

CONTRIBUIÇÕES AO PENSAMENTO

Silo

PSICOLOGIA DA IMAGEM

INTRODUÇÃO

Quando dizemos “espaço de representação”, talvez alguém pense em uma espécie de “continente” em cujo interior ocorrem determinados “conteúdos” de consciência. Se, além disso, acredita que esses “conteúdos” são as imagens e que estas agem como meras cópias da percepção, teremos de resolver algumas dificuldades antes de nos colocarmos de acordo. De fato, quem pensa assim se coloca na perspectiva de uma psicologia ingênua, tributária das ciências naturais, que parte, sem discussão, de uma visão orientada ao estudo dos fenômenos psíquicos em termos de materialidade.

Desde já, é oportuno advertir que nossa posição sobre o tema da consciência e suas funções não admite o pressuposto acima. Para nós, a consciência é *intencionalidade* – algo certamente inexistente no fenômeno natural e totalmente alheio ao estudo das ciências ocupadas com a materialidade dos fenômenos.

Neste trabalho, pretendemos apresentar a imagem como um modo *ativo* da consciência estar no mundo, como um modo de estar que *não pode ser independente da espacialidade* e como um modo no qual as numerosas funções que ela desempenha dependem da *posição* que assume nessa espacialidade.

CAPÍTULO I. O PROBLEMA DO ESPAÇO NO ESTUDO DOS FENÔMENOS DE CONSCIÊNCIA

1. Antecedentes

É extremamente curioso que muitos psicólogos, ao aludirem aos fenômenos produzidos pela sensação, os tenham localizado em um espaço externo e, em seguida, falado dos fatos de representação (como se fossem cópias do que foi percebido) sem se preocupar em revelar “onde” esses fenômenos ocorreram. Certamente, consideraram que, descrevendo os fatos de consciência ligando-os ao transcorrer (sem explicar em que consistia tal transcorrer) e interpretando as fontes desses fatos como causas determinantes (localizadas no espaço externo), estava esgotado o tema das primeiras perguntas e das respostas que deveriam dar para fundamentar sua ciência. Acreditaram que o tempo em que aconteciam os fenômenos (tanto externos quanto internos) era um tempo absoluto e que o espaço só era válido para a “realidade” externa, não para a consciência, uma vez que esta frequentemente o deformava em suas imagens, em seus sonhos, em suas alucinações.

Assim, vários deles se preocuparam em tentar entender se o representar era próprio da alma, do cérebro ou de outra entidade. Não podemos deixar de recordar aqui a célebre carta de Descartes a Cristina da Suécia, na qual menciona o “ponto de união” entre a alma e o corpo para explicar o fato do pensamento e da atividade volitiva que coloca em marcha a máquina humana. É demasiado estranho que justamente o filósofo que nos aproximara da compreensão dos dados imediatos e indubitáveis do pensar não tenha reparado no tema da espacialidade da representação como dado independente da espacialidade que os sentidos obtêm de suas fontes externas. Por outro lado, Descartes, como fundador da ótica geométrica e criador da geometria analítica, estava familiarizado com o tema da localização precisa dos fenômenos no espaço. Contando, então, com todos os elementos necessários (por um lado, sua *dúvida metódica* e, por outro, seus conhecimentos acerca da localização dos fenômenos no espaço), faltou que desse um passo mínimo para formular a ideia da localização da representação em diferentes “pontos” do espaço de consciência.

Foram necessários quase 300 anos para que o conceito de representação se tornasse independente da

percepção espacial ingênua e ganhou sentido próprio, com base na revalorização (na verdade, na recriação) da ideia de *intencionalidade* que a Escolástica já havia apontado com base nos estudos sobre Aristóteles. O mérito cabe a F. Brentano. Em sua obra, há numerosas menções ao problema que nos ocupa e, embora não o formule em toda sua extensão, ele estabelece as bases para avançar na direção correta.

É a obra de um discípulo de Brentano o que permite colocar o problema em perspectiva e, a partir daí, avançar em direção a soluções que, em nossa opinião, acabarão revolucionando, não somente o campo da psicologia (que aparentemente é o campo em que se desenvolvem essas questões), mas também de muitas outras disciplinas.

Assim, em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, Husserl estuda a "Ideia" regional de coisa em geral como aquele algo idêntico que se mantém em meio às infinitudes do curso determinado desta e daquela forma e que se dá a conhecer nas correspondentes séries infinitas de noemas, também de formas determinadas. A coisa se dá em sua essência ideal de *res temporalis* na "forma" necessária do tempo, dá-se em sua essência ideal de *res materialis* em sua unidade substancial, e se dá em sua essência ideal de *res extensa* na "forma" de espaço, apesar das mudanças de formas infinitamente variadas ou, conforme o caso (dada uma forma fixa), apesar das mudanças de lugar, que também podem ser infinitamente variadas, ou de "mobilidade" *in infinitum*. "Assim" – diz Husserl – "apreendemos a 'Ideia' do espaço e as ideias nela incluídas". O problema da origem da representação do espaço fica reduzido à análise fenomenológica das diferentes expressões em que este se exhibe como unidade intuitiva.¹

Husserl nos colocou, assim, no campo da redução eidética, e de sua obra extraímos inúmeros ensinamentos, mas nosso interesse está mais orientado a questões próprias de uma psicologia fenomenológica do que de uma filosofia fenomenológica e, embora abandonemos repetidamente a *epoché* própria do método husserliano, não por isso ignoraremos tal irregularidade, e faremos tais transgressões em prol de uma explicação mais acessível de nossos pontos de vista. Por outro lado, se a psicologia pós-husserliana não considerou o problema que nós chamamos de "espaço de representação", algumas de suas teses deveriam ser revisadas.

Em todo caso, seria injusto atribuir a nós uma recaída ingênua no mundo do "psíquico natural".²

Por último, nossa preocupação não se dirige ao "problema da origem da representação do espaço", mas, ao contrário, ao problema do "espaço" que acompanha toda representação e no qual ocorre toda representação. Mas, uma vez que o "espaço" de representação não é independente das representações, como poderíamos tomar esse "espaço", senão como consciência da espacialidade em qualquer representação? E se essa é a direção de nosso estudo, ao observar introspectivamente (e, portanto, ingenuamente) toda representação e observar também introspectivamente a espacialidade do representar, nada nos impede de atender aos atos de consciência que se referem à espacialidade e de, posteriormente, fazer uma redução fenomenológica ou postergá-la sem, por isso, desconhecer sua importância. Se este último fosse nosso caso, poderiam dizer, no máximo, que a descrição foi incompleta.

Devemos observar, finalmente, considerando os antecedentes, que, quanto à descrição da espacialidade dos fenômenos de representação, Binswanger³ realizou sua contribuição sem, por isso, ter chegado a compreender o significado profundo do "onde" se dão as representações.

2. Distinções entre sensação, percepção e imagem

Definir a sensação em termos de processos nervosos aferentes que começam em um receptor e se transmitem ao sistema nervoso central, ou coisa semelhante, é próprio da fisiologia, e não da psicologia. De maneira que, para nossos fins, isso não serve.

Também se tentou entender a sensação como uma experiência qualquer do número total de experiências perceptíveis que podem existir dentro de uma modalidade determinada pela fórmula $(US - UI) / UD$, em que US denota o umbral superior; UI, o umbral inferior; e UD, o umbral diferencial. Ocorre com essa forma de mostrar as coisas (e, em geral, com todas as apresentações de base atomística) que não se chega a compreender a função do elemento que se estuda. Ao contrário, apela-se a uma estrutura (por exemplo, à percepção), a fim de isolar seus elementos "constitutivos" e a partir daí, novamente, tratar de explicar a estrutura.

Provisoriamente, entenderemos a sensação como o registro que se obtém ao detectar um estímulo proveniente do meio externo ou interno e que faz com que o tom do trabalho do sentido afetado varie. Mas o estudo da sensação deve ir além, quando comprovamos que há sensações que acompanham os atos do pensar, do recordar, do aperceber etc. Em todos os casos, ocorre uma variação do tom do trabalho de algum sentido, ou de um conjunto de sentidos (como ocorre na cenestesia), mas é claro que não se "sente" o pensar da mesma forma e modo que se "sente" um objeto externo. Então, a sensação aparece como uma estruturação efetuada pela consciência em seu quefazer sintético, mas que é analisada arbitrariamente para descrever sua fonte originária, para descrever o sentido do qual se origina seu impulso.

Quanto à percepção, foram dadas a ela diversas definições, como a seguinte: "ato de dar-se conta dos objetos externos, suas qualidades ou relações, que segue diretamente os processos sensoriais, diferentemente da memória ou de outros processos mentais".

De nossa parte, entenderemos a percepção como uma estruturação de sensações realizada pela consciência com referência a um sentido ou a vários sentidos. E, no que diz respeito à imagem, ensaiou-se este tipo de caracterização: "elemento da experiência suscitado centralmente e que possui todos os atributos da sensação".

Preferimos entender a imagem como uma re-presentation estruturada e formalizada das sensações ou percepções que provêm ou provieram do meio externo ou interno. A imagem, então, não é uma "cópia", mas uma síntese, uma intenção e, portanto, não é mera passividade da consciência.⁴

3. A ideia de "a consciência estar no mundo" como salvaguarda descritiva frente às interpretações da psicologia ingênua

Temos de resgatar a ideia de que todas as sensações, percepções e imagens são formas de consciência e, portanto, seria mais correto falar de "consciência da sensação, consciência da percepção e consciência da imagem". E aqui não estamos nos colocando na posição aperceptiva (na qual se tem consciência de um fenômeno psíquico). Estamos dizendo que é a própria consciência que modifica seu modo de estar ou, melhor, que a consciência não é senão um modo de estar, por exemplo, "emocionada", "expectante" etc. Quando estou imaginando um objeto, a consciência não está localizada de maneira alheia, descomprometida e neutra frente a tal operação; a consciência é, nesse caso, um engajamento que se refere a esse algo que se imagina. Mesmo no caso da apercepção antes mencionada, deve-se falar de uma consciência em atitude aperceptiva.

A partir do exposto, fica claro que não há consciência senão de algo e que esse algo se refere a um tipo de mundo (ingênuo, natural ou fenomenológico; "externo" ou "interno"). Assim, pouco contribui para a compreensão estudar um estado de medo do perigo, por exemplo, pressupondo que se está investigando um tipo de emoção que não interessa para outras funções da consciência, em uma espécie de esquizofrenia descritiva. As coisas são muito diferentes, porque, no medo do perigo, a consciência inteira está em situação de perigo e, mesmo que possa reconhecer outras funções, como a percepção, o raciocínio ou a recordação, todas elas aparecem nessa situação atravessadas em seu atuar pela situação

de perigo, em função do perigo. Portanto, essa consciência é um modo global de estar no mundo e um comportamento global frente ao mundo. E se falamos dos fenômenos psíquicos em termos de síntese, devemos saber a que síntese nos referimos e qual é nosso ponto de partida para compreender o que nos distancia de outras concepções que também falam de "síntese", "globalidade", "estrutura" etc.⁵

Por outro lado, tendo estabelecido o caráter de nossa síntese, nada nos impedirá de entrar em qualquer tipo de análise que nos permita esclarecer ou ilustrar nossa exposição. Porém, essas análises estarão sempre compreendidas em um contexto maior, e o objeto ou o ato considerado não poderá ser independente de tal contexto, nem poderá ser isolado de sua *referência a algo*.

O mesmo se aplica às "funções" psíquicas, que estarão trabalhando em ação conjunta, de acordo com o modo de ser da consciência no momento em que a consideramos.

Queremos dizer, assim, que, em plena vigília e diante de um problema matemático que ocupa todo nosso interesse, as sensações, as percepções e as imagens estão trabalhando, já que a abstração matemática, para ser realizada, deve evitar todo tipo de "distrações"? Afirmamos que essa abstração não é possível, se o matemático não tem registros sensoriais de sua atividade mental, se não percebe a sucessão temporal de seu processo de pensamento, se não imagina através de signos ou símbolos matemáticos (convencionalmente aceitos e depois memorizados). E se, finalmente, o sujeito "matematizador" deseja trabalhar com significados, ele terá de reconhecer que esses significados não são independentes das expressões formalmente expostas diante de sua visão ou de seu representar.

Mas vamos ainda mais longe, quando afirmamos que outras funções estão atuando simultaneamente, quando dizemos que aquele nível de vigília em que se realizam as operações não está isolado de outros níveis de atividade da consciência; *não está isolado* de outras operações que se tornam plenas no semissono ou no sono.

E é essa simultaneidade de trabalho de distintos níveis que, às vezes, permite falar de "intuição", "inspiração" ou "solução inesperada", e que aparece como uma irrupção no discurso lógico, contribuindo com seus próprios esquemas dentro do contexto do matematizar que estamos considerando neste caso.

A literatura científica está repleta de problemas cujas soluções aparecem em atividades posteriores às do discurso lógico e que mostram, precisamente, o engajamento de toda a consciência na busca de soluções para tais problemas.

Para afirmar o exposto anteriormente, não nos baseamos em esquemas neurofisiológicos que confirmam essas afirmações por meio do registro da atividade com uso de eletroencefalógrafo. Tampouco apelamos à ação de um suposto "subconsciente" ou "inconsciente" ou de algum outro mito de época cujas premissas científicas estão incorretamente formuladas. Apoiamo-nos em uma psicologia da consciência que admite diversos níveis de trabalho e operações de diferentes preeminências em cada fenômeno psíquico, sempre integrados na ação de uma consciência global.

