da Gestalt. Tais "índices" podem se apresentar mais ou menos acentuados ou podem até permanecer por longo tempo latentes, como ainda podem se revelar de forma súbita e imediata. A estrutura interna da Gestalt não apenas emerge do fundo em que se encontra mas pode até resistir, dentro de certos limites, a alterações mais ou menos profundas dos estímulos periféricos.³³

Não obstante a teoria gestáltica não tenha conseguido se desvencilhar de insuficiências de caráter fenomenológico e esteja condicionada até a certos desvios de ordem filosófica, tendo ainda merecido por parte de renomados psicólogos, entre os quais se destaca Jean Piaget³⁴, os mais diversos e sérios reparos, dois resultados transcendem as limitações eventualmente apontadas: 1. a superação do atomismo psicológico empirista e associacionista com o reconhecimento da prioridade perceptiva do todo em relação às partes, do concreto relativamente ao abstrato; 2. e o fato — de fundamental relevância para as posições que ora defendemos — de significar também a recusa de qualquer tipo de apriorismo gnosiológico.

3.3. A teoria da conaturalidade ambivalente

A reabilitação da verdadeira noção de experiência à luz de critérios fenomenológicos e a confirmação, mediante os resultados que se demonstraram inquestionáveis da Gestalttheorie, encontram sua plena justificação a partir de uma posição que denominamos "teoria da conaturalidade ambivalente" entre o homem, na amplitude da suas dimensões, e as coisas do universo. Essa teoria representará a chave da qual nos pretendemos servir para o estabelecimento de uma gnosiologia capaz de conduzir ao ultrapassamento da distância que, no âmbito da filosofia moderna e contemporânea, se interpôs entre o homem que conhece e as realidades do universo por ele conhecidas, em nível de percepção e em plano de pensamento.

3.3.1. A teoria da conaturalidade ambivalente em nível de percepção

Em nível de percepção, a conaturalidade entre o homem e as realidades do mundo se evidencia mediante a dimensão do corpóreo que constitui temática extremamente rica e fecunda no contexto do pensamento contemporâneo.

Pensadores de mais alta significação no âmbito da especulação filosófica recente³⁵, empenhados na reconquista efetiva da dimensão da existência — dimensão perdida mediante a descoberta do cogito cartesiano que escancarara as portas de acesso ao sujeito do conhecimento mas, ao mesmo tempo, enclausurara o próprio sujeito no interior de si mesmo, vedando-lhe o encontro com as coisas concretas do mundo — passam a conferir ao corpo do homem características de absoluta centralidade e de prioridade total em relação a tudo quanto o cerca no exercício efetivo de sua existência³⁶. No contexto da temática da corporeidade, a construção racional do mundo pressupõe, tanto para Marcel quanto para Merleau-Ponty, uma **experiência originária** na qual não há distinção entre o Eu e o mundo, entre sujeito e o objeto, não se apresentando jamais, nesse momento pré-categorial, aquela cesura resultante de reflexão posterior e que determinou, a partir de Descartes, o distanciamento, cada vez mais definitivo, entre o pensar e o ser. Ao contrário, o que existe é uma **organização bipolar**, segundo Köhler, nos moldes da Gestalttheorie, ou a **bipolaridade** proposta por Marcel³⁷, ou ainda, a **ambigüidade** sugerida por Merleau-Ponty, posições todas decorrentes do “a priori” absolutamente fundamental, de origem heideggeriana, representado pelo ser-no-mundo (das in-der-Welt-sein) do próprio Dasein. Conseqüentemente, “o fato de experimentarmos sensações, segundo Marcel, constitui, em realidade, uma especificação de nosso ser-no-mundo”.³⁸ Na mesma linha de pensamento, o sentir constitui, para Merleau-Ponty, “aquela comunicação vital com o mundo que no-lo torna presente como lugar familiar de nossa vida”³⁹, responsabilizando ele o esforço de conhecimento pela interrupção dessa familiaridade originária. Assim, a “comunicação vital” com o mundo — decorrência da situação fundamental do Dasein enquanto ser-no-mundo — representa expressão particular da **solidariedade** do homem com o real mediante a sua corporeidade que lhe possibilita conhecer e sentir o mundo, independentemente de qualquer cisão artificial entre sujeito e objeto e sem que se cometa o absurdo, como observa Heidegger, de isolar o sujeito existente e perguntar, a partir dele, se o mundo existe ou não, renunciando à evidência da **simpatia** estrutural, na expressão de Marcel, entre o corpo do homem e as coisas do mundo⁴⁰.

Tais posições se revelam inquestionavelmente ricas e fecundas. Especialmente para G. Marcel, ensejam uma postura certamente realista, com a ressalva, porém, de que não se trata de um realismo objetivo, “*axé sur les choses*”, mas de um realismo existencial que, sem contestar a realidade das coisas, condiciona essa mesma realidade ao Dasein sobre o qual faz recair toda a ênfase necessária para a afirmação de uma antropologia existencial solidamente implantada no terreno das condições concretas em que se desenvolve a vida humana.

Não obstante, porém, toda a riqueza e a fecundidade dessas posições, ainda as consideramos, do nosso ponto de vista, insatisfatórias quanto à possibilidade de oferecerem fundamentação consistente a uma gnosiologia capaz de transpor o sulco aberto pelo pensamento moderno posterior a Descartes entre o pensar e o ser. Impõe-se o abandono decidido do caminho da subjetividade que, a partir de Descartes, se torna o itinerário obrigatório para a reflexão filosófica posterior.

A inadequação dessas posições resulta do fato de que, enquanto permanecem centradas no sujeito, enfatizando a preeminência do Dasein e considerando a existência das coisas apenas em função do Dasein⁴¹ — mesmo quando se tenta valorizar o corpo do homem como “repère” central de todos os existentes e o fato da **encarnação** como “repère central da reflexão filosófica — não conseguem romper o bloqueio que o pensamento moderno, a partir do cogito, impôs ao sujeito. Cumpre superar o dualismo cartesiano que consagrou o distanciamento intransponível entre o pensamento e as realidades extensas e corpóreas que constituem o mundo circunstante.

Com esse objetivo, defendemos, em base ao que denominamos “teoria da conaturalidade ambivalente” entre o homem e os seres do universo — já em nível de realidade corpórea — profunda conaturalidade ou identidade básica de natureza entre o corpo do homem e as coisas todas do universo corpóreo⁴². Tal conaturalidade possibilita todo processo de integração ambivalente, ou seja, de dupla direção, entre o corpo do homem e os corpos que o rodeiam e, ao mesmo tempo, torna insustentável qualquer situação de privilégio do corpo do homem perante os outros do universo, aos quais reconhece e afirma a característica de conaturalidade em relação ao corpo do homem.

