



**A ABERTURA DA FENOMENOLOGIA À VIA HERMENÊUTICO-DIALÓGICA DA METAFÍSICA**

***THE OPENING OF PHENOMENOLOGY TO THE HERMENEUTIC-DIALOGICAL PATH OF METAPHYSICS***

SAMUEL DIMAS

*Universidade Católica Portuguesa*

Recibido: 21/09/2018

Aceptado: 23/01/2019

RESUMO / RESUMEN

De modo distinto das ciências da natureza e dos factos, as ciências do espírito consideram o homem na sua existência cultural e histórica, cujo dinamismo teleológico exige um fundamento divino. Também a reflexão fenomenológica subjetiva e imanente exige uma abertura para a reflexão metafísica em que as questões da liberdade e da imortalidade encontram o seu sentido último na transcendência. Procuraremos identificar como é que na filosofia contemporânea se procura a relação entre a fenomenologia e a metafísica, por via de um método histórico-hermenêutico que atende à singularidade do mundo e à espiritualidade da vida.

*Palavras chave / Palabras clave:* ciência, fenomenologia, metafísica, história, hermenêutica, subjetividade, intencionalidade.

ABSTRACT

In ways different to the sciences of nature and of fact, the sciences of the spirit consider man in his cultural and historical existence, whose teleological dynamism

requires a divine justification. Subjective and immanent phenomenological reflection also demands an openness to metaphysical reflection in which questions of liberty and immortality encounter their ultimate meanings in transcendence. We seek to identify just how contemporary philosophy strives for a relationship between phenomenology and metaphysics through the means of a historical-hermeneutical methodology that takes into account the uniqueness of the world and the spirituality of life.

*Keywords:* science, phenomenology, metaphysics, history, hermeneutics, subjectivity, intentionality.

## I. INTRODUÇÃO: PARA UMA RELAÇÃO ENTRE A FENOMENOLOGIA E A METAFÍSICA

Edmund Husserl acusa as ciências positivas de serem meras ciências de factos que excluem as questões acerca do sentido da existência humana, por contraposição com as ciências do espírito que consideram o homem na sua existência espiritual e no horizonte da sua historicidade cuja razão e teleologia têm em Deus o princípio supremo<sup>1</sup>.

As questões da liberdade, da imortalidade e da razão absoluta divina, como fonte de toda a razão de sentido do mundo, são questões metafísicas que transcendem o mundo enquanto universo de simples factos<sup>2</sup>. Esta questão é bem identificada por Gustavo de Fraga que, na introdução à sua obra *De Husserl a Heidegger*, considera que Husserl não quis construir uma filosofia fenomenológica contra a metafísica, retirando exigências metafísicas do próprio método fenomenológico<sup>3</sup>.

Mas como conciliar a perspectiva fenomenológica subjetivista e imanente da consciência absoluta e da teleologia histórica com a perspectiva do *telos* supra-histórico no sentido teísta de Deus transcendente?

1 Edmund Husserl, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*, § 2-3, trad. Diogo Falcão Ferrer (Lisboa: Edição Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008), 22-23.

2 Husserl, *A crise das ciências europeias*, § 3, 25.

3 Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma problemática da Fenomenologia* (Coimbra: Universidade de Coimbra, 1966), 2.

## II. A REDUÇÃO EIDÉTICA PARA UMA FILOSOFIA COMO CIÊNCIA DE RIGOR

A obra de Husserl tem o propósito de dotar o conhecimento filosófico de um novo fundamento, com um estatuto de cientificidade que até agora não lhe era reconhecido, que permita ultrapassar os dualismos e as oposições teóricas modernas entre o racionalismo e o empirismo, o idealismo e o realismo. Kant tinha demonstrado que todo o conhecimento é de fenómenos e que estes correspondem ao que coisas são para o sujeito cognoscente, isto é, as representações da realidade realizadas a partir dos dados da sensibilidade e das operações do entendimento, e não ao que as coisas são em si (númenos).

Na linha cartesiana, Husserl irá desenvolver esta posição de fundamentação no *cogito*, constituindo o ente a partir do *ego* e transformando a realidade do mundo em fenómenos que se dão exclusivamente na consciência pela intuição que dá o *eidos* ou a *essência* do objeto. Estamos, pois, no âmbito da radicalização da perspectiva kantiana, no sentido em que através de uma *epoché* ou redução transcendental, o conhecimento do mundo dá-se na consciência subjetiva, não no sentido psicológico, mas no sentido intencional de *dar-se conta de algo*: os fenómenos da natureza material, da natureza animada e do mundo espiritual são *constituídos* ou dados na consciência e para ela, através dos seus atos de perceção, recordação, significação e juízo<sup>4</sup>. Como sublinha, Alexandre Fradique Morujão, esta noção da consciência como um absoluto em que se ergue o edifício fenomenológico revela um pensamento a-histórico e anti-histórico, em que se prescinde da realidade objetiva do próprio mundo e da sua concreção individual, reduzindo o *facto* ao *eidos*<sup>5</sup>.