4. O registro interno por meio do qual a imagem ocorre em algum "lugar"

Este teclado que tenho diante de meus olhos, no acionamento de cada tecla, imprime um caractere gráfico que visualizo no monitor conectado a ele. Associo o movimento de meus dedos a cada letra e, automaticamente, as frases e orações se sucedem, seguindo meu pensamento. Fecho as pálpebras e, assim, deixo de pensar no discurso anterior para me concentrar no teclado. De algum modo, eu o tenho "bem aí na minha frente", representado em imagens visuais quase espelhadas da percepção que tinha antes de fechar os olhos. Levanto-me da cadeira, dou alguns passos pela sala, fecho novamente as pálpebras e, ao recordar o teclado, imagino-o globalmente às minhas costas, já que, se quero observá-lo como se apresentou anteriormente à minha percepção, devo colocá-lo na posição "diante de meus olhos". Para isso, ou giro mentalmente meu corpo ou "desloco" a máquina do "espaço externo" para colocá-la na

minha frente. A máquina agora está "diante de meus olhos", mas produzi um deslocamento do espaço, já que, se abro as pálpebras, verei uma janela à minha frente.

Tornou-se evidente para mim que a localização do objeto na representação se localiza em um "espaço" que pode não coincidir com o espaço no qual se deu a percepção original.

Posso, além disso, imaginar o teclado colocado na janela que tenho à minha frente e distanciar ou aproximar o conjunto.

Se for o caso, posso aumentar ou diminuir o tamanho da cena inteira ou de algum de seus componentes; posso, também, deformar esses corpos e, por último, nada impede de mudar sua cor.

Mas descubro algumas impossibilidades. Não posso, por exemplo, imaginar esses objetos sem cor, por mais que os torne "transparentes", já que essa "transparência" marcará contornos ou diferenças precisamente de cor ou de alguma maneira "sombreados" distintos. É claro que estou comprovando que a extensão e a cor não são conteúdos independentes e, por isso, tampouco posso imaginar uma cor sem extensão. E isso é, precisamente, o que me faz refletir sobre o fato de que *se não posso representar a cor sem extensão, a extensão da representação denota também a "espacialidade" na qual se encontra o objeto representado.* É essa espacialidade que nos interessa.

CAPÍTULO II. LOCALIZAÇÃO DO REPRESENTADO NA ESPACIALIDADE DO REPRESENTAR

1. Diferentes tipos de percepção e representação

Os psicólogos de todas as épocas fizeram longas listas de sensações e percepções e, atualmente, com a descoberta de novos receptores nervosos, começamos a falar de termorreceptores, barorreceptores, detectores de acidez e alcalinidade internas etc.

Às sensações correspondentes aos sentidos externos acrescentamos aquelas que correspondem a sentidos difusos, como as cinestésicas (de movimento e posicionamento corporal) e as cenestésicas (registro geral do intracampo e da temperatura, dor etc., que, mesmo explicadas em termos de sentido tátil interno, não podem ser reduzidas a ele).

Para nossas explicações o exposto acima é suficiente, sem pretender com isso esgotar os possíveis registros que correspondem aos sentidos externos e internos e às múltiplas combinações perceptuais entre uns e outros.

Importa, então, estabelecer um paralelismo entre as representações e as percepções classificadas genericamente como "internas" ou "externas".

É lamentável que a representação tenha sido tão frequentemente limitada às imagens visuais⁶ e, além disso, que a espacialidade esteja quase sempre referida ao visual, quando as percepções e representações auditivas também denotam as fontes de estímulo localizadas em algum "lugar", assim como ocorre com as táteis, gustativas, olfativas e, certamente, aquelas referidas à posição do corpo e aos fenômenos do intracampo.⁷

2. Interação de imagens referentes as diferentes fontes perceptuais

No automatismo mencionado em nosso exemplo, falamos de uma conexão entre o fluxo de palavras e o movimento dos dedos que, teclando na máquina, imprimiam caracteres gráficos no monitor.

Está claro que foi possível associar posições espaciais precisas a registros cinestésicos e que, se não existisse espacialidade nestes últimos, tal associação teria sido impossível. Mas, além disso, é interessante comprovar como o pensamento em palavras se traduz em movimentos dos dedos associados a posições das teclas. Essa "tradução" é bastante frequente e ocorre com as representações baseadas

em percepções de diferentes sentidos. Para dar um exemplo: basta fechar as pálpebras e escutar diferentes fontes sonoras e, ao fazê-lo, comprovar como os globos oculares tendem a se mover na direção da percepção acústica. Ou, então, ao imaginar um ritmo musical, comprovar como os mecanismos de fonação tendem a se adaptar (sobretudo nos agudos e nos graves). Esse fenômeno de “subvocalização” independe do ritmo musical ter sido imaginado como cantado ou “cantarolado” pelo sujeito ou, então, que a representação tenha sido feita tendo como base uma orquestra sinfônica. É a menção dos sons agudos como "altos" e dos graves como "baixos" o que delata espacialidade e posicionamento do aparelho fonador associado aos sons.

Mas também existe interação entre outras imagens correspondentes a diversos sentidos e, nessas questões, o ditado popular explica melhor que muitos tratados. Do amor "doce" e gosto "amargo" da "derrota" até as palavras "duras", as ideias "sombrias", os "grandes" homens, o "fogo" do desejo, a mente "afiada" etc.

Portanto, não é estranho que muitas alegorizações que ocorrem nos sonhos, no folclore, nos mitos, nas religiões e até mesmo nos devaneios cotidianos tenham como base essas traduções de um sentido para outro e, por conseguinte, de um sistema de imagens para outro. Assim, quando em um sonho aparece um grande incêndio e o sujeito desperta com uma forte acidez estomacal ou quando um entrelaçamento de pernas nos lençóis dita imagens de afundamento em areias movediças, o mais adequado parece ser uma investigação exaustiva dos fenômenos que nos ocupam, em vez de agregar a essas dramatizações novos mitos para interpretar o imediato.

3. A aptidão de transformismo da representação

Em nosso exemplo, vimos como o teclado podia ser alterado em sua cor, forma, tamanho, posição, perspectiva etc. É claro que, além disso, podemos "recriar" completamente nosso objeto até torná-lo irreconhecível em relação ao original.

Mas se, finalmente, nosso teclado é transformado em uma pedra (assim como o príncipe em um sapo), mesmo que todas as características de nossa nova imagem sejam as de uma pedra, para nós essa pedra será o teclado transformado... Esse reconhecimento será possível graças à recordação, à história que mantemos viva em nossa representação. Assim, a nova imagem visual será uma estruturação, já não visual, mas de outro tipo. É precisamente a estruturação em que ocorre a imagem o que nos permite estabelecer reconhecimentos, climas e tons afetivos que dizem respeito ao objeto em questão, mesmo que este tenha desaparecido ou se encontre severamente modificado.

Inversamente, podemos observar que a modificação da estrutura geral produz variações na imagem (enquanto recordada ou sobreposta à percepção).⁸

Encontramo-nos em um mundo no qual a percepção parece nos informar sobre suas variações, enquanto a imagem, atualizando memória, nos lança a reinterpretar e modificar os dados que provêm desse mundo. De acordo com isso, toda percepção corresponde a uma representação que, necessariamente, modifica os dados da "realidade". Dito de outro modo: *a estrutura percepção-imagem é um comportamento da consciência no mundo cujo sentido é a transformação desse mundo.*⁹

4. Reconhecimento e desconhecimento do percebido

Quando vejo o teclado, posso reconhecê-lo graças às representações que acompanham as percepções desse objeto. Se, por alguma circunstância ignorada, o teclado tivesse sofrido alguma modificação importante, ao vê-lo novamente, experimentaria uma não correspondência com as representações que possuo dele. Assim, uma ampla gama de fenômenos psíquicos poderia ocorrer diante desse fato. Da

surpresa desagradável até o desconhecimento do objeto, que me seria apresentado como "outro", diferente do que esperava encontrar. Mas esse "outro" não coincidente revelaria o descompasso entre as novas percepções e as antigas imagens. Nesse momento, estaria comparando diferenças entre o teclado que recorde e o atual.

O desconhecimento de um novo objeto apresentado a mim é, na realidade, um re-conhecimento da ausência do novo objeto em relação a uma imagem correspondente. É assim que, frequentemente, tento acomodar a nova percepção a interpretações "como se".¹⁰

Vimos que a imagem tem aptidão para tornar o objeto independente do contexto em que foi percebido. Ela tem plasticidade suficiente para se modificar e deslocar suas referências. Isso é correto, de tal forma que a reacomodação da imagem à nova percepção não oferece maiores dificuldades (dificuldades que se manifestam nos fatos ligados à imagem em si, como acontece com os fenômenos emotivos e os tons corporais que acompanham a representação). Por conseguinte, a imagem pode transitar (transformando-se) por diferentes tempos e espaços de consciência. Assim, posso, neste momento atual de consciência, reter a imagem passada desse objeto que se modificou e também posso protendê-la até supostas modificações do que "chegaria a ser" ou dos possíveis modos de ser do objeto considerado.

5. Imagem da percepção e percepção da imagem

Toda percepção corresponde a uma imagem, ocorrendo este fato em estrutura. Quanto à afetividade e ao tom corporal, nos damos conta de que não podem ser alheios a essa globalidade da consciência.

Mencionamos acima o caso do seguimento de percepções e imagens traduzidas no ajuste do aparelho fonador e no deslocamento dos globos oculares buscando, por exemplo, uma fonte sonora. No entanto, é mais fácil nos posicionarmos em uma mesma faixa percepto-representativa-motriz para acompanhar a descrição.

Assim, se fecho as pálpebras em frente ao teclado, poderei esticar meus dedos e acertá-lo com exatidão aproximada, seguindo a imagem que, neste caso, trabalhará como "traçadora" de meus movimentos. Se, em vez disso, localizo a imagem do lado esquerdo do espaço de representação, meus dedos seguirão o "traçado" para a esquerda e é claro que não coincidirão com o teclado externo. Se, em seguida, "internalizo" a imagem para o centro do espaço de representação (colocando a imagem do teclado "dentro de minha cabeça"), o movimento de meus dedos tenderá a ser inibido. Inversamente, se "externalizo" a imagem vários metros à minha frente, experimentarei a tendência – não apenas dos dedos, mas de áreas maiores de meu corpo – nessa direção.

Se as percepções do mundo "externo" correspondem a imagens "externalizadas" ("fora" do registro cenestésico-tátil da cabeça, "dentro" do limite em que reside o "olhar" do observador), as percepções do mundo "interno" correspondem a representações "internalizadas" ("dentro" dos limites do registro cenestésico-tátil que, por sua vez, é "olhado" também de "dentro" desse limite, mas deslocado de sua posição central, que agora é ocupada pelo "olhado"). Isso mostra uma certa "externalidade do olhar" que observa ou vivencia qualquer cena. Levando o caso ao extremo, posso observar o "olhar" e, nesse caso, o "observar" como ato se torna externo em relação ao "olhar" como um objeto que, agora, ocupa o lugar central. Essa "perspectiva" evidencia que, além da "espacialidade" do representado como conteúdo não independente (como Husserl explicou), existe "espacialidade" na estrutura objeto-olhar. Pode-se dizer que, na realidade, não se trata de uma "perspectiva" no sentido espacial interno, mas de atos de consciência que, ao serem retidos, parecem contínuos e produzem a ilusão de "perspectiva". Mas, ainda tratando-se de retenções temporais, elas não podem escapar, enquanto representação, de serem conteúdos não independentes e, portanto, sujeitas a espacialidade – trate-se de um objeto específico representado ou da estrutura objeto-olhar.

Alguns psicólogos se deram conta desse "olhar" referido à representação e o confundiram, ora com o "eu", ora com o "foco atencional", certamente levados por seu desconhecimento da distinção entre atos e objetos de consciência e, certamente, por seus preconceitos em relação à atividade da representação.¹¹ Pois bem, diante de um perigo iminente, por exemplo o tigre que avança em direção às grades da jaula à minha frente, minhas representações correspondem ao objeto que, além do mais, reconheço como perigoso. As imagens que correspondem ao reconhecimento do "perigoso" externo se estruturam com as percepções posteriores (e, por fim, com as representações) do intracorpo, que se tornam particularmente intensas no caso da "consciência em perigo", modificando a perspectiva a partir da qual se observa o objeto, obtendo-se assim o registro de "encurtamento do espaço" entre mim e o perigoso. Desse modo, a ação das imagens em distintas localizações do espaço de representação modifica muito claramente (e como já vimos em relação às imagens "traçadoras") a conduta no mundo.

Dito de outro modo: o perigo exalta a percepção e as imagens correspondentes do próprio corpo, mas essa estrutura está diretamente referida à percepção-imagem do perigoso (exterior ao corpo), de modo que a contaminação, a "invasão" do corpo pelo perigoso está assegurada. Toda minha consciência é, nesse caso, consciência-em-perigo dominada pelo perigoso. Sem fronteira, sem distância, sem "espaço" externo, já que sinto o perigo em mim, para-mim (dentro de mim), no "interior" do espaço de representação, dentro do registro cenestésico-tátil de minha cabeça e de minha pele. E minha resposta mais imediata, mais "natural", é fugir do perigo, fugir de mim mesmo em perigo (mover imagens traçadoras a partir de meu espaço de representação em direção oposta ao perigoso e para "fora" de meu corpo). Se, nesse caso, por um processo de autorreflexão decidisse permanecer enfrentando o perigoso, deveria fazê-lo "lutando comigo mesmo", rejeitando o perigoso dentro de mim, colocando uma distância mental entre a compulsividade da fuga e o perigo, por meio de uma nova perspectiva. Teria, em suma, de modificar a localização das imagens na profundidade do espaço de representação e, portanto, a percepção tenho que delas.

CAPITULO III. CONFIGURAÇÃO DO ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO

1. Variações do espaço de representação nos níveis de consciência

É geralmente aceito que, durante o sono, a consciência abandona seus interesses cotidianos, desatendendo aos estímulos dos sentidos externos e responde a eles, excepcionalmente, quando os impulsos ultrapassam determinado umbral ou quando tocam um "ponto de alerta".

