

BOOK REVIEW:*Joaquim Carlos Araújo*

DON IHDE, *Experimental Phenomenology. An introduction*, Paragon Books, The Putnam Publishing Group, USA, Second Impression, 1979, 155 pp., 20x13 cm, (aprox.) 12 USD.

Don Ihde dirigia, à data da primeira publicação deste ensaio, 1977, o Departamento de Filosofia da Universidade de Nova Iorque. Sentiu necessidade de escrever (se quiséssemos sugerir um outro título para este trabalho) uma *Introdução à Fenomenologia* para os seus alunos, partindo do pressuposto que aprender-fazendo é o mais importante para quem se inicia nestas aventuras intelectuais.

A estrutura geral deste livro forma-se quase exclusivamente colada a exemplos práticos se bem que, e especialmente, retirados de desenhos de linhas geométricas; desenhos livres; diagramas; símbolos; etc., recorrendo continuamente a fórmulas matematizadas criadas por si próprio para permitir ao leitor um mais profícuo acompanhamento das suas deduções.

Organizou a obra em: prefácio (onde explica a necessidade pedagógica acima referida); nove capítulos (um: *Introdução: fazendo fenomenologia*; dois: *Os Indianos e o Elefante: fenómenos e reduções fenomenológicas*; três: *O Campo Visual: um excursu fenomenológico*; quatro: *Ilusões e os Fenómenos Multi-Estáveis: uma desconstrução fenomenológica*; cinco: *Variações contra Desconstrução: possibilidades e topografia*; seis: *Expandindo Variações e Reconstrução Fenomenológica*; sete: *Horizontes: Adequação e Invariância*; oito: *Projecção: expandindo fenomenologia*; e novê: *Fenomenologia Interdisciplinar*); um Epílogo (que se apresenta mais como uma pequena nota conclusiva acerca do último capítulo principalmente); e um Índice de Nomes. Ihde não sentiu necessidade de uma Conclusão, para demarcar, com mais cuidado, a informação essencial da mensagem que se pretendia transmitir; nem de uma Introdução, onde pudesse circunscrever, à partida, e com maior propriedade, o seu campo temático específico. No entanto, e com todo o direito, *Fenomenologia Experimental – uma introdução*, surge-nos, em termos práticos, mais como um excelente caderno de apontamentos do que, propriamente, como uma obra de fôlego do pensamento americano sobre fenomenologia.

As grandes questões fundamentais que norteiam a reflexão idheana são, resumidamente, as seguintes:

- a) a fenomenologia faz-se fazendo-se (na sala de aula, no laboratório, na sociedade, na arte, etc.) de acordo com a descrição noético-noemática das vivências, aplicando o método variacional – o que Husserl chamava «variações de “fantasia”» (p. 39);
- b) as regras e estratégias hermenêuticas de interpretação são fundamentais, nomeadamente, a *epoché* e as reduções fenomenológicas;
- c) há que aplicar a fenomenologia a outros campos epistemológicos, como as ciências noemáticas (leia-se naturais) e subsequente prática

laboratorial; às ciências noéticas (leia-se sociais), ou seja, a sociologia, história, a antropologia e alguma parte da psicologia; e às artes, literárias e outras mais específicas como a pintura, as artes visuais etc. — a parte menos desenvolvida neste trabalho.

As posições retratadas nas ideias do autor, relativamente a escolas, centram-se quase exclusivamente no pensamento fenomenológico.

No que diz respeito a teses filosóficas mais utilizadas, são sem dúvida as husserlianas. Don Ihde pressupõe portanto aquelas que mais caracterizam a própria fenomenologia de um modo lato, a saber,

- a) *para as coisas mesmas*;
- b) transformação da atitude natural em atitude fenomenológica;
- c) um esclarecimento fenomenológico das temáticas psicológicas.

Para isso recorre (e de um modo invariavelmente casual...), a várias obras maiores do pensamento fenomenológico traduzidas na sua língua. Por exemplo, de Husserl, *Cartesian Meditations* (trad. de Dorion Cairns, 1960) e *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, (trad. de David Carr, 1970); *Being and Time* (trad. de John Macquarrie and Edward Robinson, 1962, e *On the Way to Language*, "Conversation with a Japanese", 1971, de Heidegger; e de Merleau-Ponty a *Phenomenology of Perception* (trad. de Colin Smith, 1962); recomendando, ainda, e de modo particular, a leitura das *Ideias* de Husserl, da *Fenomenologia da Percepção* e de *Ser e Tempo* — sendo que, da obra de Husserl, não surge alguma citação ou referência integral mais pormenorizada e/ou científica.

Se quisermos analisar ainda a conexão e a coerência expositiva deste estudo, diremos que apesar do tratamento de realidades parciais em alguns capítulos (como os últimos quatro por exemplo) a obra apresenta, no seu todo, uma clareza suficiente de acordo com um objectivo pré-definido: uma introdução à fenomenologia prática ou, o que é o mesmo, à prática da fenomenologia. No seu peculiar e tradicional modo americano de explanação das questões filosóficas (de que Ihde é consciente, e não sem alguma ironia¹), o autor acaba por cumprir um fundamental escopo pedagógico: explicar uma tese recorrendo a exemplos, tornando simples aquilo que, por natureza, não pode deixar de ser complexo, sem obscurecer, no entanto, uma necessária compreensão dos conceitos.

À semelhança de Husserl, Ihde defende, de igual modo, para a fenomenologia, um estatuto científico. Chama-lhe uma «ciência do possível», que possa mover-se com alguma facilidade nas vastíssimas áreas das disciplinas constituídas a partir, principalmente, da segunda metade do século XX, o que

¹ «It would be too ambitious and presumptuous, at the end of this book, to suggest a total reorganization along Husserlian lines. Moreover, to end with a system for applied phenomenology would breach the modesty fitting to a pragmatic American approach to things.» (p. 137).

de algum modo impede a constituição de um sistema de saberes² – «Fenomenologia intersubjectiva é necessariamente fenomenologia interdisciplinar».

O primeiro capítulo de *Fenomenologia Experimental* ensina-nos que várias questões deverão ser, à partida, suspensas – v.g. se haverá uma diferença entre o que é a «realidade» e aquilo que apenas «parece» ser essa realidade (p. 33) – se pretendermos colocar a fenomenologia em campo. Torna-se, pois, imperioso reflectir acerca de todo um primeiro conjunto de «regras hermenêuticas» (pp. 34 e ss.), como a *epoché* e as reduções fenomenológicas. Teríamos assim:

1ª Regra Hermenêutica – atender ao fenómeno da experiência tal qual ele aparece – parafraseando Wittgenstein, *Descrever, não explicar!* Esta regra permite especificar os objectos iniciais da fenomenologia. Por exemplo, à pergunta se o quadro é preto as respostas poderão ser, entre outras, as três seguintes: a) sim, é oposto de branco; b) não, o preto é ausência de todas as cores; c) preto não é uma cor física real, apenas parece ser uma cor, na verdade, já muitos estudos indicam que as cores são certos comprimentos de ondas de luz; etc. Ora, são precisamente estes tipos de dissensões que ajudam a «clarificar limites acerca daquilo que poderá ser discutido»;

2ª Regra Hermenêutica – evitar a confusão entre «imedição e elementos não-experenciados, presumidos ou posicionados nas explanações». Talvez esta tomada de atenção possa contribuir com alguma coisa para evitar fortuitas inclinações filosóficas mais reactivas. E será, então, a fenomenologia anti-científica?, já que a ciência é mais «exploratória» do que «descritiva»? Porventura a fenomenologia ensinará que existem diferentes respostas para diferentes perguntas!;

3ª Regra Hermenêutica – horizontalizar ou igualar todos os fenómenos imediatos (ou seja, pensá-los dentro dos limites em que aparecem) não assumindo, à partida alguma hierarquia de realidades, exercitando-nos, para isso, numa suspensão da crença em todos os predicados. Semelhante redução é, no dizer do autor, uma das regras de procedimento mais difíceis de aceitar.

