

## A FENOMENOLOGIA E O PARADIGMA NATURALISTA

Vítor Hugo dos Reis Costa<sup>1</sup>

**Resumo:** Trata-se de um breve e parcial recenseamento do paradigma naturalista em desenvolvimentos clássicos e recentes da filosofia fenomenológica. Em um primeiro momento, tentar-se-á estabelecer elementos mínimos acerca do que pode ser considerado um “paradigma filosófico”. Em seguida, será mostrada uma presença improvável e discreta da física enquanto imaginário privilegiado na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre. Também será explorada a resistência de Paul Ricoeur ao reducionismo neurobiológico, bem como uma improvável presença de um enquadramento naturalista na base de sua antropologia filosófica. Por fim, serão apresentados indícios, na literatura recente, da possibilidade de uma relação fecunda e amigável entre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger e as ciências naturais.

**Palavras-chave:** Fenomenologia. Hermenêutica. Naturalismo. Paradigma

*“Cada época da Filosofia possui sua própria necessidade. Que uma Filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecido. Não nos compete preferir uma a outra, como é possível quando se trata das diversas visões de mundo”.*

– Martin Heidegger,  
*O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*

### Considerações preliminares

Quero começar a presente reflexão com uma lembrança pessoal. Trata-se de um momento vivido em sala de aula, no ano de 2014, quando então eu iniciava uma trajetória

---

<sup>1</sup> Doutor (2021) e mestre (2012) em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (PPG-Fil/UFSM). Possui graduação em filosofia (licenciatura plena, 2008) pelo departamento de filosofia da mesma instituição. Atualmente desenvolve pesquisa sobre ontologia e história da metafísica, com ênfase nas obras de Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger. Também desenvolve pesquisas sobre hermenêutica, teoria da literatura e teoria da história, com ênfase nas obras de Paul Ricoeur, Milan Kundera e Reinhart Koselleck. Colabora com o Grupo de pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise (UFMS) e com o Grupo de estudo e pesquisa em hermenêutica de Paul Ricoeur (UFPI).

(que, por razões pessoais, teria de ser descontinuada e reiniciada em 2016) em um doutorado em filosofia. A aula, ministrada pelo meu orientador de mestrado, o professor Marcelo Fabri, especialista em Husserl, falava da relação da fenomenologia com as ciências naturais. O professor enfatizava que, na fenomenologia, não se tratava de dizer que os processos fisiológicos simplesmente *não existiam*, mas que o campo do *sentido* não se reduzia a eles. Acrescentava, por fim, que muito se poderia aprender sobre o ser humano com as ciências naturais. Com alguma intensidade, protestei em forma de questão. Com a imprecisão das reconstruções da memória, lembro que disse mais ou menos o que se segue:

– Professor... A rigor, Husserl não está dizendo *mais* do que isso? Pois se suspendermos *mesmo* os pressupostos que trazemos conosco, se trata, no fundo, de *cancelar* a pertinência das explicações naturalistas sobre o humano. Trazer contribuições desses campos que, para Husserl, são ontologias meramente regionais não terminaria por descaracterizar a atitude fenomenológica?

Com a sabedoria de seus anos em sala de aula e provavelmente percebendo que estava diante de um discurso não só acalorado como também muito frequente, muito recorrente, muito *comum* na filosofia fenomenológica, o professor se limitou (e, aqui, lembro melhor) a responder:

– Não precisamos ser tão intransigentes quanto Husserl.

A presente reflexão, portanto, é uma tentativa de seguir o conselho do professor Fabri. Tratar-se-á, aqui, de rastrear certas relações gerais entre o pensamento fenomenológico e o que chamarei de *paradigma naturalista* em filosofia. Em um primeiro momento, tentarei definir em termos gerais o que quero dizer com a expressão “paradigma naturalista”. Em seguida, quero mostrar o modo como alguns fenomenólogos se relacionaram com as ciências da natureza. Por fim, tentarei apresentar alguns desenvolvimentos recentes que se produziram no horizonte da assim chamada *naturalização da fenomenologia*.

## **Paradigmas filosóficos e o paradigma naturalista**

O conceito de “paradigma” se tornou célebre desde a publicação de *A estrutura das revoluções científicas*, de Thomas Kuhn (2013). Na obra, o autor apresenta argumentos em favor de uma espécie de *segunda ordem* do fazer científico, absolutamente condicionante de uma *primeira ordem* na qual a ciência se realiza, se desenvolve e progride. Constituída por leis distintas daquelas que operam como diretrizes do fazer científico, a dimensão do paradigma se institui como um conjunto de condições que opera como o pano de fundo de inteligibilidade das práticas científicas. Mudanças no paradigma, portanto, são mudanças no conjunto de condições da validade da ciência em geral. Tais mudanças, todavia, não são produtos, resultados ou consequências do fazer científico normal que, em última instância, não tem como assegurar a constância do próprio paradigma que lhe sustenta. Para usar uma imagem, tudo se passa como se a ciência normal feita na superfície da terra estivesse sempre sujeita aos assaltos dos tremores de terra advindos dos movimentos das placas tectônicas dos paradigmas.

Pode-se encontrar uma interessante apropriação interpretativa do conceito de paradigma no pensamento de Ernildo Stein. Segundo este,

certamente na filosofia podemos falar em paradigmas. A expressão “paradigma filosófico” representaria, então, algo muito próximo do que costumamos atribuir aos paradigmas científicos. Apenas temos de nos dar conta de que os paradigmas filosóficos têm uma maneira de difusão, um modo de marcar presença, bastante diverso dos paradigmas científicos. Enquanto estes tendem a concentrar-se em núcleos de investigação que se vão espalhando, através dos representantes daquela tendência, enquanto procuram mostrar as revoluções que eles produzem, enquanto procuram encontrar a eficácia da propagação daquilo que vão colocando como hipóteses e teorias de seu campo, o paradigma filosófico não sai, num primeiro momento, por meio de seus representantes, de um universo relativamente fechado e, além disso, a difusão do paradigma filosófico segue uma maneira de irradiação específica da filosofia, que é o trabalho subterrâneo; o trabalho no decorrer de processos de difusão mediante uma espécie de porosidade que se vai produzindo na interpretação do mundo, na explicação de processos determinados, na interpretação do comportamento humano,

das pessoas e na maneira de ver as coisas e o mundo. (STEIN, 2015, p. 28-9)

Conforme Stein (2015, p. 29) a filosofia tem “o *handicap* negativo de ter um estilo de difusão inicial menos espetacular que as revoluções científicas”, “os paradigmas científicos têm a vantagem sobre a filosofia de apresentarem-se como certezas por meio de provas e fatos, da demonstração de seus efeitos”. Stein, portanto, propõe que os paradigmas filosóficos são mais discretos e menos notáveis do que os paradigmas científicos, pois operariam em um ritmo mais lento, “de uma maneira sorrateira e subterrânea, sem que aparecessem consequências em público e sem que tomássemos consciência”, pois “quando então estas consequências aparecem, elas já, durante muito tempo, estiveram agindo” (p. 29). Se os paradigmas filosóficos são notórios por sua discrição e por sua influência discreta, todavia, há campos da cultura nas quais é possível perceber a consolidação de certos paradigmas filosóficos, a saber, as ciências humanas. Uma vez mais, segundo Stein,

Sempre que surgia uma teoria filosófica, uma corrente filosófica, um movimento filosófico, sempre que surgiam certos livros da filosofia, *Fenomenologia do espírito*, *O ser e o nada*, *Ser e tempo*, os que se ocupavam das ciências humanas tiravam imediatamente consequências para sua investigação. Então temos ciências que se atrelam a certas tendências produzidas pela filosofia. Isto é, a filosofia pensa a origem, a essência, o destino do homem, dentro de um *timing*, um ritmo longo, e isto aparece nas obras, mas as ciências humanas agarram aquele material e o aplicam imediatamente na sociologia, na psicologia, na antropologia. (STEIN, 2015, p. 33)