Husserl não nega que os estados mentais diferem e condicionam o modo como, a cada momento, podemos aferir do sentido dos fenómenos, no entanto, a atitude ou o intentar do filósofo ou do cientista em ordem ao conhecimento não se coaduna com tal subjetivismo relativista, pois desse modo o próprio conhecimento não teria qualquer validade objetiva. O filósofo ou cientista, intencionalmente, intenciona o fenómeno despojado de qualquer conteúdo empírico; despojado de qualquer interesse ou condicionamento ideológico, moral ou pré-tético. Trata-se de um começo radical e fundante, conducente à apropriação do sentido, que exige a *epoché*, isto é, exige o colocar em suspenso qualquer juízo que havemos formado sobre o mundo, sobre o objeto que a

4 Edmund Husserl, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”, in *Husserliana*, Band III/1 (Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 142.

5 Alexandre Fradique Morujão, “O problema da História na fenomenologia de Husserl”, in *Estudos Filosóficos*, vol. I (Lisboa, INCM, 2002), 382.

consciência intencional, ou, na terminologia de Husserl, que a consciência visa. É, no fundo, a redução fenomenológica em ordem ao ato de conhecer e não ao que é conhecido, que permitirá o conhecimento da essência do fenômeno enquanto fenômeno puro. Dá-se a suspensão na crença no mundo exterior para aceder ao fenômeno na sua relação ou correlação com a consciência, onde o ser e o aparecer se identificam e onde o que é aparece na sua forma originária.

### III. A ADEQUAÇÃO DA EVIDÊNCIA NÃO É ABSOLUTA

A evidência surge quando se dá a concordância entre aquilo que a consciência visa, intencionalmente, e o seu preenchimento por aquilo que é visado, isto é, quando a própria coisa que visamos aparece tal como a visamos. É esta evidência que toda a ciência busca e a fenomenologia mostra como a alcançar. Não se trata da validade da lógica formal em que se apoiam as ciências, ditas exatas, ou qualquer conhecimento que se diga científico, trata-se apenas da adequação da *noesis* com o *noema*, isto é, da consciência intencional com o conteúdo fenomênico que é visado. A consciência é *intentio*, refere-se ao seu noema e dessa maneira constitui o sentido<sup>6</sup>.

De qualquer modo, tal adequação não surge, em cada momento e em todos os momentos, com um caráter absoluto; a própria evidência pode ser afetada em maior ou menor grau de indistinção, o que não quer dizer que a evidência não seja apodítica. Uma evidência apodítica é aquela que impossibilita a consideração do não-ser do objeto que é visado, no entanto, isso não quer dizer que esta evidência apodítica seja absoluta adequação entre a *noesis* e o *noema*. A introdução das noções de mundo vital e de horizonte histórico conduzem ao reconhecimento de que a adequação será uma tarefa infinita, o que em rigor significa uma permanente inadequação, embora, para Husserl, seja sempre esta a tarefa da filosofia e a de qualquer ciência no horizonte da historicidade que de forma teleológica fornece o desenvolvimento progressivo da verdade cada vez mais completa<sup>7</sup>.

Tal como identifica Gustavo de Fraga, podemos compreender na obra de Husserl o reconhecimento de que a ordem fenomenológica e teleológica do mundo não se explica por si mesma e de que a inteligibilidade não se funda totalmente na *res cogitans*, mas exige a experiência vital atemática e o recurso à noção teísta de Deus transcendente, porque a vontade absoluta universal que

6 Morujão, “O problema da História na fenomenologia de Husserl”, in *Estudos Filosóficos*, vol. I, 381.

7 Husserl, *A crise das ciências europeias*, anexo XXV, 509.

vive nos sujeitos transcendentais é a vontade divina<sup>8</sup>. Embora a sua intuição se dê na imanência da consciência pela subjetividade transcendental, Deus é transcendente ao mundo e a essa consciência humana<sup>9</sup>. Dá-se a transição de uma noção de filosofia como ciência absolutamente rigorosa para uma filosofia mergulhada no mundo da vida, esse rio heraclítico inapreensível sem evidência adequada, porque encerra um horizonte ilimitado e infinito de sentido<sup>10</sup>.

Numa alusão à metáfora kantiana da ilha, enquanto dimensão determinada do conhecimento objetivo de uma razão diurna, por contraposição com o vasto e misterioso oceano que a sustém, que é a dimensão totalmente indeterminada do conhecimento antinômico de uma razão noturna<sup>11</sup>, Karl Rahner defende esta perspectiva de infinita inadequação no sentido de que a inteligibilidade clara e distinta do mundo categorial e da lógica científico-natural da verificação empírica está fundada na realidade metafísica e indizível do mistério de Deus, a única instância que é evidente por si e que nos sustenta amorosamente no Ser<sup>12</sup>.

