

## FUNDAMENTOS PARA UMA ESTÉTICA FENOMENOLÓGICA

### **Advertência**

*Estas investigações iniciaram-se para cumprir objectivos de ordem escolar<sup>1</sup>. Por tal motivo, e como se compreenderá, o seu itinerário não seguiu a linha de desenvolvimento puramente heurística que deveria ser a de uma busca directa, livre de preocupações marginais.*

*Ao serem agora dadas a lume, houve naturalmente que proceder a alguns cortes e modificações.*

*Os cortes incidiram, em especial, sobre as análises de natureza gnosiológica e metodológica. Se no complexo e mal sinalizado quadrante das Ciências Axiológicas<sup>2</sup> ninguém poderá, ainda hoje, movimentar-se com alguma segurança sem meter ombros a árduos trabalhos de fundamentação, de definição de objectos e métodos de estudo, e de fixação de fronteiras — e a tanto não nos furtaremos aqui também, embora com a mais severa das brevidades — já as explicações e insistências devidas ao escrúpulo de quem ensina são agora inteiramente dispensáveis. Por outro lado, se o valor filosófico último do método fenomenológico é ainda*

---

<sup>1</sup> Incluíram-se nos trabalhos de preparação das lições de Estética e Teorias de Arte dadas na Faculdade de Letras do Porto, nos anos lectivos de 1966/67 e 1967/8.

<sup>2</sup> Adiante se dará o fundamento desta designação.

uma questão em aberto<sup>3</sup>, já a legitimidade de uma estética que mele se apoie terá de ficar provada, e determinados também os seus procedimentos metodológicos característicos.

Os arranjos, por sua vez, pretenderam fixar as investigações à roda dos problemas principais levantados pela determinação do objecto e do método da Estética Fenomenológica, designadamente, o da natureza dos valores estéticos, e o das relações desta estética com as estéticas científica e filosófica.

Ao presente ensaio — que melhor ou pior contribuirá para fundamentar a Estética Fenomenológica — segue-se um outro constituído também por estudos inicialmente dirigidos a objectivos de ordem escolar, mas centrados agora sobre a distinção entre obra de arte e linguagem; visando pois um tema nuclear, esse ensaio pretende ser já um trabalho fenomenológico de estética, se não paradigmático (por certo o não será), ao menos suficientemente exemplificativo. E por último, a fechar esta aventureira incursão por terrenos tão difíceis, um terceiro ensaio sobre os fundamentos filosóficos do Surrealismo se dará a público; será um estudo crítico a partir das perspectivas encontradas. E como é verdade que se julga quem julga, ao criticar o movimento estético mais radical e amplo dos tempos de hoje, a Estética Fenomenológica, tal como a concebemos, nele se arrisca a jogar o próprio destino...

---

<sup>3</sup> Vd. o nosso livro *O MÉTODO FENOMENOLÓGICO — Estudo para a determinação do seu Valor Filosófico. I O valor do método para a filosofia*, Porto, 1965. O seguimento deste estudo está ainda em fase de elaboração. Poderemos todavia antecipar desde já o que nos parece virá a ser a sua conclusão final: o método fenomenológico é um método de investigação exclusivamente adequado ao conhecimento de experiência; daí que o seu valor seja só propedêutico; por outras palavras, a captação exhaustiva, originária e pura do que é dado, em todos os seus níveis e modalidades, é o primeiro momento do conhecer filosófico (na ordem heurística ou de investigação), mas não pode ser o último, nem o único, dadas as limitações — meramente factuais e não apriorísticas, diga-se de passagem — do conhecimento de experiência; esse segundo momento, já filosófico, em que terá de proceder-se à sua ampliação, unificação sistemática e fundamentação, pertence ao método racional, ou seja, ao conjunto de processos cognitivos que possam estabelecer-se em função da evidência.

## I

## Questões Prévias

A — *A legítima prioridade de uma investigação gnosiológica*

1. Uma prévia investigação crítica sobre o conhecimento a elaborar é cautela a que a fecunda mas incômoda herança cartesiana nos obriga.

Alguns obstáculos se levantam hoje, porém, à visão do valor dessa herança e ao efectivo usufruto dos seus benefícios.

