

Schütz, Alfred. Sobre múltiplas realidades. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 52, p. 13-47, abril de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>

Sobre múltiplas realidades*

On multiple realities

Alfred Schütz (1945)

Tradução de *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

Recebido: 10.01.2019

Aceito: 01.01.2019

Resumo: O artigo de Schütz apresenta o problema geral da realidade como uma multiplicidade de "províncias finitas de significado" e discute em bases fenomenológicas as relações entre indivíduo e sociedade enquanto produção de sentidos, e possibilidades de socialidade e processos de continuidade do ato social aí estabelecido. Neste trabalho Schütz traça a gênese e apresenta o conceito de múltiplas realidades como fundamento da experiência e criação continuada do social. A noção de múltiplas realidades faz, assim, parte do núcleo essencial de sua sociologia da vida cotidiana, e uma via para a compreensão dos caminhos por ele traçado para o esclarecimento sobre grandes problemas sociológicos, como ação social, tempo social, espaço social, identidade e narratividade. **Palavras-chave:** múltiplas realidades, mundo exterior, tempo social, ação social, identidade

Abstract: Schütz's article presents the general problem of reality as a multiplicity of "finite provinces of meaning" and discusses on the phenomenological basis the relations between individual and society as a production of meanings, and possibilities of sociality and processes of continuity of the social act established there. In this work Schütz traces the genesis and presents the concept of multiple realities as the foundation of experience and continuous creation of the social. The notion of multiple realities thus forms part of the essential core of his sociology of everyday life and a way to understand the paths he has drawn for clarifying great sociological problems such as social action, social time, social space, identity and narrativity. **Keywords:** multiples realities, outer world, social time, social action, identity

Em um capítulo famoso dos *Princípios de psicologia*, William James analisa nosso senso de realidade¹. A realidade, afirma ele, significa simplesmente a relação com a nossa vida emocional e ativa. A origem de toda a realidade é subjetiva, o que excita e estimula o nosso interesse é real. Chamar uma coisa de real significa que essa coisa está em certa relação conosco. "A palavra 'real' é, em suma, uma margem"². Nosso impulso primitivo é afirmar imediatamente a realidade de tudo o que é concebido, contanto que permaneça sem controvérsias. Mas existem várias, provavelmente um número infinito de várias ordens de realidades, cada uma com seu próprio estilo de existência especial e separado, James as chama de "subuniversos" e menciona como exemplos o mundo das

* Publicado originalmente sob o título *On multiple realities*, em 1945, na revista *Philosophy and phenomenological research*, v. 5, n. 4, p. 533-576, 1945.

¹ *Principles of Psychology*, v. II, Cap. XXI, p. 283-322.

² *Ibid.*, p. 320.

coisas sensoriais ou físicas (como a realidade suprema), o mundo da ciência, o mundo das relações ideais: o mundo dos "ídolos da tribo", os vários mundos sobrenaturais da mitologia e da religião, os vários mundos da opinião individual, os mundos da pura loucura e do capricho³. A mente popular concebe todos esses submundos mais ou menos desconectados, e quando lida com um deles esquece por enquanto as suas relações com o resto. Contudo, cada objeto em que pensamos se refere finalmente a um desses submundos. "Cada mundo enquanto frequentado é real à sua maneira; só a realidade se esvai com a atenção"⁴. Com essas observações, o gênio de James tocou em uma das questões filosóficas mais importantes. Ao restringir intencionalmente a sua investigação ao aspecto psicológico do problema, absteve-se de iniciar uma investigação das muitas implicações envolvidas. As seguintes considerações, por mais fragmentárias que sejam, tentam delinear uma primeira abordagem para algumas delas com o objetivo especial de esclarecer a relação entre a realidade do mundo cotidiano e a da contemplação teórica e científica.

I. A realidade do mundo cotidiano

(1) A atitude natural da vida cotidiana e seu motivo pragmático

Começamos com uma análise do mundo da vida cotidiana que o homem desperto e adulto age nele e sobre ele em meio às experiências de seus semelhantes com a atitude natural como realidade. O "mundo da vida cotidiana" significa o mundo intersubjetivo que existiu muito antes de nosso nascimento, experimentado e interpretado por outros, nossos predecessores, como um mundo organizado. Agora ele é dado à nossa experiência e interpretação. Toda interpretação deste mundo é baseada em um estoque de experiências anteriores, nossas próprias experiências e aquelas transmitidas a nós por nossos pais e professores, que na forma de "conhecimento em mãos" funcionam como um esquema de referência. Para este estoque de experiências à mão está o nosso conhecimento de que o mundo em que vivemos é um mundo de objetos bem circunscritos, com qualidades definidas, objetos entre os quais nos movemos, que nos resistem e sobre os quais podemos agir. Para a atitude natural, o mundo não é e nunca foi um mero agregado de manchas coloridas, ruídos incoerentes, centros de calor e frio.

A análise filosófica ou psicológica da constituição de nossas experiências pode, posteriormente, descrever retrospectivamente como os elementos desse mundo afetam os nossos sentidos, como os percebemos passivamente de maneira indistinta e confusa, como, por apercepção ativa, nossa mente identifica certas características do campo perceptual, concebendo-as como coisas bem delineadas que se destacam em contraste com um pano de fundo ou horizonte mais ou menos desarticulado. A atitude natural não conhece esses problemas. Para ele, o mundo é, desde o início, não o mundo privado do indivíduo isolado, mas um mundo intersubjetivo, comum a todos nós, no qual não temos um interesse teórico, mas eminentemente prático.

O mundo da vida cotidiana é a cena e também o objeto de nossas ações e interações. Temos que dominá-lo e temos que modificá-lo para realizar os propósitos que buscamos nele entre nossos semelhantes. Assim, trabalhamos e operamos não apenas dentro, mas sobre o mundo. Nossos movimentos corporais cinestésicos, locomotivos, são operativos, por assim dizer, no mundo, modificando ou alterando seus objetos e seus relacionamentos mútuos. Por outro lado, esses objetos oferecem resistência a nossos atos, que devemos superar ou aos quais devemos nos render. Nesse

³ Ibid., p. 291 e seguintes.

⁴ Ibid., p. 293, 533.

sentido, pode-se dizer corretamente que um motivo pragmático rege a nossa atitude natural em relação ao mundo da vida cotidiana. O mundo, nesse sentido, é algo que temos que modificar por nossas ações ou que modifica nossas ações.

(2) As manifestações da vida espontânea do homem no mundo exterior e algumas de suas formas

Mas o que tem que ser entendido sob o termo “ação” usado? Como o homem com a atitude natural experimenta suas próprias “ações” dentro e sobre o mundo? Obviamente, “ações” são manifestações da vida espontânea do homem. Mas ele também não experimenta todas essas manifestações como ações, nem experimenta todas as suas ações como trazendo mudanças no mundo exterior. Infelizmente, as diferentes formas de todas essas experiências não são claramente distinguidas no pensamento filosófico atual e, portanto, nenhuma terminologia geralmente aceita permanece. Em vão procuraríamos ajuda no behaviorismo moderno e sua distinção entre comportamento aberto e encoberto, em que uma terceira categoria, a do comportamento subaberto, foi algumas vezes adicionada para caracterizar a manifestação de espontaneidade nos atos de fala. Não é nosso objetivo criticar aqui a falácia básica do ponto de vista comportamentalista ou discutir a inadequação e inconsistência da tricotomia já mencionada. Para nosso propósito, basta mostrar que a interpretação behaviorista da espontaneidade não pode contribuir em nada para a questão com a qual estamos preocupados, a saber, como as diferentes formas de espontaneidade são experimentadas pela mente em que elas se originam. Na melhor das hipóteses, o behaviorismo é um esquema de referência útil para o observador do comportamento de outras pessoas. Ele, e somente ele, pode estar interessado em considerar as atividades de homens ou animais sob um esquema relacional de referência, como estímulo-resposta, ou organismo-ambiente, e somente do seu ponto de vista essas categorias são acessíveis. Nosso problema, entretanto, não é o que ocorre ao homem como uma unidade psicofisiológica ou a sua resposta a ele, mas a atitude que ele adota em relação a essas ocorrências e o seu direcionamento a partir de suas chamadas respostas, - resumidamente, o significado subjetivo que o homem confere a certas experiências de sua própria vida espontânea. O que parece ao observador ser objetivamente o mesmo comportamento pode ter, para o sujeito que o comporta, significados muito diferentes ou nenhum significado. O significado, como foi mostrado em outros lugares⁵, não é uma qualidade inerente a certas experiências que emergem em nosso fluxo de consciência, mas o resultado de uma interpretação de uma experiência passada vista a partir do presente; Agora com uma atitude reflexiva. Enquanto eu viver em meus atos, direcionados aos objetos desses atos, os atos não terão nenhum significado. Elas se tornam significativas se as apreendo como experiências bem circunscritas do passado e, portanto, em retrospecto. Apenas as experiências que podem ser lembradas para além de sua atualidade e que podem ser questionadas sobre a sua constituição, portanto, são subjetivamente significativas. Mas, se esta caracterização de significado foi aceita, existe em todas e quaisquer experiências da minha vida espontânea alguma que não seja subjetivamente significativa? Achamos que a resposta é afirmativa. Existem os meros reflexos fisiológicos, como a contração do joelho, a contração da pupila, a piscada, o rubor; além disso, certas reações passivas provocadas pelo que Leibniz chama de o surfe de pequenas percepções indiscerníveis e confusas; além do meu andar, minhas expressões faciais, meu humor, aquelas manifestações de minha vida espontânea que resultam em certas características da minha escrita de mão aberta à interpretação grafológica, etc. Todas essas formas de espontaneidade involuntária são experimentadas enquanto ocorrem, contudo, sem deixar

⁵ A. Schuetz, *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt.*, Viena, 1932, p. 29-43, 72-93.

nenhum traço na memória; como experiências são, para emprestar novamente um termo de Leibniz, mais adequadas para este problema peculiar, percebido, mas não apercebido. Instáveis e indecifráveis a partir das experiências que as rodeiam, não podem ser delineadas nem lembradas. Eles pertencem à categoria de experiências essencialmente reais⁶, isto é, elas existem apenas na realidade de serem experienciadas e não podem ser apreendidas por uma atitude reflexiva. Experiências subjetivamente significativas que emanam da nossa vida espontânea devem ser chamadas de conduta. (Evitamos o termo “comportamento” porque este inclui, no presente uso, também manifestações subjetivamente não significativas de espontaneidade, como reflexos). O termo “conduta” - como usado aqui - se refere a todos os tipos subjetivamente significativos de experiências de espontaneidade, sejam eles da vida interior ou àqueles que se dirigem ao mundo exterior. Se for permitido usar termos objetivos em uma descrição de experiências subjetivas - e depois da clarificação precedente, o perigo de mal-entendidos não existir mais - podemos dizer que a conduta pode ser aberta ou encoberta. A primeira deve ser chamada de mero fazer, a última de mero pensamento. No entanto, o termo "conduta", como usado aqui, não implica qualquer referência à intenção. Todos os tipos das chamadas atividades automáticas de vida interna ou externa - as habituais, as tradicionais e as afetuais - se enquadram nessa classe, chamada por Leibniz de “classe de comportamento empírico”. A conduta que foi planejada com antecedência, - isto é, que é baseada em um projeto preconcebido, - deve ser chamada de ação, independentemente de ser aberta ou encoberta. Quanto a este último, ele deve se distinguir de se sobrevém ou não no projeto a intenção de realizá-lo - de encaminhá-lo até o fim, para produzir o estado de coisas projetado. Tal intenção transforma a mera premeditação em um objetivo e o projeto em um propósito. Se uma intenção de realização está faltando, a ação encoberta projetada permanece um fantasma, como um devaneio; se subsistir, conduto, poderemos falar de uma ação intencional ou de uma performance. Um exemplo de uma ação encoberta que é uma performance é o processo de pensamento projetado, como a tentativa de resolver um problema científico mentalmente. Em relação às chamadas ações abertas, isto é, as ações que se engatam no mundo externo por movimentos corporais, a distinção entre ações sem e aquelas com intenção de realização não é necessária. Qualquer ação evidente é uma performance dentro do significado de nossa definição. A fim de distinguir as performances (encobertas) do mero pensamento daquelas (evidentes) que exigem movimentos corporais, chamaremos estas últimas de operacionais (*working*). A performance operacional, assim, é a ação no mundo exterior, baseada em um projeto e caracterizada pela intenção de produzir o estado de coisas projetado pelos movimentos corporais. Entre todas as formas de espontaneidade descritas, a da performance operacional é a mais importante para a constituição da realidade do mundo da vida cotidiana. Como será mostrado muito em breve, o self-desperto se integra em sua operacionalidade e ao operar o seu presente, passado e futuro em uma dimensão específica do tempo; percebe-se como uma totalidade em seus atos operacionais; comunica com os outros através de atos operacionais; organiza as diferentes perspectivas espaciais do mundo da vida cotidiana através de atos operacionais. Mas antes de podermos nos voltar para esses problemas, temos que explicar o que o termo “eu desperto”, usado recentemente, significa. Aquilo que é planejado com antecedência, isto é, que é baseado em um

⁶ Quanto à “Reflective attitude” cf. Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge 1943, p. 523 e seguintes; também pp. 378 f; cf. Além disso, Dorion Cairns: "Na approach to Phenomenology", em *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, ed. por M. Farber, Cambridge, 1940; p. 8ss. O conceito de “experiências essencialmente reais”, no entanto, não pode ser encontrado nos escritos de Husserl. A visão de Husserl era a de que, por princípio, todo ato pode ser apreendido em reflexão.

projeto preconcebido, deve ser chamado de ação, independentemente de ser ou não declarado ou encoberto. Quanto a este último, deve-se distinguir se existe ou não sobrevém no projeto a intenção de realizá-lo - para realizá-lo, para trazer o estado de coisas projetado. Tal intenção transforma a mera premeditação em um objetivo e o projeto em um propósito. Se uma intenção de realização está faltando, a ação encoberta projetada permanece um fantasma, como um sonho do dia; se subsistir, poderemos falar de uma ação intencional ou de uma performance. Um exemplo de uma ação encoberta que é uma performance é o processo de pensamento projetado, como a tentativa de resolver um problema científico mentalmente. Quanto às chamadas ações abertas, isto é, ações que engatam no mundo externo por movimentos corporais, a distinção entre ações sem e aquelas com intenção de realização não é necessária. Qualquer ação evidente é uma performance dentro do significado de nossa definição. A fim de distinguir as performances (encobertas) do mero pensamento daquelas (evidentes) exigindo movimentos corporais, chamaremos estas últimas de performances operacionais. Performance operacional, assim, é a ação no mundo exterior, baseada em um projeto e caracterizada pela intenção de produzir o estado de coisas projetado pelos movimentos corporais. Entre todas as formas de espontaneidade descritas, a performance operacional é a mais importante para a constituição da realidade do mundo da vida cotidiana. Como será mostrado muito em breve, o self bem desperto (*wide-awake self*) integra-se em uma performance operacional e nesta performance operacional associa o seu presente, passado e futuro em uma dimensão específica do tempo; ele se percebe como uma totalidade em seus atos performativos operacionais; se comunica com os outros através dessas ações; e organiza as diferentes perspectivas espaciais do mundo da vida cotidiana através de seus atos performativos operacionais. Mas antes de podermos nos voltar para esses problemas, temos que explicar o que significa o termo “self bem desperto”, usado recentemente.

