

FENOMENOLOGIA NÃO INTENCIONAL:

Tarefa para uma Fenomenologia Futura¹

Quero precisar, em primeiro lugar, qual é o sentido de uma fenomenologia não intencional. O projecto desta fenomenologia, à partida, parece crítico da fenomenologia intencional. E assim é, de facto, para dizer a verdade. Mais ainda: o seu alcance crítico de modo nenhum se limita à fenomenologia intencional, quer dizer, clássica, mas, para lá desta, visa a filosofia em geral numa parte importante do seu desenvolvimento. Neste sentido, a fenomenologia não intencional assume um tipo de pretensão que pode parecer excessiva, mas cujo risco deve assumir. Tal pretensão crítica consiste em circunscrever e em denunciar uma concepção redutora da fenomenalidade, que deixa escapar os modos originais e fundamentais como a fenomenalidade se fenomenaliza. Se é sempre sobre o fundo de pressupostos fenomenológicos, conscientes ou inconscientes, que uma filosofia se desenvolve, [e se é sempre sobre esse fundo] que esta põe as suas questões e tenta resolvê-las, então uma crítica da fenomenalidade e, igualmente, da fenomenologia diz respeito necessariamente à filosofia em geral. Conceber a fenomenalidade de outro modo é, no mesmo movimento, não apenas obrigar a uma nova maneira de pensar, mas simultaneamente abrir novos campos de investigação.

Contudo, a fenomenologia não-intencional assume para si mesma a tarefa de fundar a própria intencionalidade. Ela mostra, por um lado, que a fenomenologia intencional se desenvolveu deixando numa indeterminação total – e mais: numa indeterminação fenomenológica, – o que ultimamente

¹ © Presses Universitaires de France. Todos os direitos da tradução portuguesa pertencem a Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e ao tradutor. Este texto foi escrito por ocasião de um Colóquio organizado pelo *Centre de recherches d'histoire des idées* (URA CNRS 1256), de 11 a 13 de Junho de 1992, intitulado “A intencionalidade em questão entre as ciências cognitivas e o renascimento fenomenológico”. Foi depois publicado por D. Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et sciences cognitives*, Paris, Vrin, 1995, pp. 383 – 397. [N.T. – A presente tradução portuguesa de “Phénoménologie non intentionnelle: une tâche pour une phénoménologie à venir”, foi feita a partir da reedição (em 4 tomos) de textos dispersos de Michel Henry, *De la phénoménologie. Tome I: Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003, pp. 103 – 121].

torna possível a intencionalidade. Por outro lado, restaurando fenomenologicamente o fundamento da intencionalidade, arrancando a vida intencional ao anonimato no qual, em Husserl, se perde, a fenomenologia não-intencional reinscreve a intencionalidade num fundamento mais antigo que ela e reconhece na intencionalidade o não-intencional que, não obstante, permite a sua realização. Reinscrita no não-intencional, que assume a sua última possibilidade fenomenológica, a intencionalidade é subtraída à incerteza e à indeterminação, as únicas que permitem um uso arbitrário ou aberrante do seu conceito.

A discussão do carácter originalmente intencional ou não intencional da fenomenologia apenas se pode fazer a partir de uma apreensão clara daquilo que constitui o seu objecto, a saber, a fenomenalidade como tal, o aparecer. A este propósito, convém descartar como não original a definição da fenomenologia como método. Enquanto método, a fenomenologia apresenta-se como um processo de elucidação, quer dizer, como um fazer-ver, um pôr em evidência. Trata-se, por exemplo, de pôr em evidência sentidos sedimentados, implicados nos sentidos actuais ou aparentes, mas igualmente também por estes recobertos. Tal processo de elucidação, contudo, só é possível sobre o fundo do aparecer. É enquanto qualquer coisa aparece que é possível prosseguir a sua elucidação. O método fenomenológico reenvia para o objecto da fenomenologia e só apoiado neste se torna possível.

Todavia, mesmo quando o método fenomenológico se pensa por referência ao aparecer que o funda, a compreensão deste último encontra-se já gravemente comprometida e falsificada à partida. O aparecer que está em questão é, precisamente, o que torna possível o método, o aparecer cuja mostraçãõ abre o campo de um ver e de um fazer-ver, [por outras palavras,] o aparecer em que a intencionalidade se lança e no qual se relaciona com tudo aquilo com que se relaciona. O método fenomenológico, que é apenas e no fim de contas o começo sistemático de um processo intencional visando tornar tematicamente presentes os sentidos que a própria intencionalidade constituiu ou pré-constituiu nas suas sínteses originais – este método, sendo o do domínio da intencionalidade em geral e, ao mesmo tempo, o desta intencionalidade elucidante que é o método, move-se num domínio que lhe convém em razão de uma espécie de harmonia pré-estabelecida. Mas não é num qualquer aparecer que a intencionalidade se lança; é no horizonte extático da visibilidade no qual todas as coisas se tornam visíveis e onde, por seu lado, método e ver são possíveis. É por isso que o método fenomenológico se realiza de modo análogo ao da experiência do mundo, por um jogo de reenvios intencionais que procuram sempre o seu preenchimento intuitivo, enquanto que cada intuição efectiva erige imediatamente à sua volta a infinita cadeia de novos horizontes. É também por isso que toda a crítica da intencionalidade permanece privada de significação fenomenológica sempre

que reenvia a intencionalidade apenas para o aparecer extático em que se manifesta.