No mesmo sentido e recorrendo à mesma metáfora, José Ortega Y Gasset propõe uma nova razão capaz (*razão vital*) de assegurar a verdade da vida, na afirmação de que a razão pura kantiana não é mais que uma pequena ilha flutuando no mar imenso e insondável da vida<sup>13</sup>. Esta antecedência do Mistério não significa admitir que a reflexão filosófica deve ser precedida pela interpretação mítica ou pela revelação religiosa, mas significa afirmar que a redução teórica do conhecimento permite atingir o eu livre para além do eu fáctico e é nessa abertura para além do ser-aí na relação do mundo-circundante de coisas e cultura de produtos, atividades e pessoas que se constitui a existência histórica espiritual e se atinge a via transcendental de uma metafísica teológica que supõe o ser absoluto<sup>14</sup>.

8 Fraga, *De Husserl a Heidegger*, 4.

9 Husserl, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”, in *Husserliana*, 124-125.

10 Fraga, *De Husserl a Heidegger*, 38.

11 Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 295 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989), 257.

12 Karl Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, trad. de Alberto Costa (S. Paulo: Ed. Paulinas, 1989), 35.

13 José Ortega Y Gasset, “El Tema de Nuestro Tiempo”, in *Obras Completas*, tomo III (Madrid: Taurus, 2005), 593.

14 Fraga, *De Husserl a Heidegger*, p.5.

#### IV. A HISTÓRIA EIDÉTICA COMO ESTRUTURA ESSENCIAL DO *EGO*

Na polarização entre a contingência do factual e a universalidade e necessidade da essência encontra-se a diferença entre as ciências de facto e as ciências de essência. Todo o objeto individual e fáctico da realidade histórica possui um fundo eidético ou essencial que é dado no plano subjetivo do juízo intuitivo que repousa na experiência pré-predicativa não empírica. É nesta ordem da procura da idealidade absoluta do objeto e da procura do conhecimento puro, logicamente anterior à realidade vital fornecida pela experiência, que opera o método fenomenológico, revelando um *a priori* que não está limitado por facticidades antropológicas e históricas. Considera Alexandre Fra-dique Morujão que nos encontramos num registo que remete para as dificuldades da doutrina platónica das ideias, em que o fluxo heraclitiano dos factos se encontra subordinado à esfera imóvel das ideias<sup>15</sup>.

Por isso, a história irá reaparecer como dominante na fenomenologia de Husserl, não como algo mundano a reduzir, mas como estrutura essencial do *ego* a partir de uma reflexão sobre o tempo, que é concebido como a forma da constituição da consciência em contínuo fluir: tempo puro ou fenomenológico de índole intencional que manifesta na nossa subjetividade o tempo objetivo. Esta visão do tempo interno ou fenomenológico *ek-stático*, que concebe a dupla modificação do *agora* momentâneo intencionado em *retenção* (o que já não é) e *protenção* (o que ainda não é), irá permitir instaurar uma *historicidade transcendental do ego*<sup>16</sup>. É na variabilidade do plano eidético que se vai pôr o problema da história, transitando-se de uma análise estática para uma análise dinâmica ou genética que investiga os atos no seu devir e nas relações desse devir ao concreto da corrente da consciência<sup>17</sup>.

Não é uma história fática, mas uma história essencial ou eidética. Se anteriormente, a ideia não tinha história e os factos históricos não eram critério válido para o exercício filosófico, a partir da obra *Krisis*, procura-se mostrar que qualquer consciência de um ente mundano está ligada à consciência do mundo que é o mundo da vida (*Lebenswelt*)<sup>18</sup>, mundo subjetivo-relativo das evidências

15 Morujão, “Reflexão sobre a história na fenomenologia de Husserl”, in *Estudos Filosóficos*, vol. I, 404.

16 Morujão, “O problema da História na fenomenologia de Husserl”, in *Estudos Filosóficos*, vol. I, 385.

17 Morujão, “Reflexão sobre a história na fenomenologia de Husserl”, in *Estudos Filosóficos*, vol. I, 404

18 Husserl, *A crise das ciências europeias*, § 34,142.

originárias, prévio a qualquer evidência lógico-objectiva matemática ou científico-natural<sup>19</sup>.

## V. OS DIFERENTES ESTÁDIOS DE HISTORICIDADE

Ora, este mundo dá-se sob forma de um horizonte histórico-transcendental, ao qual não é uma sucessão de eventos casuais, mas possui uma inteligibilidade, pelo que se constitui primeiramente como uma história do saber. Na forma ingênua do saber, de caráter pré-fenomenológico, o objeto é concebido independentemente do sujeito, pelo que o ser daquilo que é conhecido não depende da consciência. Esta história do saber, dada pela forma fenomenológica do conhecimento e que significa o horizonte essencial do homem na vida espiritual da comunidade universal, é apresentada por Husserl na *Krisis* e nela são descritos três estádios que tanto podem ser sucessivos como simultâneos: conhecimento do mundo e do homem pelo mito e pela religião, a atitude crítica da filosofia, e a transformação da filosofia em fenomenologia<sup>20</sup>.