Antes de mais, teremos de defendê-la dos ataques do romantismo renascido que anima, em nossos dias, os espíritos mais vigilantes e audazes. E é fácil fazê-lo porque essa hostilidade se baseia num equívoco. Na verdade, a cautela, a segurança e a certeza, tal como a abstenção hesitante e duvidosa, podem aparecer como pequenos valores burgueses indignos do espírito forte dos que gostam de se afirmar temerariamente, de se abrir sem reservas às experiências mais incoerentes e perigosas, e não temem, se necessário, descer aos infernos, para consumir daí a intrépida aventura humana. Mas entendamo-nos: a segurança e a certeza de uma filosofia que busca fundamentar o saber não são o fruto de virtudes menores; são a segurança e a certeza de quem tudo arriscou para descobrir e conquistar; são marcos do poder do homem; são ilhas que ele fez nascer do caos; são luzes que acendeu. Entre elas e o infinito há espaços para todos os caminhos e para todos os riscos. Decididamente — só terão de renunciar à inteligência os aventureiros frenéticos mas débeis, antecipadamente vencidos, que julgam terem triunfado só porque foram capazes de sobreviver à própria destruição interior...

2. Mas por outra forma se minimiza também o valor do espírito cartesiano: diz-se que os conhecimentos criticamente fundamentados são dogmáticos e limitadores. É jogar com palavras. A fundamentação é certamente coactiva em qualquer das suas modalidades: evidência racional ou

experiência radical e exemplar<sup>4</sup>. Mas essa coacção é interior e radica na própria estrutura do sujeito que conhece. Aliás, o que verdadeiramente se visa ao fundamentar o saber é uma necessidade e uma universalidade de raiz subjectiva. Dogmático é pois, bem o contrário, quer o conhecimento que se apresenta como verdadeiro dispensando tal fundamentação, quer o que renuncia à veracidade e se dá como provável, opinioso ou epocal, sem a ter procurado primeiro.

Quanto ao outro reparo, não confundir limitado com limitador; efectivamente, toda a verdade é limitada; só o não seria a que nos permitisse apreender o Absoluto. Mas não é limitadora; ao invés, ela abre caminhos, permitindo ir mais além. E na hipótese mesmo de uma filosofia constituída como sistema concluso<sup>5</sup> — hipótese difícil porque o espírito do homem, certo de que não é infinito, mas ciente também da sua abertura a horizontes cujos limites não vê, nunca ficará seguro de conhecer quanto está ao seu alcance — não haveria ainda assim limitação mas a preciosa oportunidade de cada um percorrer por inteiro, e serenamente contemplar, a totalidade do saber humano, finalmente patenteada.

Não deveremos renunciar pois à herança cartesiana, que não é mesquinha nem inibidora, mas nos impõe, pelo contrário, os caminhos temerários e árduos de uma autonomia radical.

3. Outra questão diversa é a de perguntar se só herdámos exigências críticas e se a fundamentação do saber é tarefa que cada um tenha de realizar por suas mãos, ou se é possível, desde que a filosofia seja instaurada de raiz e rigorosamente construída, segundo o projecto husserliano, aproveitar trabalho alheio e seguir adiante.

<sup>4</sup> A fundamentação que recorre a um postulado explicativo, mesmo quando se prova que ele é o único ou o mais simples dos possíveis, não atinge o nível da máxima radicalidade que agora consideramos.

<sup>5</sup> Vd. *ob. cit.* pág. 189. Aí se desenvolve este ponto e se observa designadamente que a filosofia é sempre *intencionalmente* um sistema concluso, por não fazer sentido admitir conhecimentos que lhe sejam exteriores. Repare-se que só aparentemente são discordantes as duas afirmações.

O ponto é melindroso, e convirá evitar equívocos e afastar falsos problemas. Tal como acontece quando se pretende determinar o valor filosófico da História da Filosofia, também agora é necessário distinguir entre atitude filosófica, filosofar e filosofia. Se é certo que podemos deixar de lado as relações entre o filosofar e a filosofia por entendermos que elas se situam num plano psicológico-genético que não interessa agora considerar — já as relações entre a atitude filosófica e a filosofia não podem pôr-se à margem por serem de natureza estritamente gnosiológica; consistindo aquela na mais radical e ampla das atitudes cognitivas, não só impõe uma problematização de todo o real dado (Natureza, Inter-subjectividade, História e Cultura) como situa, na concreta subjectividade de cada pensador, a derradeira e intransferível responsabilidade gnosiológica. E assim se compreenderá que a filosofia esteja ligada à pessoa do seu autor a título diverso da comum relação genética que prende toda a obra a quem a produziu: só criticamente se poderá construir, ou sequer aceitar, a filosofia. Portanto, neste particular, a herança cartesiana limita-se (e não seria, ainda assim, de pequeno valor) a uma exigência indeclinável e sempre renovada de fundamentação do saber.

Mas nada impedirá que, mesmo em matéria gnosiológica, possa aproveitar-se a obra alheia. Só uma concepção perspectivista ou dialética da filosofia, que não perfilhamos pelas razões indicadas a seguir, poderiam impedi-lo.