Tomemos, pois, como ponto de partida da nossa investigação acerca do carácter originalmente intencional ou não da fenomenologia, já não o seu método, mas o seu objecto. Este por várias vezes foi designado por Husserl e pelos seus comentadores como constituído não pelas coisas, mas pela maneira como elas se dão, não por objectos, mas por “objectos no Como [*Gegenstände im Wie*]”.¹ É, pois, o fenómeno considerado não no seu conteúdo em cada caso particular, mas precisamente no Como da sua doação. O Como da doação de um fenómeno é a sua fenomenalidade pura, não aquilo que aparece, mas o modo de aparecer, quer dizer, finalmente, o aparecer como tal.

Todavia, o aparecer não pode doar a coisa que nele aparece a não ser que ele próprio apareça enquanto tal. Porque se o aparecer não aparecesse enquanto aparecer, nada apareceria e não haveria absolutamente nada, uma vez que a coisa está desprovida da capacidade de por si mesma se trazer ao aparecer, de se promover a si mesma à condição de fenómeno. A questão do aparecer do próprio aparecer, da doação da própria doação, da fenomenalização efectiva da fenomenalidade enquanto tal, é aquilo de que se ocupa a fenomenologia, é a sua “coisa mesma”.

Se regressarmos à definição husserliana da fenomenologia pelo seu objecto, isto é, o Como da doação dos fenómenos, ficamos em presença de um grave equívoco, precisamente o mesmo que resultava da sua definição como método. O contexto da citação acima referida – “objecto no Como” – é o da análise do fluxo dos vividos da consciência interna do tempo, na medida em que tal fluxo é, ao mesmo tempo, o dos próprios vividos e o das unidades neles intencionadas. A natureza do Como da doação destes objectos fica claramente indicada desde logo: é a própria intencionalidade segundo o triplo modo das sínteses originais pelas quais constitui o tempo imanente, quer dizer, a consciência do presente, a retenção e a protensão: “a forma do Como é a orientação: o actual, o acabado de passar, o que está a chegar”.² São, pois, as intencionalidades originariamente formadoras do tempo que doam os vividos imanentes. Sendo as próprias unidades visadas nestes vividos imanentes doadas pela intencionalidade, é a totalidade do dado, *a fortiori* do dado transcendente, que depende da intencionalidade e nesta encontra o Como da sua doação. A intencionalidade opera a doação universal, ela é o Como desta doação como tal.

¹ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. H. Dussort, PUF, 1964, p. 157; *Husserliana*, X, p. 117.

² *Ibid.*, *Die Form des Wie ist die Orientierung: das Jetztige, das soeben Vergangene, das Kommende*.

Quando a doação é confiada à intencionalidade, verifica-se uma situação fenomenológica muito particular, a qual, todavia, aceitamos como evidente, como se fosse universalmente válida e sobre a qual nem mais sequer reflectimos. Tal situação caracteriza-se pelo facto de o poder que efectiva a doação ser diferente daquilo que é doado, o aparecer diferente do que aparece, a fenomenalidade diferente do fenómeno – a intencionalidade diferente do seu correlato noemático, [i.e.,] da “objectividade” que ela faz ver. Ou ainda, numa linguagem que revela a estreita afinidade de tal fenomenologia histórica com a filosofia clássica, “toda a consciência é consciência de alguma coisa”. Por um lado, temos o aparecer (a consciência) e, por outro, temos alguma coisa, o ente. O ente é em si estranho ao aparecer, incapaz de se fenomenalizar por si mesmo. Por seu lado, o aparecer é de tal modo que é necessariamente o aparecer de outra coisa, do ente. O aparecer afasta-se de si de forma tão radical e tão violenta que fica totalmente voltado para o diferente de si, para o fora – é intencionalidade. O aparecer, enquanto intencionalidade, encontra-se tão essencialmente desviado para aquilo que faz aparecer, que já não é mais ele, o aparecer, que aparece, mas o que ele faz aparecer em si: o ente. O objecto da fenomenologia, a sua “coisa mesma”, fica de tal modo desnaturado que o objecto já não é mais o aparecer, mas o aparecer do ente e, finalmente, o próprio ente na medida em que aparece.