(3) *As tensões da consciência e a atenção à vida*

Um dos pontos centrais da filosofia de Bergson é sua teoria de que nossa vida consciente mostra um número indefinido de planos diferentes, que vão do plano de ação de um extremo ao plano de sonho, de outro. Cada um desses planos é caracterizado por uma tensão específica da consciência, o plano de ação, mostrando a mais alta, e o do sonho o menor grau de tensão. De acordo com Bergson, esses diferentes graus de tensão de nossa consciência são funções de nosso interesse variável pela vida, ação que representa o nosso maior interesse em encontrar a realidade e suas exigências, sendo o sonho uma completa falta de interesse. A atenção *à la vie*, a atenção à vida, é, portanto, o princípio regulador básico de nossa vida consciente. Define o reino do nosso mundo que é relevante para nós; articula o nosso fluxo contínuo de pensamentos; determina o alcance e a função de nossa memória; nos faz - em nossa linguagem - viver em nossas experiências atuais, dirigidas aos seus objetos, ou voltar em uma atitude reflexiva para as nossas experiências passadas e perguntar pelo seu significado⁷.

⁷ A apresentação dada acima não segue rigorosamente a terminologia de Bergson, mas espera-se que ela interprete adequadamente seu pensamento importante. Aqui está uma seleção de algumas passagens dos escritos de Bergson que são importantes para o nosso problema: « Essai sur les données immédiates de la conscience » (1889), pp. 20 e segs. pp. 94-106; « Matière et Mémoire » (1897), p. 189-195; 224-233; « Le rêve » (1901) [em *L'énergie spirituelle*, p. 108-111]; *L'effort intellectuel* (1902) [ibid., Pp. 164-171]; "Introduction à la métaphysique" (1903) [em *La pensée et le mouvant*, p. 233-238]; “Le souvenir du present et la fausse reconnaissance” (1908) [*L'énergie spirituelle*, p. 129-137]; “La conscience et la vie” (1911) [ibid., Pp. 15-18]; “La perception du changement” (1911) [em *La pensée et le mouvant*, p. 171-175; pp 190-193]; “Fantômes de vivants” e “recherche psychique” (1913) [*L'énergie spirituelle*, pp. 80-84]; “De la position des problèmes” (1922) [*La pensée et le mouvant*, p. 91 ff].

Pelo termo “bem desperto” (*wide-awakeness*) queremos denotar um plano de consciência de maior tensão originado em uma atitude de total atenção à vida e às suas exigências. Somente a performance e, especialmente, o self operacional (*working self*) estão totalmente interessados na vida e, portanto, bem despertados. Vivem dentro de seus atos e sua atenção é dirigida exclusivamente para levar a cabo os seus projetos, para executar os seus planos. Essa atenção é ativa, não passiva. A atenção passiva é o oposto do despertar total. Na atenção passiva, eu experimento, por exemplo, o surfe de pequenas percepções indiscerníveis, que são, como dito antes, essencialmente experiências reais e não manifestações significativas de espontaneidade. A espontaneidade significativa pode ser definida, com Leibniz, como o esforço para chegar a outras, e sempre outras mais percepções. Na sua forma mais baixa, permite a delimitação de certas percepções, transformando-as em apercepção; em sua forma mais elevada, permite a performance operativa que se ajusta ao mundo exterior e o modifica.

O conceito de bem desperto (*wide-awakeness*) revela o ponto de partida para uma interpretação legítima⁸ e pragmática da nossa vida cognitiva. O estado de total despertar do self operacional traça aquele segmento do mundo que é pragmaticamente relevante, e essas relevâncias determinam a forma e o conteúdo de nossa corrente de pensamento: a forma, porque ela regula a tensão de nossa memória e, com isso, o escopo de nossas experiências passadas recordadas e de nossas experiências futuras antecipadas; o conteúdo, porque todas essas experiências passam por modificações específicas na atenção pelo projeto preconcebido e na sua execução, por efeito. Isso nos leva imediatamente a uma análise da dimensão do tempo, em que o self operativo experimenta seus próprios atos.

(4) *As perspectivas de tempo do "ego agens" e sua unificação.*

Começamos fazendo uma distinção que se refere a ações em geral, encobertas e abertas, ou seja, entre a ação como um processo contínuo, como o agir em progresso (*actio*) por um lado, e a ação como um ato performático, como a coisa feita (*actum*), por outro lado. Ao viver em minha atuação em progresso, eu sou direcionado para o estado de coisas a ser produzido por essa atuação. Mas, então, eu não tenho em vista as minhas experiências desse processo contínuo de atuação. Para trazê-las à vista, eu tenho que retroceder com uma atitude reflexiva em relação à minha atuação. Eu, como Dewey⁹ formulou uma vez, parei e pensei. Ao adotar essa atitude reflexiva, não é, portanto, a minha atuação contínua que posso entender. O que sozinho eu posso entender é mais o meu ato realizado (a minha performance anterior) ou, se a minha atuação ainda continua enquanto eu retorno para as fases iniciais executadas, a minha atuação perfeita atual. Enquanto eu vivia em minha atuação em progresso, ela era um elemento do meu presente vívido. Agora, este presente se transformou em passado e a experiência vívida de minha atuação em progresso deu lugar à minha lembrança de ter agido, ou à retenção do ter agido. Visto do presente real em que adoto a atitude reflexiva, a minha atuação perfeita passada ou presente é concebível apenas em termos dos atos realizados por mim. Assim, eu posso viver no processo contínuo da minha atuação, dirigida a seu objeto, e, então, experimentar a minha atuação no Tempo Presente (*modo presenti*); ou eu posso, por assim dizer, sair do fluxo contínuo e olhar através de um olhar reflexivo

⁸ Com pouquíssimas exceções, o pragmatismo vulgar não considera os problemas da constituição da vida consciente envolvidos na noção de *ego agens* (*estou agindo*) ou *homo faber* (*o que faz/transforma*), a partir dos quais a maioria dos escritores começa. Na maior parte, o pragmatismo é, portanto, apenas uma descrição do senso comum da atitude do homem dentro do mundo de trabalhar na vida cotidiana, mas não uma filosofia que investiga as pressuposições de tal situação.

⁹ *Human nature and conduct*, Nova York, 1922, Parte III, Seção III: “The nature of deliberation”.

para os atos executados nos processos anteriores de ação no Tempo Passado ou no Tempo Presente Perfeito (*modo praeterito*). Isso não significa que, - de acordo com o que foi declarado em uma seção anterior, - apenas os atos executados sejam significativos, mas não as ações em andamento. Temos que ter em mente que, por definição, a ação é sempre baseada em um projeto preconcebido, e é essa referência ao projeto precedente que torna a atuação e o ato significativos. Mas qual é a estrutura temporal de uma ação projetada? Ao projetar minha ação eu estou, como Dewey coloca, ensaiando a minha ação futura na imaginação. Isso significa que eu antecipo o resultado da minha ação futura. Eu olho em minha imaginação para esta ação antecipada como a coisa que terá sido feita, o ato que terá sido executado por mim. Na projeção eu olho para o meu ato no Tempo Futuro Perfeito, e penso nisso no *modo futuri exacti*. Mas essas antecipações estão vazias e podem ou não ser cumpridas pela ação, uma vez realizada. O ato passado ou presente perfeito, no entanto, não mostram antecipações vazias. O que estava vazio no projeto foi ou não foi cumprido. Nada permanece instável, nada indeciso. Com certeza, lembro-me das antecipações abertas envolvidas na projeção do ato e até mesmo das pretensões que acompanham a minha vida no processo contínuo de minha atuação. Mas agora, em retrospecto, eu os lembro em termos de minhas antecipações passadas, que se realizaram ou não. Apenas o ato executado, portanto, e nunca a atuação em andamento, pode resultar em sucesso ou fracasso.

O que foi dito até agora é válido para todos os tipos de ações. Mas, agora, temos que nos voltar para a estrutura peculiar da performance corporal operativa no mundo exterior. As investigações de Bergson e também de Husserl enfatizaram a importância de nossos movimentos corporais para a constituição do mundo externo e sua perspectiva de tempo. Experimentamos os nossos movimentos corporais simultaneamente em dois planos diferentes: 1. Na medida em que são movimentos no mundo exterior: os vemos como eventos acontecendo no espaço e no tempo espacial e mensurável em termos do caminho percorrido; 2. Na medida em que eles são experimentados juntos, de dentro, como mudanças acontecendo, - como manifestações de nossa espontaneidade pertencentes ao nosso fluxo de consciência, - eles participam do nosso tempo interior ou *durée*. O que ocorre no mundo exterior pertence à mesma dimensão de tempo em que ocorrem os eventos na natureza inanimada. Podem ser registrados por dispositivos apropriados e medidos por nossos cronômetros. É o tempo espacializado e homogêneo, que é a forma universal do tempo objetivo ou cósmico.

Por outro lado, é o tempo interno ou a *durée*, dentro do qual nossas experiências reais estão conectadas com o passado por lembranças e retenções e com o futuro por meio de proteções e antecipações. Em e através dos nossos movimentos corpóreos, realizamos a transição a partir de nossa *durée* para o tempo espacial ou cósmico, e nossas ações operacionais compartilham de ambas. Na simultaneidade, nós experimentamos a ação operacional como uma série de eventos no tempo externo e no tempo interno, unificando ambas as dimensões em um único fluxo, que será aqui chamado de presente vívido. O presente vívido se origina, portanto, na interseção de *durée* e tempo cósmico. Existindo no presente vívido, em seus atos operacionais em curso, direcionados aos objetos e objetivos a serem produzidos, o self operante experimenta a si mesmo como o criador das ações em curso e, portanto, como um self total indiviso. Ele experimenta os seus movimentos corporais por dentro; vive nas experiências essencialmente correlatas e reais inacessíveis à lembrança e à reflexão; o seu mundo é um mundo de antecipações abertas. O self operante, e apenas o self operante, experimenta todo este *modo presenti* e, experimentando a si próprio como o autor dessa operação em curso, e percebe a si mesmo como uma unidade. Mas, se o self em uma atitude reflexiva se volta aos atos operacionais realizados e olha para eles *modo*

praeterito esta unidade desmorona. O self que executou os atos passados não é mais o self total indiviso, mas sim um self parcial, o executor desse ato particular que se refere a um sistema de atos correlatos aos quais ele pertence. Este self parcial é meramente o executor de um papel ou - para usar com toda a reserva necessária um termo bastante equívoco que W. James e G. H. Mead introduziram na literatura - um Mim. Não podemos entrar aqui em uma discussão completa das implicações difíceis aqui envolvidas. Isso exigiria uma apresentação e crítica da tentativa bastante incompleta e inconsistente de G. H. Mead ao abordar esses problemas. Nós nos restringimos a apontar para a distinção que Mead faz entre a totalidade do self atuante, que ele chama de "Eu", e os selves parciais dos atos performados, os executores de papéis, que ele chama de "Mim". A tese apresentada neste artigo converge com a análise de Mead. E há, além disso, concordância com a afirmação de Mead de que o "Eu" adquire experiência apenas depois de ter realizado o ato e, assim, aparecer experiencialmente como uma parte do Mim, isto é, o Mim que aparece, em nossa experiência, na memória¹⁰.

Para o nosso propósito, a mera consideração de que as experiências interiores de nossos movimentos corporais, - as experiências essencialmente reais, e as antecipações abertas, - escapam da apreensão pela atitude reflexiva, apresenta com suficiente clareza que o self passado nunca pode ser mais do que um aspecto parcial do total, que se realiza na experiência de seu operar contínuo. Um ponto relacionado à distinção entre operacionalidade (aberto) e realização (encoberto) deve ser adicionado. No caso de uma mera performance, como a tentativa de resolver mentalmente um problema matemático, posso, se minhas expectativas não forem satisfeitas pelo resultado, e ficar insatisfeito com o resultado, cancelar todo o processo de operações mentais e recomeçar a partir do início. Nada terá mudado no mundo exterior, e nenhum vestígio do processo anulado permanecerá. As meras ações mentais são, nesse sentido, revogáveis. Trabalhar, no entanto, é irrevogável. O meu operar mudou o mundo exterior. Na melhor das hipóteses, eu posso restaurar a situação inicial por meio de contramedidas, mas não posso desfazer o que fiz. É por isso que, do ponto de vista moral e legal, eu sou responsável por meus atos, mas não por meus pensamentos. É também por isso que eu tenho a liberdade de escolha entre as várias possibilidades, apenas em relação a operacionalidade mentalmente projetada, antes que esta operação tenha sido realizada no mundo exterior, ou, pelo menos, enquanto está sendo realizado em um presente vívido e, assim, ainda aberto a modificações. Em termos do passado, não há possibilidade de escolha. Havendo realizado o meu operar ou pelo menos partes dele, eu escolhi de uma vez por todas o que foi feito, e agora eu tenho que suportar as consequências. Não posso escolher mais o que quero fazer.

Até agora, a nossa análise lidou com a estrutura do tempo da ação - e, como um corolário, com a estrutura temporal do self - dentro do fluxo isolado da consciência do indivíduo singular, como se o homem bem acordado com a atitude natural pudesse ser

¹⁰ Cf. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1934, pp. 173-175, 196-198, 203; "The genesis of the self", reimpresso em *The Philosophy of the present*, Chicago, 1932, pp. 176-195, esp. p. 184 ff.; "What social objects must psychology presuppose?", *Journal of Philosophy* v. VIII, 1910, p. 174-180; "The social self", *Journal of Philosophy*, v. X, 1913, p. 374-380. Veja também o excelente livro de Alfred Stafford Clayton sobre G. H. Mead: *Emergent mind and education*, Nova York, 1943, pp. 136-141, esp. p. 137. É sem dúvida o mérito de Mead ter visto as relações entre ato, self, memória, tempo e realidade. A posição do presente artigo não é, é claro, conciliável com a teoria de Mead sobre a origem social do self e com seu behaviorismo (modificado) que o induz a interpretar todos os fenômenos acima mencionados em termos de estímulo-resposta. Há muito mais verdade no célebre capítulo X do *Principles of Psychology* de W. James, no qual não apenas a distinção entre o Mim e Eu pode ser encontrada, mas também a sua referência a movimentos corporais, memória e senso de tempo.

pensado como separado de seus semelhantes. Tal uma abstrata ficção esta parte foi, obviamente, feita apenas para uma apresentação mais clara dos problemas envolvidos. Agora nós temos que nos voltar para a estrutura social do mundo operacional.

(5) A estrutura social do mundo da vida cotidiana

Afirmamos anteriormente que o mundo da vida cotidiana em que nascemos é, desde o início, um mundo intersubjetivo. Isso implica, por um lado, que este mundo não é meu privado, mas comum a todos nós; por outro lado, que dentro deste mundo existem companheiros com quem estou conectado por múltiplas relações sociais. Eu opero não apenas em coisas inanimadas, mas também em meus semelhantes, induzido por eles a agir e induzindo-os a reagir. Sem entrar aqui em uma discussão detalhada da estrutura e constituição das relações sociais, mencionamos apenas como um exemplo de uma de suas muitas formas que os meus atos executados podem motivar o outro a reagir e vice-versa. Meu questionamento ao outro, por exemplo, é realizado com a intenção de provocar a sua resposta, e a sua resposta é motivada pela minha pergunta. Este é um dos muitos tipos de “ações sociais”. É esse tipo em que os “motivos de ordem” da minha ação tornam-se “por motivos” da reação do parceiro.

Ações sociais envolvem comunicação, e qualquer comunicação é necessariamente baseada em atos operativos. Para se comunicar com os outros, tenho que realizar atos evidentes no mundo exterior, que devem ser interpretados pelos outros como sinais do que pretendo transmitir. Gestos, fala, escrita, etc., são baseados em movimentos corporais. Até agora, a interpretação behaviorista da comunicação é justificada. Erra, contudo, ao identificar o veículo de comunicação, ou seja, o ato operacional, com o próprio significado comunicado.