A nosso ver, o que existe, na verdade, é uma continuidade fundamental e integradora — de duplo sentido, como já observamos — em que o homem se insere pelo seu corpo no conjunto dos corpos do universo e estes estabelecem com ele um relacionamento de integração que se realiza espontaneamente, mediante o conhecimento sensível, sem qualquer artifício, de modo natural, pela conaturalidade ambivalente que existe entre esses dois polos de referência no interior do processo cognoscitivo.

É claro que o homem tem consciência imediata da sua individualidade, já ao nível de sua realização corpórea, assim como se torna consciente em relação à individualidade de cada uma das coisas que compõem o conjunto dos corpos do universo e que entram em contacto com ele no processo de conhecimento. Mas, ao mesmo tempo, tem o homem consciência imediata, embora confusa, não apenas de sua inserção no contexto dos corpos circunstantes, mas também de certa afinidade subjacente, de certa conaturalidade ambivalente que o aproxima, enquanto ser corpóreo, dos corpos que o rodeiam, que o associa profundamente a eles, mais ainda, que o torna participante da mesma estrutura ontológica que os assemelha a todos. Conseqüentemente, no processo de conhecimento, mesmo em nível de percepção e experiência — enquanto o conhecimento é expressão da estrutura ontológica dos seres que conhecem — nenhum hiato, nenhuma cesura é possível se estabelecer entre o sujeito que conhece e sente o real corpóreo e a própria realidade corpórea conhecida e sentida, no instante pré-reflexivo da realização do processo cognoscitivo. Nesse instante, nossos juízos primitivos não são ideais e universais mas singulares e existenciais⁴³.

Contrariamente a uma gnosiologia que professe o distanciamento entre o homem que conhece e a coisa conhecida, o que se evidencia, numa análise fenomenológica rigorosa e isenta de preconceitos, é a ausência de qualquer barreira, ou melhor, a presença de uma conaturalidade, de uma afinidade estrutural, de um tecido de continuidade ontológica que, ao nível das realidades corpóreas e, portanto, de percepção, não apenas possibilita a realização do processo de assimilação vital que constitui o conhecimento, mas o torna natural e espontâneo, o condiciona, facilita e estimula. A própria possibilidade de efetivação desse processo de assimilação vital em que se traduz o conhecimento, mesmo em plano sensível, só se verifica em base a essa conaturalidade fundamental entre o animal e o homem que conhecem e os corpos que constituem o universo na medida em que essa conaturalidade permite a intercomunicabilidade cognoscitiva, o fluxo da atividade de conhecimento que vai e vem entre o corpóreo do homem e o corpóreo das coisas, garantindo a viabilidade do processo de assimilação vital, na ausência de barreiras, de cortes, de interrupções que contradizem a espontaneidade da seqüência e, só de maneira artificial, poderiam ser supostos como quebra da continuidade estrutural do universo corpóreo no qual o homem, pelo seu corpo, também espontaneamente se integra.

3.3.2. A teoria da conaturalidade ambivalente em plano de conhecimento intelectualivo

Mas, se a “teoria da conaturalidade ambivalente” se realiza fundamentalmente ao nível das realidades corpóreas, no exercício do ato

de percepção, essa mesma teoria oferece condições ideais para a superação do dualismo cognoscitivo para o qual descambou, a partir de Descartes, a gnosilogia moderna com a separação radical e o distanciamento cada vez mais definitivo entre o sujeito que conhece e as realidades do mundo por ele conhecidas. A "teoria da conaturalidade ambivalente" entre o homem que pensa e as coisas que compõem o universo se apóia fundamentalmente sobre as revelações da experiência que atestam a inteligibilidade básica de todas as coisas do universo enquanto se revelam portadoras de um pensamento nelas imanente que lhes confere a estrutura particular que apresentam e que as torna inconfundíveis no concerto dos seres do mundo real.

A gnosilogia tradicional, em suas mais diversas orientações, enfatizou sempre a participação do sujeito no processo de conhecimento, reservando invariavelmente, à coisa conhecida desempenho meramente passivo, de inércia, enquanto receptora de significado cujo doador se considerava exclusivamente o homem. Quer-nos parecer que semelhante enfoque do processo cognoscitivo tem-se demonstrado sumamente inadequado, podendo conduzir à perspectiva subjetivista que, em última instância, termina por levar o sujeito a devorar e aniquilar o objeto.

Extremamente interessante se revelaria a análise das diversas gnosilogias tradicionais, a partir da contribuição do pensamento grego até as mais representativas posições gnosiológicas contemporâneas, todas elas enfatizando a participação do sujeito no processo do conhecimento e se omitindo quanto à valorização adequada da participação da coisa conhecida nesse mesmo processo. No momento em que nos cabe traçar as linhas mestras de nossa posição gnosiológica, essa análise ainda não nos parece oportuna. Protelamos, portanto, o estudo das diversas orientações históricas da gnosilogia em confronto com a "teoria da conaturalidade ambivalente" para quando, ao contato com as posições tradicionalmente defendidas, passarmos ao exame explícito dos detalhes implicados em nossa interpretação do processo cognoscitivo.

Cumpre reconhecer, entretanto, que hoje começam a se esboçar posicionamentos tendentes à superação da ênfase subjetivista que caracteriza a gnosilogia tradicional.

Um dos mais representativos expoentes do pensamento filosófico contemporâneo, Paul Ricoeur, vem tentando, através da hermenêutica, o ultrapassamento do plano da subjetividade e da consciência para alcançar o terreno do real na sua dimensão propriamente ontológica, tentativa que assume delineamentos cada vez mais definitivos em suas últimas obras. "Na hermenêutica, sustenta Ricoeur, se explicita o dom do significado mediante o símbolo e se desenvolve a tarefa inteligente da decodificação"⁴⁴. Abrir-se, entretanto, à dimensão do símbolo significa, para Ricoeur, recuperar o horizonte ontológico porquanto "a missão da filo-

sofia orientada pelo símbolo deverá consistir em demolir o recinto encantado da consciência de si, reduzindo a pedaços o privilégio da reflexão⁴⁵. Observa ainda decididamente Ricoeur: "O símbolo nos conduz a pensar que o Cogito reside no interior do ser e não vice-versa"⁴⁶. Opera-se, então, pensa Ricoeur, uma segunda revolução copernicana, em sentido inverso àquela proclamada por Kant e concretizada, agora, pela transição de uma fenomenologia transcendental para uma fenomenologia ontológica relativa ao círculo fechado da consciência⁴⁷. Assim, na perspectiva ao longo da qual pretende Ricoeur, impõe-se o questionamento decisivo do Cogito cartesiano não apenas em relação ao horizonte gnosiológico em que ele foi formulado mas, especialmente, no que diz respeito à validade que se lhe confere de princípio epistemológico da reflexão filosófica. É necessário ultrapassar, na opinião de Ricoeur, a inoperância e inércia do Cogito, porquanto, embora se lhe reconheça característica de verdade irrefutável, permanece ele contido e impossibilitado de caminhar, enquanto o **ego** do **ego cogito** não conseguir recuperar-se mediante a abertura para os seus objetos e suas operações⁴⁸.