Desvela-se aqui, na sua significação escondida mais decisiva, a determinação segundo a qual o aparecer é o aparecer do ente. Não só um tal aparecer é um aparecer muito particular, [como não é] de modo nenhum o aparecer original que constitui a “coisa mesma” da fenomenologia e que, a este título, deveria definir de maneira explícita o seu tema central. Mas acontece, além disso, que tal aparecer não original não é considerado em si mesmo, nem por si mesmo. Precisamente porque afasta de si e nos lança, ao invés, para o diferente de si, para o ente, o qual, todavia, só aparece no aparecer (ao passo que este aparece ele próprio enquanto aparecer), tal determinação fundamental – o auto-aparecer do aparecer – acaba por perder-se. A relação do aparecer com o ente, isto é, a intencionalidade, substitui-se a essa determinação fundamental. Num artigo importante de 1953, declara Fink, retomando as próprias afirmações de Husserl: “É preciso ver, apenas ver”. E o que é dito não menos explicitamente, é que o ver, deste modo, constitui o princípio e o critério do conhecimento, não já a fim de analisar, mas apenas para manifestar: “É preciso recorrer à visão, instaurar a evidência originária de forma que ela seja o último critério [...], a visão legitima-se apenas na sua operação [...]. Não poderíamos ir além da visão [...]. A visão pode ser imprecisa, lacunar, mas apenas uma nova visão, mais precisa e mais completa, a pode rectificar. A visão pode ‘enganar’, pode *desver-se* [*se mé-voir*]: [mas] a pos-

sibilidade do engano não contradiz minimamente a visão, já que apenas uma melhor visão pode rectificar o engano.”¹

Tornada princípio e critério único da fenomenalidade, açambarcando o aparecer e reduzindo-o ao seu ver, nem por isso a intencionalidade permanece em si mesma: enquanto faz ver, lança-se para o que é visto e fá-lo numa imediação tal que o seu ver, na realidade, mais não é que o ser-visto daquilo que é visto, o objecto noemático cujo estatuto fenomenológico é definido pela sua condição de objecto e nesta se esgota: no facto de ser posto aí, diante do olhar. Do aparecer mais nada resta que este aí, o aparecer cuja fenomenalidade é esse Diante como tal, exterioridade pura, o aparecer que é o aparecer do ente.

Na captura do aparecer pela intencionalidade produzem-se duas determinações fenomenológicas: por um lado, o aparecer como tal é apenas ser visto como tal, o facto de *estar aí diante de*. Falamos de visão, de fazer ver e de ver, mas neste ver, o ver em si mesmo como que se eclipsou, apenas deixando subsistir perante si o visto e o seu ser-visto, i.e., o “diante” como tal. Por outro lado, este ser-visto é invencivelmente o ser-visto do que é visto, o aparecer do ente. Tal aparecer é o que convém ao ente, é o que lhe é próprio – e nenhum outro. Ora, tal conveniência é tão forte que se estabelece uma espécie de reciprocidade entre eles, a relação do aparecer com o ente é, de facto, uma correlação. Ainda que se trate de fenomenologia, afinal de contas, já não é mais o aparecer que importa, já não é a sua doação, mas apenas o ente que nesta se dá. A autêntica doação só tem sentido por ser a doação do ente autêntico. Se a fenomenologia – esta fenomenologia – toma em consideração não os objectos, mas a maneira como eles se nos dão, é unicamente para chegar ao ser-verdadeiro dos objectos, para lá da sua aparência ou da sua inautenticidade. É preciso que o ente se dê em si mesmo tal como é, de modo que possamos obter dele um conhecimento verdadeiro. Se a doação que está em questão, na fenomenologia de Husserl e de Fink, implica esta relação essencial com o ente, é porque, enquanto doação, ela é precisamente a visão na qual o ente se descobre originariamente para nós no seu ser verdadeiro.

“Se deve ser possível um autêntico saber do ente, ele apenas se pode fundar nobre um *manifestar-se*, um *mostrar-se* originário, um aparecer do autêntico ente.” O saber, isto é, o aparecer, ao fim e ao cabo, não é qualquer coisa que se pode determinar a partir de si mesmo, de maneira autónoma, na sua independência em relação ao ente. Pelo contrário, apenas é o que é, na sua natureza de aparecer, enquanto aparecer do ente e apenas é válido a este título: “não pré-conhecer o saber, mas determiná-lo no seu ser junto do ente

¹ “Le problème de la phénoménologie”, in *De la phénoménologie*, trad. fr., D. Franck, Les Éditions de Minuit, 1974, respectivamente pp. 212, 225.

que se mostra a si mesmo, tal significa fazer do ente, enquanto fenómeno, a dimensão originária da reflexão filosófica.”

De onde decorre uma dupla conclusão:

1 – “A fenomenalidade é o ser-verdadeiro do ente”.