Haveria, portanto, segundo Stein, uma relação vetorial de mão única entre os clássicos da filosofia e as ciências humanas aplicadas. Tudo se passaria mais ou menos como se os grandes filósofos produzissem os clássicos da filosofia que, de modo talvez apressado e mesmo inconsequente, seriam *aplicados* pelas ciências humanas cuja gramática distraidamente filosófica permitiria a observação do paradigma filosófico que as permearia. Curiosamente, nessa acepção de “paradigma filosófico”, 1) só se observaria

a presença do paradigma filosófico nas ciências humanas e 2) não haveria espaço para a observação da contaminação da própria filosofia por paradigmas científicos. Igualmente curioso é que essa relação mais *tensa* entre o fazer filosófico e a eventual influência que sofre de fatores externos a ela aparece nitidamente em textos mais antigos de Stein. Esse é o tema da primeira página de *Melancolia*, texto no qual lemos a seguinte advertência:

A integração da filosofia nas Instituições Científicas está sofrendo uma degeneração. Ela entrou desarmada na competição das especializações. Os modelos do pensamento científico parecem ter esvaziado as perscrutações filosóficas. A máquina científica move-se nestes modelos, enquanto a filosofia os questiona e os despedaça por seu interrogar sempre mais longe. Por isso, o vácuo no qual foram sugados os pensadores. Além de caros demais, eles mesmos não vencem o complexo de serem incestuosos. Que fará a sociedade atual, tão segura de seus critérios de “relevância”, com esses virtuosos do “acessório”? Para que servirá, afinal de contas, uma atividade que, tantas vezes, se perde numa auto-reprodução da história de seu pensamento? E a quem ainda convence a desculpa de que a nobreza da filosofia consiste precisamente em ser um fim em si mesma?

Talvez a salvação da filosofia resida nesta diáspora: ainda que nela os filósofos se sintam punidos, porque o que consideravam como vocação não é reconhecido como profissão. (...) Mesmo aqueles que ganham seu pão exercendo a docência de alguma disciplina filosófica, produzem o melhor e o mais relevante, depois e longe da festa acadêmica. Só assim, conseguem ser camaradas abertos a seu tempo e não crispados rigoristas machucados pelo próprio instrumento que manejam. (STEIN, 1976, p. 7)

É notável que um conceito mais ou menos consistente de paradigma filosófico deve, como percebia Stein antes mesmo de propô-lo, ser capaz de perceber o quanto a própria filosofia é porosa e se deixa impregnar pelas influências dos fatores externos a ela própria – como, por exemplo, certa *ortopedia* inerente ao movimento de sua crescente profissionalização nas instituições científicas. Contudo, interessa observar que se, conforme Heidegger (1973, p. 269) “Filosofia é Metafísica”, Gerd Bornheim (2000, p. 8) observa que “vale dizer que a Metafísica é profundamente histórica”. Ainda na mesma direção, segundo Joseph Fell (1979, p. xiii) “uma filosofia não é proposta no vácuo, mas

por uma pessoa particular em uma situação histórica particular”. Nesse sentido, proponho que o conceito de paradigma deve poder incluir, também, o vetor oposto àquele identificado por Stein. Se a filosofia *irradia* sua influência, por outro lado, ela também é *irradiada* por influências e, como nota Herbert Schnadelbach (1991, p. 126) a filosofia frequentemente precisa e tenta recuperar sua “potência científica”. O recurso da filosofia à biologia, segundo Schnadelbach, tem precisamente essa prerrogativa:

O biologismo (ou posição filosófica que vê a biologia como uma ciência superior) desenvolveu várias modalidades diferentes na Alemanha e sua importância foi tal que Helmuth Plessner falou da “hora do autoritarismo biológico”. Do fundamento psicológico da epistemologia de Schopenhauer e dos primeiros neokantianos, às bases puramente biológicas há apenas um passo; Richard Avenarius o deu explicitamente. Ele fundou, juntamente com Ernst Mach, o “empírocriticismo”; o título de sua obra mais importante é *Filosofia como pensamento do mundo de acordo com o princípio da unidade mínima de energia (Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des Kleinsten Kraftmasses)*, na qual este princípio deve ser entendido no sentido que o termo energia tem para as ciências naturais. (SCHNADELBACH, 1991, p. 128, tradução minha)

Embora seja um de seus componentes, o biologismo não resume o que poderia ser considerado um paradigma naturalista. Conforme Joseph Fell (1979, p. 207), no século XX, a ontologia se constitui “como astrofísica e microfísica” e “se afasta da Terra com impulso crescente, buscando a fonte do ser na origem supertelescópica do cosmos e buscando a natureza do ser em partículas submicroscópicas”, o que coincide com o período no qual “a própria Terra é deixada em crise ecológica” e com a época em que “a teologia encontra ‘a morte de Deus’”. Conforme Schnadelbach (1991, p. 77) na Alemanha do século XIX se tornou nítido que uma “cultura historicamente orientada não poderia escapar do império geral do científico” pois “à medida que as ciências naturais avançavam em seu *status* científico, elas se tornavam uma força indiscutível, cujas repercussões para a filosofia foram importantes”. Esse processo que encontra seu desfecho na efervescente cena da filosofia alemã, todavia, pode ser narrado como tendo seu início com as grandes descobertas de Copérnico e Galileu. Segundo Joseph Fell,

existe no pensamento pós-copernicano uma tendência a considerar as conclusões das ciências como substitutas da experiência comum, ingênua e familiar. Essa tendência é problemática na medida em que (a) as ciências não podem mais ser vistas como reveladoras da coisa-em-si escondida da experiência comum, ou (b) as ciências se desenraizam substituindo progressivamente o próprio mundo que desejam analisar por entidades teóricas e relações teóricas. (FELL, 1979, p. 24)

Todavia, segundo este mesmo autor, na sequência de seu argumento,

existe no pensamento pós-hegeliano uma tendência a considerar a ontologia como necessariamente temporal ou histórica, de modo que os entes e as relações entre os entes aparecem sendo de natureza diferente em épocas sucessivas. Essa tendência é problemática na medida em que nenhum princípio racional que rege essas aparências mutáveis pode ser isolado com certeza. (FELL, 1979, p. 24)

A segunda passagem do texto de Fell elucidada a primeira: uma ideia diretriz como a de paradigma emerge no contexto do pensamento pós-hegeliano, no qual a verdade se constitui como uma espécie de *processo*. Todavia, como observa Paul Ricoeur (2010, 344), em belas palavras, “o desmoronamento incrivelmente rápido do hegelianismo é um fato da ordem dos tremores de terra” do qual é impossível dizer “se ele marca uma catástrofe que ainda nos fere ou uma libertação cuja glória não ousamos expressar”. Ernildo Stein (1996, p. 39) vê esse momento de tremor de terra como o momento em que “nos libertamos das ontologias”, do “nascimento da tradição hermenêutica”, no qual “começamos a perceber que os diversos campos da filosofia, que antes eram determinados a partir do mundo natural, poderiam ser multiplicados ao infinito através da inventividade humana”. Se por um lado, contudo, nasce para a filosofia a *tradição hermenêutica*, por outro lado, penso, também se consolida o *paradigma naturalista* no qual a astrofísica e a microfísica contam com o compromisso ontológico ordinário do estrato de experiência que, em fenomenologia, se convencionou chamar de *atitude natural*. Isso pode ser

observado se observarmos o conjunto de questões que, para James Sire, podem delinear os contornos da visão de mundo de alguém:

1. O que é a realidade primordial, isto é, o realmente real? A essa questão podemos responder “Deus”, ou “os deuses”, ou “o cosmos material”.
2. Qual é a natureza da realidade externa, isto é, do mundo que nos rodeia? Aqui nossas respostas apontam se vemos o mundo como criado ou autônomo, como caótico ou ordenado, como matéria ou espírito, ou se enfatizamos nossa relação subjetiva e pessoal com o mundo ou sua objetividade separada de nós.
3. O que é um ser humano? A isso podemos responder “uma máquina altamente complexa”, “um deus adormecido”, “uma pessoa feita à imagem de Deus”, “um ‘macaco nu’”.
4. O que acontece com as pessoas na morte? Aqui podemos responder “extinção pessoal”, ou “transformação para um estado superior”, ou “reencarnação”, ou “partida para uma existência sombria no ‘outro lado’”.
5. Como é possível saber algo? Exemplos de respostas incluem a ideia de que somos feitos à imagem de um Deus onisciente ou que a consciência e a racionalidade se desenvolveram sob as contingências da sobrevivência em um longo processo de evolução.
6. Como sabemos o que é certo e errado? Novamente, talvez tenhamos sido feitos à imagem de um Deus cujo caráter é bom; ou o certo e o errado são determinados apenas pela escolha humana ou pelo que é intrinsecamente bom; ou as noções simplesmente desenvolvidas sob um ímpeto de sobrevivência cultural ou física.
7. Qual é o significado da história humana? A isso podemos responder, “realizar os propósitos de Deus” ou “dos deuses”, “criar um paraíso na terra”, “preparar as pessoas para uma vida em comunidade com um Deus amoroso e santo”, e assim por diante. (SIRE, 2004, p. 20, tradução minha)

Grosso modo, é possível dizer que as respostas são, para 1 e 2 o que se define na astrofísica e na microfísica em termos da matéria que se produziu no/com o Big Bang; para 3 e 5 são o *homo sapiens* definido pela biologia e as capacidades cognitivas derivadas do desenvolvimento do córtex pré-frontal. Para as questões 4, 6 e também – embora

menos – para a questão 7, as respostas ainda admitem um pouco mais de controvérsia entre o paradigma naturalista e as posições religiosas que não se satisfazem com a imagem de que sejamos primatas originados de improváveis transformações de poeira estelar – ideia frequentemente acompanhada pela desoladora imagem, proposta pelo Paradoxo de Fermi, de que seríamos as *únicas* formas de vida inteligente em um universo imensurável. Proponho, assim, que o que se chama, em fenomenologia, de “atitude natural” é, hoje, constituída por fragmentos de resultados científicos produzidos em um paradigma naturalista no qual a própria filosofia se move e é por ele influenciada. Sem espaço de reconstruir esse debate, passo agora ao mapeamento da curiosa – e distinta – presença desse paradigma em alguns textos da tradição fenomenológica.

### A “física” de Jean-Paul Sartre

Frequentemente compreendido como filósofo, ensaísta, romancista, dramaturgo e ativista político, dificilmente alguém diria que Jean-Paul Sartre foi um *físico*, pois ele certamente não o foi. Todavia, a presença de imagens da física em *O ser e o nada* não somente é notória como também é, eventualmente, filosoficamente significativa. Já na primeiríssima página do texto lemos o fenomenólogo dizendo que “a força, por exemplo, não é um conatus metafísico e de espécie desconhecida que se disfarçasse atrás de seus efeitos”, mas “o conjunto desses efeitos” (SARTRE, 2008, p. 15). Porém, a imagem mais impressionante, tomada de empréstimo da física, aparece nas conclusões da obra:

Conhecemos esta divertida ficção com a qual certos divulgadores costumam ilustrar o princípio de conservação de energia: dizem eles que se ocorresse de um único dos átomos que constituem o universo ser aniquilado, resultaria uma catástrofe que iria se estender ao universo inteiro, e seria, em particular, o fim da Terra e do sistema solar. Tal imagem pode nos servir aqui: o Para-si aparece como uma diminuta nadificação que se origina no cerne do Ser; e basta esta nadificação para que *ocorra* ao Em-si uma desordem total. Essa desordem é o mundo. (SARTRE, 2008, p. 753)

A consciência, para Sartre, portanto, tem qualquer coisa de *explosão atômica*, uma explosão que produz, em cadeia, no interior de uma clareira de experiência, o *relevo* dos fenômenos sobre uma superfície indiferenciada de entes em si mesmos assignificativos, sem identidade, sentido ou valor intrínsecos. Todavia, se a física comparece como metáfora para o que se dá no âmbito ontológico, em outros momentos, a importância da física se mostra de maneira mais nítida, menos metafórica e filosoficamente mais comprometedora. Quando, por exemplo, Sartre (2008, p. 729) fala de como, digamos, se serviu da fenomenologia para *parar de fumar*, declara que conseguiu fazê-lo ao retirar os investimentos simbólicos anteriormente lançados sobre seus cigarros e cachimbos e reduziu o tabaco “a não ser senão si mesmo: uma erva que se queima”. Algo parecido pode ser observado quando Sartre (2008, p. 150) declara que “a nuvem não é ‘chuva em potência’; é, em si, certa quantidade de vapor d’água que, em dada temperatura e dada pressão, é rigorosamente o que é”. Embora aparentemente não haja nada de problemático como definir o tabaco dos cigarros como “erva que se queima” e uma nuvem como “vapor d’água”, o leitor pode se ver confuso na medida em que aprendeu, no final da introdução da obra, que o modo de ser dos objetos da consciência simplesmente “é”, que “é em si” e que “é o que é” (SARTRE, 2008, p. 40), sendo esse conjunto de três declarações rigorosamente *tudo* o que se pode dizer, no horizonte de uma suspensão da atitude natural, sobre o modo de ser concernente aos objetos da consciência. Se “antes” dos propósitos e projetos humanos os entes são todos do mesmo modo, indiferenciados em um horizonte no qual só tais afirmações são possíveis, não seria o caso de que, no estrato existencial e já então iluminado pelos interesses humanos, a nuvem fosse *antes* uma ameaçadora chuva iminente e *depois*, por meio de abstrações informadas pela física, um conjunto de partículas de vapor? Fumar é mesmo somente a queima de uma erva ou, como diria Mario Quintana, *uma maneira sutil, e disfarçada, de suspirar*? Curiosamente, entretanto, é ao âmbito das *qualidades físicas* que o existencialista recorre para definir o ser próprio de uma coisa.

Em *Heidegger and Sartre*, Joseph Fell (1979, p. 115) lança mão de uma expressão de Gerard Granel, para quem a fenomenologia é e deve ser uma *luta contra a subsistência* [*struggle against Vorhandenheit*], isto é, contra o “paradigma” no qual a identidade dos

entes parece ser suficientemente definida por uma listagem naturalista de suas qualidades. Considerando que *O ser e o nada* é, de modo geral, influenciado por *Ser e tempo* de Heidegger, tudo se passa como se a distinção entre subsistência [*Vorhandenheit*] e disponibilidade [*Zuhandenheit*] restasse um pouco transformada e algo esmaecida na ontologia sartreana. Em Heidegger, há uma distinção importante entre um ente tal como ele aparece em seus contextos de uso cotidiano, como *disponível*, e um ente tal como ele aparece na tematização que o torna objeto de uma descrição ou análise, como *subsistente*. Grosso modo, em condições normais, o ente ganha sua identidade, seu sentido e seu valor no horizonte significativo instaurado pelos propósitos humanos. A aparição do ente como *mera* ou *pura* subsistência – isto é, como mero conjunto de propriedades físicas, primárias ou secundárias no sentido lockeano – exige sua colocação mediante intencionalidades muito específicas, como a da *análise* ou a da *angústia*, nas quais a ordem da articulação significativa nas quais os entes se localizam com identidade, sentido e valor são metodicamente suspensas ou simplesmente desabam em um horizonte planificado pela assignificatividade. Com esse quadro esquemático em mente, de um ponto de vista rigorosamente fenomenológico – ou *intransigente*, como diria meu mestre, mencionado no início do texto – o que se dá, nos exemplos de Sartre, é a *retirada* do investimento intencional que dá ao tabaco ou às nuvens sua identidade. Considerando certo primado das qualidades terciárias das entidades enquanto disponíveis, somos levados a concluir que *ou* Sartre destitui os entes de suas identidades e os reduz a algo que *não são*, *ou* Em-si é um outro nome da pura *Vorhandenheit* heideggeriana e, nesse caso, *O ser e o nada* é uma reinterpretação dualista, de cariz cartesiano e na qual a física não cumpre apenas uma função metafórica, mas de diretriz orientadora da reflexão sobre a natureza do mundo da experiência. Uma passagem de *Metaphysical dualism, subjective idealism and existential loneliness*, de Ben Lazare Mijuskovic, me ajuda a ilustrar esse ponto:

As 'qualidades' primárias envolvem essencialmente *fatores quantitativos, que operam causalmente*. E elas se reduzem a matéria *mais* movimento. Eles se enquadram no domínio do que William James chama de 'ciências duras', dentro da província de experimentações objetivas e da aplicação de ferramentas descritivas, por exemplo,

matemática e estatística. As qualidades secundárias, entretanto, variam de pessoa para pessoa; elas são subjetivas em suas formas de sensações e sentimentos; elas flutuam e fogem como meras aparências; e eles *permanecem* essencialmente incompartilháveis, pessoais e íntimas. Minhas sensações e emoções são minhas e não suas. *Mas* as qualidades terciárias lidam com *valores* humanos. Por exemplo, julgamentos avaliativos podem ser aplicados a um espectro de valores *qualitativos* intelectuais, estéticos e/ou éticos, variando da ignorância à sabedoria; da feiura à beleza; ou do mal para o bem. (...) O problema com a ciência é que ela reduz as qualidades terciárias às qualidades subjetivas de prazer e dor, e as qualidades primárias e secundárias, sensações e sentimentos, aos fatores quantitativos dos movimentos materiais no cérebro. Mas claramente existem diferenças entre (a) *esbarrar* fisicamente em uma cadeira; (b) a sensação de *ver* uma cadeira vermelha; e (c) *o ato qualitativo de avaliar e julgar* a cadeira como uma bela peça americana de mobília vitoriana antiga, feita por volta de 1875 pelos irmãos Herter. (MIJUSKOVIC, 2022, p. 4-5)

Nesse esquema, portanto, teríamos um âmbito de *pura* materialidade indistinta, para os quais o paradigma descritivo e explicativo privilegiado é o da física. Em seguida, teríamos um âmbito de *qualidades* cuja natureza não interfere no comportamento material do ente nas malhas da causalidade na medida em que tais qualidades dependem, para sua aparição, de um *testemunho* humano que lhes dê o lugar para exibição. Por fim, teríamos o âmbito nos quais o ente ganha sua identidade, seu sentido e seu valor, âmbito não só desinteressante mas pernicioso para a ontologia da *Vorhandenheit*, seja ela *pura* subsistência – isto é, materialidade indistinta, sujeita às leis causais e que, no esquema sartreano, só admite que sobre ela seja dito que *é*, que *é em-si* e que *é o que é* (SARTRE, 2008, p. 40) – ou *mera* subsistência – isto é, um ente capaz de um reconhecimento público por meio de qualidades que dependem de uma experiência íntima e impassível de partilha<sup>2</sup>. Se, conforme visto com Joseph Fell (1979), a imagem moderna de mundo é a

---

<sup>2</sup> Aproveito a ocasião para agradecer Gabriel Henrique Dietrich pelos esclarecimentos acerca da possibilidade da distinção entre *mera* e *pura* subsistência. Grosso modo, é possível designar um ente enquanto *meramente* subsistente na medida em que ele apareça para uma intencionalidade que visa tematizá-lo para além e fora da malha remissiva na qual ele ganha a identidade relativa ao seu aspecto útil, bem como seus eventuais sentidos e valores “humanos”. Nesse nível, seriam preservadas certas camadas de qualidades intrínsecas ao ente – qualidades sensórias íntimas, dependentes de uma experiência em primeira pessoa. O ente apareceria como *puramente* subsistente na medida em que a intencionalidade por meio da qual se acessaria o ente não permitiria que sobre ele fosse dito *quase nada* exceto, talvez, para acompanhar as fórmulas sartreanas, que ele *é*, que *é em-si* e que *é o que é*. Joseph Fell (1979) não realiza

imagem de uma totalidade de entes justapostos e para a qual a compreensão familiar é o avesso do conhecimento rigoroso, de um ponto de vista existencialista um mundo no qual os únicos estratos de qualidades pertinentes sejam as primárias e secundárias é um mundo cuja métrica da verdade encoraja as experiências da angústia e da náusea, isto é, da ausência de sentido do projeto existencial e da totalidade dos entes como um todo<sup>3</sup>. Não obstante, como tentei mostrar, frequentemente encontramos, no texto de Sartre, uma reivindicação de redução ao *físico* – isto é, ao horizonte de uma ontologia da mera e da pura *Vorhandenheit* – como recurso ao âmbito privilegiado no qual o ente se mostra como o que de fato é.

Considerando que minha finalidade aqui é apenas a de mostrar a impregnação do paradigma naturalista mesmo nas filosofias mais insuspeitamente antinaturalistas, quero concluir essa breve passagem pela filosofia sartreana com uma observação de Gerd Bornheim sobre a filosofia tardia de Sartre. *Convertido* ao marxismo, Sartre colocará a descrição e a análise fenomenológica em um quadro mais amplo, constituído pela dialética. Com relação ao domínio ou extensão da dialética, Bornheim observa que Sartre não tem dúvidas quanto ao caráter dialético da História, dado que esta é feita pela ação humana e, neste sentido, pela liberdade. Todavia, sobre a presença ou ausência de dialética na natureza, para Sartre, conforme Bornheim (2000, p. 237), “a última palavra sobre o assunto pertence à ciência da natureza; à pesquisa científica caberá decidir em definitivo sobre a questão” e, “nessa questão, a filosofia permaneceria da dependência dos possíveis resultados que viessem a ser conquistados nas ciências positivas”, em “uma tradição inaugurada por Engels”, “uma tradição que, por mais marxista ou hegeliana, revela teor francamente positivista”. Depois de *O ser e o nada*, Sartre, que nunca foi um fenomenólogo heterodoxo – caso isso tenha existido depois e para além do próprio

---

essa fina distinção, embora seu livro se sustente sobre o argumento de uma íntima relação entre o aparecimento do ente enquanto *pura* subsistência, uma imagem de mundo que encoraja tal concepção do ente como a privilegiada em termos de sua verdade e realidade, e o problema do niilismo enquanto situação histórica de destruição das condições de habitabilidade do mundo.

<sup>3</sup> Jacques Colette (2011) aponta que há uma ligação íntima entre náusea e angústia na medida que a primeira é “apreensão existencial de nossa facticidade” e a segunda é “apreensão existencial de nossa liberdade” (p. 73). David Sherman (2012) percebe um escalonamento da revelação das contingências do Em-si e do Para-si. Para o autor, o a angústia tematizada em *O ser e o nada* só atinge o *self* em uma experiência na qual “o mundo não é mais absurdo” (p. 257).

Husserl – estará ainda mais longe da intransigência para com os resultados da ciência da natureza e, em certo sentido, da própria fenomenologia.

