



A relevância da fenomenologia husserliana para uma psicologia centrada na subjectividade humana

Pedro Manuel dos Santos Alves
Universidade de Lisboa – Ulisboa, Portugal

RESUMO

Neste artigo, abordo as relações entre a Fenomenologia Transcendental e a Psicologia teórica e clínica. Começo por estabelecer as conexões entre Fenomenologia e Psicologia intencional. De seguida, discuto criticamente algumas orientações para uma Psicologia fenomenológica, nomeadamente as propostas de Amedeo Giorgi. Finalizo com uma apresentação do conceito de historicidade da vida monádica e, sobretudo, com a pouco conhecida dimensão existencial da Fenomenologia, tal como ela aparece nos textos do Husserl tardio, a partir dos conceitos de *ponderação do sentido* (*Besinnung*) da vida, tese geral da vontade e de existência.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia. Husserl. Psicologia. Subjectividade. Existência.

THE SIGNIFICANCE OF HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY FOR THE PSYCHOLOGY CENTERED ON HUMAN SUBJECTIVITY

ABSTRACT

In this paper, I deal with the relationship between transcendental phenomenology and psychology. I start with an outline of the connections between phenomenology and intentional psychology. Then, I discuss critically some guidelines for a phenomenological psychology, namely those proposed by Amedeo Giorgi. I finish with an overall presentation of the concept of the historicity of monadic life and, above all, with the scarcely known existential dimension of phenomenology as it appears in the texts of the later Husserl, centered on the concepts of ponderation of the sense (*Besinnung*) of life, general thesis of the will and existence.

KEYWORDS: Phenomenology. Husserl. Psychology. Subjectivity. Existence.

LA RELEVANCIA DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA PARA UNA PSICOLOGÍA CENTRADA EN LA SUBJETIVIDAD HUMANA

RESUMEN

En este artículo abordo las relaciones entre la Fenomenología Trascendental y la Psicología teórica y clínica. Comienzo estableciendo las conexiones entre Fenomenología y Psicología intencional. Después discuto críticamente algunas orientaciones para una Psicología fenomenológica, en específico las propuestas de Amedeo Giorgi. Finalizo con una exposición del concepto de historicidad de la vida monádica y, sobre todo, con la poco conocida dimensión

existencial de la Fenomenología, tal y como ella aparece en los textos del Husserl tardío, a partir de los conceptos de ponderación del sentido (Besinnung) de la vida, tesis general de la voluntad y la existencia.

PALABRAS-CLAVE: Fenomenología. Psicología. Subjetividad. Existencia.

1 FENOMENOLOGIA E PSICOLOGIA – QUE RELAÇÕES?

É de todos conhecida a complexa teia de relações que, ao mesmo tempo, aproxima e separa a Fenomenologia da Psicologia. Por isso, não há que insistir em demasia nesse ponto, que diz respeito a uma afinidade e a uma diferença profundas entre as duas disciplinas.

Geneticamente, a Fenomenologia proveio da Psicologia. Não, como é consabido, de uma qualquer Psicologia, em particular da psicofísica de Gustav Fechner ou da psicologia experimental de Wilhelm Wundt, mas da Psicologia como análise descritiva dos fenómenos psíquicos que havia sido proposta por Franz Brentano em 1874, na sua obra “Psicologia de um ponto de vista empírico”.

No início do século XX, nomeadamente no período que vai das “Investigações Lógicas” até ao descobrimento da redução transcendental, por volta de 1905, Husserl ainda denominava a sua Fenomenologia como uma variante de Psicologia descritiva. No entanto, o que já estava para ele em questão, ainda sob o título de “psicologia”, era uma teoria eidética, centrada em leis de essência, e não uma teoria de âmbito empírico que obtivesse leis com base em generalizações indutivas, como era o caso com a de Brentano. Num esboço de carta a Cornelius, de 1906, Husserl di-lo expressamente: “Equivoquei-me grosseiramente quando identifiquei Fenomenologia e Psicologia descritiva (imane); desde há quatro ou cinco anos, aviso constantemente os meus alunos contra esse grande erro” (Hua XXIV, 441).

Assim, quando a redução transcendental tornou patente que uma teoria radical da consciência não era uma ciência empírica do psíquico, a Fenomenologia ficou em condições de estabelecer uma diferença maior, inultrapassável, relativamente à psicologia brentaniana: em vez de uma descrição empírica dos fenómenos psíquicos, teremos doravante uma teoria eidética da região não-natural consciência pura e seus correlatos intencionais.

Apesar desta distância, há, porém, uma afinidade maior. Ela consiste em que, para Husserl, por um lado, uma vez chegados ao nível de uma Fenomenologia transcendental, poderemos regressivamente delimitar o domínio de uma Psicologia intencional que não só lhe é complementar, como também radicaliza e purifica os motivos teóricos de Brentano que estavam na base da sua proposta de uma Psicologia descritiva, levando-a até o nível de uma

Psicologia eidética.