A contribuição da psicanálise, nesse sentido, se demonstra, para Ricoeur, extremamente eficaz. A interpretação dos sonhos, dos fantasmas, dos mitos e dos símbolos por ela proposta representa, de certa forma, a contestação da pretensão da consciência de afirmar-se como origem de significado⁴⁹. Sem que, com isso, se pretenda a nulificação da consciência, não pode ela representar mais o princípio, o juiz, a medida de todas as coisas. Perde a consciência, no contexto da análise freudiana com que se defronta Ricoeur, a posição privilegiada de princípio e de origem⁵⁰ e se estabelece a prioridade do "eu sou" sobre o "eu penso", reconquistando-se uma interpretação menos idealista e mais ontológica do cogito⁵¹. O realismo freudiano representa para Ricoeur confirmação colateral da exigência básica de ultrapassamento das fronteiras da consciência para projetar-se a reflexão filosófica, mediante a interpretação, no espaço do ser em que a atenção deve voltar-se, não simplesmente ao dizer, mas ao próprio conteúdo de dizer⁵², na certeza de que, através da hermenêutica, o ser lhe possa ainda falar⁵³. "O meu desafio, acrescenta Ricoeur, consiste em que poderei compreender melhor o homem e o vínculo existente entre o seu ser e o ser de todos os entes, seguindo a indicação do pensamento simbólico"⁵⁴ que se justifica em virtude do fato de que ele torna possível a constituição de um campo de objetividade, de uma região para o exercício da experiência humana. Tarefa da filosofia não é precisamente colocar-se à escuta do Ser? A evidência do ser se posiciona antes da logicidade discursiva. As primeiras intuições da especulação filosófica grega, lembra Ricoeur em companhia de Heidegger, já se orientavam para o caminho da unidade entre o ser e o logos⁵⁵, porquanto, para o grego, ser e ser pensado constituem a mesma coisa. Cabe ao homem, pensa Ricoeur, "reunir-se" a esse logos que, entretanto, o ultrapassa sempre, permitindo, na dimensão da escuta, que as coisas simplesmente sejam reveladas⁵⁶.

de percepção, essa mesma teoria oferece condições ideais para a superação do dualismo cognoscitivo para o qual descambou, a partir de Descartes, a gnosiologia moderna com a separação radical e o distanciamento cada vez mais definitivo entre o sujeito que conhece e as realidades do mundo por ele conhecidas. A “teoria da conaturalidade ambivalente” entre o homem que pensa e as coisas que compõem o universo se apóia fundamentalmente sobre as revelações da experiência que atestam a inteligibilidade básica de todas as coisas do universo enquanto se revelam portadoras de um pensamento nelas imanente que lhes confere a estrutura particular que apresentam e que as torna inconfundíveis no concerto dos seres do mundo real.

A gnosiologia tradicional, em suas mais diversas orientações, enfatizou sempre a participação do sujeito no processo de conhecimento, reservando invariavelmente, à coisa conhecida desempenho meramente passivo, de inércia, enquanto receptora de significado cujo doador se considerava exclusivamente o homem. Quer-nos parecer que semelhante enfoque do processo cognoscitivo tem-se demonstrado sumamente inadequado, podendo conduzir à perspectiva subjetivista que, em última instância, termina por levar o sujeito a devorar e aniquilar o objeto.

Extremamente interessante se revelaria a análise das diversas gnosiologias tradicionais, a partir da contribuição do pensamento grego até as mais representativas posições gnosiológicas contemporâneas, todas elas enfatizando a participação do sujeito no processo do conhecimento e se omitindo quanto à valorização adequada da participação da coisa conhecida nesse mesmo processo. No momento em que nos cabe traçar as linhas mestras de nossa posição gnosiológica, essa análise ainda não nos parece oportuna. Protelamos, portanto, o estudo das diversas orientações históricas da gnosiologia em confronto com a “teoria da conaturalidade ambivalente” para quando, ao contato com as posições tradicionalmente defendidas, passarmos ao exame explícito dos detalhes implicados em nossa interpretação do processo cognoscitivo.

Cumpramos reconhecer, entretanto, que hoje começam a se esboçar posicionamentos tendentes à superação da ênfase subjetivista que caracteriza a gnosiologia tradicional.

Um dos mais representativos expoentes do pensamento filosófico contemporâneo, Paul Ricoeur, vem tentando, através da hermenêutica, o ultrapassamento do plano da subjetividade e da consciência para alcançar o terreno do real na sua dimensão propriamente ontológica, tentativa que assume delineamentos cada vez mais definitivos em suas últimas obras. “Na hermenêutica, sustenta Ricoeur, se explicita o dom do significado mediante o símbolo e se desenvolve a tarefa inteligente da decodificação”⁴⁴. Abrir-se, entretanto, à dimensão do símbolo significa, para Ricoeur, recuperar o horizonte ontológico porquanto “a missão da filo-

sófia orientada pelo símbolo deverá consistir em demolir o recinto encantado da consciência de si, reduzindo a pedaços o privilégio da reflexão⁴⁵. Observa ainda decididamente Ricoeur: “O símbolo nos conduz a pensar que o Cogito reside no interior do ser e não vice-versa⁴⁶. Opera-se, então, pensa Ricoeur, uma segunda revolução copernicana, em sentido inverso àquela proclamada por Kant e concretizada, agora, pela transição de uma fenomenologia transcendental para uma fenomenologia ontológica relativa ao círculo fechado da consciência⁴⁷. Assim, na perspectiva ao longo da qual pretende Ricoeur, impõe-se o questionamento decisivo do Cogito cartesiano não apenas em relação ao horizonte gnosiológico em que ele foi formulado mas, especialmente, no que diz respeito à validade que se lhe confere de princípio epistemológico da reflexão filosófica. É necessário ultrapassar, na opinião de Ricoeur, a inoperância e inércia do Cogito, porquanto, embora se lhe reconheça característica de verdade irrefutável, permanece ele contido e impossibilitado de caminhar, enquanto o **ego do ego cogito** não conseguir recuperar-se mediante a abertura para os seus objetos e suas operações⁴⁸.