### A anti-biologia de Paul Ricoeur

Por mais que seja contemporâneo de Sartre, Ricoeur, ao se mover em um horizonte mais amigável ao da hermenêutica filosófica<sup>4</sup>, faz uma filosofia menos caudatária do paradigma metafísico e de suas diretrizes por respostas absolutas. Esse impulso por uma posição filosófica hermenêuticamente *aberta* pode ser observado, na fase de sua fenomenologia hermenêutica, já em *Tempo e narrativa*, por exemplo, quando o filósofo comenta o pensamento sobre a história que se desprende do modelo nomológico-dedutivo de Carl Hempel. Conforme Ricoeur (2010, p. 205), a busca de uma cientificidade orientada pelos ideais das ciências da natureza levou esse modelo ao paradoxo de, diante da complexidade do estabelecimento da causalidade em história, propor um tipo de lei “tão detalhada que equivale a ‘lei’ de um caso só”. Todavia, a arena em que Ricoeur mais e melhor mostra seu antinaturalismo é no domínio da assim chamada *antropologia filosófica*. Em *O si-mesmo como outro*, no contexto de um enfrentamento das teses de Derek Parfit sobre identidade pessoal, lemos que:

Com efeito, o *cérebro* difere de várias partes do corpo, e do corpo inteiro enquanto experiência integral, pelo fato de estar despojado de qualquer estatuto fenomenológico, portanto do traço de pertencimento meu. Tenho uma relação vivenciada com meus membros como órgãos de movimento (mãos) ou de percepção (olhos), de emoção (coração) ou de expressão (voz). Não tenho nenhuma relação vivenciada com meu cérebro. A bem da verdade, a expressão “meu cérebro” não significa

---

<sup>4</sup> É sabido que o início da trajetória intelectual de Ricoeur se deu no horizonte de uma formação fenomenológica e que só em sua maturidade o filósofo *enxertou* a hermenêutica filosófica na fenomenologia. De todo modo, conforme o título de um dos últimos capítulos de *Tempo e narrativa*, Ricoeur sempre teve como uma de suas diretrizes filosóficas o propósito de *renunciar a Hegel* e aos esquemas que tendem a encarar a filosofia como um saber que é ou poderia ser acabado. Faço essa consideração para demarcar certa distância entre o tipo de filosofia feita por Sartre, amplamente informada pelo estilo de pensamento da tradição metafísica, e o tipo de filosofia feita por Ricoeur, que eventualmente assumiu, como no prefácio de *O si-mesmo como outro* (2014), fazer algo como uma *filosofia segunda*.

nada, pelo menos diretamente: falando-se de modo absoluto, há *um cérebro* em meu crânio, mas não o sinto. É só por um desvio global por meu corpo, uma vez que meu corpo também é um corpo, e o cérebro está contido nesse corpo, que posso dizer: meu cérebro. O caráter desconcertante dessa expressão é reforçado pelo fato de que o cérebro não incide na categoria dos objetos percebidos à distância do corpo próprio. Sua proximidade em minha cabeça lhe confere o caráter estranho de interioridade não vivenciada. (RICOEUR, 2014, p. 136)

Se Mijuskovic está correto em sua caracterização das teses naturalistas, conforme apresentada no tópico anterior, segundo tais teses, o mundo propriamente humano da experiência significativa tende a ser visto como um *efeito* dos *movimentos* bioquímicos da *matéria* cerebral. Nesse sentido, o modo como Ricoeur enquadra a *posse* de um cérebro por uma *pessoa* mostra um reposicionamento completo da relação, tal como pensada sob um paradigma naturalista, entre o cérebro e o âmbito de uma experiência pessoal significativa. Longe de ser o núcleo material de uma antropologia naturalizada, o cérebro aparece primeiro e sobretudo na perspectiva do corpo vivido, em um viés de maior discricção que as mãos, os olhos, a voz ou mesmo *o coração*. Em *A memória, a história, o esquecimento*, o filósofo que tem coração [*coeur*] em seu nome aprofundará ainda mais sua posição de irredutibilidade do humano ao orgânico. Em uma seção intitulada *O esquecimento e o apagamento dos rastros*, Ricoeur (2007, p. 430) dirá não só que “o cérebro só é causa no plano da condicionalidade expressa pela ideia de *causa sine qua non*”, mas, mais do que isso, dirá também que

enquanto tenho com alguns órgãos – sensoriais, motores – uma relação dupla que me permite considerar os olhos e as mãos como partes da natureza objetiva, quanto dizer que vejo com meus olhos, seguro com minhas mãos, não posso dizer, da mesma maneira, com o mesmo sentido de pertencimento, que penso com o meu cérebro. Não sei se é contingente que o cérebro seja insensível, mas o fato é que não sinto nem movo meu cérebro como um órgão eu; nesse aspecto, ele é totalmente objetivo. Só me aproprio dele enquanto alojado em minha caixa craniana, portanto, nessa cabeça que honro e protejo como lugar de poder, de hegemonia, na postura vertical, essa maneira de se apresentar e de se manter diante do mundo. O cientista se permite, talvez, dizer que o homem pensa com seu cérebro; para o filósofo, não

há paralelo entre as duas frases: “eu seguro com minhas mãos”, “eu compreendo com meu cérebro”. Para ele, o cientista se concede uma permissão em seu pacto de discurso que faz com que a preposição “com” designe outra coisa que não o elo vivido de pertencimento e de posse referente ao corpo próprio. (RICOEUR, 2007, p. 430)

Na filosofia ricoeuriana, portanto, observa-se traçado um limite nítido entre o que o paradigma naturalista, por meio das contribuições científicas, pode oferecer e o que é o trabalho propriamente filosófico. Mesmo que reconheça o valor da “curiosidade pelas coisas da natureza, entre as quais o cérebro é, provavelmente, a mais maravilhosa produção”, Ricoeur (2007, p. 432) sustenta que as neurociências “não contribuem, diretamente, em nada para a conduta da vida”, e que por isso “podemos desenvolver um discurso ético e político sobre a memória (...) sem mesmo mencionar o cérebro”. A hermenêutica ricoeuriana, portanto, em sua abertura antidogmática, revela traços de, para usar novamente a expressão do professor Marcelo Fabri, *intransigência* antinaturalista. *O cientista*, esse personagem na prosa ricoeuriana, pode muito bem remeter ao seu interlocutor em *La naturaleza y la norma*, o neurobiologista Jean-Pierre Changeux. O livro é totalmente constituído por um diálogo entre Ricoeur e Changeux. Conforme observa Cristina Viana (2021), são três as principais dificuldades de estabelecimento de um diálogo genuíno entre a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur e a neurobiologia, a saber, a noção de *causalidade*, a seara da *vida subjetiva* ou *interior* e, finalmente, o *abuso das neuroimagens* pela neurobiologia. Essas dificuldades, grosso modo, se depreendem do caráter inegociável da dignidade humana para Ricoeur, dignidade que se perderia se o estatuto da humanidade naufragasse no interior da natureza e o das ações humanas, conforme suas análises em *O si-mesmo como um outro*, naufragassem no conjunto dos meros acontecimentos. O corpo próprio, portanto, não é *primeiro* um organismo em um sistema de coordenadas espaço-temporais reguladas pela física e *depois* o corpo próprio de alguém, mas precisamente o contrário. Contudo, é irônico que Ricoeur, para escapar ao subjetivismo idealista de Descartes, recorra ao esquema da referência identificadora apresentada em *Indivíduos* por Peter Strawson. Segundo Ricoeur (2014, p. 10) a vantagem da estratégia de Strawson é “indubitável”:

Dizer que os corpos são os primeiros particulares básicos é eliminar, como candidatos eventuais, acontecimentos mentais, digamos representações, pensamentos, cuja inconveniência para esse tipo de análise está em serem entidades privadas, e não públicas. Seu destino como predicados específicos das pessoas é apenas adiado. Mas era preciso antes que eles fossem desalojados da posição dominante de referentes últimos que ocupam num idealismo subjetivista. (RICOEUR, 2014, p. 10)

É verdade que Ricoeur alegará diversas vezes que a estratégia de Strawson deixa por fazer a tarefa de explicitar como esse corpo entre corpos é um corpo *de alguém*. O que não ocorre a Ricoeur é que este seria precisamente o prejuízo intrínseco da substituição de uma posição que parte da primeira pessoa por uma posição que parte da publicidade da localização espaço-temporal de um corpo. Intransigente com o naturalismo biológico, Ricoeur parece entregar os privilégios da identificação para um naturalismo físico que, segundo Joseph Fell (1979, p. 35), é o que Whitehead tinha identificado como a falácia da *mera localização* [*simple location*], “segundo a qual um ente simplesmente é o que é em um momento supostamente isolado de tempo e unidade de espaço”. O caráter basilar de um corpo particular, nesse sentido, é um esquema que se sintoniza profundamente com a *ontologia da mera subsistência*, dos corpos físicos destituídos de qualidades humanas. Não parece nada casual que no final de *O si-mesmo como outro* Ricoeur (2014, p. 364) declare que “o estatuto ontológico da ipseidade” está “solidamente baseado na distinção entre os dois modos de ser que são o *Dasein* e a *Vorhandenheit*” e que entre “a categoria de mesmidade” de suas análises “e a noção de *Vorhandenheit* em Heidegger, existe o mesmo tipo de correlação que há entre a ipseidade e o modo de ser do *Dasein*”. Ao sustentar que os seres humanos existem no tempo sob *dois registros* – o da ipseidade e o da mesmidade, isto é, o das promessas, ações e expectativas e o do caráter, das qualidades e dos traços estáveis –, Ricoeur não parece menos enredado do que Sartre em um *frame* ambíguo, no qual o ser humano tem uma dignidade irredutível – digna de ser defendida com intransigência – e, *ao mesmo tempo*, é corpo entre corpos, coisa entre coisas.

## **A vida e a fenomenologia naturalizada**

Se o paradigma naturalista – e, com ele, a contribuição dos resultados das ciências naturais para a fenomenologia – eventualmente só entrou *pela janela* nos pensamentos de fenomenólogos distraídos ou pouco vigilantes de seus domínios ou da missão da fenomenologia segundo Husserl, há indícios de que essa história poderia ter sido diferente. Em seu *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger (2011, p. 286) declara que é necessário “olhar em volta; especialmente se quisermos evitar que nossa consideração caia em uma reflexão abstrata em meio a meros conceitos”. O filósofo está se referindo a contribuições oriundas das ciências da natureza para fins da tematização filosófica de objetos como *organismo* e *vida*. Para Róbson Reis (2020, p. 1077), a alegação de Heidegger “dá testemunho de uma forma de proceder em que a investigação experimental e a elucidação metafísica estão em comunidade”. Considerando que as preleções que constituem a obra são de 1929 e 1930, tudo indica que se a intransigência fenomenológica para com o paradigma naturalista persiste, porém, poderia não ter persistido se tais observações de Heidegger tivessem frutificado. Ainda segundo Róbson Reis (p. 1078), “ao exigir que a elucidação da constituição ontológica dos órgãos não proceda apenas com puras abstrações conceituais, mas lance mão das investigações biológicas, Heidegger adota tal atitude” que também teria outro sentido, pois a “naturalização da fenomenologia hermenêutica, na acepção do genitivo subjetivo, também significa a contribuição filosófica para a investigação científica positiva”. Nas conclusões de seu artigo, Róbson Reis (2020) observa que “a atenção para o pano de fundo hermenêutico, que opera antes de toda argumentação, opinião e proferimentos já realizados, teria sido radicalizada por Husserl, sendo o traço característico da fenomenologia” de forma que “divisa-se, portanto, um modo de proceder filosófico que não se esgota na argumentação, ainda que não se oponha a ela” (p. 1081). Segundo o autor, acompanhando o pensamento de Heidegger nos *Conceitos...* descobrimos que “a interpretação da constituição ontológica da vida em geral depende de uma elucidação do fenômeno do organismo, o que somente pode ser feito a partir de resultados fundamentais

da zoologia” (p. 1083). Reconhecendo a amplitude da problemática que descortina, o autor admite que “a complexidade do quadro das recentes ciências cognitivas, esse projeto é muito mais um programa” (p. 1084). Em outras palavras, acompanhando Róbson Reis – que, por sua vez, acompanha o Heidegger dos *Conceitos...* – podemos dizer que testemunhamos a *abertura* de uma possibilidade para o produtivo diálogo entre a fenomenologia e o que chamei de paradigma naturalista. Um diálogo marcado pela superação da *intransigência* da fenomenologia para com os resultados das ciências naturais.

É preciso observar que a aproximação entre os *resultados* das fenomenologias – ou das *ontologias fenomenológicas*, nos casos de Heidegger e Sartre, para falar com Joseph Fell (1979) – e os das ciências naturais já há muito vem sendo aventados por autores das mais distintas orientações fenomenológicas. Para ficar em casos exemplares e pertinentes enquanto diretrizes do campo, é interessante notar que o que em Fell (1979) comparece enquanto *drama cósmico* da relação entre Em-si e Para-si em Sartre aparecerá, nas páginas de Gary Cox (2010) apresentado em termos de uma relação entre a consciência e a matéria orgânica da qual essa consciência emerge em um horizonte de elucidação darwinista da vida e da consciência. Do mesmo modo, em *Antropologia filosófica*, Ernildo Stein (2018) já apontava para um caminho razoavelmente colaborativo entre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a reconstrução de cenários proporcionada pelos esforços conjuntos da antropologia e da biologia evolutiva, cenários que apontam para centenas de milhares de anos em termos de acúmulos evolutivos.

Quero me aproximar do fim dessa reflexão retomando uma expressão do professor Róbson Reis, a saber, a de que Husserl já atentara especialmente para o *pano de fundo hermenêutico, que opera antes de toda argumentação, opinião e proferimentos já realizados*. Se estou correto em minha hipótese do que pode contar como esboço de uma noção de paradigma filosófico, certamente essa noção deve incluir esse componente do *pano de fundo hermenêutico*. Não pretendo resolver ou decidir sobre o que deveria ser feito, de um ponto de vista estritamente – ortodoxamente, intransigentemente – fenomenológico com esse pano de fundo, seja ele qual for na rapsódia dos paradigmas na

história da metafísica. Se, contudo, Heidegger, nas palavras já mencionadas de Róbson Reis, dá testemunho de uma forma de proceder em que a investigação experimental e a elucidação metafísica estão em comunidade, parece necessário averiguar no que consiste tal comunidade. A busca de uma comunidade entre fatores que parecem distintos sob prismas analíticos é uma das obsessões de Joseph Fell em seu *Heidegger and Sartre*. É em uma formulação do *De anima* de Aristóteles que Fell encontra a expressão que sintetiza essa ideia. Conforme Fell (1979, p. 42), “nas palavras de Aristóteles, de quem Heidegger foi um estudante atento, ‘a interação entre dois fatores requer uma comunidade precedente da natureza entre os fatores’”. O próprio Heidegger, segundo Fell (1979, p. 221) lança mão de um sofisticado conceito de identidade, inspirado na doutrina das relações internas oriunda do idealismo alemão, por meio do qual se tornaria possível perceber a necessidade do reconhecimento de vínculos íntimos entre elementos que, de um ponto de vista analítico e fatorial, parecem distintos, inconciliáveis ou antagônicos. Considerando que o programa fenomenológico é um programa de luta contra a ontologia da mera subsistência, Fell não está pensando nas eventuais contribuições do paradigma naturalista para a ontologia fenomenológica, mas sim na dimensão da *clareira* do ser, que será explorada na obra tardia de Heidegger e que comparecerá como instância perene, ainda que sempre ocultada pelos distintos paradigmas filosóficos de uma metafísica profundamente histórica. Todavia, é possível operar nos marcos da fenomenologia hermenêutica e, nesses marcos, perseguir uma relação mais amigável entre ela e o que o paradigma naturalista oferece, em seus *frames* físicos, químicos e biológicos?