Entretanto, durante o sono com sonhos, a profusão de imagens revela uma enormidade de percepções correlativas que ocorrem em tal situação. Por outro lado, os estímulos externos não somente são amortecidos, mas também transformados em função da conservação desse nível.¹²

Essa forma da consciência estar no sono não é, certamente, uma forma de não estar no mundo, mas uma maneira particular de estar nele e de atuar, ainda que essa ação seja dirigida ao mundo interno. Por isso, se durante o sono com sonhos as imagens tendem a transformar as percepções externas – contribuindo, assim, para conservar o nível –, também contribuem para as tensões e distensões profundas e para a economia energética do intracorpo. Isso também ocorre com as imagens do "sonhar acordado", e é justamente nesse nível intermediário que se tem acesso a dramatizações próprias dos impulsos traduzidos de um sentido para outro.

Por sua vez, em vigília, a imagem não apenas contribui para o reconhecimento da percepção, mas também tende a lançar a atividade do corpo em direção ao mundo externo. Necessariamente também se tem registro interno dessas imagens, motivo pelo qual terminam influenciando no comportamento do intracorpo.¹³ Mas isso é apenas secundariamente perceptível quando o interesse está na tonicidade muscular e à ação motriz. De qualquer maneira, a situação sofre uma rápida mudança quando a

consciência se configura "emocionalmente" e o registro do intracampo se amplia, à medida que as imagens continuam atuando sobre o mundo externo ou, às vezes, inibem qualquer ação como uma "acomodação tática do corpo" à situação, o que depois poderá ser interpretado como uma atitude correta ou equivocada, mas que, sem dúvida, é uma adaptação de conduta frente ao mundo. Como vimos, as imagens – em sua referência à exterioridade ou interioridade –, para operar, devem se localizar em diferentes profundidades do espaço de representação.

Durante o sono, posso ver as imagens como se estivesse observando-as de um ponto localizado na própria cena (como se eu estivesse na cena e visse a partir de "mim" sem me ver de "fora"). Sob essa perspectiva, deveria acreditar que não vejo "imagens", mas a própria realidade perceptual (já que não tenho registro do limite em que a imagem ocorre, como acontece em vigília quando fecho os olhos). E é isso que acontece. Creio que vejo com as pálpebras abertas o que acontece "fora" de mim. Entretanto, as imagens traçadoras não mobilizam tonicidade corporal, já que a cena está realmente localizada no espaço de representação, ainda que eu creia que percebo a "exterioridade". Os globos oculares acompanham o deslocamento das imagens, mas o movimento corporal está amortecido, do mesmo modo em que estão amortecidas e traduzidas as percepções que provêm dos sentidos externos. Esse caso é, portanto, similar ao alucinatório, com a diferença de que neste (como veremos posteriormente) o registro do limite cenestésico-tátil desapareceu por algum motivo, enquanto no estado de sono descrito acima esse limite não desapareceu, mas simplesmente não pode existir.

Localizadas assim, as imagens certamente traçam sua ação em direção ao intracampo por meio de diferentes transformismos e dramatizações que permitem, além disso, reestruturar situações vividas, atualizando memória e, certamente, decompondo e recompondo emoções primitivamente estruturadas em suas imagens. O sono paradoxal (e, em alguma medida, o "sonhar acordado") cumpre funções importantes, entre as quais a transferência de climas afetivos para imagens transformadas não pode ser desconsiderada.¹⁴

Mas existe pelo menos outro caso de localização na cena onírica. É aquele em que me vejo "de fora", isto é, vejo a cena em que estou incluído, realizando ações de um ponto de observação "externo" à cena. Esse caso se assemelha a me ver "de fora" em vigília (tal como acontece quando represento, dramatizo ou finjo determinada atitude). A diferença, porém, é que na vigília tenho apercepção de mim mesmo (regulo, controlo, modifico meu comportamento) e no sonho "acredito" que a cena se desenrola conforme sua apresentação, situação em que a autocrítica está reduzida. Portanto, a direção do sonho em sua sequência parece escapar de meu controle.

2. Variações do espaço de representação nos estados alterados de consciência

Deixaremos de lado as diferenças que classicamente se estabelecem entre ilusão e alucinação para adentrar os fenômenos dos estados alterados de consciência, tomando como referência certas imagens que, por suas características, costumam ser confundidas com percepções do mundo externo. Certamente, um "estado alterado" não é apenas isso, mas isso é o que nos interessa dele nesse caso. Alguém poderia, em vigília, "projetar" imagens, confundindo-as com percepções diretas do mundo externo. Desse modo, acreditaria nelas como o adormecido do primeiro tipo, considerado no parágrafo anterior, acreditava. Naquele caso, o sonhador não distinguia entre os espaços externo e interno, porque o limite cenestésico-tátil da cabeça e dos olhos não podia estar localizada nesse sistema de representação. Além disso, tanto a cena quanto o olhar do sujeito estavam localizadas no interior do espaço de representação, sem noção de "interioridade".

De acordo com o exposto acima, se alguém em vigília perde a noção de "interioridade" é porque o registro divisório entre o "externo" e o "interno", por algum motivo, desapareceu. Mas as imagens

projetadas "para fora" conservariam seu poder traçador, impulsionando a motricidade para o mundo. O sujeito em questão se encontraria em um peculiar estado de "sonhar acordado", de semissono ativo, e sua conduta expressa no mundo externo perderia total eficácia material. Ele poderia dialogar com pessoas inexistentes, poderia cometer ações não concordantes com os objetos e com outras pessoas...

Essa situação costuma ocorrer na hipnose, no sonambulismo, nos estados febris e, às vezes, ao se entrar ou sair do sono.

Com certeza, nos casos de intoxicação, ação de drogas e – por que não – em determinadas perturbações mentais, o fenômeno que permite a projeção de imagens corresponde a certas "anestésias" cenestésico-táteis, já que sem essas sensações como referências divisórias entre os espaços "externo" e "interno", as imagens perdem sua "fronteira". Algumas experiências em câmara de supressão sensorial mostram que os "limites" do corpo (flutuando, nesse caso, em uma solução salina saturada e à temperatura da pele, em silêncio e na escuridão) desaparecem, e o sujeito registra que suas dimensões variam. Frequentemente, ocorrem alucinações, por exemplo, de borboletas gigantes batendo as asas diante dos olhos abertos, que o sujeito depois reconhece como "originadas" em seu trabalho pulmonar ou em dificuldades pulmonares. Poderíamos perguntar, diante do exemplo, por que o sujeito traduziu e projetou como "borboleta" seus registros pulmonares; por que outros sujeitos na mesma situação não sofrem alucinações; e por que outros ainda projetam "balões de gás" subindo? O tema das alegorias correspondentes a impulsos do intracampo não pode se separar da memória pessoal, que também é um sistema de representação. No caso das antigas "câmaras de supressão" (isto é, cavernas solitárias utilizadas por místicos de outras épocas), também se obtinham resultados satisfatórios quanto a traduções e projeções hipnagógicas, especialmente se fosse observado um regime de jejum, oração, sobrevigília e outras práticas que amplificavam o registro do intracampo. A esse respeito, há numerosos escritos na literatura religiosa mundial, nos quais se relatam procedimentos e se descrevem os fenômenos obtidos. É claro que, além das visões particulares de cada experimentador, havia aquelas que correspondiam a representações da cultura religiosa na qual ele estava inscrito.

O mesmo ocorre, às vezes, nas fronteiras da morte. Nessas ocasiões, as projeções correspondem às particularidades de cada indivíduo, mas também estão relacionadas com elementos de suas próprias culturas e suas próprias épocas. Mesmo em laboratório, as experiências realizadas com a mistura de Meduna, ou ainda com procedimentos de hiperventilação, pressão carotídea e ocular, ação de estroboscópio etc., causam em muitas pessoas o aparecimento de imagens hipnagógicas com substrato pessoal e cultural. Mas o ponto importante, para nós, está na formação dessas imagens, na localização do "olhar" e da "cena" em diferentes profundidades e níveis do espaço de representação. Nesse sentido, os relatos de indivíduos submetidos à ação de câmara de supressão sensorial são quase sempre concordantes (mesmo quando não há alucinações) em relação à dificuldade de saber exatamente se estavam com as pálpebras abertas ou fechadas e, por outro lado, à impossibilidade de perceber os limites do próprio corpo e do ambiente em que seu corpo se encontrava, além de se sentirem "confundidos" com relação à posição dos membros e da cabeça.¹⁵

Mas devemos extrair consequências. Entre outras: um enimesmamento da representação motriz, ou seja, a localização da imagem mais "dentro" do que o necessário para "traçar" (como no exemplo do teclado colocado "dentro" da cabeça, em vez de "na frente de meus olhos"), impede a ação para o mundo externo.¹⁶ Com relação às "anestésias", a perda de sensação de "limite" entre os espaços interno e externo impede a localização correta da imagem que, às vezes, "externalizando-se" produz efeitos alucinatórios. No semissono ("sono desperto" e sono paradoxal), a internalização de imagens atua no intracampo. Também em situação de "consciência emocionada" muitas imagens tendem a atuar em direção ao intracampo.

3. Natureza do espaço de representação

Não falamos de um espaço de representação em si, nem de um quase-espaço mental. Dissemos que a representação como tal não pode ser independente da espacialidade sem afirmar, por isso, que a representação ocupa um espaço. É a forma de representação espacial o que levamos em consideração. Pois bem, quando não mencionamos uma representação e falamos do "espaço de representação" é porque estamos considerando o conjunto de percepções e imagens (não visuais) que dão o registro e o tom corporal e de consciência em que me reconheço como "eu", em que me reconheço com um "contínuo", apesar do fluir e da mudança que experimento. De maneira que esse "espaço de representação" é tal, não porque seja um recipiente vazio que deve ser preenchido por fenômenos de consciência, mas porque sua natureza é representação e, quando ocorrem determinadas imagens, a consciência não pode, senão, apresentá-las sob a forma de extensão. Assim, também poderíamos ter enfatizado o aspecto *material* da coisa representada, referindo-nos à substancialidade, sem por isso falar da imagem no sentido em que a Física ou a Química falam. Estaríamos nos referindo, nesse caso, aos dados hiléticos, aos dados *materiais* que não são a própria materialidade. Certamente, ninguém pensaria que a consciência tem cor ou que é um continente colorido pelo fato de que as representações visuais sejam apresentadas em cores.

Persiste, no entanto, uma dificuldade. Quando dizemos que o espaço de representação apresenta distintos níveis e profundidades, estamos falando de um espaço volumétrico, tridimensional ou é a estrutura percepto-representativa de minha cenestesia que se apresenta volumetricamente? Sem dúvida, trata-se da segunda opção, e é graças a isso que as representações podem aparecer acima ou abaixo, à esquerda ou à direita e até adiante ou atrás, e que o "olhar" também se localiza em relação à imagem em uma perspectiva delimitada.

4. Copresença, horizonte e paisagem no sistema de representação

Podemos considerar o espaço de representação como a "cena" em que ocorre a representação, excluindo dela o "olhar". É claro que, em uma "cena", desenvolve-se uma estrutura de imagem que tem ou teve numerosas fontes perceptuais e percepções de imagens anteriores.

Para cada estrutura de representação existem inúmeras alternativas que não se expressam totalmente, mas que atuam copresentemente, enquanto a representação se manifesta na "cena". Certamente aqui não estamos falando de conteúdos "manifestos" e "latentes", nem de "vias associativas" que levam a imagem em uma ou outra direção.

Exemplifiquemos com o tema das expressões e dos significados na linguagem. Ao desenvolver meu discurso, observo que existem numerosas alternativas de escolha que vou fazendo, não em sentido associativo linear, mas de acordo com significados que, por sua vez, têm relação com o significado global de meu discurso. Assim, poderia compreender todo o discurso como uma significação expressa em uma região determinada de objetos. É claro que poderia chegar até outra região de objetos não homogêneos com a significação global que quero transmitir, mas me abstenho de fazer isso para não destruir, precisamente, a transmissão da significação total.

Fica claro para mim que essas outras regiões objetais estão copresentes em meu discurso, e que poderia me deixar levar por "associações livres" sem finalidade dentro da região escolhida. Mesmo nesse caso, vejo que tais associações correspondem a outras regiões, a outras totalidades significantes. Nesse exemplo da linguagem, meu discurso se desenvolve em uma região de significados e expressões, estrutura-se dentro dos limites estabelecidos por um "horizonte" e é separada de outras regiões que certamente serão estruturadas por outros objetos ou por outras relações entre objetos.

Assim, a noção de "cena" em que as imagens ocorrem corresponde aproximadamente à ideia de região limitada por um horizonte próprio do sistema de representação atuante. Vejamos isso desta maneira: quando represento o teclado, o âmbito e os objetos que o rodeiam dentro da região – que, nesse caso, poderia chamar de "sala" –, atuam copresentemente. Mas comprovo que alternativas do tipo material (objetos contínuos dentro de um âmbito) não apenas atuam, mas que elas se multiplicam até distintas regiões temporais e substanciais, e que seu agrupamento em regiões não é da ordem: "todos os objetos que pertencem à classe de...".

Quando percebo o mundo externo, quando cotidianamente me desenvolvo nele, não o constituo apenas pelas representações que me permitem reconhecer e atuar, mas o constituo também por sistemas copresentes de representação. Chamo essa estruturação que faço do mundo de "paisagem" e comprovo que *a percepção do mundo é sempre reconhecimento e interpretação de uma realidade, de acordo com minha paisagem. Esse mundo que considero a própria realidade é minha própria biografia em ação, e essa ação de transformação que realizo no mundo é minha própria transformação.* E, quando falo de meu mundo interno, falo também da interpretação que faço dele e da transformação que realizo nele.