«Existe um total (*gross*) engano acerca da função da *epoché*, escreve Ihde, a qual em fenomenologia se chama abstenção de certos modos de crença. A *epoché* requer que o olhar preceda os juízos e que o juízo acerca do que é “real” ou “mais real” seja suspenso até que toda a evidência (ou pelo menos uma evidência suficiente) seja alcançada.» (p. 36). Incluam-se, pois, todos os fenómenos e excluam-se os juízos realistas e metafísicos.

² «In the second half of the twentieth century, it is no longer possible for one person to acquire a large enough proportion of knowledge in every discipline, even to know what variations might be possible for a given domain of inquiry. For phenomenology to begin its investigation and critique of possibility fields, it must look to already constituted disciplines.» (p. 136).

O autor ilustra estas teses forjando uma parábola acerca de dois videntes (*seers*) que analisam uma série de árvores, um cartesiano e um druida. O primeiro, descreve fielmente as cores, formas, as suas folhas, a textura, etc., concluindo como condições normativas tão-só a aparição de árvores à luz do sol num dia claro. O outro, admite a árvore apenas enquanto presença ou ausência de um espírito que a vivifica; concluindo como condições normativas tão-só noites brumosas e manhãs ventosas à luz da aurora. Conclusão: cada vidente confirma a sua crença metafísica. Mas a fenomenologia impede a facilidade dessa crença e franqueia as portas a toda a gama de aparições que se mostram por si mesmas, horizontalizando-as.

Mas um segundo conjunto de regras hermenêuticas ou interpretativas (pp. 38 e ss.), dar-nos-ia um outro nível de procedimentos práticos fenomenologicamente mais activos, ou uma quarta regra de um modo geral:

4ª *Regra Hermenêutica* – *focar não o accidental mas o essencial*; os traços essenciais ou estruturais; enfim, as invariantes dos fenómenos – o que confere à fenomenologia alguma semelhança com a «ciência empírica»

Sabemos, no entanto, que o próprio termo *essência*, adentro de uma tradição, umas vezes significa um «carácter geral» que várias coisas possuem em comum; outras o «universal», no sentido em que várias coisas lhe pertencem e outras não; outras ainda enquanto «condição», sem a qual uma coisa não pode ser o que é – e a todos estes significados está reservado um lugar na fenomenologia, o que, de uma ou de outra forma, sempre acaba por a ligar às «velhas filosofias». Também um outro conceito relacionado, o de «essência inexacta», opera no campo fenomenológico, com o intuito de ilustrar a ideia de que a uma coisa lhe pode faltar positividade, tornando-se por isso ambígua – há, então, que procurar o significado dos «padrões que se repetem».

Eis, por conseguinte, o *método variacional*: uma actividade de prova (*probing activity*) da investigação, actividade essa que privilegia as variações da «fantasia» modeladas na/pela prática lógico-matemática. E das várias dimensões da experiência (variações perceptuais, imaginativas, conceptuais), onde se investiga aquilo que é retido, Don Ihde elege a experiência para base de exame desta sua *Introdução à Fenomenologia*.

Em primeiro lugar, concede-se que todas as investigações fenomenológicas se centram num traço metodológico fundamental: as variações livres sistematicamente empregues. Depois, o estudante, deve guiar-se nesta aventura filosófica do método variacional, com dois tipos de prevenção:

- a) entender que cada variação deve estar completa antes de qualquer tipo de extrapolação mais extensa;
- b) ter a consciência da extrema dificuldade em reconhecer o ponto de fechamento de uma variação, ou seja, saber quando ela se constitui com a devida suficiência, nos vários graus fenomenológicos possí-

veis, já que, em termos ideais, a variação pode continuar *ad infinitum*.

O objectivo husserliano seria, pois, elevar todas estas regras hermenêuticas prévias à sua condição de transcendental (kantiano). A intencionalidade é o próprio transcendental: a condição de possibilidade de toda a experiência, melhor, ela é a «forma direccional» da própria experiência. Chegamos assim à

5ª Regra Hermenêutica – «regra correlacional»: a função da intencionalidade como «correlação a priori» (correlation-apriori) – expressão que Husserl refere nos seus trabalhos mais tardios. Uma norma que especifica o limite da fenomenologia, no qual a totalidade das coisas pode ser tratada. Semelhante a priori é, à uma, o nível fundante (ground-level) de todos os outros graus e o limite para além do qual a própria fenomenologia deixa de existir. Mais, esta seria a regra de grau mais elevado, particularmente porque estende e universaliza, do modo mais completo, o que se encontrava latente nas estratégias descritivas precedentes (nomeadamente, o 1º, 2º e 3º procedimentos).

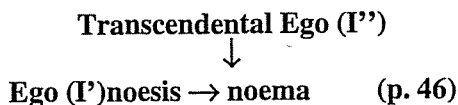
Tudo isto transforma a fenomenologia não num simples método psicológico-descritivo mas numa verdadeira filosofia que, contrariamente à tradição, não distingue incontornavelmente sujeito e objecto mas correlaciona-os *naquilo que é experienciado e no modo em que é experienciado*. Como escreve o professor: «Todo o experimentado possui a sua referência ou direcção para o que é experienciado, e, opostamente, todo o fenómeno experienciado se refere ou reflecte um modo de (ser) experimentado para o qual está presente.» (pp. 42-3), por outras palavras, trata-se do intencional (ou correlação *a priori*) da experiência tomada fenomenologicamente.

E encontramos, desta feita, na consideração do *noema* ou correlato noemático (o que é experienciado enquanto experienciado) e da *noesis* ou correlato noético (o modo da experiência reflexivamente detectado): os dois pólos da regra da correlação (independentemente do seu tratamento mais técnico pelo Husserl tardio). Esclarecendo: posso *ver* a minha máquina de escrever; imaginar uma bela borboleta verde; relacionar-me emocionalmente (se bem que a emoção não seja uma representação) com determinado contexto; etc., e em cada uma destas dimensões da experiência existe uma direcção focada num referencial, de modo breve, é intencional.