Pensamos efectivamente que a verdade é, por essência, universal e eterna, devendo entender-se a marcha genética da sua constituição, quer em termos psicológicos quer em termos sociológicos ou históricos, como formada por movimentos sem valor gnosiológico pròpriamente dito: não há, vendo bem, uma história da verdade; só o erro concreta e diversamente se manifesta ao longo do tempo<sup>6</sup>. E, embora num estricto plano cognoscitivo, haja laços de algum

---

<sup>6</sup> Vd. o nosso ensaio *Sobre a Noção Orteguiana de Filosofia*, nesta Revista, Vol. I, fasc. 1, nota 27, págs. 21 e segs.

modo dinâmicos entre as verdades — relações de antecedente a consequente, de condicionante a condicionado, de dependência e independência, etc., que integram, numa unidade sistemática, a pluralidade dos conhecimentos — esse dinamismo deve-se ao facto de ser limitado e temporal o conhecer humano. Em si mesmo, tal sistema de relações é objectivo e patente. Aliás, a própria temporalidade da cognição exige, por sua vez, que seja possível abarcá-la numa única visão de conjunto, embora conclusiva e última.

Por isso se compreenderá que não é legítimo aceitar como via de acesso ao Ser o perspectivismo dos sujeitos limitados; só um espírito absoluto que pudesse assumir a totalidade das perspectivas possíveis — isto é, que superasse o perspectivismo — estaria em condições de atingir a verdade.

A dialéctica, por sua vez, não logrará ir mais longe:

a) ou pressupõe e faz apelo a uma heteronomia, mesmo circunstancial, entre os sujeitos, e não chegaremos assim a sair de um perspectivismo;

b) ou recorre a um poder criador do espírito, ilimitado e imprevisível.

E, neste último caso, duas novas posições são possíveis ainda:

a) ou se considera que esse poder é gerador de *racionalidade* (até porque resolve contradições), e então, retrospectivamente, poderemos articular a nova verdade ao *statu quo ante*, sendo essa ligação, já «estabilizada» e não dialéctica, que efectivamente a constitui;

b) ou se entende que tal poder criador obriga a uma re-equação dos problemas anteriores, ou mesmo à sua substituição por outros, assim como à sua solução e relação em contextos lógicos e gnosiológicos inéditos, e entraremos, neste caso, no plano da pura arbitrariedade, quer no domínio do espírito, quer no domínio da empiria, nada havendo a esperar, da Natureza como da História, mais do que o inevitável e sucessivo aniquilamento. Mas então estaríamos já em pleno misticismo nihilista, e longe da filosofia...

Regressando pois à interrogação inicial: será efectivamente possível aproveitar obra alheia, mesmo quando se trate de fundamentar o saber? Como é óbvio, a determinação dos termos em que tal aproveitamento se fará remete-nos, em última análise, para a questão da possibilidade de progresso num sistema filosófico concluso. Como a altura não é oportuna para o seu esclarecimento, diremos só que a *ordem* de cada um dos sistemas filosóficos se estabelece em função da anterioridade gnosiológica dos problemas que neles se equacionam e resolvem; e que o progresso no interior de um determinado sistema (isto é, de uma certa ordem de problemas e soluções estabelecida por virtude de uma determinada exigência crítica) se realiza mercê da substituição de um conhecimento por outro igualmente fundamentado, mas mais simples<sup>7</sup>. A *simplicidade* é, como veremos, o critério supletivo de preferência em todas as ordens gnosiológicas.

Acontece todavia não termos de contemplar esta situação-limite porque estamos muito longe dela. No que respeita às Ciências Axiológicas, e em particular à Estética, a situação é inversa: não se trata de repensar, e eventualmente aperfeiçoar, uma epistemologia já constituída e fundamentada, ou sequer comumente aceite, mas encontrar o pé e construir desde os alicerces em terreno extremamente movediço.

B — *Características de uma investigação gnosiológica radical; os seus dados fundamentais; as linhas básicas do seu desenvolvimento.*

4. Este estado de coisas obriga a investigações gnosiológicas de base que compreensivelmente reduziremos ao mínimo indispensável; só nos interessará determinar as suas características, os dados radicais que se lhe oferecem e as suas linhas básicas de desenvolvimento.

---

<sup>7</sup> Vd. nota n.º 5.

5. Começemos pelo princípio. Certamente que o desejo de fundamentar o conhecimento não pode ir tão longe que pretende partir da solução do problema da sua própria possibilidade. A hipótese dessa possibilidade é pressuposto optimista a que não pode renunciar-se e está necessariamente no início de todo o movimento gnosiológico; estaria até no início da investigação conducente à resolução daquele problema, se fosse equacionável.