O primeiro grau ou estádio de historicidade refere-se à experiência do mundo da vida prática e familiar e corresponde à consciência mítico-religiosa em que o mundo é concebido como totalidade divina sem o distanciamento diferenciador do sentido reflexivo. O segundo estádio da historicidade inicia-se com a passagem da adesão ingênua ao mundo natural para a atitude reflexiva e crítica, em que a consideração prática dá lugar à consideração universal e teórica e a tradição passa a ser objeto de interpretações, desenvolvendo-se o ideal de justiça e de estado perfeito. A modernidade vai acrescentar a este ideal científico, por um lado, o objetivismo naturalista com a perda da subjetividade e, por outro lado, a superação dessa crise com a prioridade cartesiana da consciência transcendental capaz de superar a ingenuidade do naturalismo dogmático. A tensão pós cartesiana entre racionalismo e empirismo irá conduzir ao terceiro e mais elevado grau da historicidade, ou seja, a fenomenologia, que representa o regresso do espírito a si mesmo e à auto-realização da razão, em que o homem, ente entre os entes, se reconhece como sujeito transcendental e idêntico ao fundo absoluto subjetivo da vida<sup>21</sup>.

19 Morujão, “O problema da História na fenomenologia de Husserl”, in *Estudos Filosóficos*, vol. I., 389.

20 Husserl, *A crise das ciências europeias*, anexo XXVI, 523.

21 Morujão, “O problema da História na fenomenologia de Husserl”, in *Estudos Filosóficos*, vol. I. 393.

## VI. A TELEOLOGIA DA HISTÓRIA E A EXIGÊNCIA DE UMA TEOLOGIA FILOSÓFICA

Como também adverte Alexandre Morujão, a vida absoluta, deste espírito racional, é concebida em devier, não se situando fora da história em que se manifesta, pelo que não é captável imediatamente na sua evidência: a vida absoluta da razão é infinita pelo que a ideia e o progresso são constitutivos da sua essência histórica. Como todo o devir está a caminho de um *telos* mediante a realização de sentidos, essa unidade intencional histórica de conexão entre passado, presente e futuro é chamada de história teleológica: «Esse *telos* é a mola oculta de toda a evolução. É também garantia de que a evolução não se perca no erro ou chegue a imobilizar-se. Esse *telos* supratemporal, trans-histórico é, portanto, um conceito metafísico último»<sup>22</sup>.

Mas esta filosofia da história concebida como totalidade encerra algumas dificuldades. Em primeiro lugar, há o perigo de a filosofia ficar ao dispor de quem vem depois e considerar a sua doutrina como a conceção terminal e mais perfeita de todo o processo histórico-filosófico. Em segundo lugar permanece a dificuldade em explicar a necessidade deste movimento evolutivo da história transcendental. Ora, se há uma teleologia imanente ao desenvolvimento da razão e uma progressiva intencionalidade histórica, é necessário conceber um *telos*, que na última fase da obra de Husserl não é histórico (pan-historicismo) mas que, sendo imanente à própria história, poderia corresponder ao monismo de tipo hegeliano com a razão absoluta da evolução a ser imanente à história.

Mas, à semelhança de Gustavo de Fraga, também Alexandre Morujão verifica que na época da *Krisis* este *telos* aparece explicitamente identificado com Deus no sentido teísta ou independente da razão subjetiva: toda a filosofia se consuma numa teologia filosófica como via inconfessional para Deus<sup>23</sup>.

## VII. A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E DIALÓGICA

Este debate sobre a necessidade de conceber a fenomenologia aberta à metafísica é comum nos filósofos portugueses, como podemos verificar também em Júlio Fragata, que recusa em Husserl uma interpretação puramente idealista de reduzir a coisa como intencionada a mero ser percebido, sublinhando a noção

22 Morujão, “O problema da História na fenomenologia de Husserl”, in *Estudos Filosóficos*, vol. I, 394.

23 Morujão, “O problema da História na fenomenologia de Husserl”, in *Estudos Filosóficos*, vol. I, 396.



já presente em *Ideen I* da realidade de outros-eus, independentemente do sujeito cognoscente, e a preocupação do regresso à história e ao mundo<sup>24</sup>. Ao admitir a prova inconfessional da existência de Deus, ao não negar a coisa em si exterior ao sujeito, embora fique entre parêntesis, Husserl não nega a necessidade do desenvolvimento metafísico na reflexão filosófica, no entanto, a sua preocupação com uma metafísica restaurada identificada com a noção de fenomenologia transcendental não poderá corresponder apenas ao âmbito ontológico. A ontologia como fenomenologia transcendental não é a satisfação última racional de uma reflexão sobre o Ser.