Mas também na mera vida quotidiana o «eu» da noesis e o noema, o que experiencia e o que é experienciado, são constantemente correlacionados como *ego-cogito-cogitatum* (segundo Husserl). Em diagrama:

(I)noesis → noema
(experier) experiencing-experienced (p. 44)

A experiência directa (*straightforward experience*) – estou ocupado a cortar lenha – e a experiência reflexiva (*reflective experience*) – torno-me consciente e crítico desse facto correndo o risco de falhar o golpe – constituem-se como duas possíveis variações da experiência, em que a segunda tematiza a primeira (mas) distanciando-a. A isto chama Ihde «movimento reflexivo» que nos transportará, na sua dinâmica própria, para outro tipo de ego: não o «eu pensante» do *ego-cogito-cogitatum* mas o «eu transcendental» da *Krisis*. Em diagrama:



Mas eis que surge um enigma! Por um lado, é a própria correlação que se transmuta em noema para o ego transcendental e, reciprocamente, este ego é interpretado como estando «acima» e «fora» da correlação! O que complica sobremaneira a questão, uma vez que, se a correlação seria o último traço estrutural da experiência humana, então tal «passo transcendental» (*transcendental move*) é agora questionável. Por mor do rigor há, na verdade, significado na afirmação que a transformação da reflexão em experiência ainda mantém a estrutura correlativa, o que nos leva a ter de considerar o ego transcendental como uma mera modificação do ego vulgar (do diagrama acima descrito em I') e, ao mesmo tempo, nos exorta à aceitação de que este tipo de ego devia ser relacionado com o novo noema. Em diagrama:

Transcendental Ego (I'') noesis → noema

(Ego-noesis-noema theme) (p. 46)

Isto reduzirá o *estar «acima» e «fora» do ego transcendental* a uma complexa mas dispensável interpretação.

Foi sem dúvida este um dos campos mais profícuos da história da fenomenologia. O que também levou a maior parte dos inspirados em Husserl a denunciar e rejeitar a interpretação transcendental, voltando-se para a interpretação existencial (na qual Ihde se julga inscrever)³. Assim, uma citação

³ Qualquer dos modos, a referência que este autor faz à *Krisis*, afigura-se-nos insuficiente para explicar com mais propriedade que o próprio Husserl reformulará esta ideia, aproximando-se muito mais de uma visão empirista (ao preocupar-se, por exemplo, com a questão da verdade), dada a importância que conferiu à temática da *Lebenswelt*. Mas não é, no entanto, descabido admitir que o grande filósofo alemão foi, inclusive, talvez o último monstro filosófico idealista na história da filosofia. Grandes filosofias, grandes contradições!

de Merleau-Ponty: «Estou fora do meu eu no mundo do meu projecto» (p. 47). A auto-consciência seria reduzida a um mínimo pela não tematização ou explicitação do «eu» da experiência, mas não se seguirá daqui que a experiência lhe falte um grau de consciência ou que se torne inexpugnavelmente opaca.

Tais cogitações do autor remetem-nos, certamente, para o pólo noético da correlação. Cada fenómeno aparece sempre *em* certo modo e relacionado *com* um certo tipo de atenção; consequentes modificações; algumas variações. A noese surge reflexivamente. Supõe-se portanto uma ordem de análise: o eu (enquanto contrapartida correlacional do noema) constitui-se posteriormente num exame fenomenológico – «Neste aspecto, a análise fenomenológica é o inverso da análise introspectiva» (p. 50) – por via da reflexividade, na sua relação com coisas e pessoas, em suma, com toda a alteridade. Reflectir é fazê-lo acerca de algo, por isso é um acto intencional não meramente subjectivo mas o próprio meio de acesso ao mundo. Qualquer tipo de observador acima ou fora desta relação será um eu metafísico, um «filósofo de deus», alguma coisa que a redução fenomenológica exclui. Só é filósofo o que está envolvido na própria correlação ela mesma, o que determina, por seu lado, que o acesso à idealidade de um ego é possível tão-só na medida em que está ainda dentro da correlação, ou seja, de modo intencional (evitando desta maneira alguma outra consequência metafísica (mais) indesejável!...).

Nesta ordem de razões, uma interpretação existencial da fenomenologia mantém a tese de que qualquer tipo de ego deve ser concreto, qualidade essa que é dada unicamente pela estrita manutenção da correlação, podendo assim a fenomenologia sustentar o seu «discernimento essencial» (*essential insight*). O mundo é a totalidade das possibilidades noemáticas, e só a interpretação existencial da intencionalidade permite fundar a base a partir da qual a fenomenologia se assume como grelha de análise.

Temos de descurar a «interpretação ordinária» (atavicamente sedimentada por crenças metafísicas) e aceitar a «interpretação estruturada pela teoria da correlação» (*interpretation within the framework of a correlation theory*) (p. 53).

Há que compreender que o que conta *como evidência* e o que conta *no como a evidência é obtida*, é de extrema importância. De facto, o desejo ingénuo de uma forma objectivista pura de interpretação da *realidade*, distinguindo-a da *aparência*, ampara-se na necessidade, mais uma vez, de um «filósofo de deus», de um observador ideal, professando a verdade na sua posição «de fora» de uma situação. Não obstante, a ser necessário um deus, ainda o seria adentro de uma situação a que um eu acederia. Inversamente o fenomenólogo reformula a questão colocando o mundo *vis-à-vis* com o eu. Por isso, diferenciar *realidade* e *aparência* deriva do próprio contexto experimental. A correcção dos erros da percepção só é possível a partir desta

mesma, do mesmo modo que a correcção dos erros lógicos se faz pela própria investigação lógica.

E Ihde termina o segundo capítulo (sem dúvida o mais longo de todo este ensaio) apresentando-nos a fenomenologia como o meio mais correcto de aproximação às questões da experiência. Por isso «a fenomenologia é um exame da experiência que lida com, e é limitada por, tudo o que entra na correlação experimentado-experimentando. Ela procede numa ordem prescrita a partir do que aparece como aparece, e questiona, retrospectivamente, do isso que aparece para o como da experiência e, por último, retrocede ao quem da experiência.» (p. 54). Apenas desta maneira as regras hermenêuticas poderão estabelecer uma interpretação estritamente descritiva da experiência.

Seguidamente, no terceiro capítulo, inaugura-se uma ordem experimental de razões de efeito visual, que levarão o leitor a entender a importância que a fenomenologia possui na análise da experiência e da própria vida quotidiana – experiência, essa «florescente confusão que zumbe» (*blooming buzzing confusion*) como dizia William James (p. 55).

Relata-se, por exemplo, a experiência do acordar ouvindo a chuva (o que significaria que as obras da casa seriam atrasadas); escutar crianças a brincar; olhar para cima onde passeia uma aranha na sua teia delimitada pelo contexto geométrico do tecto – fenómenos que na sua relação figura-fundo foram o objecto da psicologia gestaltista, a «enteada» da primeira fenomenologia – etc. As possíveis variações de tal situação conferem, no entanto, uma invariância de perspectiva visual: um fenómeno é/está contra um *fundo* e dentro de um *contexto*. Nenhuma coisa é dada apenas por si mesma no reino da presença visual, caso contrário limita-se a uma pura abstracção. Positivamente, tudo o que aparece aparece na relação e no interior de um *fundo* (situação/contexto) – é uma observação que capta uma «estrutura noemática invariável».