Por outro lado, o projecto de uma ciência pura do psíquico, ou seja, de uma Psicologia como disciplina positiva, quando radicalizado e levado até suas últimas consequências, se transforma em uma Fenomenologia transcendental. Essa dupla conexão deixa-a Husserl bem clara nas suas lições do semestre de Verão de 1926, intituladas “Psicologia Fenomenológica” (Hua IX), na sua apresentação, na “Crise das Ciências Europeias” (Hua VI), da Psicologia como uma via para a redução, ao lado da via cartesiana e da via pela ontologia, e em manuscritos de trabalho sobre o método da redução, nos quais afirma que há um estreito paralelismo entre Psicologia intencional e Fenomenologia transcendental, de modo que os resultados de uma se podem transpor, com as devidas modificações, para a outra (Hua XXXIV, 3-4 e 120-121).

Assim sendo, para nos servirmos de uma distinção conceptual da filosofia escolástica, poderíamos dizer que Fenomenologia transcendental e Psicologia intencional têm o mesmo *objectum materiale*, se bem que difiram, enquanto disciplinas teóricas, quanto ao seu *objectum formale*. Com algum acinte, o psicólogo intencionalista poderia dizer que a Fenomenologia é uma psicologia disfarçada, enquanto o fenomenólogo poderia replicar que a Psicologia intencional é uma Fenomenologia que se desconhece a si própria... No entanto, tal não é o caso e há que distinguir as *formalidades* sob as quais o mesmo, ora sob categoria de “psique humana” ora de “consciência pura”, está em questão.

Assim sendo, o problema que, hoje, quero tratar é duplo. Primeiro, como determinar o tipo de transposição que está em jogo na relação entre Fenomenologia e Psicologia? Segundo, mais especificamente, que instrumentos analíticos e que elementos conceptuais são úteis quando o objectivo, para além de uma Psicologia de cunho teórico, será também uma concreta actividade de prática clínica respaldada no jogo de transposições entre Psicologia e Fenomenologia?

2 DA FENOMENOLOGIA À PSICOLOGIA

Amedeo Giorgi é, talvez, o rosto mais bem conhecido e a referência maior no que diz respeito à mútua colaboração entre a Fenomenologia husserliana e uma Psicologia humanística. Num texto de síntese intitulado “O valor da Fenomenologia para a Psicologia” (GIORGI, 2006), Giorgi sumaria alguns pontos em que, em sua opinião, a Fenomenologia ilumina a natureza da consciência e orienta o trabalho da Psicologia. Entre os doze pontos que enumera, destaco os seguintes:

(i) que a consciência é um *tipo de ser* diferente de uma coisa física; (ii) que os objectos imanentes da consciência não são auto-apresentados adumbrativamente, mas *directamente*; (iii) que o campo fenomenológico, acessido por meio da *redução* fenomenológica, é crítico para compreender o funcionamento da subjectividade psicológica; (iv) que a consciência é *intencional* e o objecto intencional, enquanto tal, não é real (GIORGI, 2006, 53-54).

Creio ser com toda a razão que Giorgi afirma que os resultados obtidos pela redução fenomenológica são decisivos para constituir um bom modelo das estruturas da psique humana no quadro de uma Psicologia como ciência natural positiva. Pretendo desenvolver esse ponto já de seguida. Não me parece, porém, acertado defender que o psicólogo, enquanto investigador de uma ciência positiva, empírica, da psique *humana* deva ater-se exclusivamente aos dados da experiência interna, acedidos na primeira pessoa.

Esses dados são certamente essenciais: eles são uma descrição da experiência de um mundo tal como é vivida pelo seu sujeito. Mas, no quadro de uma investigação empírica, eles devem ser postos em correlação com as dimensões psico-somáticas, biológicas da vida subjectiva e, do outro lado do arco, também com a vida social e comunitária de que esse sujeito é parte. Uma compreensão autêntica da subjectividade humana passa certamente pelo modo como ela própria vive e dá sentido ao *seu* mundo.

É esse o trabalho de uma Psicologia de inspiração fenomenológica. Mas isso não basta: é preciso referir, a cada momento, essa sua experiência do mundo aos condicionantes objectivos, naturais e sociais, que a enquadram. Isso é ainda mais premente quando o objectivo não é simplesmente a teoria, mas a prática clínica e a cura. Segundo, não me parece também que o psicólogo deva comprometer-se com teses do idealismo fenomenológico só compreensíveis no plano transcendental, teses segundo as quais a consciência é um tipo de ser diferente da realidade físico-natural, fazendo delas uma espécie de compromisso ontológico de tipo dualista.

De facto, o idealismo transcendental de Husserl está estribado em argumentos sobretudo epistemológicos – nomeadamente, o privilégio da evidência adequada e apodíctica do “eu sou” – e move-se num plano diferente do da atitude natural. Quando transposto sem mais para o plano da atitude natural, tais teses acerca da “não-naturalidade” da região “consciência pura” confundir-se-iam com um dualismo mente-corpo mais parecido com o cartesianismo do que com a doutrina fenomenológica.