Como adverte Júlio Fragata, a fenomenologia como mera intuição e mera análise não corresponde ao processo cognoscitivo integral e revela-se incompleta, porque o ser não se reduz a uma mera idealidade, encerrando um caráter existencial que transcende o fenómeno puro. A intuição do fenómeno, para além de exigir a realidade natural do sujeito cognoscente, também exige a existência do objeto transcendente à consciência<sup>25</sup>. A evidência do fenómeno puro não é um conhecimento absoluto, porque se desenvolve num fluxo incessante de variações, havendo na nossa reflexão um fundo de irreflexão que se manifesta na dúvida e no erro. E nesse desejo espontâneo de mais, que nunca pode ser satisfeito, a evidência absoluta revela-se como ideal inatingível, mas como realidade suficiente que nos orienta na dualidade cognoscente e conhecido. O sujeito cognoscente tem de estar dependente de algo que está para além dessa dualidade, ou seja, do Ser absoluto perfeito, e isso significa possuir uma existência ôntica transcendente que não pode permanecer entre parêntesis no processo exigido pela reflexão<sup>26</sup>. O fenómeno puro não é o último fundamento do nosso conhecimento, exigindo o mundo transcendente<sup>27</sup>.

Na sua reflexão sobre a impossibilidade da gnosiologia anteceder e determinar a ontologia e sobre a necessidade de uma solução realista que garanta a transcendência de algo ao sujeito finito do subjetivismo idealista<sup>28</sup>, Eduardo Abranches de Soveral também reconhece que o fenómeno puro é manifestação de algo que em si mesmo não se patenteia integralmente, pois não preenche a intencionalidade transfinita da consciência<sup>29</sup>. Enquanto aparição gratuita na imanência do cogito finito, a objetividade do fenómeno puro resultante da

24 Júlio Fragata, *Problemas da Filosofia Contemporânea* (Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 1989), 54.

25 Fragata, *Problemas da Filosofia Contemporânea*, 26.

26 Fragata, *Problemas da Filosofia Contemporânea*, 37.

27 Fragata, *Problemas da Filosofia Contemporânea*, 47.

28 Eduardo Abranches de Soveral, *Fenomenologia e Metafísica* (Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997), 33.

29 Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, 35.

abstração anuncia um Ser que se oculta enquanto se revela, isto é, que se manifesta como transcendente, exigindo a reflexão metafísica<sup>30</sup>. Neste sentido, a partir de um diálogo com Miguel Batista Pereira, Eduardo Soveral considera que Emmanuel Levinas é o filósofo contemporâneo que melhor assinala a finitude do *eu* em relação gnósica não egocêntrica com a realidade objetiva do *outro*, enquanto testemunha da transcendência<sup>31</sup>.

Revela-se aqui a possibilidade de se passar de uma fenomenologia transcendental da imanência do saber e do aparecer para uma fenomenologia transcendental da existência capaz de captar os vestígios da ausência presente do *outro*, que pelo símbolo e pela linguagem se inscrevem numa semântica inesgotável permanentemente renovada pela exegese<sup>32</sup>. Trata-se da via dialógica e fenomenológico-hermenêutica da Metafísica que tem em Paul Ricoeur a figura contemporânea mais relevante. Considerando que o ser não é puro devir nem pura permanência e que deve definir-se sempre por relação a si e ao outro<sup>33</sup>, Paul Ricoeur procura uma metafísica que supere os problemas da condição histórica e temporal do movimento e da condição intemporal do repouso, através de uma dialética que não anule a ipseidade e a alteridade do mundo sensível<sup>34</sup>. Como salienta Joaquim de Sousa Teixeira, no esforço de articulação dialética entre o *logos* e o *pathos*, o filósofo francês desenvolve uma fenomenologia do sentimento, cuja intencionalidade visa qualidades sentidas sobre coisas e sobre pessoas (alteridade) revelando de que modo o *eu* é intimamente afetado<sup>35</sup>.

A partir da filosofia pós-hegeliana de Marx e Nietzsche, e com a legitimação das últimas investigações de Husserl, desenvolve-se uma fenomenologia existencial que incide sobre a articulação de ipseidade e alteridade, através dos tópicos do *corpo próprio* ou da *carne*, da *liberdade* e do *outro* que terão em Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Maine de Biran, Jean Nabert e Paul Ricoeur, algumas das suas figuras mais representativas. Em Portugal, para além de Miguel Batista Pereira e Gustavo de Fraga, esta tradição será seguida por Joaquim de Sousa Teixeira e por Maria de Lourdes Sirgado Ganho, que por via de uma fundamentação judaico-cristã, procuram traduzir para a linguagem contemporânea filosófica a valorização tradicional religiosa do mistério de Deus e da corporeidade. Recordamos o diálogo de Gustavo de Fraga com Gabriel Marcel,

30 Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, 47.