Todo o campo visual possui uma forma por dentro de um *horizonte* (i.e. *limite*, em termos fenomenológicos). Inclusive, todos os fenómenos visuais são representados do modo seguinte (p. 60):

- a) o âmagdo do objecto (*core objet*) numa visão central;
- b) um campo ou região de fundo cercando e situando o âmagdo do objecto;
- c) uma franja ou horizonte que margina e limita o campo da visão (o que o autor regista em diagrama).

Pretende-se portanto exemplificar o movimento que nos guia até à *fenomenologia eidética*, quer dizer, às estruturas ou invariâncias. A bem dizer, a estrutura confere forma às possibilidades do que é visto, passando-se assim a uma *análise noética*. Esta, por sua vez, esclarece a estrutura do campo visual, é a estrutura (existencial) de uma abertura visual ao mundo, determi-

nando-se então o *que* e o *como* do que é captado – uma conclusão reflexivamente alcançada. Sem mundo não existe o eu e sem o eu não existe mundo (concebido de modo humano é claro!). É o *horizonte externo* que pode delinear a distinção de qualquer figura. O mesmo se passa quando olho para um livro, concentro-me na sua cor, atraí-me a sua espessura, a textura, etc. Neste caso, além de possuir um perfil *preenchido* pela visão, o livro manifesta ainda, ausente mas em co-presença, um sentido latente a que Husserl chama *horizonte interno*.

O sentido latente (ausente) e o perfil manifesto (presente) constituem, pois, a *presença* de uma coisa. Por outro lado, os fenomenólogos ensinam-nos que o que torna um objecto transcendente (na sua alteridade genuína) é localizável neste jogo da *presença* e *ausência-na-presença* da percepção das coisas, tornando a possibilidade da transcendência uma constituição dentro da própria experiência cuidadosamente analisada.

O «todo» de uma coisa sempre excede a visão manifesta, do mesmo modo que o mundo sempre excede a minha perspectiva sobre ele, o que é garantido apenas no interior de uma experiência qualquer. Esta questão reenvia-nos para outra: *como* é que o conhecimento é obtido num contexto presente? Dir-se-ia que é obtido por meio das coisas mas de modo reflexivo (não directamente portanto). A minha perspectiva, baseada na posição que ocupo, torna-se a grande responsável pela significação dada a uma coisa no *como* do seu aparecimento. Trata-se, agora, de uma retractação da génese do auto-conhecimento, da noesis ao noema. Eis o primeiro passo para aquilo a que Husserl chama a *constituição do sentido* (o movimento do mundo para o eu).

Restaria agora aprofundar o que não é dado tão claramente numa visão, mas que se mantém inerente a toda a riqueza do fenómeno visual – o que lhe estudaré no capítulo seguinte, fenomenologicamente desconstruindo as ilusões perceptivas e os fenómenos multi-estáveis.

Afigura-se premente saber como é que o conhecimento é fenomenologicamente constituído (e não o que já se conhece). A desconstrução ocorrerá mediante o método variacional, indagando pela estrutura que permanece. Neste ponto determinado a *epoché* será chamada à lide provocando a suspensão da crença nas causas dos efeitos visuais e focando a atenção para a positividade do que pode ser visto, excluindo generalizações abstractas, que poderiam ofuscar a investigação dirigida para os efeitos mais específicos susceptíveis de serem captados pela visão. Por exemplo, um vulgar desenho geométrico a duas dimensões, pode ser olhado como um *hall* (*hallway*) (percebido a três dimensões) ou um corte de uma pirâmide (vistos alternadamente pelo mesmo sujeito). Diferentes noemas (*hall*, pirâmide) para o mesmo contexto noético – «atenção literal» (*literal-mindedness*) – constituindo-se esta atitude inicial, de cada sujeito, na sua peculiar *apodicticidade*.

Observadores acostumados a configurações multi-estáveis poderão sistematicamente detectar cada uma das apresentações, passando assim da *atenção literal* à *alternância*, indo ao encontro de um segundo grau de possibilidades dessa observação, à *atenção polimórfica*. Trata-se da transposição de uma *atitude natural* (espécie de atenção literal que presume um estado de coisas) para uma *atitude fenomenológica* (a atenção polimórfica).

Todas as genuínas possibilidades apodícticas das figuras apresentadas são portanto possibilidades noemáticas inerentes ao próprio desenho e estão irrevogavelmente correlacionadas com os actos noéticos. O exemplo decorre em todo o capítulo e mostra-nos, entre outras coisas, a distinção entre a usual psicologia empírica e a psicologia fenomenológica, nesta se indagando as alternativas de transformação do significado dos vários noemas e noesis.

Chegamos finalmente ao grau mais universal das possibilidades – todas as possibilidades precedem as actualidades na ciência eidética – que inclui e transcende todos os outros possíveis, pela sua compreensão de todo o processo anterior. Movemo-nos no campo da suspensão das crenças (dos «contextos noéticos ingênuos») por onde se chega a uma mais plena abertura de alternativas daquilo que é visto, em direcção aos seus traços topográficos mais complexos, a um novo e *aberto* contexto noético.

A relação entre *possibilidades* e *topografia* (e respectiva variação, desconstrução e reconstrução) será o conjunto dos conceitos a ser investigado nos dois capítulos seguintes.

Em primeiro lugar, assiste-se, no capítulo cinco, à demonstração de que o método variacional da fenomenologia pode *abrir* o fenómeno ao campo dos traços topográficos, longe da vulgar imediatez. Uma parte deste capítulo é preenchida com o que Ihde chama o «exemplo das linhas curvas» (espécie de ilusão gestáltica resultante da perspectiva do observador sobre um conjunto de rectas), através do qual um «observador educado» poderá *constituir*, não as criando portanto, diferentes cambiantes, de acordo com a reversibilidade de direcções que o olhar possa seguir. Em cada nome dado ao fenómeno que aparece pode o sujeito facilmente identificar a possibilidade noemática. Fenomenologicamente falando, o modo pelo qual a forma noética é identificada e modificada é condição de possibilidade da observação (visão) de certas formas e não de outras (ocorrência noemáticas).