O psicólogo, enquanto investigador empírico, não tem de se comprometer com qualquer tese sobre a relação mente-corpo. Tem antes de analisar descritivamente os fenómenos mentais como um domínio delimitado e sobre si mesmo fechado, directamente acessível através da

reflexão, tal como resulta da abordagem fenomenológica, sem nunca pressupor nem que esse domínio esgota o seu objecto de investigação, nem que esse domínio é uma realidade ontologicamente independente e *autónoma*. E não me parece apropriado, por fim, sustentar que o objecto dos actos intencionais da psique humana são objectos não-reais. Essa afirmação tem que ver com a redução transcendental e só é compreensível a partir dela.

Na verdade, a redução assenta na *epoché* ou suspensão da existência transcendente à consciência. Numa palavra, como Husserl sempre o diz, na suspensão da crença no mundo ou da tese do mundo. Essa suspensão implica que a orientação temática, própria da atitude natural, para os objectos do mundo seja deslocada para o modo como há experiência desses objectos. É essa a novidade da Fenomenologia de Husserl: não mais o mundo como tema, mas o modo como há ou pode haver uma experiência de mundo. Assim, com a redução e a *epoché*, as existências transcendentais (o mundo, em geral) são postas entre parênteses, de tal como que os objectos são reduzidos a formações de sentido e de validade correlatos dos actos intencionais correspondentes: não mais nos interessa tematicamente o que os objectos dados na nossa experiência do mundo em si mesmos são; o que interessa doravante é o sentido dessa experiência de objectos, ou seja, aquilo que Husserl denominou o noema ou sentido intencional (*Sinn*).

No entanto, mais uma vez, esta redução transcendental, transposta sem mais para a Psicologia como ciência natural da região do psíquico, equivaleria a uma tese ontológica muito forte e paradoxal, que talvez nenhum fenomenólogo ousasse defender: que os objectos dos actos intencionais não são reais. São-no, sim! Pela intencionalidade, estamos voltados para as próprias coisas: para a Lua, a árvore, os números, para outras pessoas, para esta mesa, etc. O fenomenólogo reduz esses objectos transcendentais às respectivas unidades noemáticas de sentido (a “imanência intencional”) e às multiplicidades noéticas correspondentes (a “imanência real”, *Reell*).

O psicólogo inspirado na Fenomenologia não deverá reduzir, ou seja, praticar a suspensão (*epoché*) da crença no mundo, pois não o poderá fazer sem entrar no plano transcendental e deixar de ser isso que é: psicólogo. Ele tem apenas de se abstrair desses objectos na sua realidade e concentrar-se no sentido através dos quais eles são experienciados por um sujeito humano. Numa palavra: tem de se concentrar no mundo de um sujeito humano particular, tal como ele o interpreta e sente.

Mas essa abstracção não é uma *epoché* e redução em sentido próprio, como Husserl, aliás, bem frisou ao escrever o seguinte sobre o que denominou “*epoché* e redução psicológicas”: “A Psicologia deve ser precisamente a ciência universal das almas, que corre paralelamente a uma ciência universal dos corpos; e tal como esta última é uma ciência

suportada por uma *epoché* que investiga abstractivamente o corpóreo em suas conexões essenciais próprias, o mesmo acontece com a Psicologia” (Hua VI, 242). Vê-se bem que, se há uma *epoché* e uma redução na Psicologia, ela é em tudo similar à da Física: num e noutra dos casos, elas significam uma abstracção metodológica e uma concentração temática numa região ontológica particular – o corpóreo ou o anímico – do mundo da atitude natural (veja-se também Hua I, 107, sobre a correlação entre sujeito transcendental e eu humano anímico).

Assim, direi que, ao contrário do que sugere Amedeo Giorgi em outro texto (GIORGI 2010), uma Psicologia que se desenvolva em conexão com a Fenomenologia não tem de – nem deve – praticar a *epoché* e a redução *stricto sensu*, ou seja, a célebre suspensão da tese do mundo. O paralelismo, que Husserl sublinha, ocorre entre uma Filosofia transcendental da consciência pura e uma ciência positiva da psique humana. O que as separa, para serem justamente paralelas, é a diferença entre atitudes natural e transcendental.

Portanto, os resultados de uma podem transpor-se para outra, mas não a própria redução, que marca justamente a diferença entre uma investigação científica no seio da atitude natural, por um lado, e um domínio aberto pela atitude transcendental, pelo outro, domínio que dá acesso às leis eidéticas que darão suporte à Psicologia como ciência positiva. Se o psicólogo praticasse a redução e *epoché* fenomenológicas no exercício do seu múnus, veria desaparecer diante de si o seu próprio domínio de investigação: justamente a psique humana. Isso não obsta, porém, a que o psicólogo seja também um fenomenólogo, ou vice-versa.