31 Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, 50.

32 Miguel Batista Pereira, “Fenomenologia e Transcendência - A propósito de Emmanuel Levinas (1906-1995)”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 10 (1996), 279.

33 Paul Ricoeur, *Da Metafísica à Moral* (Lisboa: Instituto Piaget, 1995), 15.

34 Joaquim de Sousa Teixeira, *Iipseidade e Alteridade. Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, vol. II (Lisboa, INCM, 2004), 336-337.

35 Teixeira, *Iipseidade e Alteridade*, 62.

no reconhecimento de que noções com as do mal e da morte, da liberdade e do amor, da esperança e da fé, não se podem considerar no plano do problema, mas do mistério em que o próprio *eu* está inserido e, por isso, não podem ser objetivadas, mas compreendidas no compromisso com um Tu absoluto<sup>36</sup>. Assim, no âmbito da intersecção do discurso especulativo com o discurso metafórico, a que também recorre José Enes, é dada particular relevância à noção de homem como espírito encarnado que se realiza soteriologicamente na ordem física e social na relação dramática com o *tu* dos outros e do Outro. Trata-se de uma filosofia que atende simultaneamente à intimidade do eu (ipseidade) e à exterioridade do mundo (alteridade), refletindo sobre o eu agente e sobre a sua passividade corporal<sup>37</sup>.

## VIII. A FENOMENOLOGIA MATERIAL DA VIDA E DA AFETIVIDADE

A fenomenologia do sentimento e da afetividade terá um desenvolvimento mais radical na filosofia da imanência de Michel Henry, cuja aceitação internacional é dada com particular relevância em Portugal através da receção crítica realizada por Manuel Barbosa da Costa Freitas, Vergílio Ferreira, Florinda Martins, José Rosa e Jorge Teixeira da Cunha. Na sua reflexão sobre a experiência do sagrado na imanência invisível da afetividade, Vergílio Ferreira estabelece a contraposição enunciada por Merleau-Ponty entre o plano exterior e objetivo da manipulação científica, pela verificação experimental e pela intervenção técnica<sup>38</sup>, e o plano prévio e antepredicativo da imanência, em que ser e consciência se implicam mutuamente<sup>39</sup>. Nesse âmbito, cita a fenomenologia da vida e do invisível de Michel Henry<sup>40</sup>, para afirmar que o sagrado e a arte pertencem à invisibilidade da realidade interior e afetiva da vida e não à visibilidade da realidade exterior do mundo. Situando-se no estrito plano da interioridade, substitui o Deus transcendente da religião pelo Sagrado da estética, explicando que este não se opõe diante de nós como um objeto visível do mundo da ciência, mas manifesta-se como essência fenomenal, como imanência

36 Gustavo de Fraga, *Fidelidade e Alienação* (Ponta Delgada: Instituto Universitário dos Açores, 1977), 10.

37 Fraga, *Fidelidade e Alienação*, 392.

38 Merleau-Ponty, *O Olho e o Espírito*, trad. de Luís Manuel Bernardo (Almeirim: Veja, 2006), 13-14.

39 Vergílio Ferreira, *Espaço do invisível*, I (Lisboa, Arcádia, 1978), 11; Vergílio Ferreira, *O Existencialismo é um Humanismo: Da fenomenologia a Sartre* (Lisboa: Quetzal, 2012), 54.

40 Ferreira, *O Existencialismo é um Humanismo*, 57.

invisível ou afetividade, que se diz na emoção e permanece oculta na sua própria revelação, porque não há conceitos que a possam definir e circunscrever<sup>41</sup>.

Demarcando-se da fenomenologia tradicional, iniciada por Husserl, que fixa a sua análise na intencionalidade ou representação de um objeto por parte de um sujeito, Michel Henry centra a sua fenomenologia material no próprio *dar a ver*, naquilo que não se manifesta, mas que é fonte essencial da manifestação. A partir das noções cristãs de *aparição*, *verdade* e *revelação*<sup>42</sup>, esboça uma fenomenologia da Vida que, na procura da raiz material do que aparece como o verdadeiro ser dos fenômenos, se pode definir de uma fenomenologia arqueológica no sentido do λόγος acerca da ἀρχή, isto é, do que está na origem e é fundamento e essência de todo o aparecer. Procurando superar aquilo que considera ser o equívoco das fenomenologias de Husserl e Heidegger que, repetindo a fórmula kantiana, vinculam a possibilidade do *dado* ao seu *ser pensado* e a sua manifestação a uma alteridade, seja esta a consciência, o tempo, o mundo ou o corpo, Michel Henry profundamente influenciado pelo monismo de Espinosa, situa a verdade no plano imanente do invisível que não é concebido como um conceito antitético do visível e da fenomenalidade, mas é a sua determinação primeira e fundamental, revelando o que o visível ofusca e elimina<sup>43</sup>.