2 – Uma definição de fenomenologia: “A fenomenologia é a tentativa de autofundação do saber humano pelo retorno à autodoação do ente.”¹

O conceito de autodoação, que introduzi desde o princípio destas análises, mostrando que a própria doação deveria ser dada e que só ela mesma o poderia fazer, e que o aparecer não poderia fazer aparecer o que quer que fosse se, antes de mais, não aparecesse ele próprio enquanto tal – em linguagem [da fenomenologia] clássica: que nada seria consciente se a própria consciência não fosse, ela mesma, consciência enquanto consciência pura, o que o pensamento clássico precisamente jamais pôde fundar, – tal conceito de autodoação ei-lo, pois, aplicado ao próprio ente de um modo tão paradoxal quanto absurdo. Paradoxal porque a autodoação apenas se pode referir à doação, como sua primeira questão. Absurdo porque, estranho em si próprio à doação, o ente encontra-se *a priori* desprovido do poder de iniciar uma que seja e, *a fortiori*, [porque é incapaz] de doar esta doação a si mesma. Na realidade, a autodoação – *Selbstgegebenheit*, como diz Husserl, *Selbstgebung*, como diz Fink – designa a própria fenomenalidade, de tal forma, todavia, que é pensada de forma exclusiva contra o ser manifesto do ente. Ligado com o ente e já não com a doação, o conceito de autodoação fica totalmente subvertido e, mais ainda, privado de toda a significação possível. Não visa mais a última possibilidade interna da doação em si mesma, mas o simples facto de o ente aparecer.

E como aparece o ente? Como é dado? “A hipótese da fenomenologia husserliana, escreve Fink, assenta na suposição de que a consciência originária, compreendida de forma intencional, constitui o verdadeiro acesso ao ser.” O acesso ao ser, de facto, quer dizer ao ente. Uma vez confiado à intencionalidade, o aparecer, dizemos nós, fica privado de si mesmo para ser apenas o aparecer do ente, o ente tal como se mostra. “Procura-se a autodoação do ente”, diz ainda Fink. Esta busca explana-se naquilo que Fink chama “a teoria analítico-intencional da autodoação do ente”², quer dizer, na elucidação sistemática, feita por Husserl, do conjunto das correlações noético-noemáticas da consciência intencional. Está fora de questão minimizar esta obra imensa, assim como os seus resultados decisivos. Permanece em aberto, contudo, a questão de saber se, apesar da positividade dos resultados e do seu carácter muitas vezes revolucionário, a elucidação sistemática das correlações noético-noemáticas da consciência fornece uma resposta verdadeira ao programa da fenomenologia, ou seja, se dá conta, de forma exaustiva, de

¹ Fink, *op.cit.*, p. 219.

² *Ibid.*, p. 200.

tudo o que é e pode ser para nós. Mas tal só se verificaria, de facto, se a hipótese da fenomenologia husserliana se revelasse sustentável, a saber: que a intencionalidade constitui o verdadeiro e, acrescentamos nós, o único acesso possível ao ser.

É aqui que a questão da autodoação, a partir do momento em que foi arrancada ao seu atolamento ôntico, por outras palavras, desde que deixou de ser referida ao ente de forma imprópria, fez abanar na sua base quer as aquisições quer as pretensões da fenomenologia clássica. Porque se a questão da autodoação é reconduzida ao seu lugar próprio, à própria doação, e se a doação da fenomenologia clássica é a intencionalidade, então a questão formula-se deste modo: *como temos acesso à própria intencionalidade que doa o ente? É ainda por uma intencionalidade?* Vemos que é a própria questão da intencionalidade que desmente a sua pretensão de constituir “o verdadeiro acesso ao ser”. Quando a fenomenologia intencional se põe a si mesma a questão da fenomenologia, i.e., a questão da doação, a da fenomenalidade, quando, pois, dirige a questão à intencionalidade, é então que a fenomenologia se autodestrói enquanto fenomenologia intencional, enquanto fenomenologia que põe a intencionalidade no princípio da fenomenalidade.

Sublinhemos bem, a fim de afastar qualquer mal-entendido, que a crítica da fenomenologia intencional aqui esboçada nada tem a ver com a crítica dirigida por Heidegger a Husserl, segundo a qual este teria deixado na sombra a questão do ser da intencionalidade. De uma maneira geral, a fenomenologia não se preocupa com o ser, ainda menos com o sentido do ser; a questão do ser não é o seu tema próprio. Podemos mesmo afirmar que só existe fenomenologia a partir do momento em que a ontologia é considerada uma disciplina secundária e é remetida para este lugar. Isto porque o pressuposto teórico da fenomenologia, assinalado e formulado pela primeira vez por Descartes, é o de subordinar o ser ao aparecer. A questão da intencionalidade não é, pois, a do seu ser, mas a do seu aparecer — uma vez que a intencionalidade é o aparecer do ente segundo diversas modalidades, — e a questão do aparecer da intencionalidade é a de saber se este aparecer é homogêneo ou idêntico ao do ente, i.e., se o aparecer da intencionalidade depende da própria intencionalidade.