De facto, um conhecimento crítico começa sempre por instaurar as condições do seu exercício e possibilidade, enunciando o critério de verdade a elas correspondente.

6. É conhecida a ilusória aporia acerca deste critério. Pergunta-se como se aplicará ele a si mesmo. Pois bem, a resposta é simples: o critério de verdade não é, ele próprio, uma verdade ou conhecimento, mas um dado estrutural ou uma hipótese.

7. No primeiro caso trata-se da estrutura gnosiológica do homem, ou talvez melhor, para afastar eventuais acusações de psicologismo, da estrutura do sujeito do conhecimento. Objectar-se-á dizendo que um *dado*, estrutural ou não, é precisamente aquilo que é susceptível de ser experimentado pelo sujeito, e portanto por ele conhecido; objecção pertinente, pois cada um pode, de facto, conhecer reflexamente a sua própria estrutura gnosiológica. Repare-se contudo (e independentemente da consideração do que há de *sui generis* no conhecimento reflexo, onde a estrutura formal da relação cognitiva, ou seja, a dualidade sujeito-objecto só é mantida à custa de um desdobramento do sujeito, que se objectiva para se conhecer, ainda que indirectamente) — que essa estrutura condiciona o conhecimento humano, mesmo quando é ignorada.

Objectar-se-á, de novo, perguntando agora pelo interesse em conhecer uma estrutura inevitavelmente condicionante. A resposta é a seguinte: sendo esse condicionalismo susceptível de graus, o seu conhecimento permite seguir rigorosa e conscientemente o ideal de perfeição implicado nessa mesma estrutura; por outras palavras, as condições do conhecimento crítico são as mesmas do conhecimento espontâneo, mas



tão perfeita e estrictamente observadas que impossibilitam a dúvida e o erro.

8. Convirá demorar neste ponto para analisar alguns equívocos correntes. É, por certo, da consciência do erro que nasce a dúvida e a conseqüente necessidade de fundamentar o saber. Mas não só. A exigência de unidade impõe também essa fundamentação.

Quanto à dúvida, deveremos observar não ter sentido considerá-la como puramente voluntária; ninguém pode duvidar só porque quer; toda a dúvida pressupõe um critério de verdade, expresso ou implícito, insusceptível de ser posto em causa por ela, como se compreende<sup>8</sup>.

A exigência de unidade, por sua vez, remete-nos para o primeiro elemento estrutural do sujeito gnosiológico e abre curso a algumas investigações melindrosas, a seguir apontadas, ainda que tópicamente.

9. Formulado muito embora o problema essencial do conhecimento (ou seja, posta a questão de saber se o objecto intencional a que todo o conhecimento se reporta é ou não imanente ao sujeito<sup>9</sup>; admitindo mesmo, portanto, que são duvidosos todos os conhecimentos que temos; aventada inclusivamente a hipótese de que nada exista fora do nosso espírito — subsistirá ainda assim, como perspectiva inevitável sobre o Ser, a perspectiva da sua *unidade*.

Certamente que esta noção é equívoca, pois há várias formas de unidade. Embora o espírito humano possua uma força unificadora irresistível (até os objectos, por hipótese não unificáveis, seriam agrupados na classe dos objectos que

---

<sup>8</sup> Vd. *O Método Fenomenológico*, já citado, págs. 107 e segs. e ainda *Sobre a Noção Orteguiana de Filosofia*, já citado também, pág. 15.

<sup>9</sup> Tocámos matéria de extrema complexidade. Resta saber se a estrutura transcendental da experiência interna imposta pela intencionalidade da consciência (Vd. *ob. cit.*, págs. 145 e segs.), assim como o facto de serem formais os movimentos unificadores da razão — só inteiramente eficazes, portanto, no plano do ser possível e não no plano do ser real — permitirão resolver o problema essencial do conhecimento.

Adiante voltaremos a este ponto.

não podem ser unificados...) — a verdade é que são diversos e de desigual eficácia os modos de unificação por ele conseguidos, ou descobertos. Sem anteciparmos as breves análises feitas a seguir, sempre diremos que os modos de unidade variam entre uma concepção atômica e uma concepção totalizante. Na primeira se entende que o grau mais profundo e substantivo de unidade consiste na impossibilidade de divisão ou decomposição; para a segunda consiste ele na mais complexa e ampla integração de elementos heterogêneos em globalidades que os subordinam e valorizam e são, por sua vez, à sua maneira, *in-dividualidades*, isto é, unidades cuja divisão ou decomposição, sendo embora possível, implica em empobrecimento ôntico, ou seja, tem como consequência uma fragmentação em que as partes perdem qualidades.