Vamos examinar o mecanismo de comunicação do ponto de vista do intérprete. Eu posso achar que dada a minha interpretação ou o resultado pronto dos atos comunicativos do outro; ou eu posso assistir em simultaneidade ao processo contínuo de suas ações comunicativas à medida que prosseguem. O primeiro é, por exemplo, o caso, de se eu tiver que interpretar um letreiro erguido pelo outro ou um implemento produzido por ele. A última relação prevalece, por exemplo, se eu estiver ouvindo a palestra do meu parceiro. (Existem muitas variações desses tipos básicos, como a leitura da carta do outro em uma espécie de quase-simultaneidade com o processo de comunicação em curso). Ele constrói o pensamento que ele quer me transmitir passo a passo, acrescentando palavras, frase a frase, parágrafo a parágrafo. Enquanto ele faz isso, minhas ações de interpretação seguem as suas ações de comunicação no mesmo ritmo. Nós dois, eu e o outro, experimentamos o processo contínuo de comunicação em um presente vívido. Articulando o seu pensamento, enquanto fala, em fases, o comunicador não apenas experimenta o que ele realmente pronuncia: um complicado mecanismo de retenções e antecipações conecta dentro de seu fluxo de consciência um elemento de seu discurso com o que precedeu e o que se seguirá à unidade do pensamento que ele quer transmitir. Todas essas experiências pertencem ao seu tempo interior. E há, por outro lado, as ocorrências de sua fala, provocadas por ele no tempo espacializado do mundo exterior. Resumidamente, o comunicador experimenta o processo contínuo de comunicação como uma operacionalidade em seu presente vívido.

E eu, o ouvinte, experiencio de minha parte, e minhas ações de interpretação também acontecem em meu presente vívido, embora essa interpretação não seja um operar, mas apenas uma performance dentro do significado de nossas definições. Por um lado, eu experimento as ocorrências do outro falando no tempo exterior; por outro lado, eu experimento minha interpretação como uma série de retenções e antecipações

acontecendo em meu tempo interior interconectadas pelo meu objetivo de entender o pensamento do outro como uma unidade.

Agora, vamos considerar que a ocorrência no mundo exterior - a fala do comunicador - é, enquanto ela continua, um elemento comum e simultâneo ao seu presente vívido. A minha participação em simultaneidade no processo contínuo de comunicação do outro estabelece, portanto, uma nova dimensão de tempo. Ele e eu partilhamos, enquanto o processo dura, um presente vívido comum, o nosso presente vívido, que permite que ele e eu digamos: “Vivenciamos essa ocorrência juntos”. Pela relação nós, assim estabelecida, nós dois - ele, dirigindo-se a mim e eu, ouvindo-o, estamos vivendo em nosso presente vívido mútuo, dirigido para o pensamento a ser realizado no e pelo processo de comunicação. *Nós envelhecemos juntos.*

Até agora, nossa análise da comunicação no presente vívido da relação nós tem se restringido à perspectiva de tempo envolvida. Temos agora que considerar as funções específicas dos movimentos corporais do outro como um campo expressional aberto à interpretação como sinais do pensamento do outro. É claro que a extensão deste campo, mesmo que a comunicação ocorra em um presente vívido, pode variar consideravelmente. Ela atingirá o seu máximo se houver entre a comunidade de parceiros não apenas de tempo, mas também de espaço, isto é, uma relação que os sociólogos chamam de face a face.

Para tornar isso mais claro, vamos manter o nosso exemplo do falante e do ouvinte e analisar os elementos interpretáveis incluídos em tal situação. Primeiro, há as palavras proferidas no significado que elas têm de acordo com o dicionário e a gramática na linguagem usada, mais as franjas adicionais que recebem do contexto da fala e as conotações supervenientes originadas nas circunstâncias particulares do falante. Há, além disso, a inflexão da voz do locutor, a sua expressão facial, os gestos que acompanham a sua fala. Em circunstâncias normais, meramente a transmissão do pensamento por palavras apropriadamente selecionadas foi projetada pelo falante e constitui, portanto, “operacionalidade” de acordo com a nossa definição. Os outros elementos dentro do campo interpretável são, do ponto de vista do falante, não planejados e, portanto, na melhor das hipóteses, meras condutas (meros fazer) ou mesmo meros reflexos e, então, essencialmente experiências reais sem significado subjetivo. No entanto, eles também são elementos integrais da interpretação do ouvinte sobre o estado de espírito do outro. A comunidade do espaço permite que o parceiro apreenda as expressões corporais do outro não apenas como eventos no mundo externo, mas como fatores do próprio processo de comunicação, embora não se originem em atos operacionais do comunicador.

Não só cada parceiro na relação face a face compartilha o outro em um presente vívido; cada um deles, com todas as manifestações de sua vida espontânea, é também um elemento do ambiente do outro; ambos participam de um conjunto de experiências comuns do mundo exterior, no qual os atos operacionais de cada um podem se adequar. E, finalmente, no relacionamento face-a-face (e somente nele) o parceiro pode olhar para si mesmo como uma totalidade ininterrupta em um presente vívido. Isto é de especial importância porque, como mostrado anteriormente, eu posso olhar para mim mesmo apenas antecipadamente, *modo praeterito*, e depois compreender apenas um aspecto parcial deste meu eu passado, eu mesmo como um executor de um papel, como um Me.

Todas as outras relações sociais múltiplas derivam da experiência originária da totalidade do self do outro na comunidade do tempo e do espaço. Qualquer análise teórica da noção de “ambiente” - um dos termos menos clarificados usados nas ciências

sociais atuais - teria que começar a partir da relação face a face como uma estrutura básica do mundo da vida cotidiana.

Não podemos entrar aqui nos detalhes da estrutura desses relacionamentos derivados. Para o nosso problema, é importante que em nenhum deles o self do outro se torne acessível ao parceiro como uma unidade. O outro aparece apenas como um self parcial, como um construtor desses e daqueles atos, que não compartilho de um presente vívido. O presente vívido compartilhado da relação de nós pressupõe a copresença dos parceiros. Para cada tipo de relação social derivada pertence um tipo particular de perspectiva de tempo que é derivado do presente vívido. Há um quase-presente, em particular, em que interpreto o mero resultado da comunicação do outro - a carta escrita, o livro impresso - sem ter participado do processo contínuo de comunicação de atos. Há outras dimensões temporais nas quais eu estou conectado com contemporâneos que nunca conheci, ou com predecessores ou com sucessores; e o tempo histórico, no qual experimento o presente real como o resultado de eventos passados; e muitos mais. Todas essas perspectivas temporais podem ser referidas a um presente vívido: o meu próprio presente ou antigo, ou o atual ou antigo presente vívido do meu companheiro com quem, por sua vez, estou conectado em um presente vívido originário ou derivado e tudo isso nos diferentes modos de potencialidade ou quase-realidade, cada tipo tendo suas próprias formas de diminuição e aumento temporal e seu estilo de pular em um movimento direto ou “movimento de cavaleiro”. Existem, além disso, as diferentes formas de sobreposição e interpenetração dessas diferentes perspectivas, elas sendo colocadas dentro e fora de operação por uma mudança de uma para outra e de uma transformação de uma para outra, e os diferentes tipos de sintetizar e combinar ou isolar e desenredar. Múltiplas como são estas perspectivas de tempo diferentes e as suas relações mútuas, elas tudo constroem em uma interseção de *durée* e tempo cósmico.

Na e por nossa vida social, com a atitude natural, elas são apreendidas como integradas em uma única dimensão supostamente homogênea do tempo, que abrange não apenas todas as perspectivas individuais do tempo de cada um de nós durante a vida desperta, mas também comum a todos nós. Nós o chamaremos de tempo cívico ou padrão. É, também, uma intersecção entre o tempo cósmico e o tempo interior, embora, quanto a este último, meramente de um aspecto peculiar do tempo interior - aquele aspecto em que o homem desperto experimenta seus atos como eventos dentro de seu fluxo de consciência. Porque o tempo padrão faz parte do tempo cósmico, é mensurável pelos nossos relógios e calendários. Por coincidir com o nosso senso interior de tempo em que vivenciamos nossos atos operacionais, se - e somente se - estivermos bem acordados, ele governa o sistema de nossos planos sob o qual ascendemos os nossos projetos, como planos para a vida, para trabalho e lazer. Por ser comum a todos nós, o tempo padrão possibilita uma coordenação intersubjetiva dos diferentes sistemas de planos individuais. Assim, para a atitude natural, o tempo cívico ou padrão é no mesmo sentido a estrutura temporal universal do mundo intersubjetivo da vida cotidiana com a atitude natural, na qual a terra é a sua estrutura espacial universal que abrange os ambientes espaciais de cada um de nós.

(6) Os estratos da realidade no mundo cotidiano da operacionalidade

O homem desperto com a atitude natural está principalmente interessado no setor do mundo de sua vida cotidiana que está dentro de seu alcance e que está centrado no espaço e no tempo em torno de si mesmo. O lugar que meu corpo ocupa dentro do mundo, meu atual Aqui, é o ponto de partida do qual tomo minha posição no espaço. É, por assim dizer, o centro do meu sistema de coordenadas. Relativamente ao meu corpo, agrupo os elementos do meu entorno sob as categorias de direita e esquerda, antes e

atrás, acima e abaixo, próximo e longe, e assim por diante. E de maneira semelhante, meu atual Agora é a origem de todas as perspectivas de tempo sob as quais eu organizo os eventos no mundo, tais como as categorias de frente e para trás, passado e futuro, simultaneidade e sucessão, etc.

Dentro desse esquema básico de orientação, no entanto, o mundo operacional é estruturado em vários estratos da realidade. É o grande mérito de G. H. Mead¹¹ ter analisado a estruturação da realidade, pelo menos da coisa física, em sua relação com a ação humana, especialmente à manipulação real de objetos com as mãos. É o que ele chama de “área manipulatória”, que constitui o núcleo da realidade. Essa área inclui aqueles objetos que são vistos e manuseados, em contraposição aos objetos distantes que não podem ser experimentados pelo contato, mas que ainda se encontram no campo visual. Somente experiências de coisas físicas dentro da área manipulatória permitem o teste básico de toda a realidade, a saber, a resistência, apenas elas definem o que Mead chama de “tamanhos padrões” de coisas que aparecem fora da área manipulatória, nas distorções das perspectivas ópticas.

Essa teoria da predominância da área manipulatória certamente converge com a tese sugerida por este trabalho, a saber, que o mundo da nossa operacionalidade, dos movimentos corporais, da manipulação de objetos e do manejo das coisas e dos homens constitui a realidade específica da vida cotidiana. Para o nosso propósito, entretanto, a distinção, que de outra forma seria a mais importante, entre objetos experimentados por contato e objetos distantes, não deve ser subestimada. Poderia ser facilmente demonstrado que essa dicotomia se origina na posição básica behaviorista de Mead e em seu uso acrítico do esquema estímulo-resposta. Nós, por outro lado, estamos preocupados com a atitude natural do homem adulto, desperto e crescido na e para a vida cotidiana. Ele sempre dispõe de um estoque de experiências anteriores, entre elas a noção de distância como tal e da possibilidade de superar a distância por atos operacionais, ou seja, locomoções. Na atitude natural, a percepção visual do objeto distante implica, portanto, a antecipação de que o objeto distante pode ser posto em contato pela locomoção, caso em que a perspectiva distorcida dos objetos desaparecerá e seus “tamanhos padrões” serão restabelecidos. Essa antecipação, como qualquer outra, pode ou não resistir ao teste da experiência atual superveniente. A sua refutação pela experiência significaria que o objeto distante sob consideração não pertence ao meu mundo operacional. Uma criança pode pedir para tocar as estrelas. Para os adultos, com a atitude natural, elas são pontos brilhantes fora de sua esfera operacional, e isso é verdade, mesmo se eles usam as suas posições no firmamento como um meio para encontrar suas direções.

Para nossos propósitos, portanto, sugerimos chamar o estrato do mundo operacional que o indivíduo experimenta como núcleo de sua realidade, de *o mundo ao seu alcance*. Este mundo inclui não apenas a área manipulatória de Mead, mas também as coisas dentro do escopo de visão dos homens e do alcance de sua audição, além de não apenas o reino do mundo aberto ao seu real, mas também os adjacentes da sua operacionalidade potencial. Naturalmente, esses reinos não têm fronteiras rígidas, têm seus halos e horizontes abertos e estão sujeitos a modificações de interesses e atitudes de atenção. É claro que todo este sistema de “mundo ao meu alcance” sofre mudanças através de qualquer uma das minhas locomoções; Deslocando o meu corpo, desloco o centro *O* do meu sistema de coordenadas, e só isso muda todos os números (de coordenadas) pertencentes a este sistema.

¹¹ *The Philosophy of the present*, Chicago: 1932, p. 124 e seguintes; *The Philosophy of the act*, Chicago: 1938, p. 103-106, 121 ff, 151 f., 190-192, 196-197, 282-284.

Podemos dizer que o mundo ao meu alcance pertence essencialmente ao tempo presente. O mundo dentro do meu alcance potencial, no entanto, mostra uma estrutura de tempo mais complicada. Pelo menos duas zonas de potencialidade devem ser distinguidas. Para a primeira, que se refere ao passado, pertence o que antes estava dentro do meu alcance real e o que, presumo, pode ser trazido de volta ao meu alcance real novamente (*mundo dentro do alcance restaurável*). A suposição envolvida é baseada nas idealizações, governando todas as condutas na esfera natural, a saber, que eu possa continuar a agir como agi até o momento e que eu possa recomeçar de novo e de novo a mesma ação sob as mesmas condições. O lidar com o papel universal dessas idealizações para a fundação da lógica e especialmente do analítico puro Husserl os chama de idealizações do “e assim por diante” e do “eu posso fazer isso de novo”, sendo este último o correlato subjetivo do primeiro¹². Para dar um exemplo: um ato de locomoção que saiu do meu alcance e que antes era parte do “mundo ao meu alcance”. O deslocamento do centro *O* do meu sistema de coordenadas transformou o meu mundo anterior no *hic* (meu corpo, meu sistema – nota do Tradutor) em um mundo agora em o *illic*¹³ (outro ou qualquer corpo, outro ou qualquer sistema - nota do Tradutor). Mas, sob a idealização do “eu posso fazer de novo”, presumo que posso transformar o *illic* real em um novo *hic*. O meu mundo passado ao meu alcance tem, sob essa idealização, o caráter de um mundo que pode ser trazido de volta ao meu alcance. Assim, por exemplo, minha área manipulatória do passado continua a funcionar no meu presente como uma área potencialmente manipulatória no modo do *illic* e tem agora a forma de uma chance específica de restauração. Como esta primeira zona de potencialidade está relacionada com o passado, a segunda é baseada em antecipações do futuro. Dentro do meu alcance potencial está também o mundo que nem está nem nunca esteve dentro do meu alcance real, mas que é, no entanto, alcançável sob a idealização de “e assim por diante” (*mundo dentro do alcance atingível*). O exemplo mais importante desta segunda zona de potencialidade é o mundo ao alcance real de meu companheiro contemporâneo¹⁴. Por exemplo, sua área manipulatória não coincide - ou pelo menos não coincide inteiramente - com a minha área manipulatória, porque é somente para ele uma área manipulatória no modo do *hic*, mas que se coloca para mim no modo do *illic*. No entanto, ela é minha área manipulatória atingível, que seria a minha área manipulatória real se eu estivesse em seu lugar e, de fato, se tornaria um real através de locomoções apropriadas¹⁵.

O que foi declarado em relação à área manipulatória do homem contemporâneo mantém-se, em geral, bom para o mundo dentro do seu, dentro dos demais, e ao alcance de alguém. Isto implica não apenas o mundo dentro do alcance real do outro, mas também de mundos dentro de seu alcance restaurável ou alcançável, e todo o sistema assim estendido sobre todos os diferentes estratos do mundo social mostram todas as sombras originadas nas perspectivas da sociabilidade como a intimidade e anonimato, estranheza e familiaridade, proximidade social e distância social, etc., que governam minhas relações com os consociados, contemporâneos, predecessores e sucessores.