Logo à partida uma série de dificuldades, para não dizer de aporias, fazem pensar que o aparecer da intencionalidade, quer dizer, o aparecer que a revela como intencionalidade operante não é, rigorosamente, o aparecer que ela produz na sua operação, a saber: o fazer-ver que desvela o ente. Estabelecemos anteriormente que a fenomenalidade deste fazer-ver é tão-somente o ser-visto do ente e de modo nenhum o próprio ver, o qual precisamente se desvanece neste ser-visto enquanto tal, sendo a partir daí confundido com ele. O ver nunca é visto, a intencionalidade nunca é o seu próprio objecto. Não o é e nunca pode sê-lo. Na fenomenologia husserliana, retomada por Fink, afirma-se que a dificuldade consiste nisto: que as categorias

que dizem respeito ao como da doação não podem ser pedidas de empréstimo àquilo que nela é dado.

Uma das últimas proposições do supracitado artigo de Fink interroga: “Pode determinar-se conceptualmente aquilo por que [*Worduch*] temos coisas e objectos [juntamente] com os conceitos que valem pelas coisas e pelos objectos?”¹ Contas feitas, porém, o conceito fenomenológico fundamental pelo qual temos coisas e objectos é a intencionalidade, e o que está implicado nesta questão é que a intencionalidade não é um conceito fenomenológico adequado para pensar a intencionalidade. O que quer dizer: não é a intencionalidade que realiza a sua própria revelação, o auto-aparecer do aparecer não é o aparecer do ente.

Em Husserl, a aporia surge numa luz ofuscante quando é posta, de forma explícita, no § 39 das famosas *Lições sobre o tempo*, de 1905, a questão decisiva da auto-revelação do fluxo da consciência absoluta, quer dizer — uma vez que a consciência é doação, — a da autodoação da doação. Para tentar resolver a aporia, Husserl apela à intencionalidade. A consciência, mas igualmente toda a forma de aparecer como intencionalidade, é a intencionalidade revelando a intencionalidade a si própria. E tal intencionalidade, relacionando-se constantemente consigo mesma de modo a auto-revelar-se, é o processo de constituição do fluxo, processo que é pensado como a própria estrutura do fluxo. Deste modo, por uma decisão filosófica dissimulada, mas de uma violência extraordinária, a estrutura da vida consciente fica invaginada² nas condições da sua auto-revelação, em razão de permanecer confiada à intencionalidade como se esta fosse o único aparecer conhecido. Muito simplesmente, no processo de constituição do fluxo, é preciso distinguir, naturalmente, as fases constituintes e as fases constituídas deste fluxo (ainda que se considere que elas se recobrem), e reconhecer, como fará Fink, que as categorias que convêm às fases constituídas não podem aplicar-se às fases constituintes e, por fim, [é preciso] reconhecer que destas não sabemos nada.³ É o próprio princípio da fenomenalidade que se afunda na noite. Mas nunca acabaríamos mais se fosse preciso analisar ou simplesmente enumerar as múltiplas formas que o aparecer do não aparecer assume, na fenomenologia clássica. Deixemo-la, pois, desenrolar incansavelmente as diversas for-

¹ *Ibid.*, p. 241.

² [N.T. — É difícil verter num único termo português a riqueza semântica da expressão “estpliée” (aqui criticamente aplicada), peculiar da fenomenologia da vida de M. Henry. A tradução mais imediata seria “implicada” (no sentido de encolhida, dobrada em plicas); outras possíveis: “contraída”, “diminuída”, “crispada”, “encurtada”, “estreitada”, “apoucada”, [...] todas elas, porém, insuficientes.]

³ *Op. cit.*, “As fases do fluxo da consciência, nas quais este mesmo fluxo da consciência se constitui fenomenalmente, não podem ser idênticas às fases constituídas, e também não o são.”, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p. 109.

mulações do seu maior fracasso, cuja última expressão é, sem dúvida, o heideggeriano recuo para o ser.

Para responder de forma rigorosa à interrogação decisiva com a qual fomos confrontados, a de saber se o aparecer original que assegura o seu próprio aparecer é homogêneo como o fazer-ver em que a intencionalidade mostra os seus objectos, trata-se de praticar a redução mais radical, aquela que procura excluir a própria intencionalidade e o seu fazer-ver. Só uma tal redução, descartando a intencionalidade, nos pode deixar perante o problema do aparecer original que definimos como um auto-aparecer, quer dizer, como um aparecer em que é o próprio aparecer que aparece, estando assente que é este aparecer como tal que produz o seu auto-aparecer.