Nesse caso, haverá um frutuoso ziguezague entre atitudes natural e transcendental e um enriquecimento mútuo. De facto, não é só o psicólogo que tem a aprender com a Fenomenologia; a Psicologia pode justamente apresentar casos para análise fenomenológica, os quais a enriquecerão e desenvolverão, máxime quando o psicólogo profissional é também um fenomenólogo, ou inversamente.

3 UMA FENOMENOLOGIA PARA A PSICOLOGIA

É, no entanto, com toda a razão, segundo penso, que Giorgi sublinha o facto de a Fenomenologia poder dotar a Psicologia humanística de um modelo robusto sobre a estrutura da subjectividade humana. Ocupar-me-ei desse aspecto doravante, sugerindo que Husserl não tem para oferecer, em seus escritos, somente uma abordagem epistemológica das estruturas da consciência, mas também, em primeiro lugar, coisa que é bem conhecida, uma teoria da autoconstituição da subjectividade humana concreta (a autoconstituição da “mónada”) e, coisa que é decerto bem menos conhecida, também uma análise do sentido e do valor da vida de cada

indivíduo humano no existir que é seu (que denomina, em 1925, *menschliches Dasein e existieren*, dois anos antes de Heidegger ter popularizado essas expressões; Hua XLII, 449).

Dir-se-á que este último Husserl, se fosse verdadeiro, se volveria em um Husserl “existencial”, que atraíçoaaria o “autêntico” Husserl? Responderei que, primeiro, Husserl acerca-se desse tema desde o meado dos anos vinte, como seus manuscritos de trabalho recentemente publicados (2014) o mostram (Hua XLII), e que, em segundo lugar, meditar sobre o sentido da existência não é ser “existencialista”, nem tão-pouco os “existencialistas” terão o monopólio sobre tal tema.

Relativamente ao património da Fenomenologia, o tema da intencionalidade é, na verdade, um elemento-chave. No entanto, se toda subjectividade é marcada pela direcção intencional para objectos e, portanto, por actos doadores de sentido, o que mais avulta para uma Psicologia é que toda subjectividade é consciência de si própria, ou seja, é um processo de autoconstituição de si enquanto sujeito unitário de uma experiência de mundo.

Há aí uma síntese global em constante processo, portanto em aberto. Se ela não existisse, a vida subjectiva não seria uma vida de um sujeito que para si mesmo diz eu. Ela pode ser uma síntese tensional ou envolver mesmo entre elementos contraditórios. É o caso patologicamente interessante de uma vida em tensão consigo própria: um sujeito dividido. Ela pode ir até o ponto extremo de uma dissociação de identidade, que haveria que tratar, fenomenologicamente, como um caso de egos alternativos e de rompimento da síntese de unidade, que faz da experiência a experiência de um só e mesmo sujeito, em conexão, porém, com aspectos que, apesar da dissociação, mantêm uma identidade, como a unidade de um mesmo corpo-somático, a constância do mundo natural, social e comunitário em que o sujeito, apesar de dissociado, vive, os quais dele fazem ainda, a um nível mais primitivo, para si mesmo (e para e pelos outros) um só sujeito.

Trata-se aqui de casos-limite em que, como disse há pouco, os trabalhos do psicólogo e do fenomenólogo se podem alimentar frutuosamente. No entanto, quero concentrar-me no caso “normal” (excluindo o “anómalo”, como Husserl escreve) da síntese de identidade em permanente (re)construção. Não se trata, obviamente, da lei de essência segundo a qual toda e qualquer vivência tem ou pode ter um pólo-egológico de identidade. Isso diz respeito ao que Husserl denomina actos da forma-*cogito* (o “eu penso tal ou tal”) ou que, não sendo tais (por exemplo, as consciências intencionais dos horizontes não-temáticos), podem, no entanto, converter-se em actos com uma polarização egológica. Este *ego*, que Husserl descreve por vez primeira em suas “Ideias-I”, de 1913, é, como ele próprio assinala, uma unidade vazia, um “raio

do olhar” (*Blickstrahl*) para o objecto e, como tal, algo não constituído, uma “transcendência na imanência”: *ego* puro e nada mais (Hua III-1, 124).

A unidade concreta de um sujeito não é, porém, este *ego* vazio, que pode (ou não) acompanhar as vivências intencionais. Mesmo as vivências que não têm essa forma-cogito pertencem, decerto, a tal unidade concreta de um só e mesmo sujeito. Husserl denomina esta unidade concreta da vida subjectiva pelo termo leibniziano de “mónada”, que significa justamente “unidade”. Como escreve, “O próprio *ego* é para si próprio um ser numa evidência contínua, portanto, a si e em si mesmo continuamente se constituindo enquanto ser” (Hua I, 100).

Em uma célebre passagem das “Meditações Cartesianas”, Husserl sintetiza a auto-constituição da mónada numa frase lapidar, muitas vezes citada. Diz: “O *ego* constitui-se para si mesmo na unidade de uma história” (Hua I, 109). Toda a questão é que esta história é muito intrincada e difícil de “contar” num processo de auto-explicação que é, em boa verdade, sem fim. Husserl sugere algumas chaves para esta autocompreensão da evidência concreta do eu sou. Aqui, não é possível ir além de uma apresentação esquemática que seja proveitosa para o jogo de transposições entre Fenomenologia e Psicologia.