As distinções que fizemos até agora entre espaço "interno" e espaço "externo", baseadas nos registros de limite colocados pelas percepções cenestésico-táteis, não podem ser feitas quando falamos dessa globalidade da consciência no mundo, para a qual o mundo é sua "paisagem" e o eu, seu "olhar". *Esse modo da consciência estar no mundo é basicamente um modo de ação em perspectiva cuja referência espacial imediata é o próprio corpo, já não somente o intracorpo. Mas o corpo, ao ser objeto do mundo, é também objeto da paisagem e objeto de transformação. O corpo acaba se tornando prótese da intencionalidade humana.* Se as imagens permitem reconhecer e atuar, conforme se estruture a paisagem em indivíduos e povos, conforme sejam suas necessidades (ou o que considerem que sejam suas necessidades), assim tenderão a transformar o mundo.

NOTAS DE PSICOLOGIA DA IMAGEM

1. "O que tomamos, fenomenologicamente ingênuos, por meros *facta*, que para nós, 'os seres humanos, uma coisa espacial sempre aparece com certa 'orientação', por exemplo, no campo da percepção visual, orientada para cima e para baixo, para a direita e para a esquerda, para perto e para longe; o fato de que só podemos ver uma coisa a certa 'profundidade' ou 'distância'; o fato de que todas as distâncias variáveis nas quais ela é visível se referem a um centro de todas as orientações de profundidade, invisível mas como ponto limite ideal bem conhecido por nós e 'localizado' por nós na cabeça; todas essas supostas facticidades ou contingências da intuição do espaço, estranhas ao 'verdadeiro' espaço 'objetivo', revelam-se, até em seus menores detalhes empíricos, como necessidades essenciais. Torna-se evidente, assim, que aquilo que chamamos de uma coisa espacial, não apenas para nós, os seres humanos, mas também para Deus – como o representante ideal do conhecimento absoluto – só pode ser intuído mediante aparências nas quais se dá e tem de se dar em 'perspectiva', mudando de modos variados, mas determinados, e em 'orientações' variáveis. Trata-se, agora, não somente de fundamentar isso como tese geral, mas também de buscar todas as suas formas especiais. O problema da 'origem da representação do espaço', cujo sentido mais profundo, fenomenológico, jamais se apreendeu, reduz-se à análise fenomenológica da essência de todos os fenômenos noemáticos (ou noéticos) em que o espaço é intuitivamente exibido e 'constituído' como unidade de aparências dos modos descritivos de exibição, o espacial." E. Husserl. *Ideas relativas a uma fenomenologia pura y una filosofía fenomenológica*. F. C. E. México, 1986, parágrafo 150, tradução nossa)

2. No parágrafo 6 do epílogo, Husserl afirma: "Parece bastante natural para aqueles que vivem dentro dos hábitos mentais da ciência natural considerar o ser puramente psíquico ou a vida psíquica como um curso de acontecimentos, semelhante ao natural, que teria lugar em um quase-espaço da consciência. Aqui é

manifestamente indiferente do todo, para falar em princípio, que os dados psíquicos se acumulem 'atomisticamente' como montes de areia, mesmo que submetidos a leis empíricas, ou que sejam considerados como partes do todo que, seja por obra de uma necessidade empírica ou de uma necessidade *a priori*, só podem ocorrer como partes do todo, como um cume, digamos, no conjunto da consciência inteira, que está ligada a uma forma fixa de totalidade. Em outras palavras, tanto a psicologia atomística quanto a estrutural permanecem, em princípio, no mesmo sentido do 'naturalismo' psicológico, que levando em conta a expressão de 'sentido íntimo' se pode chamar também de 'sensualismo'. Evidentemente, a psicologia brentiana da intencionalidade também permanece dentro desse naturalismo hereditário, embora se deva a ele a reforma de ter introduzido na psicologia a intencionalidade como conceito descritivo universal e fundamental." Ibid, pág. 389 e seguintes, tradução nossa.

3. Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Niehans, Zurich 1953; *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke Berna, 1955. Ver Henri Niel: *La psychanalyse existentielle de Ludwig Binswanger*, em "Critique", outubro de 1957. Citado por Fernand-Lucien Mueller em *Historia de la psicología*, F.C.E. Madrid 1976, pág. 374 e seguintes.

4. Essa discussão tem início muito antes. Em seu estudo crítico sobre as diversas concepções da imaginação, Sartre afirma: "O associacionismo ainda sobrevive com alguns retardatários a favor de localizações cerebrais, e está latente sobretudo em numerosos autores que, apesar de seus esforços, não puderam se desprender dele. A doutrina cartesiana de um pensamento puro que pode substituir a imagem no próprio terreno da imaginação encontrou um fervor renovado com Bühler. Um número muito grande de psicólogos sustenta, por fim, com R. P. Peillaube, a tese conciliadora de Leibniz. Experimentadores, como Binet e os psicólogos de Würzburg, afirmam ter comprovado a existência de um pensamento sem imagem. Outros psicólogos não menos escrupulosos em relação aos fatos, como Titchener e Ribot, negam a existência e até mesmo a possibilidade de tal pensamento. Não progredimos além de Leibniz quando publicou, em resposta a Locke, seus *Novos Ensaíos*.

"O ponto de partida não mudou. Em primeiro lugar, mantém-se a velha concepção da imagem. Sem dúvida, tornou-se dúctil. Experiências como as de Speier revelaram uma espécie de vida ali onde, 30 anos antes, não se via mais que elementos solidificados. Há auroras de imagens, crepúsculos: a imagem se transforma sob o olhar da consciência. Sem dúvida, as investigações de Philippe mostraram uma esquematização progressiva da imagem no inconsciente. Admite-se, agora, a existência de imagens genéricas; os trabalhos de Messer revelaram, na consciência, uma multidão de representações indeterminadas, e o individualismo berkeleyano foi completamente abandonado. A antiga noção de esquema, com Bergson, Revault, D'Allonnes, Bez etc., volta a estar na moda. Mas não se abandona o princípio: a imagem é um conteúdo psíquico independente que pode servir de suporte ao pensamento, mas que também possui suas próprias leis; e, se um dinamismo biológico substituiu a concepção mecanicista tradicional, não é menos certo que a essência da imagem continua sendo a passividade." J. P. Sartre. *La imaginación*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1973, pág. 68, tradução nossa.

5. "Todo fato psíquico é síntese, todo fato psíquico é forma e tem uma estrutura. Essa é a afirmação com a qual todos os psicólogos contemporâneos concordam. Certamente, essa afirmação coincide plenamente com os dados da reflexão. Infelizmente, ela se origina em ideias *a priori*: concorda com os dados do sentido íntimo, mas não provém deles. Como resultado, o esforço dos psicólogos tem sido análogo ao dos matemáticos que querem encontrar o contínuo por meio de elementos descontínuos; eles quiseram encontrar a síntese psíquica partindo de elementos fornecidos pela análise *a priori* de certos elementos metafísico-lógicos. A imagem é um desses elementos e representa, a nosso ver, o mais completo fracasso da psicologia sintética. Tentou-se torná-la maleável, refiná-la, torná-la o mais sutil e transparente possível, para que não impedisse que as sínteses se constituíssem. E, quando certos autores perceberam que

mesmo assim disfarçadas deviam romper necessariamente a continuidade da corrente psíquica, eles a abandonaram completamente, como pura entidade escolástica. Mas não viram que suas críticas estavam dirigidas contra certa concepção da imagem, não contra a imagem em si. Todo o mal veio do fato de que se chegou à imagem com a ideia de síntese, em vez de extrair determinada concepção da síntese de uma reflexão sobre a imagem. Propôs-se o seguinte problema: como conciliar a existência da imagem com as necessidades da síntese (sem perceber que no próprio modo de formular o problema já estava contida a concepção atomista da imagem). De fato, deve-se responder claramente: a imagem não pode de forma alguma ser conciliada com as necessidades da síntese, se continua sendo conteúdo psíquico inerte. Ela não pode entrar na corrente da consciência, se não é ela mesma síntese e não elemento. Não há, não poderia haver imagens na consciência. Mas a imagem é um certo tipo de consciência. A imagem é um ato, e não uma coisa. A imagem é consciência de algo." Ibid, p. 128, tradução nossa.

6. Provavelmente essa seja a confusão que levou pensadores como Bergson a afirmar: "Uma imagem pode ser sem ser percebida; pode estar presente sem estar representada".

7. Em 1943 já havia sido observado em laboratório que distintos indivíduos tendiam a imagens auditivas, tácteis e cenestésicas mais do que às visuais. Isso levou G. Walter, em 1967, a formular uma classificação de tipos imaginativos de distintas predominâncias. Independentemente do acerto dessa apresentação, isso abriu caminho entre os psicólogos para a ideia de que o reconhecimento do próprio corpo no espaço ou a recordação de um objeto muitas vezes não se baseava na imagem visual. Além disso, começou-se a considerar com seriedade o caso de sujeitos perfeitamente normais que descreviam sua "cegueira" em termos de representação visual. Já não se tratava, a partir dessas comprovações, de considerar as imagens visuais como núcleo do sistema de representação, lançando outras formas imaginativas ao lixo da "desintegração eidética" ou ao campo da literatura em que idiotas e retardados dizem coisas como estas: "Eu não podia ver, mas minhas mãos viam; e podia ouvir que estava anoitecendo, e minhas mãos viam o chinelo, mas eu não podia vê-lo, mas minhas mãos podiam ver o chinelo, e eu estava ali ajoelhado, ouvindo como anoitecia". W. Faulkner, *El sonido y la fúria*, Ed. Futuro, Buenos Aires, 1947, pág. 56, tradução nossa.

8. Devemos recordar aqui o exemplo dado por Sartre em *Esboço para uma teoria das emoções*, quando destaca a modificação do espaço que se percebe diante de um animal feroz que, mesmo trancado atrás de barras sólidas, ao saltar ameaçador em nossa direção, impressiona como se a distância que nos separa tivesse desaparecido. Essa modificação da "espacialidade" também é destacada por Kolnai em *El asco*. Ali, ele descreve a sensação de repugnância como uma defesa frente ao "avanço" do tépido, viscoso e vitalmente difuso que se aproxima até "colar" no observador. Para ele, o reflexo do vômito frente ao "asqueroso" é uma recusa, uma expulsão visceral de uma sensação que se "introduziu" no corpo.

Parece-nos que, em ambos os casos mencionados, é a representação que desempenha um papel determinante e que, sobreposta à percepção, termina por modificá-la. Assim, toda a "periculosidade" que é ignorada pela criança ganha relevância para o adulto ou a pessoa que sofreu um acidente anterior. No outro caso, a rejeição do "asqueroso" é geralmente ponderada por recordações associadas ao objeto ou a determinados aspectos do objeto. Se não fosse assim, seria inexplicável que algumas iguarias culinárias para um povo fossem pratos inaceitáveis e repugnantes para outro. Além disso, como entenderíamos uma fobia ou o temor "injustificado" de uma pessoa frente a um objeto que, aos olhos de outra, parece inofensivo? É na imagem, ou melhor, na estruturação da imagem onde aparece a diferença frente ao objeto, já que a percepção não difere de forma tão extraordinária entre indivíduos normais.

9. Entende-se que, quando falamos de "mundo", estamos nos referindo tanto ao chamado mundo "interno" quanto ao chamado mundo "externo". Fica claro também que a aceitação dessa dicotomia se dá porque nos colocamos, nesse nível expositivo, na posição ingênua ou habitual. Não nos parece inútil recordar o

que foi dito no capítulo I, parágrafo 1, em relação à recaída ingênua no mundo do "psíquico natural".

10. Como se esse objeto fosse mais ou menos similar a outro que conheço; como se tivesse acontecido algo com um objeto conhecido; como se lhe faltasse alguma característica para chegar a ser outro objeto conhecido etc.

11. Usamos a palavra "olhar" com um significado mais amplo que o relativo ao visual. Talvez, mais correto seria falar de "ponto de observação". Esclarecido isso, quando dizemos "olhar", podemos nos referir a um registro de observação não visual, mas que dá conta de uma representação (cinestésica, por exemplo).

12. A tendência à conservação do nível também ocorre em vigília, já que nesta se rejeitam as atitudes de abandono dos interesses cotidianos. A vigília e o sono tendem a esgotar seus respectivos hemiciclos e depois se substituírem entre si em uma sequência mais ou menos previsível, diferentemente do que ocorre nos casos do "sonhar acordado" e do sono paradoxal ou com imagens visuais, que surgem em diferentes momentos dos níveis mencionados. Talvez essa situação intermediária, que poderíamos chamar de "semissono", correspondam a reacomodações ou "tomadas de distância" que permitem conservar o nível.

13. Como se poderia explicar a somatização sem entender a função de modificação corporal que a imagem interna possui? A compreensão desse fenômeno deve contribuir para o desenvolvimento de uma medicina psicossomática em que o corpo e suas funções (ou disfunções) deveriam ser reinterpretados globalmente no contexto da intencionalidade. O corpo humano seria visto, assim, como prótese da consciência em sua ação no mundo.

14. No entanto, a investigação desses tópicos nos afastaria de nosso tema central. Uma teoria completa da consciência (que não é nossa pretensão neste momento) deveria explicar todos esses fenômenos.

15. Sem dúvida, as experiências descritas merecem explicações neurofisiológicas perspicazes, mas estas não estão relacionadas com nossa temática, nem podem resolver nossas incógnitas.

16. Após grande susto ou sofrer um grave conflito, o indivíduo constata que seus membros não respondem à sua vontade; a paralisia se mantém brevemente ou persiste ao longo do tempo. Casos como a mudez súbita por choque emocional correspondem à mesma gama de fenômenos.

DISCUSSÕES HISTORIOLOGICAS

INTRODUÇÃO

Fixamos como objetivo de nosso trabalho elucidar os *pré-requisitos necessários* para a fundamentação da Historiologia. É evidente que um *saber datado* sobre os acontecimentos históricos não é suficiente para reivindicar sua cientificidade. Tampouco basta acompanhar a investigação com recursos que as novas técnicas possibilitam hoje. A Historiologia não se transformará em ciência pelo simples fato de querer, fazer contribuições engenhosas ou obter resultados informativos suficientes, mas sim por superar as dificuldades apresentadas pela questão da justificativa de suas premissas iniciais. Este escrito não trata sequer do modelo ideal ou desejável de construção histórica, mas da possibilidade de construir histórico coerente.