Claro que podemos perguntar se um tal auto-aparecer “existe”, se não é apenas um conceito especulativo e como tal problemático. Numa fenomenologia, os conceitos especulativos e problemáticos não servem para nada. Numa fenomenologia, «existir» apenas quer dizer “aparecer”. O auto-aparecer de que falamos, portanto, é uno apenas no e pelo seu aparecer efectivo, [quer dizer], na sua efectividade fenomenológica, incontestável enquanto tal. O que pode ser claramente tido em conta, é que é a própria natureza do aparecer aqui em causa que o deve tornar possível como auto-aparecer. Se, por exemplo, este aparecer fosse o fazer-ver da intencionalidade, aparecer afastando-se de si continuamente e trazendo sempre ao aparecer o diferente de si, não se cumpriria precisamente como um auto-aparecer — e tal é o caso da intencionalidade sempre desterrada para coisas e objectos. A essência do aparecer que o deve tornar possível como auto-aparecer é uma essência fenomenológica, é a fenomenalidade pura deste aparecer, é a matéria fenomenológica, a substância fenomenológica pura de que é feito.

Onde vemos um auto-aparecer que detém, a partir da sua própria fenomenalidade, a capacidade de se fazer auto-aparecer? Em parte nenhuma. O que pode querer dizer duas coisas: ou que um tal aparecer como auto-aparecer não existe, ou então que, heterogêneo relativamente ao ver da intencionalidade, e nela se escondendo desde o princípio, não pode por ela ser visto. O que nos convida a não deitar fora, de repelão, a possibilidade de um tipo de aparecer subtraído ao ver da intencionalidade. É que tal rejeição verificou-se no caso da própria intencionalidade e, mais geralmente, na consciência do pensamento moderno, no sentido de uma “consciência de”, e igualmente no conhecimento e na ciência enquanto forma deste conhecimento.

Que o auto-aparecer original de que falamos seja subtraído ao ver da intencionalidade e, deste modo e em primeiro lugar, [escape] ao próprio método fenomenológico enquanto método intencional, tal deixa aberta apenas uma única possibilidade. A saber: que o auto-aparecer apareça por si mesmo, por e na sua fenomenalidade própria, sem nada pedir ao ver da intencionalidade nem à visibilidade de um mundo. Mais: é somente fora da intencionalidade, independentemente de todo o horizonte extático de visibi-

lidade que se cumpre a Arqui-Revelação constitutiva do auto-aparecer do aparecer. Arqui-Revelação porque, dando-se fora do Ek-stase e independentemente dele, realiza-se “antes” dele. Esta Arqui-Revelação enquanto um auto-aparecer é, realmente, o mais misterioso, mas também o mais simples e o mais comum; é aquilo que toda a gente conhece – a vida.

A vida é fenomenológica num sentido original e fundador. Não é fenomenológica no sentido em que também ela se mostraria, [em que seria mais] um fenómeno entre outros. É fenomenológica no sentido em que é criadora da fenomenalidade. A fenomenalidade surge originalmente ao mesmo tempo que a vida, sob a forma de vida e de nenhuma outra maneira. A fenomenalidade acha a sua essência original na vida porque a vida experencia-se a si mesma [*s'éprouve soi-même*], de tal maneira que este experienciar-se é o auto-aparecer do aparecer.

Mas é preciso compreender desde logo o significado absolutamente rigoroso desta afirmação. Significa ela que o aparecer da vida não faz aparecer nada de outro, não afasta de si, não institui nenhuma diferença, e que só sob esta condição é que tal aparecer não é o aparecer de outra coisa, de um ente, mas um auto-aparecer – só nesta condição é que a vida é a vida. A fenomenalidade de tal auto-aparecer, a substância fenomenológica de puro experienciar-se é uma afectividade transcendental, a única que torna possível qualquer coisa como o medo, o sofrimento ou a alegria – qualquer coisa, com efeito, que se experencia a si própria e apenas consigo se relaciona e cuja relação é a sua afectividade. Passa-se o mesmo, porém, com todas as modalidades da vida, modalidades reveladas a si mesmas na e através da imanência desta afectividade pura. A afectividade é a essência fenomenológica da vida, a carne impressional em que o ver da intencionalidade não tem lugar – neste sentido, [a afectividade] é o não-intencional puro.