Seja como for, qualquer que venha a ser a solução dada ao problema do *uno* e do *múltiplo*, quaisquer que sejam as modalidades e níveis de unificação do real dado — é da imutável e apriorística exigência de unidade que tudo parte.

10. É claro que entre esta exigência de unidade, que orienta implacavelmente todo o processo cognitivo, e a cisão existente no próprio acto de conhecimento, há lugar para a maior das perplexidades: esta estrutura dual não comprometerá, paradoxal mas irremediavelmente, a unidade do Ser?

Para encontrarmos uma resposta será necessário meditar sobre o seu significado profundo, e estarmos atentos ao sentido dinâmico que a anima.

O acto cognitivo pressupõe, de facto, uma separação inicial: de um lado, um sujeito que toma a iniciativa do conhecimento e nele está interessado<sup>10</sup>; do outro, um objecto. Mas é esta mesma separação que esse acto pretende anular. De que modo? Que interesse tem afinal, para o sujeito, o conhecimento? Que lucra ele com a verdade? Que perde com

---

<sup>10</sup> Repare-se que, mesmo espontaneamente, é constante da parte do homem a iniciativa e o interesse no conhecimento; *viver* é sempre, antes de mais e de alguma forma, *conhecer*.

o erro? O sujeito, no conhecimento, visa captar o Ser, e a verdade terá o valor inestimável de caminho ou ponte que a ele conduz; o erro, pelo contrário, afasta-o do Ser, enganando-o com as mil aparências que mascaram o Nada<sup>11</sup>. Por outras palavras, o próprio acto de conhecimento denuncia no sujeito uma carência ôntica que ele pretende colmatar; e a esta luz, se bem repararmos, há entre o conhecimento e a acção muito de comum. Isto leva-nos a referir tanto aquele como esta à zona nuclear do sujeito que é a sua consciência; privado de consciência, ele não poderia nem conhecer nem agir.

Todavia, dada a estrutura dessa zona nuclear, a relação que possibilita entre conhecimento e acção levanta enormes dificuldades.

A primeira resulta da sua *intencionalidade* ou estrutura adjectiva: a consciência é sempre *consciência de*; re-

---

<sup>11</sup> Vd. o nosso opúsculo *Dificuldades no Conhecimento do Outro e suas Consequências Filosóficas*. Porto, 1968 e *O Método Fenomenológico*, já citado, págs. 76 e segs. Impõe-se aqui um esclarecimento. A afirmação de que o erro afasta o homem do Ser enganando-o com as mil aparências que mascaram o Nada significa que este é inconcebível e só negativa ou ilusòriamente determinável, quer no domínio da razão quer no da experiência.

No plano lógico ou racional, não é possível passar além da concepção de um Ser vazio de determinações; e não se julguem as suas fronteiras tão indecisas e ténues que se confundam afinal com as fronteiras do próprio Nada, porque a capacidade de determinação que esse Ser vazio oferece não é meramente passiva; ela possui e impõe (no plano lógico em que se situa), uma ordem determinadora a quanto venha a gerar-se no seu interior: as estruturas do Ser possível são as primeiras e mais amplas configurantes do Ser em geral; e é por isso que, neste contexto, faz sentido entender o Nada, isto é, a ausência de Ser, em termos de *caos*.

No domínio da experiência, o Nada é negativamente determinável por duas formas:

a) ou como *inexistência* das coisas *fora* do sujeito (são ilusórias todas as representações de algo transcendente, pelo que essas representações são a máscara do Nada);

b) ou como *in-subsistência* da consciência relativamente às coisas exteriores (o Nada consistiria na anulação da consciência ou na sua *coisificação*).

Como deixámos indicado já, é o sentido expresso na alínea a) supra — aliás o mais significativo gnosiológica e ônticamente — o que temos agora em vista.

flecte ou espelha sempre algo que não é ela própria; possui, inevitavelmente, um conteúdo heterónimo. Essa intencionalidade, porém, essa abertura ao objecto é *transfinita*, isto é, por mais absorvente e pleno que seja o conteúdo da consciência, há sempre um horizonte mais vasto a rodeá-lo para onde se projecta uma capacidade de aderência ou receptividade ao Ser que não foi satisfeita. Aliás, essa mesma transfinitude da intencionalidade da consciência traduz a possibilidade de um conteúdo seu não ser necessariamente constituído por uma aparência objectivada, não ser necessariamente um conteúdo positivo; também uma simples *ausência*, experimentada como tal, a pode determinar.