A contribuição da psicanálise, nesse sentido, se demonstra, para Ricoeur, extremamente eficaz. A interpretação dos sonhos, dos fantasmas, dos mitos e dos símbolos por ela proposta representa, de certa forma, a contestação da pretensão da consciência de afirmar-se como origem de significado⁴⁹. Sem que, com isso, se pretenda a nulificação da consciência, não pode ela representar mais o princípio, o juiz, a medida de todas as coisas. Perde a consciência, no contexto da análise freudiana com que se defronta Ricoeur, a posição privilegiada de princípio e de origem⁵⁰ e se estabelece a prioridade do “eu sou” sobre o “eu penso”, reconquistando-se uma interpretação menos idealista e mais ontológica do cogito⁵¹. O realismo freudiano representa para Ricoeur confirmação colateral da exigência básica de ultrapassamento das fronteiras da consciência para projetar-se a reflexão filosófica, mediante a interpretação, no espaço do ser em que a atenção deve voltar-se, não simplesmente ao dizer, mas ao próprio conteúdo de dizer⁵², na certeza de que, através da hermenêutica, o ser lhe possa ainda falar⁵³. “O meu desafio, acrescenta Ricoeur, consiste em que poderei compreender melhor o homem e o vínculo existente entre o seu ser e o ser de todos os entes, seguindo a indicação do pensamento simbólico⁵⁴ que se justifica em virtude do fato de que ele torna possível a constituição de um campo de objetividade, de uma região para o exercício da experiência humana. Tarefa da filosofia não é precisamente colocar-se à escuta do Ser? A evidência do ser se posiciona antes da logicidade discursiva. As primeiras intuições da especulação filosófica grega, lembra Ricoeur em companhia de Heidegger, já se orientavam para o caminho da unidade entre o ser e o logos⁵⁵, porquanto, para o grego, ser e ser pensado constituem a mesma coisa. Cabe ao homem, pensa Ricoeur, “reunir-se” a esse logos que, entretanto, o ultrapassa sempre, permitindo, na dimensão da escuta, que as coisas simplesmente sejam reveladas⁵⁶.

Inquestionavelmente as posições de Ricoeur revelam acentuada preocupação em reconquistar a substancialidade do sujeito, estabelecendo a prioridade, como já evidenciamos, do “eu sou” sobre o “eu penso”, com o objetivo de alcançar uma interpretação menos idealista e mais ontológica do cogito. Entretanto, tais posições por permanecerem presas à intencionalidade de uma polêmica direta contra o subjetivismo moderno em termos de reconquista do que no contexto do subjetivismo se perdera; por não se desvencilharem de certos resquícios de racionalismo que elas ainda contêm, reflexo da identificação entre ser e ser pensado colhida no âmbito do pensamento grego; e, ainda mais, por certa timidez em enfatizar a presença de um logos imanente nas coisas do universo, se revelam, conforme nosso modo de ver, ainda insuficientes para ultrapassamento da distância interposta pelo pensamento moderno entre o pensar e o ser.

A “teoria de conaturalidade ambivalente” entre o sujeito que conhece e as coisas do universo por ele conhecidas, não supõe apenas a recuperação da substancialidade do sujeito em contraposição ao seu aniquilamento ontológico decorrente do subjetivismo moderno, recuperação que parece satisfazer a P. Ricoeur quando sustenta que “o cogito não mais é aquele ato pretensioso de pôr-se a si mesmo; ele aparece como já posto no ser”.⁵⁷ O que pretende a “teoria da conaturalidade ambivalente” não é propriamente apenas a recuperação como objetiva Ricoeur, de uma interpretação menos idealista e mais ontológica do cogito, mas afirmar enfaticamente, no íntimo das coisas que compõem o universo, a presença de um cogito imanente — resguardada, evidentemente também a substancialidade ou a consistência ontológica do cogito humano — para que se evidencie a conaturalidade ou a continuidade fundamental entre o pensamento do homem e o pensamento imanente das coisas, mutuamente assimiláveis, no processo vital do conhecimento, na proporção e nos limites da realização concreta de cada desses dois tipos de pensamento.

Na perspectiva da “teoria da conaturalidade ambivalente” cada coisa existente no universo — dos átomos às galáxias, do mais simples e rudimentar dos seres vivos até as mais surpreendentes manifestações da vida nas dimensões do espírito humano — se revela portadora de um pensamento imanente, de um logos profundo, que se realiza através de cada uma delas, na unidade do concreto que elas representam e que lhes define as fronteiras de realização existencial no concerto dos seres que compõem o universo. Cada coisa é o que é enquanto portadora desse pensamento imanente, desse logos, que lhe define a estrutura ontológica, que lhe determina fundamentalmente o sentido e que lhe assegura basicamente a verdade, mediante a qual, ela afirma a própria presença no conjunto dos seres.

Mas essa afirmação, no interior do universo, se revelaria totalmente ineficaz e inconseqüente, se não se encontrasse, presente também no conjunto dos seres, um ser não apenas portador de um pensamento nele imanente mas que, pela perfeição do logos que nele habita e o constitui, tem condições de estabelecer com as coisas que o cercam um contato tão íntimo que ele se torna capaz, pela conaturalidade fundamental existente entre o seu pensar e o pensamento imanente nas coisas, de estabelecer com elas um processo de assimilação vital mediante o qual lhes capta o sentido e a verdade que estas lhe estão ativamente propondo e dizendo, na ambivalência da atividade do conhecimento.

O homem, por conseguinte, não é doador exclusivo de sentido nem mesmo às coisas que ele próprio produz e o processo de conhecimento — mediante o qual ele não apenas se defronta com as múltiplas exigências e obstáculos de seu existir cotidiano, superando-os pelo bom-senso, mas ainda constrói a ciência — se traduz numa vasta tentativa de hermenêutica destinada a captar, em diversos níveis de rigor e profundidade, de forma sempre deficiente e limitada mas, por isso mesmo, capaz de progresso, o sentido e a verdade presentes nas coisas.

Cabe-nos, por ora, postular a presença no real desse pensamento imanente que assegura a inteligibilidade fundamental de cada uma das coisas que constituem o universo. Objetivamos, com isso, resguardar a espontaneidade do ato de assimilação cognoscitiva mediante o qual o homem se abre para o existente, buscando colhê-lo na concretude de seu existir, através de uma atividade do intelecto muito mais intuitiva do que mediata e conceitual, no exercício de uma "intencionalidade pura" já entrevista pela fenomenologia de Husserl. De resto, a presença desse pensamento imanente nas coisas se evidencia através de tudo quanto o homem, ao longo de sua história, ao construir a ciência, descobriu, no seu afã incansável de interpretar o universo em busca da verdade oculta no âmago do real.