Uma pista para essa relação amigável pode ser encontrada no artigo *Vida na existência*, de Robson Reis (2021). Adotando a distinção oferecida por David Cerbone entre *constituição* e *composição*, Reis sustentará que o ser humano se *constitui* como existência mas tem, em sua *composição*, elementos de vida e matéria. A hipótese de Reis (2021, p. 485) “é a de que o modo de ser da existência apresenta uma dependência existencial (no sentido usual do termo), mas não essencial, ao modo de ser da vida”. Diferentemente dos entes que são *pura* vida, os existentes humanos possuem vida em sua *composição*. Sumarizando de maneira esquemática a argumentação do autor, sem a consideração da vida como componente da existência, fatos como o envelhecimento e a

morte biológica restariam incompreensíveis. Penso que o impacto desse elemento composicional da vida na existência pode ser observado nitidamente em uma passagem de um romance de Milan Kundera. Diz o romancista, em tom digressivo:

A vida do homem dura em média oitenta anos. É contando com essa duração que cada um imagina e organiza sua vida. O que acabo de dizer, todo mundo sabe, no entanto raramente nos damos conta de que o número que nos cabe não é um simples dado quantitativo, uma característica exterior (como o comprimento do nariz ou a cor dos olhos), mas faz parte da própria definição do homem. Aquele que pudesse viver, com toda sua força, por um tempo duas vezes maior, portanto, digamos, cento e sessenta anos, não pertenceria à mesma espécie que nós. Nada mais seria parecido em sua vida, nem o amor, nem as ambições, nem os sentimentos, nem a nostalgia, nada. (KUNDERA, 2002, p. 98)

Sem o modo de ser da vida *compondo* o modo de ser da existência no fenômeno humano – compondo *de certa maneira* – estaríamos diante de *outro* ente, com outro modo de ser que não o do *Dasein*. Conforme Róbson Reis (2021, p. 504), “as incapacidades resultantes de ferimentos, envelhecimento e enfermidade são formas disruptivas do existir cotidiano que podem promover a saliência da vida”, saliência que pode também ser observada em fenômenos como a “dor”, o “sono”, o “desenvolvimento” e também na morte de outras pessoas, dado que “o cadáver não é uma simples coisa subsistente”, mas “um não mais vivente”, “é um existente que perdeu a vida”. A compreensão da composição da existência pela vida parece ser um requisito para a compreensão daquilo que, em uma bela fórmula, Sandro Sena (2019, p. 28) chama de “*temporadas* existenciais” para se referir ao âmbito das condições que “nunca são propriedades, mas possibilidades de ser, que cada ser-aí é e, de um modo ou de outro, ele tem de ser”. O reconhecimento da vida que compõe a existência, nesse sentido, não aponta para uma perspectiva redutiva – ou *reducionista* – que assombrou Paul Ricoeur, mas, pelo contrário, a elucidação de estratos de notória significatividade existencial. Lembrando ainda a apropriação que este filósofo faz do pensamento de Heidegger, a contribuição de Róbson Reis parece oportunizar a seguinte questão: a tensão paralisante reconhecida pela diferença entre

*Dasein* e *Vorhandenheit* não revela um distraído esquecimento da *Leben*, tanto por parte de Ricoeur quanto de Fell? O reconhecimento da *vida na existência* não indica um estrato no qual os resultados das pesquisas científicas podem ser interpretados e incorporados pela agenda de uma fenomenologia hermenêutica? A estratégia composicional não apontaria para uma relação que guarda semelhanças de família com a *comunidade de natureza* procurada por Fell? Aventando a possibilidade de que as respostas para tais questões sejam afirmativas, encerro esse recenseamento da presença do paradigma naturalista na fenomenologia com a observação de que mais do que incidental ou intransigente, a relação entre ambas parece atualmente apontar para um horizonte mais amigável.

### **Considerações finais**

Conforme um verso de Hölderlin muito apreciado por Heidegger, “como você começou, você permanecerá” [“*Wie du anfingst, wirst du bleiben*”]. Considerando que iniciei a presente reflexão com o relato de uma lembrança acerca de uma alegada intransigência, cabe agora apresentar um *balanço* do presente texto e do percurso percorrido entre a cena narrada no início do texto e o próprio texto. Pretendi, em quatro passos, explorar algumas relações entre a fenomenologia e o que chamei, na primeira parte, de *paradigma naturalista*. Acompanhando Ernildo Stein, penso que há boas razões para pensar a estruturação das épocas da história da filosofia com o auxílio do conceito de paradigma. Contudo, penso que seja necessário o reconhecimento de que a própria filosofia – conforme o próprio Stein o percebia – é perpassada por demandas de ordem extrínseca ao do conteúdo interno das obras. Nesse sentido, as belas e densas análises da presença do platonismo e do niilismo na filosofia de Sartre, realizadas por Bornheim (2000) e Fell (1979) ajudam a elucidar o caráter menos *incidental* da presença do enquadramento naturalista em sua fenomenologia: em um dualismo alimentado pelos influxos tanto de Platão quanto de Descartes, Sartre não dispunha de recursos conceituais para a elucidação da especificidade do modo de ser da vida. Não é casual, portanto, que

a *aventura* do Para-si seja a aventura de uma instância ativa, fonte do sentido e do valor, sobre a superfície indiferenciada de uma materialidade inerte e em si mesma assignificativa, aventura que sintetiza, de certo modo, a aventura do espírito humano na modernidade. Mais complexo é o caso de Ricoeur: em uma filosofia que se tornou célebre por extrair problemáticas vivas das tensões aparentemente insolúveis entre categorias antagônicas, a posição de Ricoeur diante do paradigma naturalista é de intransigência. É talvez possível compreender a resistência de Ricoeur ao paradigma naturalista se levamos em consideração o fato de que a posição naturalista, neurobiológica e psiquiátrica, ganha proeminência por volta dos anos 70 do século XX, época em que Ricoeur passou a publicar seus textos mais célebres, em uma atitude permanente de diálogo com os debates de sua época. Não obstante, de forma talvez despercebida, Ricoeur deixa entrar pela janela a ontologia da mera subsistência expulsa de sua filosofia pela porta da frente: se a experiência viva dos seres humanos não resulta de um esquema de *matéria* mais *movimento* aplicada ao cérebro, todavia, sua antropologia filosófica se deixa ser interpretada como uma descrição de entes que são corpos *mais* qualidades psíquicas (*mais* narrativas por meio das quais o agir e o sofrer constituem a singularidade desses corpos com qualidades psíquicas), segundo a inspiração strawsoniana<sup>5</sup>.