Este ponto tem para nós o maior interesse, pelo que nos permitimos sublinhá-lo. É que — se é certo poder esta estrutura intencional da consciência confirmar a tese de que o objecto é o mediador entre a consciência e a consciência, ou, por outras palavras, a tese de que sem um conteúdo não há consciência, ou seja, ainda, de que sem a experiência, em sentido amplo, de algo que não é ele próprio, o sujeito se não conhece a si mesmo — também é verdade que o facto da transfinitude dessa intencionalidade, e da correspondente possibilidade de uma determinação insuficiente ou negativa da consciência, reservam para o sujeito a última palavra, e lhe abrem espaço para actuar. Repetimos: o sujeito está sempre na dependência do aparecimento gratuito de dados hiléticos, à mercê de uma espontaneidade fenoménica — interna e externa —, que não domina; mas essas manifestações do Ser, não o saciam nem convencem porque são pobres, múltiplas e contingentes; além disso, o sujeito dispõe de meios que lhe permitem tomar a ofensiva e o libertam da degradação que seria não passar de mero espelho de coisas fugazes e onticamente decepcionantes, ao menos na sua aparência imediata e individualizada.

Em resumo: a consciência, essa zona nuclear do sujeito a que teremos de referir o conhecimento e a acção, será um espelho, sem dúvida, mas é um espelho dinâmico que se desdobra e renova.

Daqui deveríamos partir para um estudo da capacidade reflexiva da consciência e da sua temporalidade; mas nada mais podemos fazer do que uma indicação tópica dos espec-

tos fundamentais a considerar; de outra forma nos desviaríamos irremediavelmente da linha das investigações que agora nos interessam.

11. Quanto à reflexão, isto é, quanto à capacidade que consciência tem de se desdobrar, deverá antes de mais referir-se ser ela que permite ao sujeito libertar-se da tirânica força de presença dos objectos percebidos através dos sentidos, consentindo a sua observação «de perfil», ou seja, enquanto articulados à consciência (nesse primeiro nível de *consciência de*); além disso, possibilita também que o sujeito eleja, retenha e, inclusivé, construa e se ofereça, determinados conteúdos de consciência.

Deverá seguidamente anotar-se que esse desdobramento não é transfinito nem comparável à indefinida multiplicação das imagens reflectidas em espelhos paralelos. Com efeito, e no que respeita à reflexão, só três níveis são possíveis: a *consciência de*, a *consciência da consciência de* e a *consciência da consciência da consciência de*. Os desdobramentos seguintes nada acrescentam a este terceiro nível onde se realiza, de facto, a máxima capacidade reflexiva.

Por último, a magna questão de saber se o sujeito pode ter uma experiência directa de si mesmo. O ponto é extremamente delicado e exige que usemos, com a maior cautela, noções que se não identificam nem equivalem, embora estejam intimamente relacionadas entre si: *eu*, *sujeito*, *espírito* e *consciência*.

O *eu*, em sentido amplo, designa a individualidade humana na sua totalidade; em sentido restrito, significa a zona íntima e substantiva dessa mesma totalidade, que é, simultaneamente, o centro autónomo dos actos éticos e o cadinho onde se incorpora ou *egofica* (passe o neologismo), parte do real dado na experiência.

O *sujeito* deve entender-se como sendo uma versão simplificada do *eu*, pois se refere só à sua estrutura gnosiológica.

Por *espírito* se chama uma realidade imaterial que tanto pode entender-se como uma *extensão* ou *repetição* analógica do *eu*, ou como a fonte generosa e gratuita, mas

insuficiente, onde o *eu* vai inicial e parcialmente beber a própria substância.

A *consciência* é a zona nuclear do *eu* (em sentido restrito), e por isso também a zona nuclear do sujeito. E além do que já vimos, apresenta ainda o seguinte de paradoxal: é susceptível de graus muito variáveis de luminosidade, organização e amplitude que se distribuem entre o caso limite de uma *anulação* (a perda da consciência não pode obviamente ser directamente experimentada, mas pode ter o sentido de um afastamento anómalo do estado de consciência imediatamente post-presente, sentido de afastamento esse que se acentua por virtude da verificação de ter havido uma rutura no paralelismo flexível que existe entre as cronologias do tempo interior e do tempo objectivo ou público), e estados translúcidos e intensos, de quase plenitude. Ou seja, por outras palavras, a consciência pode ser, e é normalmente, menor ou menos vasta do que o *eu* e do que o sujeito, e pode também — o que é mais grave — não ter presente e explícita a sua relação com essas mesmas entidades de que é a zona nuclear. Estas serão contudo imperfeitas situações de facto, pois só fará sentido que a consciência seja considerada como zona nuclear do sujeito e do *eu*, se potencialmente os puder conter na sua totalidade. E este é, vendo bem, o ponto essencial da questão.