¹² *Formale und Transzendente Logik*, Verlag M. Niemeyer, 1929, p. 167.

¹³ A terminologia aqui segue aquela usada por Husserl em suas *Méditations Cartésiennes*, Paris: Armand Colin, 1931.

¹⁴ Na relação face a face - e essa é uma peculiaridade adicional desse relacionamento social incompleto - os mundos ao meu alcance e dentro do alcance do meu parceiro se sobrepõem, e há pelo menos um setor de um mundo dentro do meu e seu de alcance comum.

¹⁵ G. H. Mead, em seu ensaio “The objective reality of perspectives”, reimpresso em *The Philosophy of the present*, chega a uma conclusão semelhante; “A realidade atual é uma possibilidade. É o que seria se estivéssemos lá em vez de aqui” (p. 173).

Tudo isso não pode ser tratado aqui. Tem que ser suficiente para o propósito em questão de mostrar que todo o mundo social é um mundo dentro do meu alcance atingível, tendo suas chances específicas de realização.

No entanto, as chances específicas de restauração, peculiares ao primeiro, e de realização, peculiares à segunda zona de potencialidade, não são de forma alguma iguais. Quanto ao primeiro temos que considerar que o que é agora para mim uma mera chance de alcance restaurável foi previamente experimentado por mim como estando dentro do meu alcance real. As minhas ações operacionais anteriores realizadas e até mesmo as ações que no passado eu tinha apenas projetado pertencem ao meu mundo, em seguida, dentro do alcance real. Por outro lado, elas estão relacionadas com o meu atual estado mental, que é como é porque a atual realidade passada já foi uma realidade presente. A antecipada possibilidade de reatualização do mundo outrora atual ao meu alcance é, portanto, fundada em reproduções e retenções de minhas próprias experiências passadas de realizações. A chance de restaurar o alcance uma vez real é, então, máxima. A segunda zona de potencialidade refere-se antecipadamente a estados futuros da minha mente. Não está ligado às minhas experiências passadas, exceto pelo fato de que as suas antecipações (como todas as antecipações) se originam e têm que ser compatíveis com o estoque de minhas experiências passadas realmente à mão. Essas experiências me permitem avaliar a probabilidade de realizar meus planos e estimar meus poderes. É claro que essa segunda zona não é de todo homogênea, mas subdividida em setores de diferentes chances de realização. Essas chances diminuem em proporção com a crescente distância espacial, temporal e social do respectivo setor em relação ao atual centro *O* do meu mundo operacional. Quanto maior for a distância, mais incertas são minhas previsões da realidade atingível, até que se tornem inteiramente vazias e irrealizáveis.

(7) O mundo operacional como realidade suprema; a ansiedade fundamental; a epoché da atitude natural

O mundo operacional como um todo se destaca como primordial em relação aos muitos outros subuniversos da realidade. É o mundo das coisas físicas, incluindo o meu corpo; é o reino das minhas locomoções e operações corporais; oferece resistências para superar, o que requer esforço; coloca tarefas diante de mim, me permite realizar os meus planos e me permite ter sucesso ou fracassar em minha tentativa de alcançar os meus propósitos. Pelos meus atos operacionais, eu me direciono para o mundo exterior; Eu o modifico, e essas mudanças, embora provocadas pela minha operacionalidade, podem ser experimentadas e testadas por mim e pelos outros, como ocorrências dentro deste mundo, independentemente de meus atos operacionais nos quais se originaram. Eu compartilho este mundo e seus objetos com os outros; com os outros eu tenho fins e meios em comum; Eu opero com eles em vários atos sociais e relacionamentos, verificando os outros e sendo verificado por eles. E o mundo operacional é a realidade na qual a comunicação e a interação da motivação mútua se tornam efetivas. Pode, portanto, ser experimentado sob ambos os esquemas de referência: a causalidade de motivos, bem como a teleologia de propósitos.

Como dissemos antes, este mundo é para nossa atitude natural, em primeiro lugar, não um objeto de nosso pensamento, mas um campo de dominação. Temos um interesse eminentemente prático, causado pela necessidade de cumprir os requisitos básicos da nossa vida. Mas não estamos igualmente interessados em todos os estratos do mundo operacional. A função seletiva de nosso interesse organiza o mundo em ambos os aspectos - como espaço e como tempo - em estratos de maior ou menor importância. Do mundo dentro do meu alcance real ou potencial, aqueles objetos são selecionados

como primordialmente importantes, que realmente são ou se tornarão, no futuro, possíveis fins ou meios para a realização de meus projetos, ou que são ou se tornarão perigosos, agradáveis ou relevantes para mim. Eu estou permanentemente antecipando as repercussões futuras que posso esperar desses objetos e as futuras mudanças que minhas operações projetadas trarão em relação a eles.

Vamos esclarecer o que significa “relevância” neste contexto. Eu estou, por exemplo, com a atitude natural, apaixonadamente interessada nos resultados da minha ação e, especialmente, na questão de saber se minhas antecipações resistirão ao teste prático. Como vimos antes, todas as antecipações e planos se referem a experiências anteriores agora disponíveis, que me permitem avaliar as minhas chances. Mas isso é apenas a metade da história. O que estou antecipando é uma coisa, e outra, é o porquê eu antecipo certas ocorrências. O que pode acontecer sob certas condições e circunstâncias é uma coisa, a outra, é o porquê eu estou interessado nesses acontecimentos e por que eu deveria aguardar apaixonadamente o resultado de minhas profecias. É apenas a primeira parte dessas dicotomias que é respondida por referência ao estoque de experiências em questão como o sedimento de experiências anteriores. É a segunda parte dessas dicotomias que se refere ao sistema de relevâncias pelo qual os homens, com suas atitudes naturais na vida cotidiana, são guiados.

Não podemos desdobrar aqui todas as implicações do problema da relevância, sobre um aspecto do qual nós acabamos de tocar. Mas, em uma palavra, queremos afirmar que todo o sistema de relevâncias que nos governa, com a atitude natural, é fundado sobre a experiência básica de cada um de nós: Eu sei que vou morrer e temo morrer. Esta experiência básica, nós sugerimos chamar de *ansiedade fundamental*. É a antecipação primordial da qual todos os outros se originam. Da ansiedade fundamental surgem os muitos sistemas interrelacionados de esperanças e medos, de desejos e satisfações, de oportunidades e riscos que incitam o homem à atitude natural de tentar dominar o mundo, superar obstáculos, elaborar projetos e realizá-los.

Mas a ansiedade fundamental em si é meramente um correlato de nossa existência como seres humanos dentro da realidade suprema da vida cotidiana e, portanto, as esperanças e medos, e suas satisfações e desapontamentos correlacionados, são fundamentados e só são possíveis dentro do mundo operacional. Eles são elementos essenciais de sua realidade, mas não se referem à nossa crença nela. Pelo contrário, é característico da atitude natural que toma o mundo e seus objetos como garantidos até que a contraprova se imponha. Tão longo quanto o esquema de referência, uma vez estabelecido, e o sistema de experiências autorizadas das nossas e de outras pessoas funcionar, desde que as ações e operações realizadas sob sua orientação produzam os resultados desejados, confiamos nessas experiências. Não estamos interessados em descobrir se esse mundo realmente existe ou se é apenas um sistema coerente de aparências consistentes. Não temos razão para lançar qualquer dúvida sobre nossas experiências garantidas que, assim, acreditamos nos dão as coisas como elas realmente são. Elas precisam de uma motivação especial, como a superação de uma experiência “estranha”, não passível de ser incluída no estoque de conhecimento em questão ou inconsistente com elas, para nos fazer revisar as nossas crenças anteriores.

A fenomenologia nos ensinou o conceito de *epoché* fenomenológica, a suspensão de nossa crença na realidade do mundo como um dispositivo para superar a atitude natural, radicalizando o método cartesiano da dúvida filosófica¹⁶. Pode-se aventurar a sugestão de que o homem com a atitude natural também usa uma *epoché* específica, é claro, outra bem diferente do que a do fenomenólogo. Ele não suspende a

¹⁶ Cf. Faber, op. cit, p.326ss.

crença no mundo exterior e seus objetos, entretanto, ao contrário, ele suspende a dúvida em sua existência. O que ele coloca entre parênteses é a dúvida de que o mundo e seus objetos podem ser diferentes do que lhe parece. Propomos chamar essa epoché de *epoché da atitude natural*¹⁷.

II. As muitas realidades e sua constituição

No início deste artigo, nos referimos à teoria dos muitos subuniversos de William James, cada um dos quais pode ser concebido como uma realidade à sua maneira, enquanto assistido. O próprio James apontou que cada um desses subuniversos tem o seu estilo especial e separado de existência; que com respeito a cada um desses sub-universos “todas as proposições, sejam atributivas ou existenciais, são acreditadas pelo próprio fato de serem concebidas, a menos que colidam com outras proposições acreditadas ao mesmo tempo, afirmando que seus termos são os mesmos com os termos dessas outras proposições”¹⁸, de que toda a distinção entre real e irreal é baseada em dois fatos mentais - “primeiro, que somos propensos a pensar diferentemente do mesmo; e segundo, quando o fazemos, podemos escolher a qual modo de pensar aderir e quais ignorar”. James fala, portanto, de um “*senso de realidade*” que pode ser investigado em termos de uma psicologia da crença e da descrença. A fim de libertar essa importante percepção de sua psicologia, nós preferimos falar, em vez de muitos subuniversos da realidade, de províncias finitas de significado, sobre as quais nós podemos dar o acento de realidade. Nós falamos de províncias de significado, e não de subuniversos, porque é o significado de nossas experiências e não a estrutura ontológica dos objetos que constituem a realidade¹⁹. Por isso, chamamos certo conjunto de nossas experiências de uma *província finita de significado* se todas elas mostram um estilo cognitivo específico e são - com relação a este estilo - não só consistentes em si, mas também compatíveis entre si. A restrição em itálico é importante porque as inconsistências e incompatibilidades de algumas experiências, todas elas participando do mesmo estilo cognitivo, não implicam necessariamente a retirada do acento da realidade da respectiva província de significado como um todo, mas meramente a invalida daquela experiência particular, ou experiências, dentro de uma província.

O que, no entanto, deve ser entendido sob os termos “estilo cognitivo específico” e “acento de realidade”? Como exemplo, consideremos novamente o mundo da vida cotidiana como foi definido e analisado no capítulo anterior. Este mundo é certamente um “subuniverso” ou uma “província finita de significado” entre muitos outros, embora um seja destacado como a realidade última ou suprema pelas razões mencionadas na última seção. Ao recapitularmos as características básicas que constituem o seu estilo cognitivo específico, encontramos (1) uma tensão específica da consciência, a saber, um despertar amplo, originando-se da atenção plena à vida; (2) uma *epoché* específica, a suspensão da dúvida; (3) uma forma prevalecente de espontaneidade, chamada operacionalidade (uma espontaneidade significativa baseada em um projeto e caracterizado pela intenção de trazer o estado de coisas projetado por

¹⁷ Embora o ponto de vista do presente artigo difira em muitos aspectos do seu, eu gostaria de chamar a atenção para o artigo muito interessante de Herbert Spiegelberg, “The reality-Phenomenon and reality”, em *Philosophical Essays* (op. cit.), p. 105, que tenta uma análise da dubitabilidade e da dubiedade em relação à realidade. Segundo Spiegelberg, os critérios da realidade são os fenômenos de prontidão, persistência, periferia perceptual, fronteiras em objetos concretos, independência, resistência e concordância.

¹⁸ James, *Principles*, v. II, p. 290.

¹⁹ Cf. Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, traduzido por Boyce Gibson, Londres-New York, 1931, §55, p. 168: “Em certo sentido e com o devido cuidado no uso das palavras, podemos dizer que todas as entidades reais são ‘*unidades de significado*’.” (Itálicos de Husserl)

movimentos corporais que se dirigem para o mundo externo); (4) uma forma específica de experienciar a si mesmo (o self operativo como o self total); (5) uma forma específica de socialidade (o mundo intersubjetivo comum de comunicação e ação social); (6) uma perspectiva de tempo específica (o tempo padrão originário de uma intersecção entre *durée* e tempo cósmico, como a estrutura temporal universal do mundo intersubjetivo).

Essas são, pelo menos, algumas das características do estilo cognitivo que pertencem a essa província particular de significado. Enquanto nossas experiências deste mundo - tanto as válidas, quanto as invalidadas - participarem desse estilo, poderemos considerar essa província de significado como real; poderemos conferir-lhe o acento de realidade. E com relação à realidade suprema da vida cotidiana, nós, com a atitude natural, somos induzidos a fazê-lo porque nossas experiências práticas provam a unidade e a congruência do mundo operacional como válido, e a hipótese de sua realidade como irrefutável. Mais ainda, esta realidade nos parece natural, e não estamos prontos para abandonar a nossa atitude em relação a ela sem ter experimentado um choque específico que nos compele a romper os limites dessa província "finita" de significado e a mudar o acento de realidade para outro.

Para ter certeza, essas experiências de choque me acometem com frequência em meio à minha vida diária; eles próprios pertencem à sua realidade. Eles me mostram que o mundo operacional, em tempo padrão, não é a única província finita de significado, mas, apenas uma dentre muitas outras acessíveis à minha vida intencional. Há tantos tipos inumeráveis de diferentes experiências de choque, quanto há diferentes províncias finitas de significado sobre as quais eu posso dar o acento de realidade. Alguns exemplos são: o choque de adormecer como um salto para o mundo dos sonhos; a transformação interior que suportamos, se a cortina do teatro se ergue como a transição para o mundo da peça teatral; a mudança radical em nossa atitude se, diante de uma pintura, permitimos que o nosso campo visual seja limitado pelo que está dentro da moldura, como a passagem para o mundo pictórico; nosso dilema, relaxando no riso, se, ouvindo uma piada, estamos por um curto período de tempo pronto para aceitar o mundo fictício da brincadeira como uma realidade em relação à qual o mundo de nossa vida cotidiana assume o caráter de tolice; a criança que está se volta para o brinquedo, como a transição para o mundo dos jogos; e assim por diante. Mas, também, as experiências religiosas em todas as suas variedades, - por exemplo, a experiência de Kierkegaard do "instante" como o salto para a esfera religiosa, - é um choque tão grande quanto a decisão do cientista de substituir toda a participação apaixonada nos assuntos de "este mundo" por uma atitude contemplativa desinteressada. Agora somos capazes de condensar o que encontramos nas seguintes teses:

1. Todos esses mundos - o mundo dos sonhos, das imagens e dos fantasmas, especialmente o mundo da arte, o mundo da experiência religiosa, o mundo da contemplação científica, o mundo lúdico da criança e o mundo dos insanos - são províncias finitas de significado. Isso significa que (a) todos eles têm um estilo cognitivo peculiar (embora não o do mundo de operar com a atitude natural); (b) todas as experiências dentro de cada um desses mundos são, com relação a esse estilo cognitivo, consistentes em si mesmas e compatíveis entre si (embora não sejam compatíveis com o significado da vida cotidiana); (c) cada uma dessas províncias finitas de significado pode receber um acento específico da realidade (embora não seja o acento da realidade do mundo operacional).
2. A consistência e a compatibilidade das experiências com respeito ao seu estilo cognitivo peculiar subsistem meramente dentro das

fronteiras da província particular de significado a que essas experiências pertencem. De modo algum, o que é compatível dentro da província do significado *P* também é compatível dentro da província do significado *Q*. Pelo contrário, visto a partir de *P*, supostamente real, *Q* e todas as experiências pertencentes a ele apareceriam como meramente fictícias ou inconsistentes e incompatíveis, e vice-versa.