A fenomenologia de Husserl não ignorou o não-intencional, mas designou-o de *hylé* [matéria], uma sedimentação fundamental da consciência. Mais ainda, nalguns textos muito raros das *Lições* sobre o tempo, verifica-se que a *hylé* não é um simples componente da consciência, mas aquilo que permite à consciência ser consciência, o que a dá a si mesma antes que ela doe qualquer coisa. Todavia, esta função decisiva da *Ur-impression* que faria da fenomenologia hylética a disciplina fundamental da fenomenologia, inverte-se de imediato: a *hylé* é, precisamente, apenas uma matéria pura para uma forma, a única que tem o poder de a iluminar e de fazer dela um fenómeno; esta forma que dá a luz é a intencionalidade.¹ Deste modo, a essência original da fenomenalidade como revelação da impressão enquanto impressão, quer dizer, a sua impressionalidade; ou, por outras palavras ainda, a sua *afectividade*, é ocultada para que o trazer à condição de fenómeno seja de

¹ Cf. o nosso trabalho, *Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle*, in *Phénoménologie matérielle*, Épiphrase, PUF, 1990, pp. 13 – 59.

novo, de acordo com uma tradição que atravessa e corrompe todo o pensamento ocidental, confiado à luz de um Fora, no caso à intencionalidade. Com tal ocultação, por via da fenomenalidade extática, da fonte secreta e da essência original da fenomenalidade, é nada mais nada menos a vida concreta dos homens que fica afastada do campo filosófico, pensamento desde logo atirado pela própria fenomenologia para a exterioridade e, por fim, para um objectivismo ruinoso que se veste com o da ciência galilaica – ciência esta definida pelo afastamento da subjectividade, quer dizer, da vida, de acordo com a definição da consciência racional do universo material.

A fenomenologia da vida que venho esboçando constitui-se também ela numa redução, uma redução fenomenológica radical que, todavia, nada tem a ver nem com a redução galilaica nem, muito menos, com a redução fenomenológica praticada por Husserl. Pelo contrário, frente a estas duas reduções, trata-se de uma contra-redução. A redução fenomenológica que conduz à fenomenologia não intencional, à fenomenologia da vida, é uma redução fenomenológica radical, no sentido em que não diz respeito a nenhum ente, mas à própria fenomenalidade. Num acto inaudito, [a redução fenomenológica radical] afasta a fenomenalidade do mundo, o horizonte extático da visibilização no qual se crê, pelo menos desde a Grécia, que se mostra tudo o que é susceptível de se nos mostrar e, como tal, de se tornar objecto de um qualquer conhecimento, muito especialmente. [do conhecimento] científico. Quando o horizonte do mundo foi suspenso, subsiste apenas uma Arquirevelação trazendo-se a si mesma em si, na sua própria fenomenalidade, e por ela, a saber: o *pathos* inextático da vida. Tal redução fenomenológica radical foi praticada por Descartes, no artigo 26 das *Paixões da Alma*, quando, tendo por duvidoso tudo o que se nos mostra num mundo e, consequentemente, [considerando] a fenomenalidade do mundo idêntica à [fenomenalidade] de um sonho, apenas retém como válido, neste sonho universal, aquilo que não deve a sua fenomenalização à do mundo, mas à sua afectividade, por exemplo, o medo – e igualmente todas as modalidades imanentes da alma. Porque se sonho, tudo o que vejo neste sonho é falso, mas se, sempre dentro do sonho, tenho uma experiência de terror, esta, ainda que se trate de um sonho, existe absolutamente como a experiencio.

Mas a redução fenomenológica radical que conduz à vida patética invisível e acósmica não nos afasta do mundo, não o perde para nos lançar numa espécie de misticismo fechado em si mesmo e entregue à sua própria noite? Para concluir, queria estabelecer rapidamente, em primeiro lugar, que só uma fenomenologia não intencional pode fundar a nossa abertura ao mundo enquanto tal e, em segundo lugar, [fundar] o próprio conteúdo deste mundo. Relativamente a este segundo aspecto, deveria ser evidente que o desvelamento em que consiste o aparecer do mundo de modo nenhum dá conta daquilo que nele se encontra desvelado. O que se encontra desvelado é o ente. Ser desvelado no ek-stase do mundo confere ao ente, é verdade, alguns

caracteres fenomenológicos irreduzíveis, especialmente o de ser desvelado como outro na alteridade de um horizonte. Todavia, isto é apenas um traço geral que ainda não diz nada acerca da especificidade de cada ente, mas que, pelo contrário, lançando o ente para fora de si e esvaziando-o desse modo da sua própria realidade, acaba por o instalar numa irreabilidade de princípio. No mundo, nenhum conteúdo real, nenhum “ente” real é possível. O aparecer do mundo, por exemplo, é incapaz de diferenciar aquelas coisas de que o poeta fala das que me envolvem realmente, na sala onde estou a ler. Muito menos o pode fazer a separação husserliana das intencionalidades. Porque não me sinto, no sentido da percepção, senão sob a condição de uma sensação, isto é, da vida.