Portanto, neste opúsculo, não se entende a “História” no sentido clássico que se deu a esse termo. Recordemos que, em sua *Historia animalium*, Aristóteles descreveu a História como uma atividade de busca da informação. Com o tempo, essa atividade foi convertida em um simples relato de acontecimentos sucessivos. E, assim, a História (ou Historiografia) acabou sendo um conhecimento de “fatos” ordenados cronologicamente, sempre dependente de materiais informativos disponíveis que, em algumas ocasiões, eram escassos ou, às vezes, superabundantes. Porém, o mais desconcertante aconteceu quando se apresentou todas essas peças obtidas por investigação como a própria realidade histórica, dando a entender que o historiador não estabeleceu uma ordem, não priorizou as informações e não estruturou seu relato com base na seleção e descarte das fontes utilizadas. Desse modo, chegou-se a acreditar que a tarefa historiológica não era interpretativa.

Hoje, os defensores dessa posição reconhecem algumas dificuldades técnicas e metodológicas, mas insistem em que seu trabalho é válido, uma vez que sua intenção está dedicada ao respeito pela verdade histórica (no sentido do não falseamento dos fatos) e à vigilância para evitar qualquer forçamento metafísico *a priori*.

Como resultado do exposto acima, a Historiografia se transformou em uma espécie de eticismo encoberto, justificado como rigor científico, que considera os fenômenos históricos vistos “de fora”, atropelando o fato do “olhar” do historiador e, conseqüentemente, o distorcer do historiador.

Fica evidente que não levaremos em conta essa postura. Para nós, será de maior interesse uma interpretação da História, ou melhor, uma filosofia da História que vá além do puro relato (ou da simples “crônica”, como B. Croce ironizava). Em todo caso, não nos preocupará que tal filosofia tenha por base uma sociologia, uma teologia ou até uma psicologia, contanto que seja minimamente consciente da construção intelectual que acompanha seu quefazer historiográfico.

Para concluir: usaremos com frequência o termo “Historiologia”, em vez de “Historiografia” ou “História”, já que os dois últimos têm sido utilizados por tantos autores e com implicações tão diversas que seus significados acabam sendo, hoje, enganosos. Tomaremos o primeiro termo, “Historiologia”, no sentido cunhado por Ortega.¹ Por outro lado, o vocábulo “história” (com h minúsculo) fará menção ao fato histórico e não à ciência em questão.

CAPÍTULO I. O PASSADO VISTO A PARTIR DO PRESENTE

1. A deformação da história mediata

Convém, previamente, destacar alguns defeitos que não contribuem para a elucidação dos problemas fundamentais da Historiologia. Esses defeitos são numerosos, mas a consideração de alguns deles

ajudará na eliminação de um modo de tratamento dos temas, um modo que leva ao obscurecimento histórico concreto, ressaltado não pela ausência do dado, mas pela interferência particular do historiador frente ao dado.

Se já em *Pai da História* fica evidente o interesse em destacar diferenças entre seu povo e os bárbaros,² em Tito Lívio o relato se transforma no contraste das excelências da antiga república com relação à época do império em que ele vive.³ Essa forma intencional de apresentar fatos e costumes não é estranha aos historiadores do Oriente e do Ocidente, que desde a própria origem do relato escrito constroem uma História particular, a partir da paisagem de sua época. Muitos deles, comprometidos com seu tempo, não manipulam maliciosamente os fatos – ao contrário, consideram que seu trabalho consiste em devolver a “verdade histórica” que foi reprimida ou ocultada pelos poderosos.⁴

Há muitas maneiras de introduzir a própria paisagem atual na descrição do passado. Às vezes, através de uma lenda ou com a desculpa de uma produção literária se faz história ou se pretende influir nela. Um dos casos mais evidentes do que mencionamos se encontra na *Eneida*, de Virgílio.⁵

A literatura religiosa mostra com frequência deformações de interpolação, descarte e tradução. Quando esses erros são produzidos intencionalmente, caímos no caso da alteração de situações passadas justificadas pelo “zelo” que a própria paisagem do historiador impõe. Quando os erros são simplesmente decorrentes de algum outro motivo, ficamos igualmente à mercê de fatos que somente as técnicas historiológicas devem elucidar.⁶

Existe, além disso, a manipulação do texto fonte em que o comentário histórico se apoia posteriormente – tudo isso realizado com a intenção de impor determinada tese. Imposturas sistemáticas desse tipo têm se tornado relevantes na produção da notícia cotidiana atual.⁷

Por outro lado, o excesso de simplificação e a estereotipia não são defeitos menores e contam com a vantagem de poupar esforços ao dar uma interpretação global e definitiva sobre os fatos, elevando ou desqualificando, de acordo com um modelo mais ou menos aceito. O grave aspecto desse procedimento é que permite construir “histórias”, substituindo os dados por “falatórios” ou informações de segunda mão.

Existem, assim, numerosas deformações, mas certamente a menos evidente (e a mais decisiva) é aquela que está colocada não na pena do historiador, mas na cabeça de quem lê o historiador e o aceita ou descarta conforme a descrição se ajuste a suas crenças e interesses particulares ou às crenças e interesses de um grupo, povo ou cultura em determinado momento histórico. Essa espécie de “censura” pessoal ou coletiva não pode ser discutida porque é considerada como a própria realidade, e somente os acontecimentos em choque com o que se *acredita* que é a realidade é o que finalmente varre com os preconceitos aceitos até o momento.

É evidente que, quando falamos de “crenças”, não estamos nos referindo a essas espécies de formulações antepredicativas de Husserl que são usadas tanto na vida cotidiana quanto na ciência. Portanto, não faz diferença se uma crença tem raízes míticas ou científicas, pois em todos os casos são antepredicativos implantados antes de qualquer julgamento racional.⁸ Historiadores e até arqueólogos de diferentes épocas contam com amargura as dificuldades que tiveram que enfrentar para obter dados que estavam praticamente eliminados, porque eram considerados irrelevantes e foram, precisamente, os fatos abandonados ou desqualificados pelo “bom senso” os que provocaram uma virada fundamental na Historiologia.⁹

Vimos quatro defeitos no tratamento do fato histórico que gostaríamos de mencionar resumidamente para, se possível, não voltar a eles e descartar toda obra que esteja imersa nesse modo particular de encarar os temas. A forma intencional de introduzir o próprio momento em que o historiador vive, tanto no relato quanto no mito, na religião e na literatura é um caso; outro é o da manipulação das fontes; outro é o da simplificação e da estereotipia; e, finalmente, o da “censura” por antepredicativos da época. No entanto, se alguém explicitasse ou manifestasse a inevitabilidade desses erros, poderia ser considerado com interesse, uma vez que sua apresentação é feita de forma ponderada, e seu desenvolvimento pode ser

acompanhado racionalmente. Felizmente, esse caso é frequente e permite uma discussão fecunda.¹⁰

2. A deformação da história imediata

Qualquer autobiografia, qualquer relato sobre a própria vida (que aparece como o mais indubitável, imediato e conhecido para si mesmo) sofre inegáveis distorções e distanciamentos dos fatos que ocorreram. Estamos deixando de lado todo traço de má-fé, se isso é possível, supondo que esse relato é feito para si mesmo, não para um público externo. Poderíamos nos apoiar em um diário pessoal e ao relê-lo constatar que: 1.- os “fatos” escritos quase no mesmo momento em que ocorreram foram enfatizados em certos nós significantes para aquele momento, mas irrelevantes para o momento atual (o autor poderia agora pensar que deveria ter relatado outros aspectos e que, se reescrevesse seu diário, faria isso de maneira muito diferente); 2.- a descrição tem caráter de reelaboração do ocorrido como estruturação de uma perspectiva temporal diferente da atual; 3.- as valorizações dos fatos correspondem a uma escala muito diferente à deste momento; 4.- fenômenos psicológicos variados e, às vezes, compulsivos, apoiados no pretexto do relato tingiram de maneira significativa as descrições, a ponto de envergonhar hoje o leitor pelo autor que ele foi (pela franqueza, ou perspicácia forçada, ou elogios excessivos, ou críticas injustificadas etc.). Assim, se há uma quinta, sexta e sétima considerações a fazer a respeito da distorção de fatos históricos pessoais, o que não haverá de ocorrer, então, na hora de descrever fatos históricos (não vividos por nós), previamente interpretados por outros? Desse modo, a reflexão histórica se faz a partir da perspectiva do momento histórico de quem reflexiona e, ao fazê-lo, retorna ao acontecido, modificando-o.

Na linha de pensamento desenvolvida acima, parece se destacar certo ceticismo referente à fidelidade da descrição histórica. No entanto, a intenção não está colocada nesse ponto, uma vez que já admitimos desde o começo deste escrito a construção intelectual que opera na tarefa de historiar. Nossa intenção ao colocar as coisas desse modo é a necessidade de advertir que a temporalidade e a perspectiva do historiador são temas inevitáveis da consideração historiológica. Afinal, como se dá essa distância entre o fato e sua menção, como é que a própria menção varia com o passar do tempo? Como é que transcorrem os fatos fora da consciência e que grau de relação existe entre a temporalidade vivencial e a temporalidade do mundo sobre o qual opinamos e sustentamos nossos pontos de vista? Essas são algumas das perguntas que precisam ser respondidas, se quisermos fundamentar cabalmente, não apenas uma historiologia consagrada como ciência, mas a possibilidade de sua existência como tal. Pode-se argumentar que a Historiologia (ou Historiografia) já existe de fato. Sem dúvida, mas do modo como estão as coisas, ela tem mais as características de um *saber* do que de uma *ciência*.

CAPÍTULO II. O PASSADO VISTO SEM O FUNDAMENTO TEMPORAL

1. Concepções da história

Há alguns séculos, teve início a busca por uma razão ou um sistema de leis que explicasse o desenvolvimento dos fatos históricos, mas sem explicar a natureza dos próprios fatos. Para esses autores, já não se trata simplesmente de relatar acontecimentos, mas de estabelecer um ritmo ou uma forma que possa ser aplicada a eles. Muito se discutiu, também, sobre o sujeito histórico e, uma vez isolado, pretendeu-se colocar nele o motor dos fatos. Seja o ser humano, a natureza ou Deus, ninguém nos explicou o que é a mudança ou o movimento histórico. A questão tem sido evitada frequentemente, dando por estabelecido que, assim como o espaço, o tempo não pode ser visto em si mesmo, senão em relação a uma certa substancialidade, e se foi, sem mais, à substancialidade em questão. O resultado disso é uma

espécie de "quebra-cabeça" montado por uma criança, em que as peças que não se encaixavam foram forçadas a entrar no jogo. Nos diversos sistemas em que aparece um rudimento de Historiologia, todo o esforço parece apontar para justificar a possibilidade de datação, o momento de calendário aceito, esmiuçando como as coisas ocorreram, por que ocorreram ou como deveriam ter ocorrido, sem considerar o que é o "ocorrer", como é possível, em geral, que algo ocorra. Chamamos essa forma de proceder em matéria historiológica de "história sem temporalidade".

A seguir, alguns dos casos que apresentam essas características.

O fato de Vico¹¹ ter contribuído com um novo ponto de vista ao tratamento da história e que passe a ser, em alguma medida, o iniciador do que posteriormente foi conhecido como "Historiografia" nada nos diz com respeito ao fundamento dessa ciência nele. De fato, mesmo considerando que ele destaca a diferença entre "consciência da existência" e "ciência da existência" e que, em sua reação contra Descartes, defende o conhecimento histórico, não chega por isso a explicar o fato histórico enquanto tal. Sem dúvida, sua grande contribuição é tentar estabelecer: 1.- uma ideia geral sobre a forma do desenvolvimento histórico; 2.- um conjunto de axiomas; e 3.- um método ("metafísico" e filológico).¹² Por outro lado, ele define: "Essa ciência deve ser uma demonstração, por assim dizer, do fato histórico da providência, pois deve ser uma história das ordens que ela deu à grande cidade do gênero humano, sem qualquer previsão ou decisão humana e muito frequentemente contra os próprios propósitos dos humanos. Portanto, ainda que esse mundo tenha sido criado em um tempo particular, no entanto, as leis que a providência colocou nele são universais e eternas."¹³ Com o qual Vico estabelece que "essa ciência deve ser uma teologia civil racional da providência divina",¹⁴ e não uma ciência do fato histórico enquanto tal.

Vico, influenciado por Platão e pelo Agostinismo (em sua concepção de uma história que participa do eterno), antecipa muitos temas do Romantismo.¹⁵ Desconhecendo a capacidade ordenadora do pensar "claro e distinto", ele tenta penetrar o aparente caos da história. Sua interpretação cíclica como curso e recurso sobre a base de uma lei de desenvolvimento de três idades – divina (em que primam os sentidos), heroica (fantasia) e humana (razão) – influenciará poderosamente a formação da filosofia da história.

O nexos que une Vico a Herder¹⁶ não recebeu destaque suficiente, mas se neste último reconhecemos o nascimento da filosofia da história¹⁷ e não simplesmente a recompilação histórica própria da Ilustração, devemos conceder àquele a antecipação ou a influência direta no surgimento dessa disciplina. Herder dirá: "por que, se tudo no mundo tem sua filosofia e sua ciência, o que nos alcança mais diretamente, a história da humanidade, não há de ter também uma filosofia e uma ciência?" Por outro lado, as três leis do desenvolvimento que Herder estabelece não coincidem com as enunciadas por Vico, mas a ideia de evolução humana (partindo de seu gênero de vida e meio natural) em que esta percorre distintas etapas até chegar a uma sociedade baseada na razão e justiça nos faz recordar a voz do pensador napolitano.