Assim, na ambivalência do ato cognoscitivo, assegurada pela conaturalidade que espontaneamente relaciona o homem que conhece e as coisas por ele conhecidas, à intuição do intelecto corresponde, de forma imediata e totalmente desprevenida, a evidência da coisa conhecida que revela ao cognoscente, ativa e diretamente, a sua verdade, no plano global de sua realização concreta e existencial. A evidência da coisa consiste, então, na **atividade** mediante a qual ela faz ver a sua verdade, se mostra, se revela, torna patente o seu sentido fundamental, na modalidade específica e, até mesmo, individual de existir que lhe cabe realizar no conjunto dos seres.

Por outro lado, a abertura da consciência para o ser, como ato primordial de conhecimento pelo qual a consciência espontaneamente se escancara perante algo que lhe é conatural visando à realização do pro-

cesso de assimilação vital, se efetiva, pelo caráter primário de que se reveste, através de um juízo singular e existencial, emitido sobre coisas do mundo material, relacionando espontaneamente elementos colhidos mediante intuição e se antecipando ao conhecimento conceitual cuja complexidade se revela, sem dúvida, muito mais acentuada em termos de elaboração.

Esse momento de abertura primordial da consciência em relação ao real, em que, no exercício do ato cognoscitivo, se estabelece o fluxo de atividade, de duplo sentido, da consciência que conhece e da coisa conhecida, portadora de seu significado fundamental, esse momento, repetimos, antecede, pelo seu caráter intuitivo, e, por conseguinte, pré-reflexivo, qualquer tentativa de discriminação e oposição entre sujeito e objeto, de distanciamento entre o pensar e o ser, identificados no processo vital de assimilação em que consiste o conhecimento. Qualquer cesura, entre sujeito e objeto, entre o pensar e o ser, nesse momento primordial da abertura da consciência para o ser, através de um juízo intuitivo, imediato, natural, singular e existencial que antecede toda e qualquer elaboração conceitual e que representa, por exemplo, na terminologia de Heidegger, uma compreensão pré-ontológica do ser, se revela totalmente artificial, dependente e posições gnosiológicas preconcebidas que falseiam a fenomenologia da realidade do ato cognoscitivo. Por outro lado, a inteligibilidade fundamental da coisa, o fato de que ela se apresente como portadora de um logos imanente, não apenas define a conaturalidade existente entre ela e a consciência, mas a impulsiona, de forma natural e espontânea, para a abertura de referência para com o pensamento, perante o qual **des-vela**, sem intermediações, sua própria inteligibilidade, seu sentido, sua verdade, seu ser, ou seja, a perfeição existencial que lhe coube, efetivada na concretidade de sua realidade de existente individual. Consideramos, por conseguinte, que a teoria husserliana da "intencionalidade", cujos antecedentes históricos remontam à filosofia clássica, constitui expressão evidente da conaturalidade ambivalente entre o pensamento e o real, porquanto a tendência espontânea da consciência para a coisa só se justifica, na sua real espontaneidade, em base à conaturalidade que as aproxima reciprocamente, sendo possível, nessa linha de raciocínio, pensar-se uma intencionalidade fundamental da coisa para o pensamento, enquanto busca a coisa propor à consciência o pensamento de que é portadora, o sentido de que se reveste, a verdade que a define enquanto realização concreta de certo nível de perfeição existencial. Ao lado, portanto, de uma intencionalidade unidirecional do pensamento para o ser, que representa a posição tradicional, desde Aristóteles até Husserl⁵⁸, propomos uma intencionalidade ambivalente, bidirecional, do pensamento para o ser e do ser para o pensamento, enquanto o ser é também portador de um pensamento nele imanente.

Conclusão

Após as considerações pelas quais evidenciamos o núcleo subjetivista presente na perspectiva anti-realista do pensamento moderno e contemporâneo, perspectiva condicionadora do realismo crítico, do fenomenismo, do idealismo e da fenomenologia, resta-nos a convicção de que à Filosofia hoje se oferece alternativa absolutamente única para que ela recupere sua condição de saber capaz de apontar para o homem, neste final de século, com a seriedade e a responsabilidade impostas pela dramaticidade do momento histórico que atravessamos, o fulcro de sustentação de sua realidade e de seus valores. Tal alternativa única consiste em se decidir o homem a trilhar o caminho do retorno ao ser e a colocar-se, numa atitude de atenta disponibilidade, à escuta da voz do ser para captar-lhe o sentido e a verdade, fugindo às distrações geradas pelos delírios da razão raciocinante pelo unilateralismo da metodologia da ciência, pelo quantitativismo implícito nas realizações da técnica e pelos modismos em voga.

No reencontro com o ser, em nível não apenas ôntico mas decididamente ontológico, devem repousar todas as tentativas de sustentação dos valores imprescindíveis à sobrevivência terrena do homem e todas as iniciativas de interpretação adequada das realidades do próprio homem e do universo, na medida em que essa adequação se apresente possível à inteligência humana. A partir apenas desse encontro primordial com o ser terá condições a Filosofia de ultrapassar a inconsistência hermenêutica dos mais variados pronunciamentos com que o homem, apartado do ser e confiante apenas no aparecer do real perante a autonomia dominante da razão, se deixou iludir e se perdeu ao longo da história do pensamento ocidental. Palmilhando a estrada que conduz ao encontro com o ser, poderá o homem de hoje estabelecer com seus contemporâneos diálogo fecundo, carregado de sentido, em condições de lançar "pontes" efetivamente transitáveis para o encontro das inteligências no ágape da compreensão e da verdade, sem antagonismos que aniquilam e sem o apelo à força que mata.

Não existem outros caminhos. O caminho da vontade, dos dogmatismos e das ideologias representa desvio que conduz o homem, conforme o eloqüente testemunho da história, a todas as formas de escavidão. O caminho do sentimento e da emoção se bifurca na multiplicidade de atalhos em que, à medida em que o homem avança, mais e mais se autolimita e se diminui como pessoa humana, no isolamento de todas as radicalizações e de todos os fanatismos ou na apatia em que repentinamente fenecem os mais belos e empolgantes ideais. Nenhuma outra alternativa resta ao homem de hoje que busca salvar-se da angústia e do desespero gerados pela inconsistência ontológica de si mesmo e de seus valores senão abrir-se para o ser, buscando reencontrar nele o apoio ontológico imprescindível para a recuperação do pensamento moderno e con-

temporâneo do subjetivismo que hipertrofiou a razão e a distanciou do real. O reencontro com o ser por uma razão realisticamente cônica de suas possibilidades a convicta de suas limitações representará, ainda, tentativa inadiável para o homem de hoje de se libertar dos grilhões da concepção monista e materialista que o aprisionam para proporcionar-lhe a liberdade efetiva e ampla de buscar novas saídas para a superação de suas atuais e profundas alienações.