Digamos, pois, numa palavra, a nossa tese sobre o “conteúdo” do mundo. Este conteúdo é apenas a objectivação da vida, de tal modo que a “realidade” deste conteúdo é a própria vida, enquanto que a sua apresentação mundana é tão-só uma re-presentation, o “fenómeno” dessa vida, no sentido daquilo que não contém a sua realidade, a qual reside sempre no seu próprio *pathos* e jamais em qualquer outro lugar. O conteúdo do mundo, se exceptuarmos, como ironicamente dizia Marx, alguns recifes de coral, no Pacífico, é a *praxis* social, de tal modo que as leis que regem esta substância social não são as leis da fenomenalidade do mundo, as da sua figuração (de que Kant, por exemplo, propôs uma estrutura muito elaborada), – mas as leis invisíveis e patéticas: as leis da vida. É este enraizamento da força na afectividade, a irrupção da pulsão sob o peso do afecto, é a iteração indefinida, na vida, da sua necessidade e da acção que determina toda a sociedade e, deste modo, o conteúdo do mundo como uma sociedade de produção e de consumo.

Ora, uma fenomenologia não intencional não somente permite compreender que a objectividade do conteúdo do mundo é tão-só uma aparência, e não o seu estatuto fenomenológico original e real, mas explica ainda também como e porquê tal objectividade aparente da realidade social se acha legitimada e teoricamente fundada. Porque é precisamente o estatuto fenomenológico da vida que implica tal objectivação e a torna necessária. A vida, ao produzir a natureza como conjunto de valores de uso que lhe são necessários, troca a natureza destes, pressupondo a medida do trabalho vivo que os produziu, trabalho que, enquanto modalidade da vida subjectiva, não é mensurável nem quantitativamente apreciável – assim a economia substitui estas actividades patéticas pelo conjunto de equivalentes objectivos ideais que a constituem. A economia, portanto, é apenas o duplo ideal da vida e só a partir dela é inteligível. A própria economia acha-se hoje destruída no seu interior pela invasão da técnica galilaica, a qual, eliminando o trabalho vivo do processo de produção, exclui, com a mesma cajadada, o seu equivalente ideal – o dinheiro, – tornando progressivamente impossível a troca e, por conseguinte, a própria economia. Tudo isto se passa à frente dos nossos

olhos: a imensa ameaça que se estende sobre a Terra, ultimamente, só se explica a partir das leis da vida, as quais resultam, elas próprias, da sua fenomenalidade peculiar; só uma fenomenologia não intencional está capaz de compreender o mundo em que vivemos, produzindo a gênese transcendental dos múltiplos substitutos da vida que compõem a sua estrutura "racional", quer dizer, calculável, — substitutos que, para a falar verdade, foram inventados pela própria vida com o propósito de continuar e de crescer.

Mas que diremos, para terminar, não mais sobre o conteúdo deste mundo, mas do nosso acesso a ele? Na fenomenologia husserliana, tal acesso foi confiado à intencionalidade, a qual não se traz a si mesma ao aparecer, de forma que, entregue a si mesma, qual visão inconsciente, nada veria e a nada nos daria acesso. Que o ver não se vê a si mesmo, eis o que não deixa a possibilidade de ver o que quer que seja, a não ser na condição da sua auto-doação numa Arqu-Revelação estranha a todo o ver, na Arqu-Revelação da vida. Não existe intencionalidade, mas apenas uma vida intencional. Reconhecer a fenomenalidade própria desta vida, a auto-afecção patética que, precisamente, a torna possível como vida, na sua heterogeneidade radical face ao ver da intencionalidade é a tarefa de uma fenomenologia não intencional.

Porque a intencionalidade só é possível como vida intencional, ela não é um olhar indeterminado e indiferente, as significações que ela constitui vão beber a suas motivações profundas na vida e dela dependem em derradeira instância. A diferença das intencionalidades, que foi a descoberta genial de Husserl, tem de reenviar para diferenças ínsitas na vida. Tal como o conteúdo daquilo que é visto se refere à vida, da qual ele mais não é que um substituto, assim é também a maneira como nós o vemos. O universo da representação não se explica nunca por si próprio, tal como o pensamento moderno tentou dizer, de Schopenhauer a Freud. Mas o último princípio da sua explicação não pode ser atirado para um ante-mundo, abandonado à especulação ou às fábulas. Quanto mais o princípio do que vemos escapa ao ver, mais fortemente se faz sentir a necessidade de uma fenomenologia não intencional e mais se imporá o seu poder.

Mas a fenomenologia não intencional não apenas nos torna o mundo inteligível; ela tem um domínio específico, o imenso domínio da vida, para exploração do qual não temos até hoje senão indicações fragmentárias ou intuições abruptas, nas quais as artes e outras formas de espiritualidade foram mais pródigas que a próprias filosofia. Reconhecer este domínio na sua especificidade, esboçar-lhe o seu contínuo encaminhamento e mostrar as metodologias adequadas são as tarefas da fenomenologia não intencional, sem dúvida uma das tarefas da fenomenologia de amanhã.