Já em Comte¹⁸ a filosofia da história adquire dimensão social e explica o fato humano. Sua lei dos três estados (teológico, metafísico e positivo) ainda faz ressoar a concepção de Vico. Comte não se preocupa especialmente em esclarecer a natureza desses "estados", mas, uma vez estabelecidos, são de especial utilidade para compreender a marcha da humanidade e sua direção, ou seja, o sentido da História: "On peut assurer aujourd'hui que la doctrine que aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir".¹⁹ Está claro que a História servirá como ferramenta para a ação dentro do esquema do destino prático do conhecimento, dentro do "*voir pour prévoir*".

2. A história como forma

Assim como Comte, Spengler²⁰ demonstra um evidente interesse prático indisfarçável pela previsão histórica. De imediato, essa previsão lhe parece possível. Assim: "Neste livro, pela primeira vez se faz a tentativa de prever a história. Trata-se de vislumbrar o destino de uma cultura, a única da Terra que se encontra hoje a caminho da plenitude: a cultura da América e da Europa Ocidental. Trata-se, digo, de persegui-la naqueles estados de seu desenvolvimento que ainda não ocorreram".²¹ Quanto ao interesse prático, ele pretende que as novas gerações se dediquem a certas atividades, como a engenharia, a arquitetura, a medicina, abandonando toda filosofia ou pensar abstrato, que já entra em sua "etapa declinante". E tem outros interesses, além disso, ao indicar um tipo de política (tanto no sentido específico como no lato) que deve corresponder ao momento preciso e imediatamente posterior da cultura em que ele escreve.²²

Para Comte, a história ainda podia ser compreendida em escala humana. Sua lei dos três estados era válida tanto para a humanidade quanto para o indivíduo em seu desenvolvimento. Já para Spengler, a história se desumaniza e se converte em *protoforma biográfica universal* que só tem ligação com o ser humano biológico (como o animal e a planta), na medida em que passa pelo nascimento, juventude, maturidade e morte.

A visão spengleriana da "civilização" como último momento da cultura não impediu que Toynbee²³ tomasse a civilização como unidade de investigação. De fato, já na introdução de seu *Estudo da história*, Toynbee discute o problema da unidade mínima histórica e descarta a "história nacional" como isolada e irreal, já que ela corresponde a múltiplas entidades que abrangem uma região mais ampla. O importante para ele é, sobretudo, o estudo comparativo entre civilizações. Porém, o conceito de "sociedade" é utilizado frequentemente em substituição ao de "civilização". O mais interessante (para nossos fins) está na interpretação do processo histórico. O sujeito da história já não é um ser biológico que está marcado pelo destino, mas uma identidade guiada por impulsos ou impedimentos entre o aberto e o fechado. Uma espécie de desafio-e-resposta dá conta do movimento social. Porém, nem o impulso é considerado no sentido bergsonianamente estrito, nem a concepção de desafio-e-resposta é uma simples transposição da ideia de estímulo-resposta, de reflexo, como em Pavlov. Por fim, em seu entender, as grandes religiões transcendem a desintegração das civilizações, e são elas que nos permitem intuir um "plano" e um "propósito" na história. Em todo caso, a acomodação de seu modelo a uma certa forma histórica o mantém fora da compreensão da temporalidade.

CAPÍTULO III. HISTÓRIA E TEMPORALIDADE

1. Temporalidade e processo

Hegel já havia nos ensinado a distinguir (no terceiro livro, segunda seção de sua *Ciência da lógica*) entre processos mecânicos, químicos e vitais. Assim, "o resultado do processo mecânico já não se encontra preexistente a si mesmo; seu fim não se encontra em seu começo, como acontece com a finalidade. O produto é uma determinação colocada no objeto de modo extrínseco." Seu processo é, além disso, externalidade que não altera sua mesmidade e não se explica por ela. Mais adiante, dirá: "O próprio quimismo é a própria negação da objetividade indiferente e da exterioridade da determinação; está, portanto, ainda afetado pela independência imediata do objeto e pela exterioridade. Conseqüentemente, ainda não é, em si mesmo, aquela totalidade da autodeterminação que resulta dele e na qual, mais precisamente, ele se elimina." No processo vital, aparecerá a finalidade, enquanto o indivíduo vivente se coloca em tensão contra sua pressuposição originária e se coloca como sujeito em si e para si, frente ao

suposto mundo objetivo...

Algum tempo após a morte de Hegel, esse esboço de vitalidade se tornaria o tema central de um novo ponto de vista, o da filosofia da vida, de W. Dilthey. Por “vida” ele entende não apenas a vida psíquica, mas uma unidade que se encontra em permanente mudança de estado e na qual a consciência é um momento da identidade subjetiva dessa estrutura em processo que se constitui em relação com o mundo externo. A forma de correlação entre a identidade subjetiva e o mundo é o tempo. O transcorrer aparece como vivência e tem caráter teleológico: é um processo com direção. Dilthey tem uma intuição clara, mas não pretende realizar uma construção científica. Para ele, no final das contas, toda verdade se reduz à objetividade e, como observa Zubiri, “isto aplicado a qualquer verdade, tudo, até o princípio da contradição, seria um simples fato”. Assim, as brilhantes intuições da filosofia da vida influenciarão poderosamente o novo pensar, mas relutarão em buscar um fundamento de caráter científico.

Dilthey explicará a história de “dentro” e de onde ela ocorre na vida, mas não precisará a própria natureza do devir. É aqui que encontramos a Fenomenologia, que promete, após fatigantes rodeios, enfrentar os problemas fundamentais da Historiologia. Certamente, a dificuldade da Fenomenologia em justificar a existência de outro “eu” distinto do próprio e de mostrar, em geral, a existência de um mundo diferente do “mundo” obtido após a *epoché* faz com que a problemática se estenda à historicidade enquanto externa ao vivencial. É tema muito conhecido que o solipsismo fenomenológico faz da subjetividade uma mônada “sem portas nem janelas”, seguindo aquela figura cara para Leibniz. Mas, na verdade, as coisas são assim? Se é assim, a possibilidade de dotar a Historiologia de princípios indubitáveis como os obtidos pela Filosofia enquanto *ciência rigorosa* estaria seriamente comprometida.

Porque está claro que a Historiologia não pode tomar grosseiramente princípios orientadores das ciências da natureza ou das matemáticas e incorporá-los sem mais a seu próprio corpo de conhecimento. Aqui estamos falando da justificação como ciência e, se for o caso, deve-se *assistir* a seu surgimento sem apelar tampouco à simples “evidência” da existência do fato histórico para, então, dele derivar a ciência histórica. A ninguém pode escapar a diferença que existe entre a ocupação sobre uma região de fatos e o fazer ciência sobre tal região. Tal qual Husserl comenta em sua discussão com Dilthey: “não se trata de duvidar da verdade de fato; trata-se de saber se ela pode ser justificada tomando-a como universalidade de princípio”.

O grande problema que envolve a Historiologia é que, enquanto não se compreenda a natureza do tempo e da historicidade, a noção de *processo* aparecerá enxertada em suas explicações, e não serão as explicações derivadas dessa noção. Por isso, insistimos que um pensar rigoroso deve se encarregar do problema. Entretanto, a filosofia teve que renunciar mais de uma vez a explicar isso, enquanto tratou de ser ciência positiva, como em Comte; ciência da lógica, como em Hegel; crítica da linguagem, como em Wittgenstein; ou ciência do cálculo proposicional, como em Russell. Assim, quando a Fenomenologia efetivamente aparece cumprindo com os requisitos de uma *ciência rigorosa*, nos perguntamos se não está nela a possibilidade de fundamentação da Historiologia. Para que isso ocorra, devemos resolver algumas dificuldades.

Centralizando o tema: a resposta insuficiente sobre a historicidade em Husserl está dada por um desenvolvimento incompleto desse ponto em particular ou é a Fenomenologia que está impedida de fazer ciência da intersubjetividade, da mundanidade e, em definitiva, dos fatos temporais externos à subjetividade?²⁴

Husserl diz em *Meditações cartesianas*: “Se pudesse mostrar que todo o constituído como propriedade e, portanto, também o *mundo* reduzido pertence à essência concreta do sujeito constituinte como determinação interior inseparável, então na autoexplicitação do eu se encontraria seu mundo próprio como no *interior* e, por outro lado, percorrendo esse mundo diretamente o eu encontraria a si mesmo como membro das exterioridades do mundo e distinguiria entre ele mesmo e o mundo exterior”. Isso invalida em grande parte o estabelecido em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*,

no sentido em que a constituição do eu, como "eu e mundo circundante" pertence ao campo da atitude natural.

Há uma grande distância entre a tese de 1913 (*Ideias*) e a de 1929 (*Quinta meditação cartesiana*). Esta última é a que nos aproxima do conceito de "abertura", de ser-aberto-para-o-mundo como essencialidade do eu. Aí está o fio condutor que permitirá a outros pensadores encontrarem com o *ser-aí*, sem se tratar de um "eu" fenomenológico isolado que não poderia se constituir senão em sua existência ou, como diria Dilthey, "em sua vida".

Faremos uma pequena digressão antes de retornar a Husserl.

Quando Abenhazan²⁵ explica que o fazer humano se efetua para "despreocupar-se", ele mostra que o "colocar-se antes" está na raiz do fazer. Se uma Historiologia "vista de fora" fosse construída com base nesse pensamento, ela certamente trataria de explicar os fatos históricos por distintos modos do fazer com referência a essa espécie de des-pre-ocupação. Se, entretanto, alguém tentasse organizar a referida Historiologia "vista de dentro", procuraria anunciar o fato histórico humano a partir da raiz do "colocar-se antes". Resultariam, então, dois tipos bem diferentes de exposição, pesquisa e verificação.

O segundo caso se aproximaria de uma explicitação das características essenciais do fato histórico, na medida em que ele é produzido por seres humanos, e o primeiro cairia em explicação psicologista e mecânica da história, sem entender como o simples "despreocupar-se" pode engendrar processos e ser, ele mesmo, processo. Pois bem, essa forma de entender as coisas teve primazia até o momento atual em diversas filosofias da história. Isso não as distanciou muito do que Hegel já compartilhava conosco quando estudava os processos mecânicos e químicos.

É claro que semelhantes posturas eram admissíveis até antes de Hegel, mas insistir nisso depois de suas explicações denota, no mínimo, uma miopia intelectual dificilmente compensada pela simples erudição histórica. Abenhazan destaca o fazer como um distanciamento do que nós podemos chamar de "colocar-se antes" ou o "pré-ser-se-já-em (no mundo) como "ser-como-ser-é" heideggeriano. Ele aborda a estrutura humana fundamental na medida em que a existência é uma projeção e, nessa projeção, o existente desempenha seu destino.

Se apresentarmos as coisas da maneira expressa anteriormente, estaremos nos referindo a uma exegese da temporalidade, na medida em que a compreensão que temos dela nos permitirá entender o pro-jeto, o "colocar-se antes". Essa exegese não é acessória e, sim, inevitável. Não há maneira de saber como a temporalidade ocorre nos fatos, como estes podem ser temporalizados em uma concepção histórica, se não se revela a intrínseca temporalidade daqueles que os produzem. Portanto, convenhamos: *ou a história é um ocorrer que situa o ser humano na qualidade de epifenômeno e, nesse caso, só podemos falar de história natural (ademais, injustificada sem construção humana) ou fazemos história humana (ademais, justificadora de qualquer construção).*

Particularmente, aderimos ao segundo. Vejamos, pois, o que nos foi dito de significativo sobre o tema da temporalidade.

Hegel nos explicou a dialética do movimento, mas não quanto à temporalidade. Ele a define como a "abstração do consumir" e a situa ao lado do lugar e do movimento, seguindo a tradição de Aristóteles (particularmente na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, cap. "Filosofia da natureza").

Ele nos dirá que o ser do tempo é o agora, mas na medida em que já não é ou ainda não é e, portanto, como um não-ser. Se a temporalidade é despojada de seu "agora", logo se converte em "abstração do consumir", mas permanece o problema do "consumir" enquanto este transcorre. Por outro lado, não se pode compreender como a partir da posição linear (como nos explica mais adiante) de infinitos agoras pode-se obter a sequência temporal. "A negatividade que se refere como ponto ao espaço e neste desenvolve suas determinações como linha e superfície existe no ser-fora-de-si igualmente para si, colocando suas determinações neste para si tanto quanto na esfera do ser-fora-de-si, mostrando-se indiferente ao tranquilo um-junto-ao-outro. Assim colocada para si é a negatividade do tempo." (Citado por

Heidegger em *O ser e o tempo*, parágrafo 82).

Heidegger dirá que, tanto a concepção ingênua do tempo quanto a hegeliana, que compartilha a mesma percepção, ocorrem pela nivelação e encobrimento que oculta a historicidade do *ser-aí*, para quem o transcorrer não é, no fundo, um simples alinhamento horizontal de "agoras". Trata-se, na verdade, do fenômeno de desviar o olhar do "fim do ser no mundo" por meio de um tempo infinito que, para o caso, poderia não ser, e com isso não afetar o fim do ser-aí.²⁶ Desse modo, a temporalidade ocultada pela concepção vulgar do tempo, caracterizado como *irreversível* "um após o outro", ficou até hoje inacessível. "Por que o tempo é irreversível? Especialmente quando se observa exclusivamente o fluxo de agoras não se vislumbra por que a sequência destes não poderia começar de novo em direção inversa. A impossibilidade de reversão tem seu fundamento no proceder do tempo público da temporalidade, cuja temporalização, primariamente vindoura, 'marcha' extaticamente para seu fim, de tal forma que já 'é' no fim."