Diferente é o caso da naturalização da fenomenologia conforme apresentado por Róbson Reis (2020, p. 1084), delineando “um programa que deverá examinar se o metamodelo enativista é compatível com o pluralismo ontológico hermenêutico”. Segundo o autor, como vimos, é no próprio Heidegger que encontramos os indícios de um horizonte mais amigável de contribuições entre a fenomenologia e o paradigma

---

<sup>5</sup> Minha apresentação do pensamento de Ricoeur, mais do que sumária e esquemática, é, admito, um pouco *injusta*: não ignoro que Ricoeur sempre tem em mente a *vida* no horizonte de suas preocupações filosóficas, que declara que “seria bem-vindo o pensador que soubesse levar a reapropriação ‘espinosista’ da *enérgeia* aristotélica a um nível comparável ao já atingido pelas reapropriações ‘heideggerianas’ da ontologia aristotélica” (2014, p. 374), que é capaz de considerar que “as lembranças mais felizes” são também as “mais especialmente eróticas” (2007, p. 57), que declara explicitamente a necessidade e a importância de uma “ontologia da carne” (2014, p. 381), etc. Todavia, como vimos, há em seu pensamento uma relação analógica entre o par *ipseidade* e *mesmidade* e o par heideggeriano *Dasein* e *Vorhandenheit*. A exclusão da *Leben* heideggeriana marca uma perspectiva que, conforme tentei mostrar brevemente – e que merece uma elucidação maior – arrasta o corpo próprio para o desastre dos corpos materiais da ontologia da mera subsistência que, segundo Fell, é constituída pela falácia da mera localização. Penso que uma comparação rigorosa entre o começo sartreano por Descartes e o começo ricoeuriano por Strawson permitiria a demarcação de uma diferença radical entre duas maneiras de *começar* uma antropologia filosófica.

naturalista. Nesse horizonte, Róbson Reis (2021) recupera a distinção proporcionada por David Cerbone entre *constituição* e *composição*, por meio do qual parece possível, no caso dos existentes humanos, observar a coordenação das instâncias da vida e da mera materialidade desde o âmbito originário da significatividade de uma existência *humana*, na qual não só uma série de experiências ordinárias, como o mero envelhecimento, como experiências limítrofes, como o sofrimento extremo, aparecem mais bem apresentados mediante a iluminação do estrato de vida que compõe a existência. Limítrofe também é o caso da morte de outrem, que em nenhum sentido permite que um cadáver seja confundido com um ente subsistente, mas como um existente que deixou de viver. Penso que é nesse âmbito, também, que o tabaco não é uma mera erva que se queima e que as nuvens, antes de aparecerem como vapor d'água, nos aparecem como ameaças de chuva ou desenhos no céu, ao contrário do que sugere Sartre.

Já se vão quase dez anos desde que o professor Marcelo Fabri me sugeriu que não sejamos tão intransigentes quanto Husserl foi. De lá para cá, o professor Ronai Rocha publicou uma obra significativa sobre a filosofia e seu ensino. Tais obras apontam para uma espécie de antropologia filosófica tácita que o autor vem apresentando em seu novo site pessoal, intitulado *O animal digiana*. Por *digiana* o professor se refere ao caráter simultaneamente *digital* e *analógico* da inteligência humana. As reflexões do professor Ronai Rocha estão sob o teto do mencionado *metamodelo enativista*. Nas palavras do próprio professor:

O “enativismo” é um campo de estudos da cognição humana que firmou-se na filosofia no final do século XX e está em crescimento. A expressão é derivada de “enaction”, e quer dizer algo como “em ação”. A tese principal do enativismo é que o conhecimento humano não deve ser visto como uma espécie de representação mental do mundo, e sim como uma *atuação no ambiente*. Conhecer não é ter ideias ou representações sobre o mundo. Conhecer é agir sobre o mundo. Para conhecer algo temos que fazer coisas como chegar mais perto e ver melhor, pegar, apontar, manipular. O enativismo filosófico veio montado no lombo da melhor biologia do século vinte, aquela que mostrou que os seres vivos não são criaturas prontas e passivas diante de um mundo pronto. *Os organismos organizam o mundo*. Os

organismos experimentam o mundo a partir de suas estruturas. Quem estudou Piaget nos anos 1960 sabe essas coisas, mas a filosofia, como já contei anteriormente, é meio cabeça-dura e, às vezes, volta-se apenas para si mesma, para seus textos fundadores, achando que isso dá conta da fachada da casa.<sup>6</sup>

Faço essa menção aos excertos do professor Ronai porque ele – bem como os professores Marcelo Fabri e Róbson Reis – faz parte de minha trajetória pessoal há bem mais do que dez anos. *Se* ficamos presos à letra do texto do professor, estamos diante de um belo parágrafo *naturalista* – dado que, afinal, o animal digiana somos *nós*. *Se* há uma *comunidade* entre a *investigação experimental* e a *elucidação metafísica*, *então* há uma relação muito especial entre existência e organismo e a filosofia deve poder aprender a cavalgar a melhor biologia, como já o fazia Heidegger, sem se deixar levar por *preferências* ou *intransigências*. Encerro essa reflexão com as palavras do próprio Heidegger em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*:

Cada época da Filosofia possui sua própria necessidade. Que uma Filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecido. Não nos compete preferir uma a outra, como é possível quando se trata das diversas visões de mundo. (HEIDEGGER, 1973, p. 270)

Assim como começamos, permaneceremos.

## REFERÊNCIAS

- BORNHEIM, Gerd. **Sartre, Metafísica e Existencialismo**. 3ª edição. São Paulo – SP: Editora Perspectiva S. A., 2000.
- COLETTE, Jacques. **Existencialismo**. Tradução de Paulo Neves. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.
- COX, Gary. **Compreender Sartre**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: RJ: Vozes, 2010.

---

<sup>6</sup> Disponível em <https://ronai.substack.com/p/10-a-linguagem-digital-dos-indigenas> (acessado em 20 de abril de 2023, 11h20).

- FELL, Joseph. **Heidegger and Sartre: an essay on Being and Place**. New York: Columbia University Press, 1979.
- HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Tradução de Marco Antônio Casanova. – 2.ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. In: HEIDEGGER, Martin. Heidegger. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. — 12. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- KUNDERA, Milan. **A ignorância**. Tradução Tereza Bulhões Carvalho da Fonseca. – São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- MEIRELES, Cristina A. Viana. **Alguns desafios de um discurso comum entre as neurociências e a filosofia à luz do debate entre Paul Ricoeur e Jean-Pierre Changeux**. Revista Helius, 3(2, fasc. 3), 1688–1720, 2021.
- MIJUSKOVIC, Ben Lazare. **Metaphysical Dualism, Subjective Idealism, and Existential Loneliness: Matter and Mind**. New York, Routledge, 2021.
- MOURA DE SENA, S. M. **Nostalgia como Grundbefindlichkeit: Para um estudo heideggeriano sobre a existencialidade da velhice**. Studia Heideggeriana, 8, 2019.
- REIS, Róbson Ramos dos. **Vida na existência: a unidade dos modos de ser composicional e constitucional**. Síntese, Belo Horizonte, v. 48, n. 151, p. 483-505, Mai/Ago, 2021.
- REIS, Róbson Ramos dos. **Naturalização da fenomenologia hermenêutica**. Revista Helius, 3 (2, fasc. 2), 1048–1087, jul./dez. 2020.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François [et al.]. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**. Tradução Ivone C. Benedetti. – 1ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. (Tomo III) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 16 ed., tradução de Paulo Perdigão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- SCHNADELBACH, Herbert. **Filosofía en Alemania: 1831 – 1933**. Traducción: Pela Linares. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.
- SHERMAN, David. Absurdo. Em: DREYFUS, Hubert e WRATHALL, Mark A. (Org.), **Fenomenologia e existencialismo**; tradução Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. – São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- SIRE, James W. **Naming the elephant: Worldview as a concept**. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004.

STEIN, Ernildo. **Antropologia filosófica**: questões epistemológicas. 3. ed. rev. –Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

STEIN, Ernildo. **Melancolia**: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental. Porto Alegre: Movimento, 1976.

STEIN, Ernildo. **Órfãos de utopia**: a melancolia da esquerda. – 3. ed. – Ijuí: Ed.Unijuí, 2015.