Primeiro, a forma global dessa “história”: a consciência interna do tempo. O *ego*, na sua concreção monádica, não está no tempo, como uma cadeira, uma pedra ou uma árvore. Ele para si mesmo se constitui como um ser temporal. Um ser que esteja distribuído no tempo objectivo tem partes temporais que são “momentos” ou “pontos” do tempo, ordenados segundo relações de coexistência e sucessão: B é anterior a C, posterior a A e simultâneo com D. Um ser que para si mesmo seja enquanto temporal, tem um tempo interno estruturado de outra forma: o agora, o passado e o futuro. Trata-se de um tempo orientado a partir do ponto-zero, permanente, do agora fluente.

Segundo, o princípio concreto de concatenação que dá unidade de conteúdo a tal “história”: a consecução das vivências segundo uma espécie de causalidade intrapsíquica em que “isto leva àquilo”, que Husserl designa como motivação. De facto, a vida psíquica não é uma sucessão arbitrária de vivências no tempo. Essas vivências estão conectadas por cadeias intencionais de motivação, que se desdobram pelos horizontes do tempo interno: o passado e o presente geram linhas de expectativas para o futuro, de tal modo que as linhas de motivação dão uma coerência global a essa história, uma coerência que não é, porém, redutível a uma só linha de desenvolvimento e a um só princípio motivacional. Há, a cada momento, múltiplas cadeias que se cruzam, se cancelam, se reforçam e se resolvem num percurso determinado da vida psíquica, a qual não é governada, por isso, por um tipo determinístico, “mecânico” de

causalidade.

Terceiro, o tipo de descrição requerida por uma “história” em deveniência ou em permanente processo de autoconstituição: uma fenomenologia não do efeito acabado, mas da *eficiência* engendradora, ou uma fenomenologia genética, como Husserl a denomina.

Processos há que decorrem espontaneamente, sem intervenção activa e sem tomada de decisão. Eles são o que Husserl denomina passividade primária ou génese passiva, cujo princípio geral é a associação. No entanto, as análises de Husserl são unilaterais. Estão dirigidas para os processos de organização dos campos sensíveis que desencadeiam a intencionalidade perceptiva. Os seus conceitos analíticos são os de formação de unidade, por fusão e contraste, de afecção e de voltar-se-para (*Zuwendung*) do *ego*, que dá origem ao grau mais baixo da actividade: a receptividade da captação (*Erfassung*) e da percepção (*Wahrnehmung*).

Contudo, muito seria de esperar para a Psicologia de uma análise fenomenológica da passividade das emoções e dos sentimentos. Em vez da formação de unidade teríamos conexões de conflito (uma alegria *versus* uma tristeza) e de reforço (uma tristeza que reforça um sentimento prévio de melancolia); em vez de afecção do *ego*, teríamos qualquer coisa como uma tonalidade afectiva que se torna predominante na vida subjectiva (contentamento, melancolia, júbilo, etc.); por fim, em vez do voltar-se-para o objecto que afecta, teríamos também algo como a procura do objecto que, por assim dizer, preenche e satisfaz essa tonalidade afectiva (do mesmo modo que, na passividade sensorial, procuramos uma cor azul, por exemplo, quando buscamos um objecto com essa coloração).

Um sujeito vivendo na tonalidade afectiva da melancolia não encontra, mas antes procura o objecto em que tal melancolia se perfaz e preenche, como se ele fosse a “evidência” que a justifica. Na vida intencional, a doação de sentido está não apenas condicionada por afecções, mas também por paixões (no sentido em que os clássicos falavam das “paixões da alma”). Toda essa esfera da passividade das emoções foi, porém, largamente deixada de lado pela quase concentração exclusiva das análises husserlianas da passividade sensorial que subjaz à percepção (a recentíssima publicação dos quatro volumes de *Studien zur Struktur des Bewusstseins* poderá, contudo, alterar substancialmente este juízo).

No entanto, há conexões entre todos esses campos passivos – o sensitivo, o emotivo e o dos sentimentos – que haveria que traçar e remeter às leis eidéticas respectivas. A génese passiva é o limiar ou a antecâmara dos processos activos, propriamente intencionais, que são, em geral, tomadas de decisão sob a forma do “eu posso” (*Ich kann*) e do “eu faço” (*Ich tue*). Neste sentido alargado, mesmo a razão teórica pertence à esfera “prática” do “eu posso”. O ponto essencial, não entrando em pormenores, é que, projectados sobre o horizonte de uma

fenomenologia da g nese, há actos intencionais que são institui es originárias de sentido, decisões em sentido lato, que, uma vez realizadas, ficam depositadas e funcionam como uma habitualidade ou uma passividade secundária.