3. Por esta razão, temos o direito de falar de províncias finitas de significado. Essa finitude implica que não há possibilidade de referir uma dessas províncias à outra, introduzindo uma fórmula de transformação. A passagem de uma para a outra só pode ser realizada por um “salto”, como Kierkegaard o chama, que se manifesta na experiência subjetiva de um choque.
4. O que acaba de ser chamado de “salto” ou “choque” nada mais é do que uma modificação radical na tensão de nossa consciência, fundada em uma atenção diferente *à la vie*.
5. Para o estilo cognitivo peculiar a cada uma dessas diferentes províncias de significado concerne, portanto, uma tensão específica de consciência e, conseqüentemente, também uma *epoché* específica, uma forma prevalecente de espontaneidade, uma forma específica de experiência própria, uma forma específica de socialidade e uma perspectiva de tempo específica.
6. O mundo operacional na vida cotidiana é o arquétipo de nossa experiência da realidade. Todas as outras províncias de significado podem ser consideradas como suas modificações²⁰. Seria uma tarefa interessante tentar um agrupamento sistemático dessas províncias finitas de significado de acordo com o seu princípio constitutivo, a tensão decrescente de nossa consciência fundada em um afastamento de nossa atenção da vida cotidiana. Tal análise provaria que, quanto mais a mente se afasta da vida, maiores são as placas do mundo cotidiano operativo que são colocadas em dúvida; a *epoché* da atitude natural que suspende a dúvida em sua existência é substituída por outras *epochés* que suspendem a crença em mais e mais camadas da realidade da vida cotidiana, colocando-as entre parênteses. Em outras palavras, uma tipologia das diferentes províncias finitas de significado poderia começar a partir de uma análise daqueles fatores do mundo da vida cotidiana dos quais o acento da realidade foi retirado porque eles não permanecem mais dentro do foco de nosso interesse atencional na vida. O que então permanece fora dos parênteses poderia ser definido como os elementos constitutivos do estilo cognitivo de experiências pertencentes à uma província de significado assim delimitada. Pode, por sua vez, obter outro acento

²⁰ Uma palavra de cautela parece ser necessária aqui. O conceito de províncias finitas de significado não envolve qualquer conotação estática, como se tivéssemos que selecionar uma dessas províncias como nossa casa para morar, para começar ou voltar. Isso não é de forma alguma o caso. Dentro de um único dia, mesmo dentro de uma hora a nossa consciência pode percorrer as mais diferentes tensões e adotar atitudes de atenção mais diferentes em relação à vida. Existe, além disso, o problema dos “enclaves”, isto é, de regiões pertencentes a uma província de significado delimitada por outra, um problema que, por mais importante que seja, não pode ser tratado dentro da estrutura do presente artigo, que se limita a admitir o delineamento de alguns princípios de análise. Para dar um exemplo desse grupo de problemas desconsiderado: qualquer projeção dentro do mundo operacional é em si mesma, como nós vimos, um fantasma e envolve, além disso, uma espécie de contemplação teórica, embora não necessariamente a da atitude científica.

da realidade ou, - na linguagem do arquétipo de toda a realidade, - o mundo de nossa vida cotidiana - da quase-realidade.

A última observação revela uma dificuldade específica para todas as tentativas de descrever essas quase-realidades. Consiste no fato de que a linguagem - qualquer linguagem - pertence à comunicação *kat exochin* (de *κατ'εξοχήν*, ou, *como regra* – nota do Tradutor) ao mundo intersubjetivo da operacionalidade e, portanto, resiste obstinadamente a servir como veículo para significados que transcendem os seus próprios pressupostos. Este fato leva às múltiplas formas de comunicação indireta, algumas das quais nos encontraremos mais tarde. A terminologia científica, por exemplo, é um dispositivo especial para superar a dificuldade delineada em seu campo limitado. Nós temos que nos negar a embarcar aqui na elaboração de uma tipologia completa das muitas realidades de acordo com os princípios que acabamos de descrever. Estamos especialmente interessados nas relações entre as províncias do mundo da vida cotidiana e os mundos das ciências, especialmente das ciências sociais e sua realidade. Não podemos, no entanto, resolver este problema com todas as suas implicações em uma única etapa. Portanto, prosseguiremos por estágios e começaremos a confrontar o mundo operativo com dois exemplos típicos de outras províncias finitas de significado, a saber, o mundo das imagens e o mundo dos sonhos. Com base nos resultados de nossas análises do estilo cognitivo dessas duas províncias, investigaremos a estrutura do mundo da contemplação científica.

III. Os vários mundos dos fantasmas

Sob esse título, discutiremos algumas características gerais do estilo cognitivo peculiares a um grupo de outras províncias finitas de significado, nenhuma delas redutíveis à outra. Este grupo é comumente conhecido como o de fantasias ou imagens, e abraça, entre muitos outros, os domínios dos sonhos diurnos, do jogo, da ficção, dos contos de fadas, dos mitos, e das piadas. Até agora, a filosofia não trabalhou sobre o problema da constituição específica de cada uma dessas inumeráveis províncias de nossa vida imaginativa. Cada uma delas se origina em uma modificação específica, que a realidade suprema de nossa vida diária sofre, porque a nossa mente, afastando-se em diminuir as tensões da consciência do mundo operacional e de suas tarefas, retira de algumas de suas camadas o acento da realidade para substituí-lo por um contexto de fantasias supostamente quase-reais. Para o problema em questão, um levantamento fugaz do que todos esses mundos têm em comum tem que ser suficiente. Vivendo em um dos muitos mundos da fantasia, não temos mais que dominar o mundo exterior e superar a resistência de seus objetos. Somos livres do motivo pragmático que governa nossa atitude natural em relação ao mundo da vida cotidiana; livre também da escravidão do espaço "interobjetivo" e do tempo padrão intersubjetivo. Já não estamos confinados dentro dos limites do nosso alcance real, restaurável ou alcançável. O que ocorre no mundo exterior não nos impõe mais questões entre as quais temos que escolher, nem coloca um limite em nossas possíveis realizações. No entanto, não há "realizações possíveis" no mundo dos fantasmas se tomarmos este termo como sinônimo de "desempenhável". O self imaginário não funciona nem executa dentro do significado das definições anteriormente dadas. A imaginação pode ser projetada na medida em que pode ser concebida antecipadamente, e pode ser incluída em uma hierarquia de planos. Mas este significado do termo "projeto" não é exatamente o mesmo em que usamos quando definimos a ação como conduta projetada. Estritamente falando, o oposto é válido, a saber, que a ação projetada é sempre o ato imaginado; imaginado no tempo futuro-perfeito. Aqui não estamos particularmente interessados em investigar se todas ou apenas algumas ou nenhuma forma de nossa vida imaginativa podem ser qualificadas como "ação", ou se a fantasia pertence exclusivamente à

categoria de mero pensamento. No entanto, é da maior importância entender que imaginar como tal, sempre carece a intenção de realizar o fantasma; falta-lhe em outras palavras o “decreto” intencional. Usando a linguagem das Idéias de Husserl²¹, podemos dizer que toda imaginação é “neutra”, falta-lhe a posição específica da consciência tética. No entanto, temos que distinguir nitidamente entre a imaginação como uma manifestação de nossa vida espontânea e as imagens imaginadas. Agir pode ser imaginado como um verdadeiro agir e até operar dentro do significado de nossas definições anteriores; pode ser imaginado como se referindo a um projeto preconcebido; como tendo seus motivos específicos por ordem e por motivos; como originários de escolha e decisão; como tendo seu lugar dentro de uma hierarquia de planos. Ainda mais: pode ser imaginado como dotado de uma intenção de realizar o projeto, de realizá-lo, e pode ser imaginado como uma engrenagem para o mundo exterior. Tudo isso, no entanto, pertence às imagens produzidas no e pelo ato imaginário. As “performances” e “atos operativos” são meramente imaginados como performances e atos operacionais, e eles e as categorias correlatas suportam, emprestando o termo de Husserl, “aspas”. Imaginar a si mesmo é, contudo, necessariamente ineficiente e permanece sob todas as circunstâncias fora das hierarquias de planos e propósitos válidos dentro do mundo operacional. O self imaginário não transforma o mundo exterior. Mas como? Dom Quixote não se dirige para o mundo exterior ao atacar os moinhos de vento, imaginando-os como gigantes? Não é o que ele faz, determinado por motivos válidos dentro do mundo operacional, ou seja, o seu motivo para matar os gigantes e seu motivo para viver de acordo com a sua missão como um cavaleiro que envolve o dever de lutar contra os gigantes maus onde eles se encontrem? Tudo isso não está incluído na hierarquia dos planos de vida de Don Quixote?

A resposta é que Dom Quixote, agindo conforme descrito, não ultrapassa os limites do mundo operativo. Para ele, é uma fantasia confrontada com realidades (como Eulenspiegel é um realista confrontado com fantasmas), não há gigantes imaginados na realidade de seu mundo operacional, mas verdadeiros gigantes. Depois, ele reconhecerá que a sua interpretação do objeto diante dele foi invalidada pelos eventos subsequentes. Esta é a mesma experiência que todos nós temos com a atitude natural, se descobirmos que algo distante que acreditamos ser uma árvore, e acaba por ser um homem²². Mas, então, Dom Quixote reage de maneira diferente do que fazemos em situações semelhantes. Ele não se submete à “explosão de sua experiência”, ele não reconhece a sua ilusão e não admite que os objetos atacados sempre foram moinhos de vento e nunca gigantes. Para ter certeza, ele é compelido a admitir a realidade real dos moinhos de vento à resistência da qual ele sucumbiu, mas interpreta esse fato como se não pertencesse ao mundo real. Ele explica isso pela teoria de que, para irritá-lo, o seu arquiinimigo, o mago, deve ter transmogrificado no último momento os gigantes, não menos reais, em moinhos de vento. E, só agora, ao chegar a essa conclusão, Don Quixote retirou definitivamente o acento de realidade do mundo operacional e conferiu tal acento ao mundo de suas imagens. Visto a partir do último, os moinhos de vento não são realidades, mas meras aparições, meros fantasmas. A existência de mágicos e gigantes e a transformação destes em moinhos de vento, incompatíveis com a atitude natural predominante no mundo operacional comum a Don Quixote, Sancho Pança e o barbeiro, são muito compatíveis com as outras imagens de Don Quixote, em sua finita província de fantasmas privados e, ali, é tão “real” quanto qualquer coisa.

²¹ Op. cit., 306-312, especialmente §111, em particular a distinção entre modificação de neutralidade (no sentido estrito) e fantasia.

²² Esta situação foi cuidadosamente analisada por Husserl, *Ideas*, § 103, e em *Erfahrung und Urteil*, Prag 1939, p. 99s. e 370s.

Mutatis mutandis, análises semelhantes poderiam ser feitas com relação a outras quase-realidades, como o mundo mágico dos homens primitivos ou o mundo de brincadeiras infantis, etc. Se transformarmos esse resultado em termos mais gerais, achamos, corroborado por A afirmação de William James, que “qualquer objeto que permanece sem controvérsia é *ipso facto* acreditado e postulado como realidade absoluta”.

Se eu simplesmente sonho com um cavalo com asas, o meu cavalo não interfere em nada e não tem que ser contradito. Esse cavalo, suas asas e seu lugar são igualmente reais. Esse cavalo não existe senão como alado, e, aliás, está realmente lá, pois esse lugar não existe senão como o lugar daquele cavalo, e afirma que ainda não há conexão com os outros lugares do mundo. Mas, se com esse cavalo eu fizer uma incursão pelo mundo conhecido e disser, por exemplo: ‘Essa é minha velha égua, Maggie, onde cresceu um par de asas onde ela se encontra, em sua tenda’, todo o caso foi alterado; por enquanto, o cavalo e o lugar são identificados com um cavalo e um lugar conhecido, e o que se conhece dos últimos objetos é incompatível com o que é percebido no primeiro. ‘Maggie em sua barraca com asas! Nunca!’ As asas são irrealis, depois visionárias. Eu sonhei com uma aleivosia, sobre Maggie, em sua tenda²³.

Husserl, - que estudou o problema envolvido mais profundamente do que qualquer outro filósofo, - chega à mesma conclusão. Ele distingue as predicções da existência (*Existenzialprädikationen*) e as predicções de realidade (*Wirklichkeitsprädikationen*). Os opostos ao primeiro são as predicções da inexistência, e do segundo, as predicções da não-realidade, da ficção. Investigando a “origem” das predicções da realidade Husserl conclui:

“Com a atitude natural não existe, desde o princípio (antes da reflexão), nenhum predicado ‘real’ e nenhuma categoria ‘realidade’. Somente se nós fantasiarmos e passarmos da atitude de viver na fantasia (que é a atitude de quase-experiência, em todas as suas formas) para a dada realidade, e se nós, assim, transgredirmos a única fantasia casual e seu fantasma, tomando ambos como exemplos para possíveis fantasias como tal, e ficção como tal, então nós obtemos, de um lado, os conceitos de ficção (respectivamente, fantasiar) e, por outro lado, os conceitos de ‘experiência possível como tal’ e ‘realidade’... Não podemos dizer que aquele que fantasia e vive no mundo dos fantasmas (o ‘sonhador’) postula ficções *qua* ficções, mas ele modificou realidades, ‘realidades como se’... Somente aquele que vive em experiências e alcança de lá o mundo dos fantasmas pode, desde que o fantasma contraste com o experimentado, ter os conceitos de ficção e realidade”²⁴.

A partir de nossa análise da conduta de Dom Quixote e da citação anterior de Husserl, podemos extrair outro *insight* importante. As compatibilidades de experiências que pertencem ao mundo operacional na vida cotidiana não subsistem no reino das imagens; no entanto, a estrutura lógica da consistência, ou, nos termos de Husserl, as predicções da existência e da não-existência, permanecem válidas. Eu posso imaginar gigantes, mágicos, cavalos alados, centauros, até mesmo um *perpetuum mobile*; mas,

²³ *Principles of Psychology*, v. II, p. 289.

²⁴ *Erfahrung und Urteil*, § 74a, p. 359 e seguintes; cf. Farber, op. cit, p. 525 e seguintes. Deve-se notar que o termo “experiência” é usado aqui por Husserl no sentido restrito de *Erfahrung*.

não um decaedro regular, a menos que eu pare, - como teria de fazer com uma total consciência, - na justaposição cega de termos vazios. Colocando de outra forma: dentro do reino da imaginação, apenas as incompatibilidades factuais, mas não lógicas, podem ser superadas. O corolário desta última afirmação é o de que as chances de alcançabilidade e restabelecimento de situações factuais não existem no mesmo sentido dentro do mundo dos fantasmas como eles existem dentro do mundo operacional. O que é uma chance neste último, é no primeiro o que os juristas romanos chamam de *condição potestativa*, isto é, uma circunstância que trazer ou não provocar está sob o controle do partido envolvido.

O indivíduo imaginador domina, por assim dizer, suas chances: ele pode preencher as antecipações vazias de suas imagens com qualquer conteúdo que lhe agrade; quanto à antecipação de eventos futuros imaginários, ele tem a liberdade da discricção. Essa observação nos leva às perspectivas do tempo do mundo das imagens, que é da maior importância para a sua constituição. Em suas admiráveis investigações relativas à dimensão do tempo dos fantasmas, Husserl²⁵ apontou que os fantasmas carecem de qualquer posição fixa na ordem do tempo objetivo. Portanto, os fantasmas não são individualizados, e a categoria de *mesmice* não é aplicável a eles. O "mesmo" fantasma pode ocorrer dentro da continuidade ininterrupta de uma única atividade fantasiosa, cuja unidade é garantida pela continuidade do tempo interior dentro do qual esta atividade ocorre. Mas os fantasmas pertencentes a diferentes vertentes de atividades fantasiosas, ou, em nossa terminologia, pertencentes a diferentes províncias finitas de significado, não podem ser comparados quanto a sua *mesmice* ou semelhança. Não faz sentido perguntar se a bruxa de um conto de fadas é a mesma que a bruxa de outro.