Nota-se, neste momento, duas estratégias de interpretação/investigação (pp. 88 e ss.):

a) a *estratégia hermenêutica*: aqui os *nomes* são usados para criar um contexto noético imediato – v. g. Platão, o qual, através do mito, elaborou um contexto original onde a experiência toma forma; é a estratégia das funções e estruturas da percepção onde se dá um facto de *gestalt*, a imediata constituição visual. Estas estratégias também foram adoptadas para a linguagem: a percepção toma forma a partir do poder de sugestão do jogo linguístico – nesta vertente se construiu a base da fenomenologia hermenêutica (Hei-

degger; Ricœur). A tónica noemática é enfatizada. Neste caso, o *que* ocorre, da abertura topográfica do noema, é mais importante do que o *como* ocorre (pelo menos em termos dos mecanismos da percepção) – eis uma outra longa tradição filosófica realista, para a qual a linguagem é a relação primeira da condição de possibilidade da própria descoberta;

b) *a estratégia transcendental*: (a contraparte da anterior) de tendência noética: o meio através do qual as funções da percepção se tornam temáticas. O *como olhar?*, reenvia-nos para o sujeito, para a actividade daquele-que-percebe. Na sua forma mais extrema, no pensamento de Husserl portanto, essa transcendência trabalha a constituição do sentido (elaborada pelo sujeito). Por sua vez, na tradição filosófica, tal estratégia realça o idealismo. Mas também se torna analítica na sua forma de proceder. Se se souber o suficiente acerca das estruturas da percepção, poder-se-á, idealmente, predizer os efeitos de um facto, as suas possibilidades estruturais.

Qualquer dos modos, ambas as estratégias, ao utilizarem o método variacional, focam o mesmo fenómeno com o objectivo de compreender a invariância, limite e extensão das possibilidades. Resta-nos saber como é que o conhecimento do invariante é construído em todo este movimento.

Daí a necessidade da reconstrução fenomenológica (capítulo sexto), sabendo que ela se encontra intimamente relacionada com a expansão das variações. O famoso *Cubo de Necker* por exemplo, será o caso agora referido pelo autor para fazer variar a multi-estabilidade dos fenómenos, em duas e em três dimensões, tornando-se assim mais claras as ocorrências noemáticas possíveis que a figura contém. Mas um problema subsiste: nada se sabe acerca da total extensão de tais possibilidades; e uma questão: como é que elas aparecem?

Em boa verdade, para cada modificação do aspecto noemático (rodando a figura por exemplo) aparecerá uma correlação noética da posição perspectivada do observador – é esta a chave para explicar cada modificação noética. Existe, pois, um isomorfismo do noema-noesis em cada manifestação noemática e em cada posição noética.

Na estratégia noética transcendental a configuração plena do objecto deverá resultar segundo uma análise mais fina. O contexto imaginativo leva-nos à percepção de cada possibilidade. Mas a demonstração das possibilidades topográficas não se encontra ainda completa (p. 97). Subsiste um enigma (cuja resolução apenas se afigura possível mediante um procedimento fenomenológico mais radical): a «obstinada» ordem empírica das ocorrências possíveis deve-se a uma cada vez maior sedimentação de crenças habituais, ou, deve-se a factores perceptivos que permanecem irresolúveis?

Neste ponto da investigação, surgem-nos mais alguns exemplos de um genuíno conjunto de possibilidades topográficas do desenho – ser dado como um corte da gema de uma pedra preciosa; o observador encontrar-se dentro da gema; etc. Por sua vez, semelhante estratégia hermenêutica facilitará a

captação de outros aparecimentos possíveis do noema. Os contextos imaginados franquearão as portas a outras *gestalts*.

E no que à imaginação diz respeito há que fazer uma clara distinção de planos de interpretação (pp. 98-9). Quer dizer, o contexto imaginativo é um *contexto de fundo* (*background context*) (mas) que nada de visual adiciona ao noema. A projecção visual imaginária mantém o desenho enquanto configuração semântica aberta e concebível. Podemos ainda imaginá-lo com uma cor, o que já não é da responsabilidade desse contexto. Mais, tal *contexto de fundo* oferecerá uma espécie de curto atalho para a consideração de outras e prováveis circunstâncias interpretativas, de outras *gestalts noemáticas* portanto.

É por isso que o plano hermenêutico (descobridor de noemas iniciais) terá os seus ganhos posteriores no modo transcendental. Por outro lado, uma interpretação fenomenológica mais radical, no caso vertente acerca do *Cubo de Necker*, permite a suspeição acerca da existência de pelo menos mais duas variações possíveis, para além das variações topográficas que a psicologia-padrão admite. Ihde continua a explorar estas hipóteses (pp. 101 e ss.) fazendo variar a percepção do cubo para um outro, a que chamará cubo ² admitindo, assim, *n* possibilidades topográficas (cubo ³, etc.).

A visão educada pela fenomenologia sabe que todo o contexto noético sedimentado se torna, mais tarde ou mais cedo, inapropriado para uma grelha de análise mais precisa. Por exemplo, se se introduzirem as possibilidades perceptivas de um hexágono no cubo, tais manifestações não se tornarão óbvias para uma experiência mais ingénua, já que o que aparece em primeiro lugar é quase sempre o resultado de uma familiaridade e/ou expectativa que coincide com essa experiência vulgar.

Tal discussão fenomenológica esclarece, pela dúvida, a pseudo-primazia da ordem empírica. E fá-lo de dois modos:

- a) pelo papel da tematização do contexto e da sedimentação das crenças;
- b) pela gradual constituição das possibilidades topográficas (que enriquecem e libertam o noema na sua maior complexidade).

Estas duas regiões tradicionalmente confundidas na psicologia, serão separadamente examinadas. Pelo lado da tematização, trata-se de uma «re-construção ao longo de várias linhas fenomenológicas [de investigação] que dirigem, caso a caso, a estrutura de possibilidades.» (p. 104). No que diz respeito à topografia do noema, toda a subsequente análise fenomenológica lidaria com o âmbito, estrutura e horizontes das possíveis variações abertas no contexto, de modo a que pudessem ser isoladas e descritas as propriedades estruturais da multi-estabilidade dos fenómenos. Diz-nos Don Ihde: «Enquanto a topografia do fenómeno multi-estável e a estrutura e função do contexto imediato não forem esgotadas (*exhausted*), a desconstrução feno-

menológica e a abertura para uma reconstrução dentro dos limites do fenómeno são passos significativos para além da situação inicial com que a investigação começou. Os objectos da investigação – fenómenos multi-estáveis – deveriam aparecer de diferentes modos para a agora educada visão.» (p. 104).

Por conseguinte, e se foi conseguida uma «educação fenomenológica da visão», podemos desde já retirar três conclusões de toda esta investigação:

I. Inicialmente o fenómeno (os desenhos mostrados do *Cubo de Necker*) surge em uma ou duas variações – que é o caso na maior parte das psicologias⁴ que interpretam, algo limitadamente, a multi-estabilidade como bimorfismo, e a existir uma terceira será apontada como mais fraca dentro dessa estabilidade bimórfica. Mas, contrariamente, e de acordo com o campo de acção desconstrutiva da fenomenologia topográfica, podem aparecer-nos pelo menos cinco possibilidades resultantes das sedimentações iniciais, que facilmente poderão ser «estabilizadas, atingidas e repetidas» (p. 105). Tal abertura a outras significações é o resultado da *epoché* (que por si só afasta a atitude natural ou qualquer contexto mais sedimentado) e das reduções fenomenológicas, que deliberadamente desprezam – (*do violence to them, as it were* – p. 105)) – as «assunções e sedimentação vulgares», o accidental, de modo a captar o essencial de toda a manifestação.