Os actos de decidir que A   B, ou que faço A e não B, ou que A   melhor que B, passam, mas a decisão, tanto a volitiva, como a valorativa como a cognitiva, com os seus objectos intencionais respectivos, essa não passa, fica sedimentada sob a forma da habitualidade: eu sou doravante aquele que julgou que A   B, que decidiu fazer A e não B, que avaliou que A era melhor do que B, etc. Com este processo, por sobre a esfera da passividade primária, constitui-se progressivamente, em passos sucessivos de acumula o, de reforço ou mesmo de cancelamento retrospectivo, uma personalidade volitiva em sentido alargado: precisamente, um eu concreto, com uma história, única, que   a sua.

Para ver num relance a eficácia desta teoria fenomenológica da g nese no quadro de uma Psicologia humanística, um exemplo basta. Que cada um compare o sentido da sua experiência de mundo actual com a que era sua quando criança, que cada um verifique a abissal diferença em complexidade de sentido, que cada um tente de seguida reencontrar as institui es progressivas de novos sentidos, as dimensões cognitivas e emocionais adquiridas, o modo como o sentido dessa experiência inicial se foi ampliando por institui es de sentido sempre novas e por sedimenta es que passaram a habitualidades, mas também por cancelamentos de sentidos e de crenças anteriores (todos, um dia, deixámos de crer na existência do Pai Natal, por exemplo...), como tudo isso se realizou nos horizontes da vida social e comunitária, enfim, que cada um compreenda que descrever essa g nese intencional, com os seus objectos respectivos, seria precisamente descrever a história pela qual cada um de nós tem uma personalidade subjectiva que   única, sua, num jogo comunicativo permanente com outras subjectividades monádicas.

Nesse sentido, todos estamos intencionalmente abertos sob um mundo comum tanto natural como social, excluindo o caso dos desvios an malos da patologia, que são, porém, importantes tanto para a Psicologia como para a Fenomenologia; mas essa abertura e partilha de um mundo comum   sempre realizada a partir da nossa subjectividade monádica, que   única e que faz de cada um de nós aquilo que concretamente somos.

4 PONDERA O DA EXISTÊNCIA E SUA RELEVÂNCIA PARA A PSICOLOGIA

Husserl fez uma exposi o densa e condensada da teoria da g nese e da autoconstitu o da m nada nas suas "Medita es Cartesianas", em 1929 (veja-se Hua I, 102-115). O que  

menos sabido acerca do contexto de redacção das “Meditação”s é que, desde pelo menos 1925, Husserl estava levantando questões profundas sobre o que ele denominava o indivíduo humano (*menschliches Dasein*) no seu concreto existir (*existieren*).

Essa consideração é descrita por Husserl como um exercício de *Besinnung*. Antes, Husserl havia usado a palavra *Besinnung* como sinónimo de reflexão (*Reflektion*). Em “Lógica Formal e Transcendental”, de 1929, o termo tem já, porém, uma acepção nitidamente distinta da simples reflexão. A reflexão é um acto objectivante de segunda ordem, pela qual uma vivência intencional é apreendida numa evidência adequada, “de um só lance”, ou seja, não por uma síntese de diferentes perfis ou adumbramentos (*Abschattungen*). Trata-se de um acto dirigido sobre outro acto. Agora, a *Besinnung* distingue-se da simples reflexão auto-objectivante. Ela tem uma amplitude global. Isso é já evidente em “Lógica Formal e Transcendental”, de 1929, onde a *radikale Besinnung* (expressão de Husserl) sobre o sentido da Lógica e da Matemática consiste em regredir até as fontes originárias do sentido dessas actividades e ver com clareza as metas finais a que elas estão ordenadas.

Segundo as palavras de Hartimo, *Besinnung* é a tentativa de dar uma “clarificação do sentido de uma actividade por explicitação dos objectivos finais implícitos que determinam essa actividade” (HARTIMO 2018, 249), objectivos-finais e sentido interno que “pairam diante de nós” de modo vago, por assim dizer, quando nos entregamos à sua prática. Uma tradução possível de *Besinnung*, tendo em consideração a sua diferença relativamente à simples reflexão auto-objectivante, seria ponderação do sentido ou simplesmente ponderação.

O crucial é que, nos textos reunidos em *Grenzprobleme der Phänomenologie* (Hua XLII), a partir de 1925 há uma ênfase na ponderação como procedimento metódico fundamental. Não é clara a relação entre a ponderação, *Besinnung*, e a reflexão posta em prática pela *epoché* e a redução transcendental. Não é claro se a ponderação do sentido é um novo método ao lado da redução, um desenvolvimento da redução ou um procedimento que pode ser efectuado independentemente da redução¹.

Isso não é, porém, o que aqui mais importa. O que sobretudo importa é que Husserl desenvolve uma profusão de exercícios de ponderação do sentido, a que chama, entre outras denominações, autoponderação (*Selbstbesinnung*), ponderação universal (*universale Besinnung*), ponderação cosmológica (*kosmologische Besinnung*) e, por fim, coisa que é o relevante para os meus propósitos, autoponderação axiótico-prática (*axiotische-praktische Selbstbesinnung*).