Para o nosso propósito, não é necessário seguir Husserl na profundidade dos problemas das análises constitucionais aqui envolvidas. No entanto, é importante salientar que o self imaginário pode, em suas fantasias, eliminar todas as características do tempo padrão, exceto a sua irreversibilidade. Pode imaginar todas as ocorrências como vistas, por assim dizer, através de um retardador de tempo, ou através de um acelerador de tempo. Sua irreversibilidade, no entanto, ilude qualquer variação das fantasias porque se origina dentro da *durée*, que em si mesma é constitutiva de todas as atividades de nossa mente e, portanto, também de nossos fantasmas e dos fantasmas produzidos nela. Imaginando, e até sonhando, eu continuo envelhecendo²⁶. O fato de eu poder remodelar o meu passado por uma imaginação presente não é uma contra-evidência contra essa afirmação. Em minhas imagens, eu posso me imaginar em qualquer papel que eu queira assumir. Mas, ao fazê-lo, não tenho dúvidas de que o self imaginado é meramente uma parte da minha personalidade total, um possível papel que posso assumir, um *Mim*, existindo apenas por minha graça.

Em minhas fantasias eu posso até variar a minha aparência corporal, mas essa liberdade de discricção tem sua barreira na experiência primordial das fronteiras do meu corpo. Eles subsistem se eu me imagino como um anão ou como um gigante. A imaginação pode ser solitária ou social e, em seguida, ocorrer na relação do *nós*, bem como em todas as suas derivações e modificações. Um exemplo do primeiro é o sonhar acordado; do segundo, o brincar intersubjetivo e mutuamente orientado, das crianças, ou alguns fenômenos estudados pela psicologia de massa.

Por outro lado, os outros e também qualquer tipo de relação social, ações sociais e reações, podem se tornar objetos da imaginação. A liberdade de discricção do self imaginário é aqui muito grande. É até possível que o fantasma possa incluir uma

²⁵ *Erfahrung und Urteil*, § 39-42, p. 195-214.

²⁶ Cf. A palestra de Bergson "Mechanism du Rove", 1901, reimpressa em *L'Energie spiituelle*, p. 91-116, especialmente p. 111.

cooperação imaginada de um companheiro imaginado, de tal forma que as reações imaginadas por este último possam corroborar ou aniquilar os meus próprios fantasmas.

IV. O mundo dos sonhos

Se a plena consciência é o nome da mais alta tensão da consciência, que corresponde à atenção total à vida, o sono pode ser definido como relaxamento completo, como afastamento da vida²⁷. O self adormecido não tem qualquer interesse pragmático de transformar suas percepções, principalmente confusas, em um estado de clareza e distinção parciais; em outras palavras, transformá-las em apercepção²⁸. Contudo, continua a perceber como continua a se lembrar e a pensar. Existem as percepções somáticas do seu próprio corpo, a sua posição, o seu peso, os seus limites; percepções de luz, som, calor, etc., sem qualquer atividade, no entanto, de considerar, ouvir, atender a eles, o que por si só faria as percepções percebidas; além disso, continuam as pequenas percepções, que, no estado de vigília, pela orientação muito pragmática para as tarefas da vida, permanecem indiscerníveis e inefáveis - ou como o uso moderno gosta de chamá-las: inconsciente.

Essas pequenas percepções, escapando à censura da atenção à vida, ganham grande importância no mundo dos sonhos. Embora elas não se tornem claras e distintas, permaneçam, no entanto, em um estado de confusão, elas não são mais ocultadas e perturbadas pela interferência da atenção ativa, pragmaticamente condicionada. É a atenção passiva, isto é, o total dos efeitos exercidos pelas pequenas percepções sobre o centro íntimo da personalidade, que por si só determina o interesse do sonhador e dos tópicos que se tornam temas de seus sonhos. Foi a performance incomparável de Freud e de sua escola ter esclarecido essa referência da vida onírica ao inconsciente, embora o seu conceito do próprio inconsciente - e também a sua teoria de que o aparato mental seja "topograficamente" composto por um Id, um Ego, e um Super-ego, - apreendem mal o caráter básico da intencionalidade da corrente de pensamento²⁹.

O self que sonha não opera nem age. Essa afirmação seria um mero truísmo se não tivéssemos feito uma afirmação semelhante em relação ao self fantasioso. Temos, portanto, de mostrar brevemente as principais modificações que o "enquadramento do mundo operacional" sofre nas províncias de fantasmas, por um lado, e na província dos sonhos, por outro. Eu afirmo que os mundos das imagens são caracterizados pelo que chamamos de liberdade de discricção, enquanto o mundo dos sonhos não tem essa liberdade. O self imaginário pode "arbitrariamente" preencher as suas proteções e antecipações vazias com qualquer conteúdo e, estritamente falando, são esses recheios sobre os quais o self imaginário confere o acento de realidade. Pode, conforme lhe aprouver, interpretar as suas "chances" como estando dentro de seu domínio. O sonhador, no entanto, não tem liberdade de discricção, nenhuma arbitrariedade em dominar as chances, nenhuma possibilidade de preencher as antecipações vazias. O pesadelo, por exemplo, mostra claramente a não-escapabilidade do que acontece no mundo dos sonhos e a impotência do sonhador em influenciá-lo.

²⁷ Sendo o sono é um estado de consciência livre de percepções, distingue o mundo dos sonhos do mundo dos fantasmas. O self imaginário continua a aperceber-se, mas o esquema de interpretação que ele aplica ao que ele percebe difere radicalmente daquilo que o self desperto aplica às mesmas percepções no mundo operacional.

²⁸ Ver nota 27, acima.

²⁹ Contudo, o próprio Freud, - em contraposição a muitos de seus seguidores, - admitiu especialmente que sua "topografia mental" se encontra, sob todos os aspectos, aberta à revisão, assim como toda a superestrutura teórica da psicanálise, ainda incompleta e sujeita a constantes alterações. (Cf. o artigo de Freud "Psychoanalysis" na *Encyclopaedia Britannica*, 14ª ed., v. 18, p. 673).

Tudo isso, no entanto, não significa que a vida dos sonhos esteja confinada exclusivamente à consciência passiva. Pelo contrário, a maioria das atividades da mente que Husserl chama de atividades de intencionalidade (e que, é claro, não devem ser confundidas com ações intencionais) subsistem, mas sem serem dirigidas a objetos operacionais do mundo externo e sem serem conduzidas pela atenção ativa. No entanto, entre essas atividades, não há nada de apercebido e de vontade. A vida do sonho é sem propósito e projeto. Mas, como pode tal proposição ser sustentada, uma vez que Freud e seus seguidores nos ensinaram o papel predominante das volições e dos instintos no mundo dos sonhos? Eu não acho que haja qualquer contradição. Volições reais, projetos reais, propósitos reais, etc., não existem na vida dos sonhos. O que pode ser encontrado em volições, projetos, propósitos nos sonhos não se originam no ser sonhador. São lembranças, retenções e reproduções de experiências volitivas se originaram no mundo do despertar. Agora elas reaparecem, embora modificadas e reinterpretadas de acordo com o esquema de referência que prevalece no tipo particular de sonho. Podemos considerar toda a técnica psicanalítica da interpretação dos sonhos como uma tentativa de remeter o conteúdo do sonho às experiências originárias no mundo do despertar, em que e por meio do qual elas foram constituídas.

De modo geral, o mundo operacional ou, pelo menos, fragmentos dele, são preservados no mundo dos sonhos como lembranças e retenções. Nesse sentido, podemos dizer que a atenção *à la vie* do sonhador é dirigida para o passado do seu self. É uma atenção no tempo do passado. O conteúdo da vida onírica consiste primordialmente em experiências passadas ou do passado perfeito, que são reinterpretadas, transformando experiências previamente confundidas em distintas, explicando os seus horizontes implícitos, observando as suas antecipações em termos do passado e na sua reprodução em termos de futuro. As experiências sedimentadas do mundo do despertar são, portanto, por assim dizer, desmanteladas e reconstruídas de outra maneira - o self não tendo mais nenhum interesse pragmático em manter unido o seu estoque de experiência como um esquema de referência consistente e coerentemente unificado. Entretanto, os postulados de consistência e coerência e de unidade da própria experiência originam-se de motivos pragmáticos, na medida em que pressupõem percepções claras e distintas. Eles, e até mesmo certos axiomas lógicos, como o axioma da identidade, não se mantêm bem, por essa mesma razão, na esfera dos sonhos. O sonhador fica frequentemente surpreso em ver agora como compatível o que ele lembra como tendo sido incompatível no mundo de sua vida desperta, e vice-versa. Tudo isso Freud e a psicanálise estudaram profundamente, e a nossa intenção atual se limita a traduzir alguns de seus resultados, importantes para o tópico em questão, em nossa linguagem, e a dar-lhes o seu lugar dentro de nossa teoria.

Eu posso me imaginar operando ou agindo, e esse sonho pode ser acompanhado frequentemente pelo conhecimento de que, “na realidade”, eu não estou operando ou agindo. Então o meu sonho operativo tem os seus quase-projetos, quase-planos e as suas hierarquias, todos eles originários de experiências prévias sedimentadas que eu tive no mundo da vida cotidiana. Acontece com frequência que o Mim sonhado realiza a sua operação sem qualquer intenção de realizá-la, e sem nenhum decreto voluntário, e que esse Mim alcança resultados com esforço desproporcionalmente grande ou pequeno.

A perspectiva temporal do mundo dos sonhos é de uma estrutura muito complicada. À frente e em frente, presente, passado e futuro parecem estar entremesclados, há eventos futuros concebidos em termos de eventos passados, passados e passado-perfeitos, assumidos como abertos e modificáveis e, deste modo, como tendo um estranho caráter de futuridade, sucessões que são transformadas em simultaneidades e vice-versa, etc. Aparentemente - mas apenas aparentemente - as

ocorrências durante o sonho são separadas e independentes da corrente da *durée* interna. Elas são, no entanto, meramente destacadas do arranjo do tempo padrão. Elas não têm posição na ordem do tempo objetivo. Elas rolam dentro da subjetividade da *durée* interior, embora fragmentos do tempo padrão, que foram experimentados pelo self passado e caiu em pedaços, sejam arrebatados para o mundo dos sonhos. A irreversibilidade do *durée* subsiste também na vida dos sonhos. Somente a mente desperta, que lembra o seu sonho, às vezes, tem a ilusão de uma possível reversibilidade.

Esta última observação revela uma séria dificuldade para todos que lidarem com os fenômenos do sonho e também das imagens. Assim que penso nelas, eu não estou mais sonhando ou imaginando. Eu estou bem desperto e - uso, falo e penso - os implementos do mundo operacional, ou seja, os conceitos - que estão sujeitos aos princípios de consistência e compatibilidade. Estamos seguros de que a pessoa desperta realmente pode contar os seus sonhos, ele que já não sonha? Provavelmente ele fará uma diferença importante, se ele lembrar seu sonho com uma retenção vívida, ou se ele precisar reproduzi-lo. Seja qual for o caso, encontramos a eminente dificuldade dialética de que não existe para o sonhador nenhuma possibilidade de comunicação direta que não transcenda a esfera a que se refere. Podemos, portanto, abordar as províncias de sonhos e as imagens apenas por meio da “comunicação indireta”, para emprestar esse termo de Kierkegaard, que analisou os fenômenos que sugere de uma maneira insuperável. O poeta e o artista estão, de longe, mais próximos de uma interpretação adequada dos mundos dos sonhos e dos fantasmas do que o cientista e o filósofo, porque as suas próprias categorias de comunicação se referem ao reino das imagens. Eles podem, - se eles não os superam - pelo menos tornar transparente o conflito dialético subjacente.

Nós, dentro dos limites modestos de nosso propósito, não temos razão para nos afastarmos da dificuldade descrita. Nosso tema é dar conta do estilo cognitivo específico peculiar às províncias de fantasmas e sonhos e explicá-los como derivações do estilo cognitivo de experimentar o mundo da vida cotidiana. Portanto, nos sentimos no direito de aplicar categorias derivadas deste mundo aos fenômenos da imaginação e do sonho. No entanto, a dificuldade dialética envolvida deve ser entendida em sua plena importância, uma vez que a encontraremos novamente na análise do mundo da contemplação científica. Então, teremos que estudar o dispositivo específico que a ciência desenvolveu para a sua superação, ou seja, o método científico.

Concluindo as observações fugidias sobre o reino dos sonhos, queremos afirmar que sonhar - ao contrário de imaginar - é essencialmente solitário. Não podemos sonhar juntos e o alter ego permanece sempre meramente um objeto dos meus sonhos, incapaz de compartilhá-los. Mesmo o alter ego do qual eu sonho não aparece em um presente vívido comum, mas em uma relação fictícia e vazia, um quase-nós. O outro sonhado é sempre tipificado, e isso vale mesmo que eu sonhe com ele em relação muito íntima com o meu self íntimo. Ele é um alter ego apenas pela minha graça. Assim, a mônada, com todo o seu espelhamento do universo, está sem janelas, enquanto sonha.

V. O mundo da teoria científica

Ao restringir a seguinte análise ao mundo como objeto de contemplação científica, desconsideramos intencionalmente para o presente propósito as muitas formas de atitudes contemplativas que frequentemente adotamos em meio às nossas atividades operacionais e que, em contraposição às atitudes práticas operativas, também poderiam ser chamadas de atitudes teóricas. Se nós nos “depararmos” com uma grande crise em nossa vida e considerarmos repetidamente os nossos problemas, se

esboçarmos, rejeitarmos, reformularmos projetos e planos antes de decidirmos, se como pais meditarmos em questões pedagógicas, ou como políticos na opinião pública, - em todas estas situações nós nos entregamos à contemplação teórica no sentido mais amplo deste termo. Todavia, todo esse pensamento contemplativo é realizado para fins, e fins práticos, e, por isso mesmo, constitui antes um “enclave”³⁰ de contemplação teórica dentro do mundo operacional, do que uma província finita de significado.

Outro tipo de contemplação que negligenciamos intencionalmente no presente artigo é a meditação pura, que não se baseia em um projeto a ser realizado pela aplicação de regras operacionais, como a meditação religiosa. Temos que lidar exclusivamente com a teoria científica. A teorização científica - e a seguir, os termos teoria, teorização, etc., devem ser usados exclusivamente neste sentido restrito - não serve para nenhuma finalidade prática. Seu objetivo não é dominar o mundo, mas observar e possivelmente entendê-lo. Aqui desejo antecipar uma possível objeção. O objetivo final da ciência não é o domínio do mundo? Não são as ciências naturais projetadas para dominar as forças do universo, as ciências sociais para exercer o controle, e a ciência médica para combater doenças? E, não é a única razão pela qual o homem incomoda na ciência o seu desejo de desenvolver as ferramentas necessárias para melhorar a sua vida cotidiana e ajudar a humanidade em sua busca da felicidade? Tudo isso é certamente tão verdadeiro quanto banal, mas não tem nada a ver com o nosso problema. É claro que o desejo de melhorar o mundo é um dos motivos mais fortes do homem para lidar com a ciência, e a aplicação da teoria científica leva, é claro, à invenção de dispositivos técnicos para o domínio do mundo. Entretanto, nem esses motivos nem o uso de seus resultados para fins “mundanos” são elementos do processo da teorização científica em si. Teorização científica é uma coisa, lidar com a ciência dentro do mundo operacional é outra. Nosso tópico é o primeiro, contudo, um de nossos principais problemas será descobrir como é possível que o mundo da vida de todos nós possa ter feito um objeto de contemplação teórica, e que o resultado dessa contemplação possa ser usado dentro do mundo operacional.