São várias as dificuldades levantadas por esta filosofia que impedem a sua conciliação com uma metafísica da transcendência, pela sua herança platónica e gnóstica da desvalorização da realidade sensível do mundo e pela sua tendência panteísta, não naturalista, porque esta concebe a divinização da fenomenalidade empírica, mas um panteísmo que concebe a divinização daquilo que em cada facto há de absoluto e necessário. Recordamos que na sua obra *Le bonheur de Spinoza* Michel Henry considera que Deus é a causa imanente dos seres, formando com eles uma única substância fenomenológica, que é a realidade invisível e afetiva da Vida, irredutível à objetividade do aparecer no mundo<sup>44</sup>.

41 Michel Henry *L'essence de la manifestation* (Paris : PUF, 2003), 552.

42 Michel Henry, *C'est moi la vérité: Por une philosophie du christianisme* (Paris : Éditions du Seuil, 1996), 35.

43 Henry, *L'essence de la manifestation*, 550.

44 Michel Henry, *Le bonheur de Spinoza* (Paris, PUF, 2004), 50.

## IX. CONCLUSÃO: EXIGÊNCIA DE ABERTURA DA FENOMENOLOGIA À VIA HERMENÊUTICO-DIALÓGICA DA METAFÍSICA

Na fenomenologia de Husserl, o *telos* ou Deus, expresso a partir de *Ideen I*, anuncia-se na vida da consciência absoluta como seu princípio ordenador supra-histórico e o método fenomenológico orientado para construir uma filosofia como ciência de rigor vai-se transformando num idealismo fenomenológico análogo às filosofias da transcendência<sup>45</sup>. Dizer que o *telos* é transcendente e absoluto não significa que seja uma transcendência intencional, mas é um absoluto situado para além do homem e da subjetividade transcendental, tudo indicando situar-se no plano da verdade em si ou do ser em si no sentido kantiano<sup>46</sup>.

Ora, se for na perspectiva kantiana, dificilmente esta teologia filosófica teísta será diferente do fideísmo em que o divino fica entregue à fé e à adesão da razão prática, constituindo-se igualmente esta reflexão fenomenológica como prova da impossibilidade da metafísica como ciência, porque fica reduzida à gnosologia e à ontologia. A comprovar esta perspectiva, está o facto de não encontrarmos na obra de Husserl um tratado de teologia filosófica que estabeleça os nexos entre a fé e a razão, embora ela seja enunciada como uma exigência da consciência. A obra de Husserl, mesmo nos últimos escritos da *Krisis*, embora recupere a importância da História, continua demasiado presa a Descartes e a Kant para poder desenvolver uma Metafísica da transcendência que não passe pela via fideísta.

Nesse sentido e para concluir, parece-nos oportuno invocar a perspectiva de Eduardo Abranches de Soveral que concretiza a exigência de abertura do processo fenomenológico à via hermenêutica, constituindo-a como dimensão integrante da metafísica atenta ao carácter analógico do ser e à relação pessoal ou intersubjetiva do sujeito com Deus transcendente. Considera o filósofo português que todo o fenómeno presente à consciência exige a sua concomitante representação, sem a qual não seria possível comunicá-lo e conhecê-lo, mas para esta representação não é indispensável o recurso à linguagem. É possível apreender fenomenologicamente a presença de uma realidade ausente, como acontece na memória do passado, pelo recurso à imagem, pela revivência afetiva e pela avaliação ética. Mas é possível estender esta representação à ausência de algo que transcende incomensuravelmente a nossa finitude? Diz Soveral que só pela doura ignorância, no reconhecimento de que o representado pela figuração

45 Henry, *Le bonheur de Spinoza*, 398.

46 Morujão, “Reflexão sobre a história na fenomenologia de Husserl”, in *Estudos Filosóficos*, vol. I, 434.

não corresponderá plenamente à verdade no plano cognitivo, apesar de puder ter valor simbólico<sup>47</sup>. Mas acrescenta que no plano afetivo e volitivo das vivências, o problema é diferente: aspiramos ao Absoluto insondável para que se realize a nossa completude, desejamo-lo e amamo-lo porque pressentimos que os valores espirituais experimentados nele se realizam em plena fruição: «Esta nossa postura existencial poderá conduzir a uma aceitável representação analógica da absoluta Ausência (...)»<sup>48</sup>.