¹ Veja-se Heffernan, 2019.

Esta última, como o nome sugere, tem que ver com uma autoponderação do valor ou desvalor da vida, não apenas no âmbito da prática e, portanto, da ética em sentido estrito, mas antes do valor ou desvalor da vida do indivíduo humano na plenitude das suas dimensões, ou seja, como Husserl também escreve, no seu *existir* (ou na sua *Existenz*, como escreverá nos anos 30, provavelmente influenciado pelo vocabulário heideggeriano). Essa ponderação axiótica tem, pois, que ver, nas palavras de Husserl, com o cuidado com a vida (*Lebenssorge*) que é em cada caso a nossa própria.

Eis o momento em que as questões de Husserl se tornam verdadeiramente abissais, e também interessantes para uma Psicologia humanística e mesmo para uma prática *clínica* de inspiração fenomenológica. Essas questões têm, no seu fundo, que ver com a ponderação de situações-limite onde o sentido ou sem-sentido da vida humana ultimamente se decide. No que se segue, e para terminar, sublinharei três pontos apenas, que me parecem a todos os títulos cruciais.

Primeiro ponto crucial a frisar: não há só uma tese dóxica na base da atitude natural, a tese-geral da crença no mundo; há também uma tese-geral da vontade: o *SimVolitivo* (*Willensja*) relativamente à nossa vida humana no mundo – a vontade de viver. Como Husserl escreve, “Crença de que, no mundo, possa ser levada a cabo uma vida humana satisfatória, uma vida que “se possa viver”, que se possa “existir no mundo” que possamos existir (tese-geral prática) – quais são as condições de possibilidade de uma tal vida?” (Hua XLII, 449).

Em verdade, responder a tal pergunta principal não é já um exercício de reflexão objectivante sobre a nossa vida no seu desenrolar-se fáctico. É um exercício de ponderação (*Besinnung*) sobre as condições que fazem com que uma vida humana seja merecedora de ser vivida. Se a resposta tivesse de ser negativa, estaríamos diante do dilema do suicídio: “Aqui entra o problema do suicídio – por que não poderia ser pensável que todos os homens, comigo incluído, na convicção do sem-valor do existir [*des Unwertes des Daseins*] se matassem e [...] a si próprios se exterminassem?” (Hua XLII, 450). De facto, ao invés de uma “afirmação da vida” (*Lebensbejahung*, Hua XLII, 516), “não é a morte voluntária o correcto, ou a completa renúncia ao mundo, na forma da salvação budística?” (Hua XLII, 526). Na verdade é esta a pergunta primeira da vida, que, para muitos, é a última que fazem ou que não chegam nunca a fazer.

Segundo ponto crucial: o uso dos instrumentos fenomenológicos da variação eidética e da *epoché* sobre a tese volitiva para dirimir questões existenciais sobre o sentido e valor da vida humana e sobre a escolha de uma vocação (*Beruf*) que possa, finalmente, motivar um sim da vontade. Nas palavras do próprio Husserl: “Na ponderação universal, axiótica prática, mergulho

fantasiando numa atitude, como se eu, numa situação total, produzisse a minha “felicidade” [*Glück*], a minha satisfação de vida duradoura, volitivamente a pudesse realizar e de modo semelhante a como se eu, numa situação finita, aplicasse a vontade no modo do como-se e simplesmente me perguntasse sobre os caminhos possíveis“ (Hua XLII, 503).

É essa suspensão volitiva e variação sobre a situação fáctica de vida que produz, em última instância, a escolha existencial de uma vida que finalmente faça sentido e que intuitivamente me apareça sob a forma de uma vida que eu próprio possa, e portanto deva, realizar: “Embora toda a consideração decorra na imaginação, todas as possibilidades individuais e sistematicamente conectadas que são consideradas são aquelas com forma de validade do "efectivo, do eu posso ou eu poderia"; e ponhamos o caso de que eu chegasse a uma forma resultante intuitivamente real, ou seja, a uma evidência concreta do "eu também posso", então, nesse caso, o "eu quero" necessariamente surgiria; [...] e eis que assim me tornei num novo (ou verdadeiro) eu” (Hua XLII, 504).

Terceiro ponto crucial, com a resposta tipicamente husserliana: a autopreservação (*Selbsterhaltung*) da vida só é sólida e inabalável se ela for uma vida globalmente satisfatória (*befriedigend*) e só pode ser uma tal vida globalmente satisfatória se for uma vida aberta sobre infinitudes e uma vida para infinitudes que transcendem a finitude da nossa própria existência. De facto, não escolhemos nem nascer nem como e onde nascemos. Essa é a primeira dimensão de fundo de irracionalidade. A cada momento, estamos expostos à má-fortuna, ao acaso, à fatalidade, à doença, ao insucesso e finalmente à morte. Essa é a segunda dimensão de irracionalidade de fundo em que toda nossa vida decorre. A escolha de uma vocação de vida faz-se sob este pano de fundo do facto irracional de base, ou seja, que não deriva de uma livre e ponderada escolha.