Para o seu esclarecimento será necessário considerar, como dissemos, a forma de organização e a temporalidade da consciência<sup>12</sup>; aliás estes dois aspectos relacionam-se entre si.

12. Começemos pela organização. A forma de unificação básica de consciência é a chamada *vivência*; esta constitui-se em função de um pólo objectivo ou noemático e de um pólo subjectivo ou noético. Por outras palavras: a consciência, quando atinge um primeiro nível de mera *consciência de*, é já consciência de um conteúdo objectivado e possuidor de um sentido, ao mesmo tempo que é também consciência de um sujeito. Até esse momento, e desde que se constitui como tal, a consciência é, sem dúvida, *reflexão*

---

<sup>12</sup> Para tanto nos aproveitaremos das análises husserlianas.

de algo; mas reflexão quase impessoal, quase passiva; quase circunscrita a um conteúdo absurdo por disperso, fugaz e irre recuperável. E dizemos *quase* porque estas características, se não sofressem restrição, impediriam a consciência de se constituir. Pensamos, na verdade, não fazer sentido admitir um mundo significativo pré-reflexivo cuja inteligibilidade a visão consciente faria ressaltar. Como dissemos atrás, o momento do despertar da consciência é gratuito e criador, na medida em que é um começo absoluto, só *exteriormente* relacionável com qualquer causa; gratuita também, e generosa, é a correspondente emergência das aparições do Ser; todavia, a consciência, pelo uso de um dinamismo de que pode apropriar-se e pela progressiva e renovada constituição de si mesma — vai-se dando conta, com nitidez crescente, de uma carência óptica inicial que lhe compete satisfazer e sanar. Essa carência manifesta-se, desde logo, na sua organização bi-polar e na sua temporalidade, relacionadas aliás entre si, como já dissemos.

A bipolaridade noética e noemática é todavia muito complexa e variada, sendo extremamente útil o seu estudo cuidadoso, pois só ele nos poderia facultar os elementos necessários para a solução do problema de saber se ela permite ou não sanar aquela mesma carência ou separação óptica que tornou patente. Mas, como se compreende, nada mais poderemos aqui fazer do que apontar os aspectos principais da questão.

E assim, convirá ao menos ficar bem entendido que o pólo objectivo organizador do conteúdo da consciência é susceptível de revestir as mais diversas figurações: sendo em regra constituído por tudo quanto possa ser *olhado* unitariamente por ela como algo de *exterior* (já vimos que é possível uma objectivação meramente negativa que consista na simples determinação de uma ausência), acontece porém que a própria relação bipolar pode ser objectivada, e não só ela mas o próprio pólo noético, ou seja, a própria consciência, enquanto consciência de um *eu* que através dessas mesmas vivências concretas quer, pensa, sofre, deseja, imagina e pratica determinados actos, ou regista além disso a presença de certos conteúdos hiléticos heterónomos ou dos seus próprios estados afectivos. (Este um outro domínio

pouco explorado e certamente muito revelador — o da fenomenologia dos estados afectivos da consciência). Faltará acrescentar que o próprio sujeito pode ser *tematicamente* objectivado como o inacessível titular da série total das vivências de uma mesma consciência. Esta determinação temática estaria a meio caminho entre uma determinação positiva ou hilética e uma determinação negativa ou por ausência. Repare-se ainda que, seja qual for a forma de objectivação, ela é flexível e vibrátil, nunca inteiramente isolável de um contexto, e susceptível de ser transposta para os campos de visão mais variados, ou por virtude de um dinamismo espontâneo que escapa à consciência, ou por força do poder de determinação que ela mesma possui.

Por outro lado, e falando agora do pólo subjectivo unificador do conteúdo da consciência, deverá observar-se que ele se identifica, antes de mais, com o sujeito da vivência, isto é, com um *eu* que lhe é imanente, desdobrando-se desde logo porém num *eu-espectador* que, «de fora», numa vivência marginal e concomitante, ou alternante, *assiste* à vivência básica. Repare-se ainda que esse *eu-espectador* remete, por sua vez, para um *eu-histórico*, doador de sentido à vivência inicial de que se partiu, e este, pelo seu lado, para um *eu-potencial-concreto*, possível titular de todas as possíveis vidas marginais; e que, no horizonte deste *eu-potencial-concreto*, se desenha ainda o perfil, entre negativo e temático, de um *Eu-absoluto*.

Estes os pontos centrais revelados por uma análise da organização básica da consciência. Vejamos agora, muito rapidamente também, em que consiste a sua temporalidade.