II. Dos resultados obtidos em I., toda uma série de ganhos segundos pode agora ser atingida passando para o nível eidético, uma segunda ordem de desconstrução de pressuposições. Quanto mais se praticar o exame à multi-estabilidade, mais rápida e facilmente se poderá captar toda a magnitude das possibilidades topográficas. Mas a relutância do sujeito da experiência ordinária, comprometido com pressupostos teóricos (e de acordo com alguma discussão que o autor terá tido com psicólogos), faz com que Ihde seja reticente sobre a «tenacidade das visões teóricas sedimentadas» (p. 106). Com efeito, torna-se relativamente simples mostrar que perceptivamente o fenómeno exhibe determinadas eventualidades e, uma vez verificadas, não poderão ser negadas na sua apodicticidade. Mas, por seu lado, as implicações da polimorfia não poderão ser tão facilmente retidas. Grande parte das vezes, a estranheza da variação obtida vai dando lugar não a uma «superactiva imaginação» mas a uma prática esclarecida, transformadora do estranho em óbvio. A intuição experimental muda e também a sensibilidade para diferenciar o que é do que não é natural. Daí a importância da gradual

⁴ Ihde refere em nota de pé de página alguns estudos sobre a reversibilidade do *Cubo de Necker*, notando que estes apenas revelam suposições implícitas dos autores, não indo mais além dos seus próprios assuntos, concluindo tão-só acerca da «estranha reversibilidade» do cubo com algo de único. Apresenta, no entanto, ao leitor, os estudos por ele considerados com uma maior amplitude temática.

explicitação do *contexto de fundo* no próprio processo da investigação, que deverá ser fenomenologicamente reinterpretado. Não se nega, pois, a importância do estudo empírico mas, *mutatis mutandis*, não se deve acriticamente aceitar a premissa da evidência empírica. Sabemos que a descoberta das estruturas da percepção depende do método variacional, aquele que busca o conjunto do mais extremo horizonte de possibilidades. Mesmo a considerarmos que tais variações são puras construções imaginativas, há que entender que tudo o que é imaginado se refere ao que foi já visto e, por sua vez, já nomeado. Não existe percepção fora da linguagem – eis uma verdade tanto para o caso de serem os nomes a conduzir à experiência, como no caso da experiência orientar para os nomes (p. 107). As possibilidades da polimorfia são as possibilidades topográficas das coisas mesmas consideradas enquanto noemas.

III. A passividade da observação vulgar deve ser objecto de «violência» por parte da observação fenomenológica, de modo a estabelecer um progressivo e crescente sentido de controlo sobre o que é visto. Este controlo radica em dois aspectos fundamentais que perfazem a *familiaridade da polimorfia*:

- a) retirar do fenómeno o que não é visto à primeira vez;
- b) obter as variações exactas segundo uma ordem preestabelecida.

Finalmente, em cada uma das três dimensões anteriormente apresentadas, pode filtrar-se o aparecimento da atitude fenomenológica da *epoché*. Ela não será, a partir de agora, um esquema (*device*) teórico mas, muito pelo contrário, uma peça permanente de toda esta maquinaria – e das poucas citações de Husserl feitas ao longo da obra, Ihde recorre à *Krisis* (referindo apenas e infelizmente a página da edição americana) para fazer denotar a importância dada à *epoché* transcendental.

No capítulo seguinte, o sétimo, explicita-se o horizonte onde, depois da desconstrução – na verdade melhor seria empregar o termo *destruição*, que ficaria mais de acordo com o pensamento husserliano e o do próprio Ihde – surge «aquilo que é dado» (*givenness*) e o «como» da experiência, para lá da mera crença empírica. Do *estrato do facto* (*fact-stratum*) acede-se ao *estrato da essência* (*essence-stratum*). Não é, pois, o *que é dado* que desaparece mas o significado do *dado* (*given*) que é transformado. Em linguagem husserliana, trata-se da «intuição experiencial» – leia-se empírica – (que segundo Ihde adveio da formação matemática de Husserl): o *que é dado* é o preenchimento da (intencionalidade da) intuição, o intuitivamente evidente. O preenchimento dos factos é concomitante ao dado e ao nível intencional, admitindo obviamente as devidas diferenças de significação.

As experiências que o autor nos tem vindo a relatar devem chamar-se «desconstruções intuitivas» ou auto-evidências, por analogia com a intuição matemática (*mathematical intuition*). Cada variação vista é vista necessaria-

mente como tal, retirando a sua «força» do «discernimento lógico» (*logical insight*), mas no caso vertente, do lado da experiência perceptiva. É neste sentido que a fenomenologia admite constituir-se como «ciência essencial ou *a priori*» (p. 110).

Mas restam ainda problemas, a saber, será que diferentemente do nível empírico a abertura de possibilidades se revela mais complexa que a própria facticidade por si? Sem dúvida! Tal *adequação aberta* (*open adequacy*) ilustra, precisamente, os anteriores exemplos da multi-estabilidade.

E a propósito de exemplos seguem-se mais alguns: o «exemplo do círculo». É desenhado um círculo dividido em duas partes sensivelmente iguais por uma linha irregular que, a utilizar a estratégia hermenêutica, suscita várias interpretações: um simples risco aleatoriamente representado; um molusco com boca e concha; um cordão pendurado do tecto; um camafeu bimórfico; uma combinação de duas possibilidades noéticas, a figura e o fundo dentro de uma projecção topográfica; uma eventualidade tri-dimensional; etc.; (pp. 110 e ss.). Quando o professor utiliza o exemplo em contexto de sala de aula, os seus alunos, desde que tenham realizado o *princípio das possibilidades topográficas*, descobrem entre dez a catorze variações diferentes – entenderam então o método variacional! Mais, as variações passarão a ser previstas e facilmente preenchidas, desde que a introvisão topográfica atinja os traços essenciais da multi-estabilidade da figura.

Assim sendo, aceitamos a existência de um largo número de possibilidades topográficas que ocorre no noema de um desenho multi-estável. E se considerarmos, por exemplo, não um cubo mas um hexágono, e desenhando dois conjuntos de linhas interseccionadas no seu interior, ele aparecerá então como plano; fracamente tri-dimensionado; etc. Poderá então a visão retroceder nos significados conferidos, enquanto a magnitude das variações se tornam conhecidas. Por conseguinte, e novamente, o que parece estranho e forçado surge familiar e previsível. Por outro lado, à medida que a extensão dos casos ocorre, as possibilidades perceptuais mostram-se cada vez mais perto do plano conceptual (matemático e lógico), autorizando algo semelhante à dedução. Com efeito, um outro conjunto de *condições essenciais* mostra-se agora simultaneamente com a destruição do *estereótipo ingênuo* (*naive stereotype*) para as figuras multi-estáveis. Do ponto de vista noemático, tais figuras contêm algumas variações da relação figura/fundo, exemplos anteriormente descritos. E estes elementos poderiam tornar-se objectos de outras eventualidades projectivas ou outros traços noemáticos: uma relação de proximidade/distância em aparente tri-dimensionalidade, aumentando por isso o número de combinações relativas.