Ao colher o ser na sua realização concreta e singular, o intelecto capta também, com a intermediação natural dos sentidos, — em base à concepção clássica de experiência que a análise fenomenológica confirma — a sua configuração essencial e quiditativa com a qual a consciência se abre à perspectiva metafísica na interpretação do real. Tal configuração não representa, entretanto, algo de existencialmente autônomo em relação ao ser. Ao contrário, impõem-se como algo que se implanta no âmago mesmo do ser, que constitui com ele, na concretude do real, incidível unidade, capaz de garantir-lhe a estruturação ontológica que lhe compete e em condições de definir-lhe o sentido, a verdade fundamental, enquanto representa o pensamento nele imanente, responsável pela identificação de seu todo particular de ser no conjunto dos seres, conforme prevê a “teoria da conaturalidade ambivalente” anteriormente proposta.

A abertura espontânea da consciência à cognoscibilidade do real antecede, por conseguinte, pelo caráter intuitivo de que se reveste ao apreendê-lo na unidade de sua estruturação ontológica concretamente realizada de essência e existência, a cisão que se processa mediante o conhecimento reflexivo, conceitual e abstrato, entre sujeito e objeto. Realiza-se, portanto, essa abertura mediante ato judicativo primordial do intelecto, de caráter fundamentalmente intuitivo, através do qual se apreende, conforme salientamos acima, não ainda um **objeto** mas simplesmente “algo que é” e; enquanto simplesmente é, se apresenta já como portador de um pensamento imanente que, embora de forma ainda confusa para a razão, o identifica discrimina suficientemente no conjunto das coisas do mundo real.

A possibilidade para a Filosofia de ultrapassar o subjetivismo moderno que determinou o distanciamento entre o pensar e o ser, comprometendo seriamente a eficácia da interpretação filosófica do real se reduz, por conseguinte, em estabelecer como ponto de partida, decorrente de rigorosa análise fenomenológica do processo de conhecimento, a constatação de que, no momento primordial do ato de conhecer que se efetiva espontaneamente através de um juízo de caráter intuitivo, a consciência alcança o ser sem intermediações e sem cesuras, num processo natural de assimilação vital, condicionado pela conaturalidade ambivalente entre o pensar e o ser, nos moldes propostos no decorrer do desenvolvimento de

nosso trabalho. Com isso, entendemos que o erro inicial de Husserl, por exemplo, consiste precisamente em ter admitido como dado original a distinção entre objeto, imanente à consciência, e a coisa, na sua realização existencial. Tal distinção, fenomenologicamente, não se apresenta como dado original e o hiato que, a partir daí, se estabelece entre sujeito e objeto, entre fenômeno ou objeto no interior da consciência e o ser na sua realização existencial e concreta se impõe como totalmente artificial, condicionado ao processo de reflexão posterior ao ato primordial de juízo mediante o qual a consciência, em virtude da conaturalidade ambivalente que intercorre entre ela e a coisa conhecida, se abre natural e espontaneamente à captação cognoscitiva do real.

Quanto à problematização inicial em torno do valor de representatividade do conceito em relação ao real, cumpre observar que, em base a explicitações da "teoria da conaturalidade ambivalente", a elaboração do conceito se processa em momento posterior ao juízo intuitivo através do qual a consciência se abre espontaneamente ao real. Aliás, a atividade abstrativa do intelecto, imprescindível à elaboração do conceito, pressupõe, pela sua natureza, o contato imediato com o real. Esse contato se verifica, conforme evidenciamos, através de um juízo intuitivo pelo qual, na experiência corretamente entendida, a consciência colhe a coisa conhecida como **algo** dotado de suas determinações periféricas e acidentais. O valor de representatividade do conceito em relação ao real permanece, por conseguinte, resguardado exatamente em base à pressuposição de um contato imediato, espontâneo, da consciência com a coisa, através do ato primordial do juízo intuitivo, a partir do qual somente é possível à atividade intelectual humana assimilar, extrair e, de certa forma, isolar, no interior da consciência, o pensamento originalmente imanente na coisa e retê-lo como representação da própria coisa que passa a existir na consciência de modo diferente, através dessa representação, de modo de sua existência real. De fato, na coisa o conteúdo dessa representação constitui, em base à "teoria da conaturalidade ambivalente", um pensamento integrado à configuração existencial e concreta da própria coisa enquanto, na consciência, implica um pensamento desintegrado, pela atividade abstrativa do intelecto, dessa mesma configuração existencial e concreta da coisa e existindo, no interior da consciência, como simples noção abstrata e mero ente de razão.

As múltiplas implicações da "teoria da conaturalidade ambivalente" entre o pensar e o ser exigiriam, por certo, desenvolvimento que extrapolam as dimensões do presente trabalho. De fato, considerações em torno da inteligibilidade do real, expressão da presença de um pensamento nele imanente e que impõe necessariamente o apelo da razão humana para um Pensamento supremo e para o Ser em plenitude, responsável último pelo ser, pelo sentido e pela verdade de cada um dos seres do mundo real, determinariam, pela sua relevância e fecundidade, desenvolvimentos que ultrapassam as perspectivas iniciais de fundamentação que caracterizam o presente estudo e que, forçosamente, devem aguardar novas oportunidades de pesquisa e reflexão.

BIBLIOGRAFIA

- BERKELEY. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano.** S. Paulo, Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores.)
- GUSDORF, Georges. **Cultura.** 6 de dez. 1981. (Suplemento de O Estado de S. Paulo. p. 8 – 10.)
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Einleitung in die Geschichte der Philosophie.** Hamburg, Felix Meiner, 1959.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik.** Leipzig, Felix Meiner, 1951.
- HEIDEGGER, Martin. **Was ist Metaphysik ?** Frankfurt, V. Klestermann, 1951.
- HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie.** W. Biemel Hrsg., Husserliana, M. Nijhoff, Den Haag, 1950. v. 3.
- HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen.** M. Niemeyer, Halle, 1922. v.2.
- HUSSERL, E. **Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.** W. Biemel, Hrsg. M. Nijhoff, Den Haag, 1950, v. 2.
- KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft.** 2. ed. Vorrede zur zweiten Auflage. 1787. W. Weischedel, Darmstadt, 1956 – 1964.
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** 2.ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976. 230 pp.
- LANDSBERG, Paul Louis. **Problèmes du personalisme.** Paris, Éditions du Seuil, 1952. 227pp.
- LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano.** In: LOCKE. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. 344pp. (Col. Os Pensadores.)
- LUKÁCS, G. **Zertörung der Vernunft. Aufbau Verlag,** Berlin, 1954.
- MC NICHOL, A. La conoscenza umana oggi e il pensiero tomista. **Sapienza.** 34 (1 – 2): 37 – 86, gen./giu. 1981.
- MARCEL, Gabriel. **Journal métaphysique.** Paris, 1927.
- MARCEL, Gabriel. **Être et avoir.** Paris, 1935.