13. A grande tentação dos que conseguem surpreender o secreto e obscuro fluir do tempo interior é a de considerá-lo gerador da própria consciência. Penso que assim fazendo cometem o erro de hipostasiar uma única das suas estruturas fundamentais, com a agravante de ser a temporalidade, de entre todas, a que mais intimamente se relaciona com a carência óptica já indicada.

Começemos por uma rápida descrição do dinamismo temporal da consciência. Observe-se, antes de mais, estar a consciência sempre no presente; é ela, de alguma forma,



que marca ou determina o presente; este, por sua vez, é uma paragem no curso do tempo, isto é, no incessante renovar da consciência e dos seus conteúdos. Esclareça-se todavia que este mobilismo (afinal o tempo interior) não resulta da mera circunstância de a consciência ser *menor* do que o campo fenoménico que a rodeia e trespassa, nem da possibilidade que ela possui de se mover e actuar nesse campo, como o faria um foco luminoso que pudesse deslocar-se e escolher os seus alvos.

O tempo interior é um dinamismo que pretende anular-se; é a sempre renascida e mais ou menos frustrada tentativa de síntese do móvel e do imóvel. A consciência age para captar o Ser e beneficia da sua dinâmica aparição, mas esse mesmo mobilismo, se não for sustido de algum modo, levará consigo e fará perder tudo quanto deu. É por isso que o tempo é um movimento diferenciado qualitativamente, constituído por zonas que se não correspondem nem equivalem — futuro, presente e passado —, e portanto orientado num único sentido, ou seja irreversível; (anote-se que esse único sentido de um movimento qualitativamente diferenciado consiste, como se compreenderá, numa única ordem de transmutação qualitativa: o futuro transforma-se em presente, o presente em passado, e nunca a mudança poderá dar-se pela ordem inversa). Mas, por isso mesmo também, é o presente a zona substantiva do tempo, onde o seu mobilismo continuamente se detém, porque continuamente se recupera e renova, graças à síntese nele realizada de futuro e passado. O curso do tempo interior é constituído afinal pela renascida «presentificação» (que é também unificação bipolar noético-noémica) de um próximo futuro e de um passado próximo. E é por via disso que a eternidade deve ser concebida não como *ausência* de tempo, mas como a sua *plenitude*, como um presente perfeito que contenha todo o passado e todo o futuro.

14. Esta sumária investigação sobre as estruturas da consciência será suficiente, assim o supomos, para nos revelar a função ontológica do conhecimento e o seu parentesco com a acção. Partindo de um sujeito que se sabe *adjectivo*, carecido de Ser, acto imperfeito que incessantemente se

renova, não para a si mesmo se possuir, mas para se projectar num presente a haver que o futuro trará, e para situar nesse futuro que lhe abre as portas da Esperança, a linha da sua própria e progressiva realização — o conhecimento visa surpreender e reter o real dado. A acção, por seu turno, deseja modificar esse mesmo real dado num sentido axiológicamente positivo, mas para que ele possa ser apreendido pelo sujeito depois de modificado. Quase diríamos que a acção antecipa e prepara um conhecimento futuro; daí serem diversas das do conhecimento as suas articulações temporais: a acção projecta-se e vem do futuro para o presente, enquanto o conhecimento se situa na zona de transição do presente para o passado, de um passado imediato, por certo, e facilmente recuperável.

Em resumo (e era este afinal o ponto que nos obrigou à digressão agora terminada): pelo facto de a consciência ser a zona nuclear do sujeito, e dadas as estruturas que nela acabamos de apontar, o conhecimento culmina sempre numa *visão* ou *contemplação*, que só é, afinal, *separação*, por ser parcelar, superficial e fugaz; por outras palavras, a dualidade cognitiva sujeito-objecto não compromete *a priori* a exigência gnosiológica de unidade; reflectindo muito embora a estrutura adjectiva do sujeito e a separação óptica que ela exprime, o conhecimento visa saná-la e dar-lhe remédio. Consegui-lo-á? A resposta só poderá ser concretamente dada pelo próprio conhecimento, depois de constituído. É todavia lícito interrogarmo-nos sobre se a empresa estará ou não comprometida desde o início por incapacidade da estrutura cognitiva do sujeito, e perguntar concretamente, não pondo limites à transfinitude da intencionalidade da consciência: estará o Absoluto ao alcance do conhecimento humano? Mais precisamente: poderá a consciência reflectir o Absoluto? Algum dia veremos a Deus? Ou pondo a questão em termos ainda mais radicais: que sentido terá um Absoluto consciente?

(continua)

*Eduardo Abranches de Soveral*

Bolseiro do Instituto de Alta Cultura (*Projecto de Investigação PL/1*)