Detenhamo-nos agora na consideração de alguns limites deste conjunto de experiências, a saber, o âmbito da conceptualização afigura-se bastante melhor distribuído por muitos casos, do que o âmbito da percepção, sendo este, por sua vez, mais complexo do que o vulgarmente suposto (p. 117).

Sem dúvida que as limitações noéticas da percepção irrompem, invariavelmente, da nossa posição corporal, do ponto de focagem. Logicamente, o que à partida se afigura tomado como garantido é tão-só uma «explosão contida» de possibilidades.

Uma das chaves explicativas destes horizontes noemáticos das figuras é o dos «casos hermenêuticos» (*hermeneutic stories*), aqueles que descobrem eventualidades ocultas de configuração. Qualquer preenchimento variacional depende do *horizonte interno* (limite) contido no próprio desenho. Por essa razão, também se torna (quase) impossível focar, igualmente e ao mesmo tempo, duas facetas separadas do desenho – uma espécie de lei perceptiva do terceiro excluído (p. 118).

É chegado o momento, para o professor Ihde, de auto-reflectir acerca desta introdução à «linguagem tribal da fenomenologia», o que ele sugere nas últimas páginas do seu sétimo capítulo. Diz-nos que tentou mostrar como se faz fenomenologia. Fê-lo propositadamente com um disfarce husserliano, pelo facto de que Husserl foi o primeiro a ter uma palavra a dizer em fenomenologia, mas não foi o último (p. 119). Por outro lado, todo o «labor analítico» de Husserl originou a diferenciação entre uma fenomenologia propriamente dita, mais «dura» (*hard-headed*) dos seguidores, e uma mais «branda» (*soft-headed*) dos imitadores – atributos necessários à manutenção da fenomenologia em paralelo com as ciências do séc. XX.

Por fim, eis algumas das «mais dramáticas» mudanças operadas pela fenomenologia. E seguindo uma ordem, temos:

1ª) a mudança da atitude natural para a atitude fenomenológica, o que deu origem a uma reflexão, pela *epoché*, acerca da destruição das limitações da suposta familiaridade com as coisas; a mudança do «familiar» para a «possibilidade»;

2ª) a procura deliberada da possibilidade em vez do ingenuamente garantido do objecto – este grande «princípio heurístico» foi o responsável pela negação das crenças sedimentadas da investigação empírica;

3ª) a mudança do nível da «crença visual» para o nível da «visão essencial» – a investigação eidética – transformando-se o sentido do fenómeno e abrindo, ao mesmo tempo, o campo das múltiplas possibilidades e/ou das várias expectativas de outros contextos noéticos.

No penúltimo capítulo o autor escreve que deseja levar-nos um pouco mais para além da simplicidade dos seus exemplos anteriores, e até para lá da eventual ludicidade da «fantasia» das variações, logrando assim atingir o seu mais significativo escopo: uma dedução de estruturas e invariâncias reais. Não obstante, as contrariedades impõem-se. Como passar do abstracto ao real, do intelectual ao ontológico? Propõe-se, neste caso, outra estratégia husserliana: «o uso da aproximação». As aproximações sugeridas são:

a) a fenomenologia dos objectos materiais na sua dimensão visual do desenho;

- b) uma mais complexa visão estética dos objectos do mundo natural, o que constitui outros «mundos»;
- c) formas alternativas da visão estética tradicional como uma das variantes visuais;
- d) uma mais extensa e profunda variante cultural, uma capacidade multi-lingual – o que denota algum isomorfismo com prévias variações.

De tudo isto se deseja mostrar que grande parte da fenomenologia se transforma em fenomenologia existencial. Tudo isto poderá inclusive esclarecer muitos filósofos acerca das condições que justificam o fenómeno das figuras multi-estáveis na sua variação perceptiva no mundo dos objectos materiais. Ihde refere, por exemplo, Ernst Mach pela sua descoberta da reversibilidade perceptiva da profundidade de um (mero) cartão dobrado.

O objectivo é distinguir um tipo de *visão quase-abstracta* (*viewing that is quasi-abstract*) – treinada pelo prévio exame teórico-fenomenológico – da *visão mundana* (*mundane seeing*) – envolvida, em termos práticos, no quotidiano ambiental cuja significação ocorre em determinado contexto noético. Mas ambos os tipos de visão são isomórficos, intencionais, dirigidos ao mundo circundante, com formas específicas reflexivamente deriváveis da análise fenomenológica – são duas formas relacionadas de intencionalidade portanto.

Na verdade, estamos dentro da relação entre o mundo experienciado e a visão abstracta, algo que foi retomado por grande parte da fenomenologia pós-husserliana. Esta fenomenologia existencial fez por sua vez aparecer um aprofundamento e, ao mesmo tempo, uma redescoberta do sentido da intencionalidade, a saber, a existência de um «estrato latente de actividade práxica» que subentende à partida a existência do próprio observador (p. 127). O estrato torna-se cada vez mais óbvio à medida que imaginamos variações sobre a visão mundana – é diferente olhar uma cadeira e estar sentado nela, etc.

O «ser incarnado» de Ponty; o ser-no-mundo de Heidegger; são modelos esclarecedores do modo como o estrato da *praxis* surge enquanto base de qualquer tipo de observação/visão. Não se nega o essencial da descoberta husserliana da referencialidade (directividade) da intencionalidade. Pelo contrário, reconhece-se o carácter subjacente desta última à consciência da própria actividade epistemológica do acto de ver – outros exemplos se seguem, desta feita acerca de arte: impressionista, japonesa, ocidental, etc.

De qualquer modo, em cada fase de aproximação ao fenómeno visual, topa-se com a intencionalidade. O que é visto (noema) inter-relaciona-se com o acto pelo qual é visto (noese). Basicamente todo o noema se situa no seu contexto noético e o correlato (contexto) noético forma-se no conjunto das crenças, expectativas e hábitos do sujeito do acto intencional. No entanto, quanto mais o nosso ver prático se encontra emaranhado no mundo, menos uma eventual investigação fenomenológica pode atingir a variabilidade desse mesmo ver.

A fenomenologia existencial ensina-nos que só pela via reflexiva eu percebo a distância que medeia entre o meu envolvimento com os objectos materiais e a relação que eles comigo mantêm. O envolvimento com o mundo não se mostra numa visão abstracta. E quanto mais me afastado da ordem natural daquilo que me aparece mais recalcitrante me torno perante hábitos e crenças. Somente através dos níveis vários de envolvimento com o mundo (que desde crianças nos constitui e sedimenta uma visão cultural total, v. g. a aprendizagem de uma primeira e de uma segunda línguas⁵) podem então nascer todas as eventualidades variacionais. Enfim, a fenomenologia existencial só opera devidamente mediante tal sucessão de descobertas.