Significa que passamos de um registo puramente lógico-analítico e conceptual para um registo analógico-metafórico e trans-conceptual e consideramos que isso também acontece quando o processo fenomenológico exige transcender os limites da imanência do *cogito* e exige a abertura à via hermenêutica do processo metafísico. Eduardo Soveral considera que este âmbito de compreensão exige a ascensão espiritual do egoísmo para a vivência do amor e para a abertura à transcendência do *outro*. Assim por um lado, pelo nosso desejo de aspiração à plena realização e felicidade de amor total, tornamos presente a ausência que nos transcende, mesmo que apenas mediante a linguagem de modo imperfeito e analógico. Por outro lado, no campo da afetividade e das decisões vivenciamos uma unidade existencial que recusa o niilismo da alienação e reclama a ética que faz de nós merecedores dessa plenitude a que aspiramos<sup>49</sup>. O rosto não é apenas manifestação de abertura à transcendência, como parece enunciar Levinas, porque na sua liberdade os seres espirituais também podem iludir essa abertura, não podendo a experiência do outro ser reduzida a fenómeno puro e não podendo deixar de ser problemática para a hermenêutica. Pela liberdade e responsabilidade o outro permanece num processo aberto e imprevisível.

Nestes termos, considera o autor haver uma diferença de objetivos entre a discriminação fenomenológica e a interpretação hermenêutica: a primeira visa uma comunicação objetiva e rigorosa, a segunda visa uma comunicação polifônica, apresentando o fenómeno nos diferentes contextos significativos pelas múltiplas descrições metafóricas que, para além de estabelecerem analogias, apontam para sentidos inauditos<sup>50</sup>. No entanto Soveral não aceita que a transcendência fique reduzida ao plano irracional de um Mistério insondável onde o sujeito se perderia ou aniquilaria ou que haja uma dialética de mutua exclusão entre o *cogito* e a Transcendência, porque o Absoluto só pode ser visado por um conhecimento verídico que se reconhece limitado na abertura da

47 Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, 57.

48 Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, 57.

49 Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, 59.

50 Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, 62.

intencionalidade da consciência: «(...) a transcendência é o outro lado da finitude e do *cogito*. E é na consciência e na análise dessa finitude que ela é adequadamente visada»<sup>51</sup>. A partir do diálogo com a fenomenologia do *eu* de Paul Ricoeur, o pensamento de Eduardo Soveral inclui no processo soteriológico e plenificador da realidade a existência histórica do mundo sensível<sup>52</sup> e a monodológica singularidade das consciências transcendentais, de que cada uma só pode ter legítimo conhecimento por analogia a partir da vivência que tem de si<sup>53</sup>. Não se trata das mônadas sem janelas de Leibniz, mas do conhecimento dialogante do outro, que não pode ser objetivável e apenas se pode dar de forma analógica pelo conhecimento próprio que se dá na vivência do eu em livre e responsável relação com o mundo e com Deus<sup>54</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bowles, Ralph G. 2001. "Does Revelation 14:11 Teach Eternal Torment? Examining a Proof-Text on Hell." *Evangelical Quarterly* 73: 21-36.
- Ferreira, Vergílio. *Espaço do invisível*, I. Lisboa: Arcádia, 1978.
- Ferreira, Vergílio. *O Existencialismo é um Humanismo: Da fenomenologia a Sartre*. Lisboa: Quetzal, 2012.
- Fraga, Gustavo de. *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma problemática da Fenomenologia*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1966.
- Fraga, Gustavo de. *Fidelidade e Alienação*. Ponta Delgada: Instituto Universitário dos Açores, 1977.
- Fragata, Júlio. *Problemas da Filosofia Contemporânea*. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 1989.
- Gasset, José Ortega Y. "El Tema de Nuestro Tiempo". In *Obras Completas*, tomo III. Madrid: Taurus, 2005.
- Henry, Michel. *C'est moi la vérité: Por une philosophie du christianisme*. Paris : Éditions du Seuil, 1996.
- Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003.
- Henry, Michel. *Le bonheur de Spinoza*. Paris: PUF, 2004.
- Husserl, Edmund. «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». In *Husserliana*, Band III/1. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

51 Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, 64.

52 Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, 76.

53 Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, 80.

54 Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, 85.

- Husserl, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*, trad. Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Edição Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- Merleau-Ponty. *O Olho e o Espírito*, trad. de Luís Manuel Bernardo. Almeirim: Veja, 2006.
- Morujão, Alexandre Fradique. “A reflexão sobre a história na fenomenologia de Husserl”. In *Estudos Filosóficos*, vol. I. Lisboa: INCM, 2002.
- Morujão, Alexandre Fradique. “O problema da História na fenomenologia de Husserl”. In *Estudos Filosóficos*, vol. I. Lisboa: INCM, 2002.
- Pereira, Miguel Batista. “Fenomenologia e Transcendência – A propósito de Emmanuel Levinas (1906-1995)”. In *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 10 (1996), 279.
- Rahner, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. Trad. de Alberto Costa. S. Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- Ricoeur, Paul. *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- Soveral, Eduardo Abranches de. *Fenomenologia e Metafísica*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997.
- Teixeira, Joaquim de Sousa. *Ipseidade e Alteridade. Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, vol. II. Lisboa: INCM, 2004.

Samuel Dimas  
Faculdade de Ciências Humanas  
Universidade Católica Portuguesa  
Palma de Cima  
1649-023 Lisboa (Portugal)  
<https://orcid.org/0000-0002-0968-3616>