Todas as cogitações teóricas são “ações” e até mesmo “performances” dentro do significado das definições dadas anteriormente. São ações, porque são emanações de nossa vida espontânea realizada de acordo com um projeto, e são performances porque a intenção de realizar o projeto, de trazer o resultado projetado, sobrevém. Assim, a teorização científica tem a sua própria ordem e motivos, ela é planejada, e planejada dentro de uma hierarquia de planos estabelecida pela decisão de prosseguir e realizar atividades científicas. (Esse “caráter de ação” da teorização por si só seria suficiente para distingui-lo do sonhar.)

Além disso, é pensamento intencional (e essa intencionalidade por si só seria suficiente para diferenciá-lo do mero fantasma!); sendo o propósito a intenção de realizar a solução do problema em questão. No entanto, as cogitações teóricas não são atos operativos, ou seja, não se aplicam ao mundo exterior. Por certo, eles são baseados em atos operativos (como medir, manusear instrumentos, fazer experimentos); eles podem ser comunicados apenas por atos operacionais (como escrever um artigo, entregar uma palestra), e assim por diante. Todas essas atividades realizadas dentro e relacionadas ao mundo operacional são condições ou consequências da teorização, porém, não pertencem à própria atitude teórica, da qual podem ser facilmente separadas.

Da mesma forma, temos que distinguir entre o cientista *qua* ser humano que age e vive entre os seus semelhantes na sua vida cotidiana, e o pensador teórico que está, repetimos, não interessado no domínio do mundo, mas em obter conhecimento

³⁰ Ver nota 20, acima, p. 554.

observando-o. Essa atitude do "observador desinteressado" se baseia em uma atenção peculiar *à la vieas* do pré-requisito de toda teorização. Consiste no abandono do sistema de relevâncias que prevalece na esfera prática da atitude natural. Todo o universo da vida, aquele que Husserl chama de *Lebenswelt* (*mundo da vida*), é pré-dado tanto ao homem no mundo operacional, quanto ao pensador teorizador³¹.

Mas, para o primeiro, outras seções e outros elementos deste mundo são relevantes do que para o segundo. Em uma seção anterior mostramos que, para o homem com a atitude natural, o sistema de relevâncias que o governa se origina no que chamamos de experiência básica de ansiedade fundamental. O pensador teórico, uma vez tendo realizado o "salto" para a atitude desinteressada, está livre da ansiedade fundamental e livre de todas as esperanças e medos que surgem dele³². Ele também tem antecipações que, por um lado, remetem ao seu estoque de experiências sedimentadas e, por outro lado, ao seu sistema especial de relevâncias, que será discutido mais adiante. No entanto, diferentemente do homem na vida cotidiana, ele não está apaixonadamente interessado na questão, se suas antecipações, se cumpridas, serão úteis para a solução de seus problemas práticos, mas, meramente, se elas resistirão ou não ao teste de verificação por experiências supervenientes. Isso envolve, no significado bem compreendido da definição, certo distanciamento de interesse na vida, e um afastamento do que chamamos de estado de amplo despertar³³.

Uma vez que o pensamento teórico não se direciona para o mundo exterior, ele é revogável dentro do significado deste termo definido anteriormente. Isso significa que ele está sujeito a uma revisão permanente, pode ser desfeito, "cancelado", modificado e assim por diante, sem criar qualquer alteração no mundo externo. No processo do pensamento teórico, eu posso voltar às minhas premissas, revogar as minhas conclusões, aniquilar os meus julgamentos, ampliar ou restringir o escopo do problema em questão, etc.

O último ponto tem seu corolário na peculiaridade do pensamento teórico de ser, em certo sentido, independente daquele segmento do mundo que está ao alcance do pensador. Essa afirmação, é claro, não se refere à disponibilidade de certos dados aos quais o pensamento teórico pode se referir, como os objetos ultramicroscópicos ou a estrutura do interior da Terra. Como dados eles estão - e, no último caso, provavelmente permanecerão para sempre - fora de nosso alcance. Mas, isso não impede a construção de teorias científicas sobre os dois conjuntos de dados. A biologia e a geologia desenvolveram métodos para lidar com eles; eles são, para ambas as realidades das ciências, embora realidades fora de nosso alcance, realidades *ex hypothesis*³⁴.

³¹ Cf. Husserl, "Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie", *Philosophia*, v. I, Beograd, 1936, p. 124-129.

³² Isso não significa que a ansiedade fundamental não seja o principal motivo para induzir os seres humanos a começar a filosofar. Pelo contrário, a filosofia é uma das tentativas - talvez a principal - para superar a ansiedade fundamental. Um Ser imortal - digamos, um anjo no sistema de Tomás de Aquino - não precisaria se tornar filósofo. Mas, tendo dado o salto para o campo da contemplação teórica, o ser humano exerce uma epopéia peculiar a partir da ansiedade fundamental, colocando-a, e todas as suas implicações, entre parênteses.

³³ Espero que esta declaração não seja mal entendida como tendo qualquer conotação pejorativa. O termo "amplo despertar", como usado neste artigo, não envolve qualquer avaliação. De maneira alguma é a opinião do escritor de que a vida como tal tem uma dignidade mais elevada do que o pensamento teórico, um ponto de vista defendido por certas chamadas "filosofias da vida", especialmente modestas na Alemanha.

³⁴ Para dominar ou influenciar essas realidades hipotéticas, devemos, no entanto, trazê-las ao nosso alcance. Para dar um exemplo: a mera suposição de que a paralisia infantil é causada por um vírus invisível, de tamanho diminuto, que passa pelos poros dos filtros de barro, pode ou não ser justificada. Mas, enquanto este vírus estiver fora de nosso alcance - e, mais precisamente, fora de nossa esfera

Entretanto, esse não é o ponto que temos em vista com a nossa afirmação. Como vimos, o conceito de “mundo ao nosso alcance” depende de nosso corpo, que é concebido como o centro *O* do sistema de coordenadas sob o qual agrupamos o mundo. Ao voltar-se para a esfera do pensamento teórico, no entanto, o ser humano “coloca entre parênteses” a sua existência física e, portanto, também o seu corpo e o sistema de orientação de que seu corpo é o centro e a origem. Conseqüentemente, ao contrário do homem na vida cotidiana, ele não procura soluções adequadas aos seus problemas pessoais e privados pragmáticos que surgem de sua existência psicofísica dentro desse segmento peculiar do mundo que ele chama de seu ambiente. O pensador teórico está interessado em problemas e soluções válidos em seu próprio direito para todos, em qualquer lugar e a qualquer hora, onde e quando certas condições, do pressuposto de que ele começa, prevalecerem.

O “salto” para a província do pensamento teórico envolve a resolução do indivíduo de suspender o seu ponto de vista subjetivo. E este fato, por si só, mostra que não o self não-dividido, mas apenas um Self parcial, alguém que assume um papel, um "Mim", a saber, o teórico, "atua" dentro da esfera do pensamento científico. Esse self parcial carece de todas as experiências “essencialmente reais”, e de todas as experiências relacionadas com o seu próprio corpo, seus movimentos e seus limites.

Podemos agora resumir algumas das características da *epoché* peculiar à atitude científica. Nesta *epoché* existem “entre colchetes” (suspensão): (1) a subjetividade do pensador, como um homem entre semelhantes, incluindo a sua existência corporal como sendo psicofísica humana, dentro do mundo³⁵; (2) o sistema de orientação pela qual o mundo da vida cotidiana é agrupado em zonas dentro do alcance real, restaurável, atingível, etc.; (3) a ansiedade fundamental e o sistema de relevâncias pragmáticas originadas no processo. Mas, dentro dessa esfera modificada, o mundo da vida de todos nós continua a subsistir como realidade, a saber, a realidade da contemplação teórica, embora não como um interesse prático. Com a mudança do sistema de relevâncias do campo prático para o teórico, todos os termos referentes à ação e desempenho dentro do mundo operacional, como “plano”, “motivo”, “projetos”, mudam de significado e recebem “aspas”.

Temos agora que caracterizar com poucas palavras o sistema de relevância que prevalece dentro da província da contemplação científica. Este sistema se origina em um ato voluntário do cientista pelo qual ele seleciona o objeto de sua investigação posterior; em outras palavras, pela afirmação do problema em questão. Com isso, a solução mais ou menos esperada desse problema torna-se o objetivo supremo da atividade científica. Por outro lado, pelo mero enunciado do problema, as seções ou elementos do mundo que, na verdade, são ou potencialmente podem se tornar relacionados a ele como relevantes, conforme se relacionam com o assunto em questão, são definidos de imediato.

A partir de agora, essa circunscrição do campo relevante guiará o processo de investigação. Ele determina, em primeiro lugar, o chamado “nível” da pesquisa. De fato, o termo nível é apenas mais uma expressão para a linha de demarcação entre tudo o que faz e não pertence ao problema em questão, sendo os primeiros os tópicos a serem

manipulatória - não podemos preparar medidas eficientes para combatê-lo - exceto um “antivírus”, não menos invisível e não menos fora de nosso alcance.

³⁵ Desnecessário dizer que essa forma de *epoché* não deve ser confundida com a *epoché* que leva à redução fenomenológica, pela qual não apenas a subjetividade do pensador, mas o mundo inteiro é colocado entre parênteses. O pensamento teórico deve ser caracterizado como pertencente à “atitude natural”, sendo este termo aqui (diferente do texto) usado em contraposição à “redução fenomenológica”. Quanto à ambigüidade do termo “natural” cf. Farber, op. cit., p. 552.

investigados, explicados, esclarecidos; este último, os outros elementos do conhecimento do cientista, que, porque eles são irrelevantes para o seu problema, ele decide aceitar em seu reconhecimento sem questionar como meros “dados”. Em outras palavras, a linha de demarcação é o lócus dos pontos que realmente interessam ao cientista e junto aos quais ele decidiu parar para mais pesquisas e análises. Em segundo lugar, o enunciado do problema revela de imediato os horizontes abertos, o horizonte exterior de problemas conexos que terão de ser definidos posteriormente, bem como o horizonte interior de todas as implicações ocultas no próprio problema e que devem ser visíveis e explicado para resolvê-lo.

Tudo isso, no entanto, não significa que a decisão do cientista em afirmar o problema seja arbitrária, ou que ele tenha a mesma “liberdade de discricção” ao escolher e resolver os seus problemas do mesmo modo que o Self fantasioso tem em preencher as suas antecipações. Isso não é de forma alguma o caso. É claro que o pensador teórico pode escolher ao seu critério, apenas determinado por sua inclinação, que está enraizada em sua personalidade íntima, o campo científico no qual ele quer se interessar e possivelmente também o nível (em geral) sobre o qual ele quer que continue suas investigações. Mas, assim que se decide a respeito, o cientista entra em um mundo pré-constituído de contemplação científica que lhe é transmitido pela tradição histórica de sua ciência. Daí em diante, ele participará de um universo de discurso abrangendo os resultados obtidos por outros, problemas apontados por outros, soluções sugeridas por outros, métodos elaborados por outros.

Esse universo teórico especial da ciência é, em si mesmo, uma província finita de significado, tendo o seu estilo cognitivo peculiar com implicações peculiares de problemas e horizontes a serem explicados. O princípio regulador da constituição de tal província de significado, chamada de ramo especial da ciência, pode ser formulado da seguinte maneira: qualquer problema emergente no campo científico tem que participar do estilo universal deste campo e deve ser compatível com os problemas pré-constituídos e sua solução, aceitando-os ou refutando-os³⁶. Assim, a latitude da discricção do cientista em afirmar o problema é, na verdade, muito pequena³⁷.

Nenhuma latitude, entretanto, foi deixada tão logo o problema tenha sido declarado. É uma lacuna da nossa apresentação precedente do pensamento teórico que o mesmo representa um processo contínuo em termos estáticos. Como um processo ele deve, seguindo as estritas regras do procedimento científico, descrever a epistemologia e a metodologia, as quais não estão dentro do nosso propósito atual. Para citar apenas algumas dessas regras: Existe o postulado da consistência e compatibilidade de todas as proposições, não somente dentro do campo desse ramo especial da ciência, mas, também, em relação a todas as outras proposições científicas e, até, com as experiências da atitude natural do cotidiano da vida, na medida em que são salvaguardadas, embora modificadas, dentro da finita província da contemplação teórica; além disso, o postulado de que todo pensamento científico tem que ser derivado, direta ou indiretamente, da observação testada, isto é, de experiências imediatas originárias de fatos do mundo; e o postulado da mais alta clareza e distinção possíveis de todos os termos e noções

³⁶ Quanto ao último problema, cf. Felix Kaufmann, *Methodology of the Social Sciences*, Nova York, 1944, Capítulo IV.

³⁷ Nós desconsideramos aqui - como ultrapassando o propósito do presente estudo - as muitas interdependências entre todos os sistemas possíveis de perguntas e respostas (o problema aristotélico de um aporético universal) e também o problema especial de conceitos-chave, isto é, de conceitos introdutórios que divide o campo de pesquisa anteriormente homogêneo em partes relevantes ou não para o tópico em consideração.

utilizadas, o que exige, especialmente, a transformação do pensamento pré-científico confuso em grandeza, explicando as suas implicações ocultas; e muitos outros mais.

A lógica da ciência, e a metodologia dos ramos especiais da ciência, estabeleceram as regras que garantem o procedimento operacional do desempenho científico e o teste de seus resultados. O total destas regras estabelece as condições sob as quais as proposições científicas e, em particular, o sistema daquelas proposições que formam o respectivo ramo especial da ciência podem ser consideradas como garantidas - ou, em nossa linguagem: as condições sob as quais um acerto da realidade pode ser conferido à finita província do significado em questão. Isso nos leva a uma distinção importante: como tivemos que distinguir entre o mundo da imaginação e o mundo das imagens imaginadas, agora temos que distinguir entre as cogitações teóricas e a *cogitata* intencional de tal teorização. Por sua intencionalidade, estes últimos referem-se ao único mundo objetivo, o universo dentro do qual todos nós vivemos como seres humanos psicofísicos, dentro dos quais trabalhamos e pensamos o mundo da vida intersubjetivo que é dado a todos nós, como a realidade suprema a partir da qual todas as outras formas de realidade são derivadas. “Com a atitude teórica, os objetos tornam-se objetos teóricos, objetos de um real posicionamento do ser, em que o ego os apreende como existentes. Isso possibilita uma visão abrangente e sistemática de todos os objetos, como possíveis substratos da atitude teórica³⁸. Contudo, ao contrário do mundo dos fantasmas que sempre falta qualquer posição fixa na ordem do tempo objetivo, os objetos intencionais da contemplação teórica, na medida em que não são "objetos ideais de ordem superior", têm o seu lugar bem definido dentro da ordem do tempo objetivo (cósmico); e, na medida em que são “objetos ideais de ordem superior”³⁹, eles são fundados em objetos tendo tal lugar no tempo objetivo⁴⁰. Essa afirmação, entretanto, cobre apenas a estrutura temporal dos objetos do pensamento teórico e não se referem à perspectiva do tempo peculiar ao processo de teorização contemplativa em si, o pensador teórico também vive dentro de sua *durée* interior, ele também envelhece, já que o seu estoque de experiências muda permanentemente pelo surgimento e sedimentação de novas experiências. O self teórico, portanto, tem a sua forma específica do passado, ou seja, a história de suas experiências prévias e de suas sedimentações, e sua forma específica do futuro, ou seja, os horizontes abertos do problema em questão (o “projeto” da teorização em andamento), que se referem a outros problemas a serem declarados posteriormente e aos métodos segundo os quais eles podem ser resolvidos, no entanto a perspectiva de tempo que falta à teorização é o presente vívido, constituído com a atitude natural dos movimentos corporais como uma interseção entre a *durée* interna e o tempo objetivo (cósmico). Consequentemente, não pode compartilhar um presente vívido com os outros em uma relação pura de um Nós, e permanece mesmo de fora das diferentes perspectivas temporais da sociabilidade que se originam no presente vívido da relação Nós. Por essa mesma razão, não participa da estrutura temporal do tempo padrão, que, como vimos, nada mais é do que a forma intersubjetiva de todas as perspectivas temporais individuais, incluindo o presente vívido da relação Nós, assim como todas as suas derivações.