- MARCEL, Gabriel. **Du refus à l'invocation**. Paris, 1940.
- MARCEL, Gabriel. **Le mystère de l'être**. Paris, 1951.
- MARCEL, Gabriel. **Presence et immortalité**. Paris, 1959.
- MARCEL, Gabriel. **La dignité humaine**. Paris, 1964.
- MERLEAU-PONTY, M. **La fenomenologia della percezione**. trad. it. Milano 1965.
- PASSWEG, S. **Phänomenologie und Ontologie**. Husserl – Scheler – Heidegger. Heitz, Leipzig, 1939.
- PAULA SOUZA, Francisco de. A "dissolução ontológica" no contexto da filosofia contemporânea. **Reflexão**. 5 (18): 34 – 56, set./dez. 1980.
- PIAGET, Jean. **La naissance de l'intelligence chez l'enfant**. Paris, Delachaux – Niestlé, 1936.
- RICOEUR, Paul. **Problèmes actuels de la phénoménologie**. Bruges, Desclés de Brouwer, 1952.
- RICOEUR, Paul. **Finitude et culpabilité**, Paris, Aubier, 1960.
- RICOEUR, Paul. **Il conflitto delle interpretazioni**. trad. it. Milano, Jaka Book, 1977.
- SCHELER, M. **Phänomenologie und Erkenntnis Theorie**. 2ª ed. Franke, Bern, 1957. (Gesammelt Werke, 1)
- SCHELER, M. **Vom Umsturz der Werke**. 5ª ed. Rern, 1972.
- VANNI ROVIGHI, Sofia. **La filosofia di Edmundo Husserl**. Milano, Vita e Pensiero, 1939.
- VANNI ROVIGHI, Sofia. **Studi di filosofia medievale**. Secoli XIII e XIV. Milano, Vita e Pensiero, 1978, v. 2.

NOTAS

- (1) Francisco de Paula Souza. A "dissolução ontológica" no contexto da filosofia contemporânea. **Reflexão**. 5 (18): 34 — 56, set/ dez. 1980.
- (2) Cf. a observação de Paul Louis Landsberg: "Aujourd'hui... l'humanité se meut en grande partie dans une sphère où la vérité, comme norme de l'esprit et de l'action, ne se montre pas plus que le soleil dans une grotte souterraine. Il y a à la racine de cet état de choses, sans doute aussi, une faute de la philosophie, qui n'a pas défini d'une façon assez claire et efficace cette idée (de vérité) sans le quelle la philosophie même ne saurait pas exister". **Problèmes du personalisme**. Paris, Éditions du Seul, 1952. p.50.
- (3) Cf. Hegel. **Geschichte der Philosophie**. ed. Michelet, W.W. Bd. XV. p. 304 e seg.
- (4) Cf. **Kritik der reinen Vernunft**. III Abschnitt, B 275.
- (5) "einen strengen (wie ich glaub auch einzig möglichen) Beweis von der objektiven Realität der äusseren Anschauung". (**Kritik der reinen Vernunft**. Vorrede zur II Auflage, B XXXIX e seg.)
- (6) Cf. **Kritik der reinen Vernunft**. Vorrede zur II Auflage, B XXXIX.
- (7) Cf. *ibid.* Elementarlehre. III Abschnitt, B 278.
- (8) A exclusão da preocupação com as essências se estrutura sobre fundamentação epistemológica diferente em Kant e em Galileu. Enquanto para Galileu representa consequência da limitação do valor epistemológico do saber científico ao aspecto quantitativo e matemático do real, para Kant significa, na perspectiva de seu fenomenismo decorrência da exclusão de qualquer consideração ontológica em torno do real. Assim, o fenômeno kantiano representa algo bem diferente de fenômeno na concepção de Galileu.
- (9) Não deixa de causar espécie o apelo insistente com que Kant busca conclamar as pessoas ao exercício livre da crítica enquanto lhe propõe tão entusiasticamente sua **Crítica da razão pura**, ressaltando-lhe a sólida sistematicidade e afagando, de forma um tanto suspeita, a vaidade de seus leitores, jovens, homens comuns e filósofos especulativos, numa atitude mal velada de se pôr a salvo das críticas de uns e de outros.
- (10) Cf. **Wissenschaft der Logik**. p. 66.
- (11) *ibid.* p. 67.
- (12) "Dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein". **Was ist Metaphysick ?** 5. ed. 1949.
- (13) Cf. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomologische Philosophie**. W. Viemel Hrsg., Husserliana, v. 3M. Nijhoff, Den Haag, 1950. p. 65.
- (14) Cf. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. W. Biemel Hrsg., Husserliana, v. 6. M Nijhoff, Den Haag, 1954. p. 140.
- (15) Cf. **Ideen**, p. 72.
- (16) Cf. **Logische Untersuchungen**, v.2. M. Niemeyer, Halle, 1922. p. 64 — 101.
- (17) Cf. **Die Idee der Phänomenologie**, p. 30.
- (18) Cf. **Logische Untersuchungen**, p. 111.
- (19) Cf. **Ideen**, p. 106.
- (20) Cf. **Ideen**, p. 115.
- (21) Cf. Sofia Vanni-Rovighi. **La filosofia di Edmundo Husserl**, Milano, Vita e Pensiero, 1939. p. 122. Aí a autora assinala a dificuldade de se admitir a teoria husserliana de intencionalidade em consequência do êxito idealista de sua filosofia fenomenológica.
- (22) Cf. G. Luckács. **Die Zertörung der Vernunft**. Aufbau Verlag, Berlin, 1954. p. 384.
- (23) Cf. *ib.*
- (24) Cf. **Ideen**, p. 133.
- (25) Cf. S. Passweg. **Phänomenologie und Ontologie**. Husserl-Scheler-Heidegger. Hitz, Leipzig, 1939. p. 15 e 29.

(26) Cf. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Liv. II, cap. XI, § 9; Liv. III, cap. III, § 6. In: **Locke**. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. 344 pp. (Col. Os Pensadores)

(27) Cf. **Ensaio**. Liv. II, cap. XII, § 1.