Dessa maneira, somente partindo da temporalidade do "ser *aí*" se pode compreender como é inerente a ela o tempo mundano. E a temporalidade do "ser *aí*" é uma estrutura em que coexistem (mas não um junto ao outro como agregados) os tempos passados e futuros, e estes últimos como projetos ou, mais radicalmente, como "protensões" (conforme ensinou Husserl) necessárias à intencionalidade. Na realidade, a primazia do futuro explica o pré-ser-se-no-mundo como raiz ontológica do "ser-aí"... Isso, portanto, tem enormes consequências e afeta nossa pesquisa historiológica. Nas palavras do próprio Heidegger: "A proposição 'o ser *aí* é histórico' se revela como uma proposição ontológico-existencial fundamental. Ela está muito distante de expressar uma simples comprovação ôntica do fato de que o 'ser *aí*' tem lugar em uma 'história do mundo'. *A historicidade do 'ser *aí*' é o fundamento de um possível compreender historiográfico que traz consigo, por sua vez, a possibilidade de um desenvolvimento intencional da historiografia como ciência.*" Com isso, nos encontramos no plano dos pré-requisitos que necessariamente devem ser revelados para justificar o surgimento da ciência histórica.

No fundo, voltamos a Husserl a partir de Heidegger.²⁷ Não com relação à discussão acerca da filosofia dever ou não ser uma ciência, mas com relação ao fato de que a análise existencial baseada na Fenomenologia permite a fundamentação da ciência historiológica. De qualquer maneira, as acusações de solipsismo que recaíram sobre a Fenomenologia, já em mãos de Heidegger, revelam-se inconsistentes e, assim, a estruturalidade temporal do "ser *aí*" confirma, a partir de outra perspectiva, o imenso valor da teoria de Husserl.

2. Horizonte e paisagem temporal

Não é necessário discutir aqui que a configuração de qualquer situação se efetua por representação de fatos passados e de fatos mais ou menos possíveis no futuro, de modo que, comparados com os fenômenos atuais, permitem estruturar a chamada "situação presente". Esse *inevitável* processo de representação frente aos fatos faz com que estes, em nenhum dos casos, possam ter em si a estrutura que lhes é atribuída. Por isso, quando falamos de "paisagem", estamos nos referindo a situações que sempre implicam fatos ponderados pelo "olhar" do observador.

Vejam, se o estudioso da história fixa seu horizonte temporal no passado, nem por isso chega a um cenário histórico em si, mas o configura de acordo com sua especial paisagem, porque seu estudo *atual* sobre o passado se articula como todo estudo de situação (no que se refere à representação). Isso nos faz refletir sobre algumas lamentáveis tentativas em que o historiador procura "introduzir-se" no cenário escolhido a fim de reviver os fatos passados, sem perceber que essa "introdução" é, no fim das contas, a introdução de sua própria paisagem atual. À luz dessas considerações, advertimos que um capítulo importante da Historiologia deve ser dedicado ao estudo da paisagem dos historiadores, já que através de

sua transformação pode-se vislumbrar também a mudança histórica. Nesse sentido, aqueles tratadistas nos mostram mais sobre a época em que viveram do que sobre o horizonte histórico que escolheram para seu estudo.

O anterior poderia ser contestado com o fato de que o estudo das paisagens dos historiadores também se efetua a partir de uma paisagem. De fato, é assim, mas essa espécie de *metapaisagem* permite estabelecer comparações entre elementos homogeneizados, na medida em que pertencem à mesma categoria.

Um exame primário da proposição anterior poderia ter como resultado sua assimilação a qualquer outra visão historiológica. Se um suposto historiólogo aderisse à “vontade de poder” como motor da história, poderia deduzir (de acordo com isso) que os historiadores de diferentes épocas são os representantes do desenvolvimento dessa vontade ou, então, se compartilhasse da ideia de “classe social” enquanto produtora da mobilidade histórica, situaria os historiadores como representantes de uma classe, e assim por diante. Esses historiólogos veriam a si mesmos, por sua vez, como expressão consciente da mencionada “vontade” ou “classe”, e isso lhes permitiria aplicar sua própria marca à categoria “paisagem”. Poderiam tentar estudar, por exemplo, a paisagem da vontade de poder nos distintos historiadores. No entanto, essa tentativa seria somente um procedimento baseado em uma expressão, e não em um significado, já que a patência do conceito “paisagem” requer a compreensão da temporalidade que não deriva da teoria da vontade. Sobre esse assunto, é surpreendente como muitos historiólogos se apropriaram de explicações da temporalidade alheias a seus esquemas interpretativos, sem necessidade de esclarecer (a partir de sua teoria) como se configura a representação do mundo em geral e do mundo histórico em particular. O esclarecimento prévio que mencionamos é uma condição para o desenvolvimento posterior das ideias, e não um passo a mais do qual se possa prescindir alegremente.

Esse tema é um dos pré-requisitos necessários ao discurso historiológico e não se pode ser descartado como questão “psicológica” ou “fenomenológica” (ou seja, “bizantina”). Opondo-nos a esses antepredicativos dos quais derivam designações como as mencionadas, afirmamos, ainda mais ousadamente, que a categoria “paisagem” é aplicável não somente à Historiologia, mas a toda visão de mundo, na medida em que permite destacar o olhar de quem observa o mundo. Trata-se, portanto, de um conceito *necessário* para a Ciência em geral.²⁸

Mesmo que o olhar do observador, nesse caso o olhar do historiólogo, seja modificado quando ele é confrontado com um novo objeto, a paisagem com que ele conta contribui para direcionar seu olhar. Caso se opusesse a isso a ideia de um olhar livre, orientado sem pressupostos para o fato histórico que irrompe (algo como o olhar que é atraído de maneira reflexa por um estímulo súbito da vida cotidiana), teríamos de considerar que o próprio fato de estar em situação frente ao fenômeno emergente já se enquadra na configuração de uma paisagem. Continuar afirmando que, para fazer ciência, o observador deve ser passivo, não contribui muito para o conhecimento, salvo a compreensão de que tal postura é a transposição de uma concepção na qual o sujeito é simples reflexo de estímulos externos. Por sua vez, tal obediência às “condições objetivas” mostra a devoção que certa antropologia professou à natureza, na qual o ser humano era um simples momento desta e, portanto, ele mesmo um ser natural.

Certamente, em outras épocas se perguntou e se respondeu pela natureza do ser humano, sem perceber que aquilo que o definia era, precisamente, sua historicidade e, portanto, sua atividade transformadora do mundo e transformadora de si mesmo.²⁹

Temos de reconhecer, por outro lado, que assim como a partir de uma paisagem pode-se incursionar por cenários estabelecidos por diferentes horizontes temporais (ou seja, a ocorrência habitual do historiador que estuda um fato), também acontece que, em um mesmo horizonte temporal, em um mesmo momento histórico, os pontos de vista daqueles que são contemporâneos concorrem – e, portanto, coexistem –, mas o fazem a partir de *paisagens de formação* distintas, em virtude de acumulações temporais não homogêneas. Essa descoberta elimina a visão ingênua sofrida até muito recentemente,

destacando a enorme lacuna na perspectiva mantida pelas gerações. Ainda que elas ocupem o mesmo cenário histórico, fazem isso a partir de níveis situacionais e experienciais diferentes.

Ainda que o tema das gerações tenha sido tratado por vários autores (Dromel, Lorenz, Petersen, Wechsler, Pinder, Drerup, Mannheim etc.), devemos a Ortega o fato de haver estabelecido, em sua teoria das gerações, o ponto de apoio para compreender o movimento intrínseco do processo histórico.³⁰ Se quisermos dar conta do devir dos fatos, teremos de fazer um esforço semelhante ao que Aristóteles fez em sua época quando, graças aos conceitos de potência e ato, tentou explicar o movimento. A argumentação apoiada na percepção sensorial não era suficiente para justificar o movimento, como não é hoje suficiente a explicação do devir histórico por fatores aplicados ao ser humano em uma relação na qual este responde como simples paciente ou, em todo caso, como correia de transmissão de um agente que permanece externalizado.

3. A história humana

Vimos que a constituição aberta do ser humano se *refere* ao mundo, no sentido não simplesmente ôntico, mas ontológico. Além disso, consideramos que nessa constituição aberta prima o futuro como projeto e como finalidade. Essa constituição, projetada e aberta, estrutura o momento em que ela se encontra de tal forma que inevitavelmente o "paisagiza" como uma situação presente pelo "entrelaçamento" de retenções e protensões temporais de forma alguma organizadas como "agoras" lineares, mas como atualizações de diferentes tempos.

Acrescentaremos: a referência em situação é o próprio corpo. Nele seu momento subjetivo se relaciona com a objetividade e pode ser compreendido como "interioridade" ou "exterioridade", conforme a direção que ele dá a sua intenção, a seu "olhar". Frente a esse corpo, está tudo-o-que-não-é-ele, reconhecido como não dependente imediatamente da própria intencionalidade, mas susceptível de ser atuado por intermediação do próprio corpo. Assim, o mundo em geral e outros corpos humanos, diante dos quais o próprio corpo tem alcance e registra sua ação, estabelecem as *condições* nas quais a constituição humana configura sua situação. Esses condicionantes determinam a situação e se apresentam como *possíveis* no futuro e na relação futura com o próprio corpo. Dessa maneira, a situação atual pode ser compreendida como modificável no futuro.

O mundo é experimentado como externo ao corpo, mas o corpo é visto também como parte do mundo, já que atua neste e deste recebe sua ação. Dessa maneira, a corporeidade é também uma configuração temporal, uma história vivente lançada à ação, à possibilidade futura. O corpo torna-se *prótese da intenção*, responde ao colocar-se-diante-próprio-da-intenção no sentido temporal e no sentido espacial. Temporalmente, na medida em que pode atualizar o possível da intenção no futuro; espacialmente, na medida em que é uma representação e imagem da intenção.³¹

O destino do corpo é o mundo e, como parte do mundo, seu destino é se transformar. Nesse processo, os objetos são ampliações das possibilidades corporais, e os corpos dos outros aparecem como multiplicações dessas possibilidades, na medida em que são governados por intenções que são reconhecidas como semelhantes àquelas que manejam o próprio corpo.

Por que essa constituição humana necessitaria transformar o mundo e transformar a si mesma? Pela situação de finitude e carência espaço-temporal em que se encontra e que registra, de acordo com distintos condicionamentos, como dor (física) e sofrimento (mental). Assim, a superação da dor não é simplesmente uma resposta animal, mas uma configuração temporal na qual prima o futuro e que se transforma em impulso fundamental da vida, mesmo que esta não se encontre urgida em determinado instante. Por isso, além da resposta imediata, reflexa e *natural*, a resposta diferida e a construção para evitar a dor estão impulsionadas pelo sofrimento diante do perigo e são re-presentadas como

possibilidades futuras ou atualidades nas quais a dor está presente em outros seres humanos. A superação da dor aparece, assim, como um projeto básico que orienta a ação. É essa intenção que tem possibilitado a comunicação entre corpos e intenções diversas no que chamamos de "constituição social".

A constituição social, tão histórica quanto a vida humana, é configurante da vida humana. Sua transformação é contínua, mas de modo diferente ao da natureza. Nesta, não ocorrem mudanças graças a intenções. Ela se apresenta como um "recurso" para superar a dor e o sofrimento e como um "perigo" para a constituição humana, por isso o destino da própria natureza é ser humanizada, *intencionada*. E o corpo, enquanto natureza, enquanto perigo e limitação, carrega o mesmo desígnio: ser intencionalmente transformado, não apenas em posição, mas em disponibilidade motriz; não apenas em exterioridade, mas em interioridade; não apenas em confrontação, mas em adaptação...

O mundo natural retrocede, como natureza, à medida que se amplia o horizonte humano. A produção social continua e se amplia, mas essa continuidade pode ocorrer não somente pela presença de objetos sociais que, por si, mesmo sendo portadores de intenções humanas, não puderam (até agora) continuar se ampliando. A continuidade está dada pelas gerações humanas que não estão colocadas "umas ao lado das outras", mas que interagem e se transformam. Essas gerações que permitem continuidade e desenvolvimento são estruturas dinâmicas, são o tempo social em movimento, sem o qual uma sociedade cairia em estado natural e perderia sua condição de sociedade.

Ocorre, por outro lado, que em todo momento histórico coexistem gerações de distintos níveis temporais, de retenção e protensão diferentes e que, portanto, configuram paisagens de situação diferentes. O corpo e o comportamento de crianças e idosos revela, para as gerações ativas, uma presença de onde se vem e para onde se vai e, por sua vez, para os extremos dessa tripla relação, localizações de temporalidade também extremas. Mas isso jamais permanece detido, porque enquanto as gerações ativas envelhecem e os idosos morrem, as crianças vão se transformando e começam a ocupar posições ativas. Enquanto isso, novos nascimentos reconstituem continuamente a sociedade.

Quando, por abstração, o incessante fluir "se detém", pode-se falar de um "momento histórico" no qual todos os membros localizados no mesmo cenário social podem ser considerados contemporâneos, viventes de um mesmo tempo (no que se refere à datação), mas que observam uma coetaneidade não homogênea (no que se refere à sua temporalidade interna: memória, projeto e paisagem de situação). Na realidade, a dialética geracional se estabelece entre "faixas" mais contíguas que tratam de ocupar a atividade central (o presente social), de acordo com seus interesses e crenças. Quanto às ideias que as gerações em dialética manifestam, estas tomam forma e fundamento a partir dos antepredicativos básicos de sua própria formação, o que inclui um registro interno de futuro possível.

É possível, sem dúvida, que com a "retícula" ou "átomo" mínimo do momento histórico seja possível compreender processos mais amplos (por assim dizer: "dinâmicas" moleculares da vida histórica). Certamente, seria necessário desenvolver uma teoria completa da história. Tal empreendimento nada tem a ver com os limites fixados para este pequeno trabalho.