É justamente por isso que a escolha de uma vocação de vida, se é radical e racional, tem de ter o sentido de algo definitivo, “de uma vez por todas”, em que possamos permanecer com fidelidade (*Treue*) e que nos proteja das crises existenciais do arrependimento (*Reue*) e de um novo começo ou da paralisia (*Lähmung*) da vontade. A autopreservação da vida não é, aqui, para ser entendida em um sentido puramente biológico. Ela tem antes que ver com a personalidade volitiva que atravessa a história inteira da subjectividade monádica e lhe dá um sentido final, na acepção de uma vida em progresso sempre continuado para uma meta e não uma vida em regresso ou uma vida em crise interna de desagregação das convicções e decisões sedimentadas por outras novas que as cancelam.

Em suma, a resposta husserliana é a escolha de um “eu autêntico”, numa responsabilidade total perante si próprio, aberto sobre as metas infinitas do progresso para o

melhor e do esforço para um conhecimento que finalmente repouse em evidências apodícticas. Isso é um “dever absoluto” (absolute Sollen), não porque seja uma ordem que há que cumprir cegamente, mas porque resulta de uma decisão e de um querer viver na total responsabilidade perante si próprio e os outros. Assim, uma vida autêntica, para Husserl, será uma vida não heideggerianamente vivida na angústia da morte, mas uma vida cujo valor se mantenha, que tenha valido a pena mesmo perante a fatalidade da morte, numa palavra, uma vida cujo valor a morte não apague.

Terminemos com as próprias palavras deste pouco conhecido e para alguns surpreendente “Husserl existencial”:

Mas é possível esta autopreservação? Como é ela possível? O devido [...] é o querido, mas não ainda o havido. Mas deve ainda ser alcançado no estado do preenchimento, da satisfação. Todo devido é um relativamente permanente devido. Devido definitivo e, com isso, satisfatório definitivo – para sempre e para qualquer tempo, algo inquebrantável – é aquilo que é devido a partir de uma visão apodíctica [...]. Vontade de um dever absoluto, vontade de um dever a partir de uma visão apodíctica é ela própria uma *vontade apodíctica* [...]. Eu sou autêntico eu quando me posso escolher a mim mesmo tal como sou – absolutamente. [...] O sentido genuíno da autopreservação é “*autopreservação verdadeira*”. Eu escolhi o meu ser tal como apodícticamente o quero; eu reconheci-me e pus-me como absolutamente devido. Sou *fiel* a mim mesmo quando a mim mesmo me dou a forma de absolutamente devido e, com isso, ao meu mundo circundante, tanto quanto sou responsável por ele. Sou *infel a mim mesmo*, não exerço a autopreservação da minha verdadeira existência [*Dasein*], estou em queda da minha verdade quando ajo *irresponsavelmente* e, em geral, *irresponsavelmente vivo* (Hua XLII, 487-488).

REFERÊNCIAS

GIORGI, A. The value of phenomenology for psychology. P. Ashworth, M. Cheung Chung (editors). *Phenomenology and psychological science*. Historical and philosophical perspectives. Springer: New York, 2006.

GIORGI, A. Phenomenology and the practice of science. *Existential Analysis*, New York, v. 21, n. 1., 2010.

HEFFERNAN, G. Universal besinnung or selbstbesinnung. Husserl’s method for the treatment of ethical, existential, and metaphysical questions as grenzprobleme of phenomenology. In: HUSSERL CIRCLE, ANNUAL MEETING, 50th, 2019. Lisbon: University of Lisbon, 2019.

HARTIMO, M. *Radical Besinnung in formale und transzendente Logik* (1929). Husserl Studies, v. 34, issue 3, 2018.

HUSSERL, E. (Hua I). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950.

HUSSERL, E. (Hua IX). *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester. 1925. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

HUSSERL, E. (Hua VI); *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, E. (Hua XXIV). *Einleitung in die logik und erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906/07. The Hague: Martinus Nijhoff, 1985.

HUSSERL, E. (Hua XXXIV). *Zur phänomenologischen reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

HUSSERL, E. (Hua XXXII). *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937). New York: Springer, 2014.

SOBRE O AUTOR

Pedro Manuel dos Santos Alves é Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade de Lisboa, graduado em Filosofia pela mesma instituição. Diretor e editor da PHAINOMENON - Revista de Fenomenologia; Membro da Revista PHILOSOPHICA (Universidade de Lisboa), do Círculo Latino-Americano de Fenomenologia, da Revista Investigações Fenomenológicas, da Sociedade Espanhola de Fenomenologia, bem como de outras sociedades científicas. Foi Presidente da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica. Professor permanente do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

E-mail: psalves2@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5259-9367

Recebido em 05 de março de 2022.

Aprovado em 13 de maio de 2022.

Publicado em 05 de setembro de 2022.