(28) Cf. **Ensaio ...** liv. II, cap. XII, § 1.

(29) Cf. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano**, § 3.

(30) Cf. **Georges Gusdorf**. Entrevista a **Cultura**, 6 de dez. de 1981.

(Suplemento de O Estado de S. Paulo, p. 8 — 10.)

(31) É sumamente interessante a posição de Max Scheler (1875 — 1929) para o qual a instauração de um relacionamento vivo e imediato com o mundo se propõe como absolutamente fundamental e primário em oposição à atitude de desconfiança característica das perspectivas filosóficas que pretendem ver na dúvida ou na posição do problema crítico o início do filosofar autêntico. Exatamente na tendência a colocar em questão ou a considerar problemático tudo quanto não pertence ao Eu encontra-se a raiz do privilégio que, a partir de Descartes, grande parte da filosofia moderna atribui à percepção interna e que abrirá caminho para a afirmação do idealismo. Na verdade, só se interroga a respeito do critério para o julgamento sobre qualquer coisa quem com ela não estabeleceu ainda nenhum contacto imediato. Ao contrário, "todos os critérios derivam do contacto com as próprias coisas". Por isso, a teoria do conhecimento (diferentemente de quanto pensava Husserl, em 1907) é uma disciplina que não precede ou não constitui a base da fenomenologia, mas, ao contrário, a segue. Cf. M. Scheler. *Die Idole der Selbsterkenntnis*. In: **Vom Umsturz der Werte**. Gesammelte Werke. v. 3. Bern. 5ª ed. 1972. p. 215; Cf. também **Phänomenologie und Erkenntnis Theorie**. Gesammelte Werke. Franke, Bern, 1957. p. 381.

(32) "A imagem fiscalista do positivismo empobrecou o mundo humano e no seu absoluto exclusivismo deformou a realidade; reduziu o mundo real a uma **única dimensão** e sob um único aspecto, à dimensão da extensão e das relações quantitativas". Karel Kosík. **Dialética do concreto**. p. 24.

(33) Exemplos clássicos em que tais considerações se concretizam são os desenhos enigmáticos cujo desafio consiste em "procurar o cão, a lebre, o homem" etc. Clássico é, também, o caso da melodia de tonalidade transposta que permanece e é reconhecida, não obstante todos os elementos tenham sido mudados. Há, ainda, o exemplo da figura geométrica sobre a qual é possível traçar número considerável de linhas segundo as várias direções do plano, alterando-se, assim, o exemplo sensorial que ela normalmente oferece. Não obstante, porém, essas alterações, a figura resiste até certo ponto e continua a impor-se com suficiente nitidez.

(34) Cf. **La naissance de l'intelligence chez l'enfant**. Paris, Delachaux-Niestlé, 1936.

(35) Cf. Gabriel Marcel. **Journal métaphysique**. Paris, 1927; **Être et avoir**. Paris, 1935. p. 239. Vejamos o mesmo autor: Le repère existencial. In: **Le mystère dell'Être**. Paris, 1951. v. 1, p. 91 — 118; L'Être incarné repère central de la reflexion métaphysique. In: **Du refus à l'invocation**. Paris, 1940. p. 19 — 54; Existence. In: **La dignité humaine**. Paris, 1964. pp. 55 — 57. Cf. também sobre o mesmo tema: E. Husserl. **Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica**. Torino, 1965. 2. sez. §§ 35 — 42, p. 538 — 555; M. Merleau-Ponty. **La fenomenologia della percezione**. Milano, 1965. p. 121 — 274.

(36) "O meu corpo constitui uma coisa particular, a primeira entre todas as coisas, dotada de prioridade absoluta relativamente às outras coisas". G. Marcel. **Être et avoir**. Paris, 1935 p. 239.

(37) Cf. G. Marcel. **Presence et immortalité**. Paris 1959. p. 141.

(38) Cf. G. Marcel. **Le dignité humaine**. p. 66 — 67.

(39) Cf. Merleau-Ponty. **La fenomenologia della percezione**. p. 96.

(40) Cf. G. Marcel. **Giornale metafisico**. p. 162. A anotação é de 11 de abril de 1921.

(41) Cf. G. Marcel. **La dignité humaine**, p. 70

(42) Não que pretendamos que a afirmação dessa conaturalidade represente intuição original, capaz por si só, de introduzir perspectiva completamente nova no terreno da gnosiologia. O que nos parece consubstanciar a novidade da teoria da conaturalidade ambivalente consiste apenas na ênfase a ser atribuída a essa mesma conaturalidade, eliminando-se, a partir daí, todo privilégio concedido ao sujeito que, num momento pré-reflexivo, se revela, fenomenologicamente, integrado perfeitamente às coisas do mundo com as quais se mantém, em força da conaturalidade ambivalente que os associa, em contínua disponibilidade para a realização de um processo de assimilação vital em plano de conhecimento.

(43) "Più un giudizio è universale ed astratto, più si allontana dalla sua base nell'esperienza attuale; chi prende un tale giudizio come primitivo, cioè piu originario del giudizio esistenziale, si espone al pericolo dell'idealismo". A. Mc Nichol. La conoscenza umana oggi e il pensiero tomista. *Sapienza*. 34 (1-2):46, gen./giu. 1981.

(44) Cf. P. Ricoeur. *Finitude et culpabilité*. Paris, Aubier, 1960. trad. it. *Finitudine e colpa*. Bolonga, Il mulino, 1970. p. 627.

(45) Cf. *Finitudine e colpa*. p. 633.

(46) Cf. *ib.* p. 633

(47) Cf. P. Ricoeur. *Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté*. In: *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Bruges, Desclés de Brower, 1952. p. 140.

(48) Cf. *Il conflitto delle interpretazioni*. p. 31.

(49) Cf. P. Ricoeur. *Il conflitto delle interpretazioni*. p. 164.

(50) Cf. P. Ricoeur. *De l'interprétation*. p. 256.

(51) Cf. *Il conflitto delle interpretazioni*. p. 258.

(52) Cf. *ib.* p. 119.

(53) Cf. *Finitude e colpa*. p. 628.

(54) Cf. *ib.* p. 631.

(55) Cf. *Il conflitto delle interpretazioni*. p. 478.

(56) Cf. a definição de hermenêutica e símbolo proposta por Ricoeur respectivamente em *Il conflitto delle interpretazioni*. p. 279 e p. 26.

(57) Cf. P. Ricoeur. *Il conflitto delle interpretazioni*. p. 34.

(58) Cf. Sofia Vanni Rovighi. Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità. In: *Studi di filosofia medievale*. Milano, Vita e Pensiero, 1978. v. 2. Secoli XIII e XIV.