Resta-nos agora abrir as portas à fenomenologia intersubjectiva, isto é, à fenomenologia interdisciplinar. É o que o autor fará no último capítulo desta pequena introdução à fenomenologia. Para Husserl todas as ciências são susceptíveis de reconstrução pela via da fenomenologia. E dentro das ciências empíricas, a psicologia por exemplo só teria a ganhar, pela devida tomada em consideração do «nível essencial», a partir do qual qualquer traço empírico pode emergir. Semelhante «inversão fenomenológica» traça a primazia do possível como o lado mais radical desta ciência husserliana.

Na segunda metade do séc. XX denota-se claramente a impossibilidade de adquirir, por uma só pessoa, o conhecimento de todas as disciplinas reinantes já constituídas. É para estas últimas que a fenomenologia olha, enquanto investigação crítica do campo do possível e de acordo com duas notas principais: a experiência na primeira pessoa (a que faz fenomenologia) e a verificação experimental – também os dois grandes avatares deste estudo de Ihde. A intersubjectividade da fenomenologia com outras disciplinas foi particularmente apresentada por Paul Ricœur. A envergadura da análise deste filósofo resulta, precisamente, da faceta do «poder informativo das disciplinas constituídas», o que de algum modo complementa a «reivindicação menos cautelosa do primeiro Husserl» (p. 136).

Mais pragmaticamente, e adentro da própria tradição filosófica americana, o autor sugere um breve percurso pelo papel da experiência fenomenológica nas ciências e nas artes. Por exemplo, as Ciências Naturais consideram-se Ciências Noemáticas, dado que o seu domínio de objectividade se encontra primariamente relacionado com os objectos correlativos. Tal realidade pouco terá a ver com o *como* de determinado campo ser dado à intencionalidade humana, já que se poderia, de uma ou outra forma, negligenciar as questões noéticas. E serão de facto estas últimas que nos guiarão para uma investigação mais filosoficamente dirigida.

A prática científica, no ponto de vista fenomenológico, organiza-se como mais uma forma particular da intencionalidade. Observar implica ex-

⁵ Referem-se algumas interessantes notas acerca de uma fenomenologia da linguagem (pp. 131-3).

perenciari, o que na ciência hodierna se transmuda em motivo de investigação fenomenológica. Pela sua parte a observação, em contexto científico, é passível de ser retida em três aspectos:

- a) explorar como é que a observação acontece dentro da comunidade técnico-científica;
- b) a prática laboratorial que é admitida;
- c) a relação entre a observação e a teoria preditiva.

Pode ainda considerar-se a analogia experiência científica / respectiva compreensão fenomenológica: ambas «desconstroem» e «transformam» a experiência comum. O cientista sabe que toda a intuição é constituída e, se relacionada com o contexto noético, é tecnicamente desenvolvida no discurso científico. Tanto o cientista como o fenomenólogo, na sua actividade, transformam forçosamente o que é dado como intuitivo, já que ambos descobrem estratos de conhecimento cada vez mais profundos.

Hoje em dia, a investigação de microfenómenos (Teoria das Partículas; Teoria Genética; etc.) é um excelente modelo susceptível de ser explorado pelo lado da fenomenologia da ciência: quanto mais real uma observação de um microfenómeno se pode tornar mais a sua extensão aumenta, até à eventual possibilidade de uma unidade invisível da realidade física.

Existe ou não um limite para a «observabilidade» (*observability*)? Qual a diferença entre entidade puramente teórica (ou imaginada) e uma entidade empírica? O que acontece à percepção quando é feita através de um instrumento? Como é que a «intencionalidade perceptiva» do sujeito é mediatisada? – eis algumas das questões que nos conduzem para a «fenomenologia das percepções instrumento-mediatisadas». Para este último propósito é referido um filósofo da ciência, Patrick Heelan, que terá explorado as questões do uso de instrumentos modificados pela percepção; as diferenças entre o mundo vulgar e o mundo científico e a relação hermenêutica ser – humano/mundo da máquina (pp. 141 e ss.).

No caso das Ciências Sociais ou Noéticas (onde se englobam a Sociologia, Antropologia, História e algumas versões da Psicologia) discutem-se assuntos relativos à origem, desenvolvimento, estrutura e sedimentação dos «contextos de crenças». Os trabalhos dos fenomenólogos sobre estas ciências são mais conhecidos do que os trabalhos sobre as Ciências Noemáticas – v. g. Alfred Schutz, Peter Berger, Thomas Luckmann. O exame vai agora para a constituição da «estrutura-sentido» da «condição socialmente noética da vida quotidiana». Na verdade, a sociologia fenomenológica, por exemplo, explora a génese dos «sentidos objectivos» das crenças. Enfim, o interesse das Ciências Noéticas canaliza-se para a estrutura conservada pela tradição produtora de variações.

Noutra vertente, e para as Artes, existe um outro estatuto conferido pela fenomenologia: o de se darem enquanto «exercícios em variações», pois a própria intencionalidade é exercida como tal. Citando nomes de Heidegger a

Dufrenne, o professor conclui o seu texto no terreno da imaginação, referindo um dos «mais sistemáticos trabalhos» que apareceram sobre este tema, *Imagining: A Phenomenological Study*, de Edward S. Casey, segundo o qual a «imaginação é unicamente autónoma, embora inicialmente ele caracteriza a sua autonomia como pouco consistente» (p. 149). Esta autonomia advém-lhe do seu carácter de insubstancialidade. A primazia do campo da imaginação surge, para Casey, de duas formas: estrita independência de outros actos mentais e uma liberdade única do espírito. O papel da imaginação é uma «função irreduzível da intencionalidade».

Mas a imaginação também não é necessariamente criativa, no sentido artístico ou não do termo. O importante é que ela abre a «pura possibilidade» enquanto expressão tética da liberdade imaginativa do espírito. Toda a possibilidade surge da imaginação e a vida da imaginação é a própria variação. É esta a base comum às artes e à fenomenologia – relação de parentesco que Husserl ele próprio defendeu⁶.

Concluindo, uma última palavra para a linguagem utilizada neste bem sucedido ensaio de fenomenologia prática. O estilo discursivo usado por Ihde caracteriza-se, essencialmente, pela objectividade e clareza das teses enunciadas e subsequente explicitação de modo simples e/mas assertivo. Com alguma imaginação literária, a mínima requerida para se poder escrever fenomenologia sem se cair exclusivamente numa «linguagem tribal», fenómeno aliás recorrente em obras deste género, Don Ihde assume uma mensagem objectiva forte: saber é fazer. Aceita, de igual modo, uma outra mensagem subjectiva (mas de alguma forma expressa na leitura da sua obra): entender a arte fenomenológica dentro de um nacionalismo linguístico-cultural típico sem recorrer às fontes originais. Qualquer dos modos uma boa obra a merecer tradução para o interesse de um público menos versado nestas aventuras.

Joaquim Carlos Araújo

⁶ Para o tema da imaginação fenomenológica pode consultar-se o nosso estudo *A Imaginação Material*, Universitária Editora, Lisboa, 2000.