Na medida em que a atividade científica se desenvolve dentro do tempo padrão (em horas de operacionalidade, segundo as tabelas de tempo, etc.), ela consiste em atos de operar no mundo da vida cotidiana, que lidam com a ciência, mas não em atos puros de teorização. Embora o self teorizador não conheça a dimensão temporal do presente

³⁸ Farber, op.cit., p. 525.

³⁹ Cf. Farber, op. cit., p. 457, 460 e Husserl, VI. *Logical Investigation*, § 47-48.

⁴⁰ Cf. Farber, op. cit., p. 49¹.

vívido, ele tem, no entanto, um presente especioso em particular⁴¹, dentro do qual ele vive e age. Este presente especioso é definido, a qualquer momento, pelo período dos projetos concebidos. A sua “frente” abrange os problemas anteriormente declarados como tarefas projetadas, cuja solução está apenas em andamento; o “atrás” consiste no resultado antecipado das atividades de teorização em andamento destinadas a trazer a solução do problema em questão. Já vimos antes que o pensador teórico coloca sua existência física e, assim, o seu corpo entre parênteses. Ele não tem um ambiente físico porque não há uma seção do mundo marcada como estando ao seu alcance imediato. Afirmamos ainda que o "ator" dentro da esfera do pensamento teórico nunca é o "eu" do cientista como uma totalidade ininterrupta de sua personalidade, mas apenas um self parcial, um Mim. Vimos agora que a dimensão do presente vívido e sua derivação são inacessível ao self teorizador. Consequentemente, ele nunca pode compreender - nem mesmo em potencial - o self do outro como uma unidade ininterrupta. Todas essas afirmações podem ser resumidas em uma única: o self teórico é solitário; não tem um ambiente social; e está fora dos relacionamentos sociais.

E agora surge - no que diz respeito à relação entre a sociabilidade e o pensamento teórico, - um problema dialético semelhante ao que encontramos em nossa análise do mundo dos sonhos. Aqui, no entanto, abrange um duplo aspecto: (1) Como pode o self da teorização solitária encontrar o acesso ao mundo operativo e torná-lo objeto de sua contemplação teórica? (2) Como o pensamento teórico pode ser comunicado, e a própria teorização pode ser realizada, na intersubjetividade?

Aspecto 1. Enquanto a teorização lida com objetos que existem apenas em tempo objetivo, como é o caso das ciências da natureza e, especialmente, daquelas disponíveis para tratamento matemático, o problema dialético em questão não se torna totalmente visível⁴². Entretanto, todo o mundo intersubjetivo de operar no tempo padrão (inclui aí o self operante do pensador como um ser humano, seus companheiros e seus atos operantes e, até, o problema de como a existência de homens e seus pensamentos pode ser experiente em atitude natural se torna um tópico de contemplação teórica. Este é o objeto principal, atual, das chamadas ciências sociais.

Mas, como é possível que o pensador solitário, que com a sua atitude teórica de desinteresse se situando fora de todas as relações sociais, encontre uma abordagem do mundo da vida cotidiana na qual os homens operam junto aos seus semelhantes com a atitude natural; natural este que o teórico é obrigado a abandonar? Como isso é possível, uma vez que todos os atos operativos ocorrem dentro do tempo padrão, dentro do presente vívido da relação Nós ou de formas derivadas dela, isto é, dentro da própria dimensão de tempo da qual, como vimos, a contemplação teórica não participa?

Além disso, somente na relação Nós, em que há uma comunidade de espaço e tempo (um ambiente social comum na acepção significativa), pode o homem com a atitude natural experimentar o self do outro em sua totalidade ininterrupta enquanto fora do vivido presente da relação Nós, a outra aparece apenas como Mim, como executante de um

⁴¹ Os problemas particulares envolvidos no conceito “presente ilusório” não podem ser analisados aqui. Para o propósito em questão, uma referência ao uso deste termo por William James, *Principles of Psychology*, v. I, p. 608 e p. 641 e seguintes, tem que ser suficiente.

⁴² Parece, no entanto, assim que o observador científico se inclui no campo observacional, como, por exemplo, no famoso princípio de incerteza de Heisenberg. Se este é o caso, surgem as chamadas crises na fundação da ciência em questão. Eles são apenas uma forma da situação dialética geral descrita no texto.

papel, mas não como uma unidade. Como, então, pode o homem, em sua plena humanidade, - e as relações sociais em que ele possui com os outros, - ser alcançado pelo pensamento teórico? Sem embargo, isso tudo é possível é a pressuposição não elucidada de todas as ciências sociais teóricas.

O cientista social teórico deve referir-se, além disso, ao seu estoque de pré-experiências da existência de outros, de sua atuação e operacionalidade, e do significado que elas conferem aos seus atos e obras. Ele adquiriu essas experiências prévias enquanto vivia como ser humano com os outros no mundo cotidiano da atitude natural, a mesma atitude que ele teve que adotar para se lançar na província da contemplação teórica.

Temos que enfrentar a dificuldade aqui envolvida em toda a sua seriedade. Só então entenderemos que o pensador teórico, embora permanecendo na atitude teórica, não pode experimentar de forma original e apreender de imediato o mundo da vida cotidiana, no qual eu e você, Peter e Paul, ou qualquer um e todos têm confusas e inefáveis percepções, atos, operacionalidade, planejamento, preocupações, esperas, nascimento, crescimento e morte - em uma palavra: vive as suas vidas como selves inteiros, em sua plena humanidade.

Este mundo ilude a compreensão imediata do cientista social teórico. Ele tem que construir um dispositivo artificial, comparável à “comunicação indireta” acima mencionada, a fim de trazer o mundo da vida intersubjetivo em vista, - ou melhor, não este mundo em si, mas apenas uma semelhança dele, uma similaridade na qual o mundo humano é recorrente, porém, privado de sua vivacidade, e no qual o homem recorre, mas, protegido de sua humanidade plena. Esse dispositivo artificial - chamado de método das ciências sociais - supera a dificuldade dialética delineada, substituindo o mundo da vida intersubjetivo por um modelo desse mundo da vida.

Este modelo, no entanto, não é povoado de seres humanos em sua plena humanidade, mas de fantoches, com *tipos*; eles são construídos de tal maneira como se pudessem realizar ações e reações operativas. Evidentemente, essas ações e reações operacionais são, na verdade, meramente fictícias, pois não se originam em uma consciência viva como manifestações de sua espontaneidade; elas são atribuídas apenas aos fantoches pela graça do cientista. Mas se, de acordo com certas regras operacionais definidas (para descrever qual é o “negócio” de uma metodologia das ciências sociais)⁴³, esses tipos são construídos de tal maneira que seus atos operacionais e performances fictícios permanecem não apenas consistentes em si, mas compatíveis com todas as pré-experiências do mundo da vida cotidiana que o observador adquiriu com a atitude natural, antes de saltar para a província teórica: então, e só então, esse modelo do mundo social torna-se um objeto teórico, um objeto de uma postulação real de ser. Recebe um acento de realidade, embora não o de atitude natural.

Aspecto 2. Há, no entanto, outro aspecto do problema dialético envolvido, que não se restringe à questão de como a socialidade pode ser construída como tema de teorização, mas que, em geral, se refere à sociabilidade da própria teorização. Teorizar - este termo sempre usado no significado restrito da teorização científica e, portanto,

⁴³ Cf. meu artigo, “The problem of rationality in the social world”, *Economica*, Londres, maio de 1943, v. X, p. 131-149, especialmente a p. 143 e seguintes; e o meu livro mencionado anteriormente, especialmente, p. 247-286.

excluindo a meditação pura - é, em primeiro lugar, possível, apenas dentro de um universo de discurso que é pré-dado ao cientista, como o resultado dos atos de teorização de outras pessoas. Em segundo lugar, baseia-se no pressuposto de que outras pessoas também podem operar sobre o mesmo assunto, com o qual eu lido na contemplação teórica, o tópico de seu pensamento teórico, e que os meus próprios resultados serão verificados ou falsificados pelos deles como os deles pelos meus⁴⁴.

No entanto, essa corroboração e refutação mútua, aprovação e crítica, pressupõem a comunicação. E a comunicação só é possível fora da esfera teórica pura, ou seja, no mundo operativo. A fim de comunicar o meu pensamento teórico aos meus semelhantes, eu tenho, portanto, de abandonar a atitude teórica pura; eu tenho que retornar ao mundo da vida cotidiana e à sua atitude natural: esse mesmo mundo que, como vimos, permanece inacessível, para direcionar a abordagem através da teorização.

Essa parece ser uma situação altamente paradoxal, semelhante àquela que encontramos em nossa análise da vida dos sonhos, onde descobrimos que somente aquele que não sonha mais pode comunicar as suas experiências como sonhador. Esta é apenas uma configuração do antigo problema que ocorre em qualquer tipo de meditação pura; é o problema da comunicação indireta em si. Para acompanhá-lo desde o início do pensamento filosófico até o nosso tempo, seria necessário escrever uma história completa das idéias. Eu, portanto, tomo como exemplo a forma particular que o problema encontrou na última fase da teoria fenomenológica. O encontro nos dois primeiros dos três paradoxos que cercam o fenomenólogo, que o Dr. Fink desenvolveu, em um ensaio agora famoso e endossado completamente por Husserl como representando seus próprios pontos de vista⁴⁵. Tomo emprestado amplamente a excelente apresentação do Prof. Farber⁴⁶ [49], podemos resumir o argumento de Fink-Husserl da seguinte forma: Depois de ter realizado a redução fenomenológica, o fenomenólogo se encontra na dificuldade de comunicar o seu conhecimento ao “dogmático” que permanece com a atitude natural. Isso não pressupõe um terreno comum entre eles? Esta é a primeira forma do paradoxo. O problema envolvido é resolvido mostrando que o fenomenólogo não deixa a atitude transcendental e retorna ao natural, mas que se coloca “na” atitude natural como uma situação transcendental vista por ele.

O segundo paradoxo, chamado de “paradoxo da proposição fenomenológica”, que nos interessa especialmente, é baseado no primeiro. Relaciona-se com o mundo mundano, isto é, com os conceitos e a linguagem que estão sozinhos à disposição do fenomenólogo comunicante. É por isso que todos os relatos fenomenológicos são inadequados, por causa da tentativa de dar uma expressão mundana a um significado não mundano; e essa dificuldade não pode ser atendida pela invenção de uma linguagem artificial. Farber criticou esse argumento ao ponto de mostrar que não há

⁴⁴ Cf. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*. p. 172-173, p. 200-201, p. 205-215, especialmente as p. 209 e 212.

⁴⁵ Eugen Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl's in der gegenwärtigen Kritik*, com um prefácio de Edmund Husserl, Kant-Studien, Berlin, 1933, p. 319-383.

⁴⁶ Op. cit., cap. XVII B, especialmente a p. 558 e seguintes.

"conflito interno" entre o significado mundano da palavra e o significado transcendente indicado por si⁴⁷.

Como mostrei, esse problema não é especificamente fenomenológico, mas muito mais geral. Ele é mais complicado na esfera da fenomenologia transcendental por causa de seu conceito de uma pluralidade de egos transcendentais, uma comunidade de mônadas, que, no entanto, pode se comunicar direta e imediatamente apenas pelos meios mundanos de gestos corporais no sentido mais amplo, incluindo a linguagem de qualquer tipo. É, no entanto, uma questão importante se a intersubjetividade é um problema da esfera transcendental; ou, se a sociabilidade não pertence à esfera mundana do nosso mundo da vida⁴⁸.

Mas o "paradoxo da comunicação", o fenomenológico, bem como o mundano com o qual as análises precedentes trataram exclusivamente, existe, apenas, enquanto aceitamos o que chamamos de províncias finitas de significado como entidades estáticas ontológicas, existindo objetivamente fora do fluxo da consciência individual, dentro da qual eles se originam. É claro, deste modo, que os termos e as noções válidos, dentro de uma província, não apenas exigiriam, como é o caso, uma modificação através de outras e dentro das outras, mas tornar-se-iam totalmente sem sentido: comparável às moedas de um país peculiar que cessasse de ser legal quando atravessamos a fronteira. (Mas mesmo assim, para manter essa metáfora, podemos trocar essas moedas pela moeda nacional do novo país).

As províncias finitas de significado não são estados separados da vida mental, no sentido de que passar de um para outro exigiria uma transmigração da alma e uma completa extinção da memória e da consciência pela morte, como a doutrina da metempsicose assume. Elas são meros nomes para diferentes tensões de uma e mesma consciência, e ela é uma e mesma vida, a vida mundana, ininterrupta desde o nascimento até a morte, que é assistida em suas diferentes modificações.

Nós dissemos antes, que a minha mente pode passar durante um único dia ou mesmo horas através de toda uma gama de tensões da consciência, vivendo em atos operacionais; passando por um sonho-de-um-dia; mergulhando no mundo pictórico de uma pintura; se entregando à contemplação teórica, etc.. Todas essas experiências diferentes são experiências dentro do meu tempo interior; elas pertencem ao meu fluxo de consciência; elas podem ser lembradas e reproduzidas. E é por isso que elas podem ser comunicadas na linguagem comum em ações operativas para o meu companheiro.

Mencionamos com frequência que os atos operacionais podem ter o "conteúdo" de fantasmas, de sonhos, ou de contemplação teórica. Por que não deveriam as experiências originadas nas finitas províncias das fantasias, sonhos e teorias científicas se tornarem o conteúdo de atos comunicativos operacionais? Se as crianças brincam juntas em seu mundo fictício, se discutimos com um colega de trabalho uma obra de arte, se entramos com outras pessoas no mesmo ritual, ainda estamos no mundo do operacional conectado por atos comunicativos operativos com o mundo dos outros. E, no entanto, ambos os parceiros atravessaram juntos a finita província do significado, chamada "mundo da vida cotidiana", para a província do jogo, da arte, dos símbolos religiosos, e outros. O que antes parecia ser uma realidade atendida, agora pode ser

⁴⁷ Op. cit., p. 559-560. O terceiro paradoxo denominado "o paradoxo lógico das determinações transcendentais", o mais importante entre os três (embora não para os problemas do presente artigo) refere-se à questão de saber se a lógica é igual à tarefa de resolver os problemas que surgem na determinação de relações transcendentais.

⁴⁸ Cf. o meu artigo "Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1942, p. 323-347, e, especialmente, p. 335-337.

medida por outro critério e provar ser não-real ou quase-real, mas na forma específica de uma não-realidade presente, cuja realidade pode ser restaurada.

O paradoxo da comunicação surge, portanto, apenas, se assumirmos que a socialidade e a comunicação podem ser realizadas dentro de outra província de significado finito do que a do mundo da vida cotidiana, que é a realidade suprema. Mas, se não fizermos uma suposição tão injustificada, a ciência se tornará novamente incluída no mundo da vida. E, inversamente, o milagre da *symphilosophein* (do exercício da livre investigação através do diálogo) traz de volta a plena humanidade do pensador ao campo teórico.