4. Os pré-requisitos da Historiologia

Não cabe a nós decidir quais características a Historiologia deve ter como ciência. Isso é tarefa para historiólogos e epistemólogos. Nossa preocupação é fazer surgirem as perguntas necessárias para a compreensão fundamental do fenômeno histórico visto "de dentro", pois sem isso a Historiologia poderia chegar a ser ciência da história no sentido formal, mas não ciência da temporalidade humana em um sentido profundo.

Tendo compreendido a estrutura espaço-temporal da vida humana e sua dinâmica social geracional, estamos em condições de dizer agora que, sem a compreensão desses conceitos, não haverá uma

Historiologia coerente. São precisamente esses conceitos que se transformam em pré-requisitos necessários da futura ciência da história.

Consideremos umas últimas ideias. A descoberta da vida humana como abertura rompeu as velhas barreiras que existiam entre uma “interioridade” e uma “exterioridade” aceitas pelas filosofias anteriores. As filosofias anteriores tampouco explicaram suficientemente como o ser humano apreende a espacialidade e como é possível que atue nela. O fato de terem determinado que o tempo e o espaço são categorias do conhecimento, ou coisa semelhante, nada nos diz sobre a constituição espaço-temporal do mundo e, particularmente, do ser humano. Por isso ficou essa brecha aberta, impenetrável até agora, entre a filosofia e as ciências físico-matemáticas. Estas últimas terminaram dando seu parecer especial a respeito da extensão e duração do ser humano e de seus processos internos e externos. As deficiências da filosofia anterior permitiram, no entanto, essa frutífera independência das ciências físico-matemáticas. Isso trouxe algumas dificuldades para a compreensão do ser humano e de seu sentido e, portanto, para a compreensão do sentido do mundo e, assim, a Historiologia inicial se debateu na obscuridade de seus conceitos fundamentais. Hoje, tendo compreendido como é a constituição estrutural da vida humana e como são a temporalidade e a espacialidade nessa constituição, estamos em condições de saber como atuar em direção ao futuro, saindo de um “natural” ser-lançado-ao-mundo, saindo de uma pré-história do ser natural e gerando intencionalmente uma história mundial, à medida que o mundo vai se convertendo em pró-tese da sociedade humana.

NOTAS DE DISCUSSÕES HISTORIOLOGICAS

1. “Esta palavra – historiologia – é usada aqui, creio eu, pela primeira vez...” E mais adiante: “É inaceitável na historiografia e filologia atuais o desnível existente entre a precisão usada na obtenção ou no manuseio de dados e a imprecisão ou, melhor, a miséria intelectual no uso das ideias construtivas. Contra esse estado de coisas no reino da história levanta-se a historiologia. Ela é movida pela convicção de que a história, como toda ciência empírica, tem de ser antes de tudo uma construção, e não um 'agregado' – para usar o termo que Hegel lançou repetidamente contra os historiadores de sua época. A razão que estes podiam ter contra Hegel – opondo-se ao fato de que o corpo histórico deveria ser construído diretamente pela filosofia – não justifica a tendência, cada vez mais pronunciada naquele século, de se contentar com uma aglutinação de dados.

Uma centésima parte do que há muito tempo foi coletado e polido seria suficiente para elaborar algo de porte científico muito mais autêntico e substancial do que, de fato, os livros de história nos apresentam.” *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología*, J. J. Ortega y Gasset, Revista de Occidente, fevereiro, 1928. Inserção em Kant - Hegel - Scheler, Madri, Alianza, 1982, pp. 61 e 72, tradução nossa.

2. Heródoto (484-420 a.C.), *Histórias*.

3. Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.), *História de Roma* (conhecida depois como as Décadas).

4. A título de exemplo, a seguinte citação: “Começarei este trabalho do consulado de Sergius Galba pela segunda vez e de Titus Vinius; porque muitos escritores já deram conta das coisas daqueles primeiros séculos, de 720 anos após a fundação de Roma, enquanto podiam escrever os acontecimentos do povo romano com igual eloquência e liberdade: mas após a jornada de Áccio e que, pela paz universal, o império do mundo se reduziu a um só, faltaram aqueles talentos floridos e, com isso, a verdade, ofendida de muitas maneiras.” *Histórias*, Caio Cornelio Tácito, do manuscrito *Mediceus II*, da Real Biblioteca Laurenziana, Trad. C. Coloma. Madri, Librería de los sucesores de Hernando, 1913, p.1, tradução nossa.

5. Virgílio viveu entre os anos 70 e 19 a.C. O poeta iniciou sua obra-prima quando Otávio César, após a batalha de Áccio, consolidou o império. Nessa época, Virgílio era uma celebridade reconhecida por suas

produções: as *Bucólicas* e as *Geórgicas*. Mas é a partir de seu novo trabalho que passa a contar com todos os favores do imperador. Portanto, não se trata de um palaciano como Teócrito ou um mercenário como Píndaro, mas, de qualquer maneira, é alguém estimulado na direção dos interesses oficiais.

Virgílio coloca na epopeia de Enéas a genealogia de Roma. A história remonta ao fim da guerra de Tróia. Os deuses profetizam que de Enéas sairá uma prole que governará o mundo. No escudo em que Vulcano forja o herói, aparecem os quadros históricos do que virá, chegando até à figura central de César Augusto, um imperador que trará a Paz Universal.

Em Virgílio, o sentido da História é divino, porque são os deuses que endereçam as ações humanas em direção a seus próprios desígnios (tal como acontece em sua fonte de inspiração homérica), mas isso não impede que se interprete tal Destino a partir dos desígnios terrenos do poeta ou de seu protetor... No século XIV, virá a *Divina Comédia*, onde outro poeta retomará o fio de Virgílio e o colocará como guia em suas incursões por territórios misteriosos, com o que a autoridade desse modelo ficará consideravelmente reforçada.

6. Eis aqui um caso. Na Encíclica *Divino afflante spiritu* de Pio XII, fala-se "das dificuldades do texto que ainda não foram resolvidas", com referência ao *Livro de Daniel*. De fato, mesmo que essas dificuldades não sejam enumeradas, podemos destacar algumas por nossa conta. O livro foi preservado em três idiomas: hebraico, aramaico e grego. As partes em hebraico e aramaico entram no cânone judaico das Escrituras. A parte grega foi reconhecida pela Igreja Católica que, com a versão dos Setenta (LXX), foi recebida dos apóstolos como parte de suas Escrituras. Os judeus, por sua vez, não contam Daniel entre os profetas, e sim entre os hagiógrafos. Por outro lado, alguns cristãos inspirados pelas Escrituras editadas pelas Sociedades Bíblicas Unidas (com base na versão de Casiodoro de Reina, de 1569) encontram um Daniel bastante modificado com relação ao dos católicos, por exemplo o da versão de Eloíno Nácar Fúster e A. Colunga. Isso não parece ser um simples erro, já que a versão de C. de Reina foi revisada por Cipriano de Valera (1602), seguida pelas revisões de 1862, 1908 e 1960. Na versão católica, aparecem longos trechos inexistentes na versão protestante, como os Deuterocanônicos (Gr. 3, 24-90) e o Apêndice (Gr. 13-14). Mas as maiores dificuldades não estão no que foi comentado até agora, e sim no próprio texto que remonta à história de Daniel sendo levado ao palácio real da Babilônia depois do ano terceiro de Joaquim (isto é, 605 a.C.). E isso aconteceu em uma deportação anterior às duas deportações historicamente conhecidas, que ocorreram em 598 e 587 a.C.

Em uma nota sobre A Bíblia (ed. 23. Paulinas), o estudioso M. Revuelta Sañudo destaca: "As referências históricas dos primeiros seis capítulos não estão de acordo com o que a história nos diz deles. Segundo o texto, Baltazar é filho e sucessor imediato de Nabucodonosor e último rei da dinastia. Na verdade, Nabucodonosor teve como sucessor seu filho Evil-Merodaque (Avil-Marduk, 562-560) e como quarto sucessor, não dinástico, Nabônida (Nabu-na'id, 556-539), que associou o trono a seu filho Baltazar (Bel-Shazar). A Babilônia caiu definitivamente nas mãos de Ciro, não de Dario, o Medo, desconhecido pela história." Essa falha histórica não pode ser interpretada como um forçamento de má-fé, mas um elemento a mais que se acumula na deformação do texto.

Por outro lado, na visão profética de Daniel, relata-se a sucessão de reinos que, alegoricamente, correspondem aos chifres da Besta e que não são, senão, os reinos de Alexandre Magno; Seleuco I Nicator; Antíoco I Sóter; Antíoco II Calínico; Seleuco III Cerauno; Antíoco III, Magno; Seleuco IV Filopater; Heliodoro e Demétrio I Sóter. Quando se interpretam livremente essas alegorias, pode-se pensar que o espírito profético de Daniel as antecipa alguns séculos, mas quando se lê a explicação aparecem usos correspondentes a mais de 300 anos depois. Diz assim: "O carneiro de dois chifres que vistes é o rei da Média e da Pérsia; o bode é o rei da Grécia, e o grande chifre entre seus olhos é o primeiro rei; quando forem quebrados e outros chifres saírem em seu lugar, quatro reis se levantarão na nação, mas não tão

fortes como aquele". Obviamente, ele está se referindo à luta do império persa contra a Macedônia (334-331 a.C.) e à dissolução do novo império depois da morte de Alexandre. Daniel aparece estar profetizando eventos que ocorrerão 250 anos depois, quando na realidade as interpolações são provavelmente do século I a.C., sob influência dos macabeus ou, então, um pouco mais adiante, sob influência cristã. Em 11:1-5 se lê: "Haverá, ainda, três reis na Pérsia, e o quarto acumulará mais riquezas que os outros; quando por suas riquezas seja poderoso, ele se levantará contra o reino da Grécia. Mas neste se levantará um rei valente que dominará com grande poder e fará o que quiser. E, quando estiver no auge, seu reino se romperá e será dividido pelos quatro ventos; não será de seus descendentes, nem será tão poderoso como foi, pois será dividido e passará a outros diferentes deles." De fato, foi dividido depois da morte de Alexandre (323 a.C.) entre seus generais (não seus descendentes) em quatro reinos: Egito, Síria, Ásia Menor e Macedônia. Macabeus, por outro lado, apresenta um relato desses fatos históricos sem artifícios. Mas Macabeus, escrito em hebraico, foi provavelmente redigido entre 100 e 60 a.C. Por último, as diferenças de sentido dadas às diversas traduções são notáveis, como no caso das traduções judaica e católica. Em Daniel 12-4, a primeira diz: "Muitos passarão, e a sabedoria aumentará" (do texto hebraico revisado por M. H. Leteris, traduzido para o espanhol por A. Usque. Ed. Estrellas, Bs. Aires, 1945), e a segunda o apresenta assim: "Muitos se desviarão e a iniquidade aumentará." A deformação histórica de Daniel acaba dando grande autoridade profética a esse livro e, por isso, João de Patmos retoma seu sistema de alegorização no *Apocalipse* (particularmente em 17: 1-16), com o que se reforça o antigo modelo e se prestigia a nova obra.

7. A atividade de manipulação sistemática da informação cotidiana foi tratada não somente por estudiosos do tema e por historiógrafos, mas também por escritores de ficção, entre eles George Orwell em *1984*, que dá algumas das mais acabadas descrições.

8. Nosso ponto de vista (segundo o qual se apreende o fato histórico não como ele é, mas como se deseja entendê-lo) está justificado pelo exposto e não se apoia na perspectiva kantiana, negadora do conhecimento da coisa em si ou em um relativismo cético a respeito do objeto do conhecimento histórico. Nesse mesmo sentido, dissemos em outro lugar: "Sem dúvida, o processo histórico continuará sendo entendido como o desenvolvimento de uma forma que, em suma, não será senão a forma mental de quem assim vê as coisas. E não importa a que tipo de dogma se apele, porque o pano de fundo que tal adesão sempre será o que se quer ver." "A paisagem humana" (em *Humanizar a Terra*). Silo, Buenos Aires, Planeta, 1989, pág. 107, tradução nossa.

9. Recordemos, como exemplo, o caso de Schliemann e seus dolorosos descobrimentos.

10. Muitos historiadores de outras áreas percorreram dessa maneira, como Worringer com sua *Abstraction und Einfühlung* aplicada ao estudo do estilo na arte. Como esse estudo deve apelar, inevitavelmente, a uma concepção do fato histórico, esse autor psicologiza a história da arte (e psicologiza as interpretações históricas do artístico), fazendo uma declaração violenta, porém consciente, sobre seu próprio ponto de vista. "Eis aqui a consequência de um erro profundamente arraigado sobre a essência da arte em geral. Esse erro tem sua expressão na crença, sancionada por muitos séculos, de que a história da arte é a história da habilidade artística, e que o fim evidente e constante dessa habilidade é a reprodução artística dos modelos naturais. Dessa maneira, a verdade e a naturalidade crescentes do que é representado foram consideradas como progresso artístico. Nunca se levantou a questão da vontade artística, porque essa vontade parecia fixa e indiscutível. Somente a habilidade era problema de avaliação; nunca, entretanto, a vontade. Acreditou-se, então, realmente, que a humanidade havia necessitado de milênios para aprender a desenhar com precisão, isto é, com verdade natural; acreditou-se, realmente, que a produção artística é determinada em cada momento por um progresso ou um retrocesso da habilidade. Passou despercebido o conhecimento – tão próximo, no entanto, e até tão obrigatório para o pesquisador

que queira compreender muitas situações na história da arte – de que essa habilidade é apenas um aspecto secundário que recebe propriamente sua determinação e sua regra da vontade, o fator determinante superior e único. Mas a pesquisa atual no campo da arte já não pode, como dissemos, prescindir desse conhecimento. Para ela, a seguinte máxima deve ser axiomática: tudo o que foi desejado foi possível, e o que não foi possível é porque não estava na direção da vontade artística. A vontade, que antes era considerada indiscutível, torna-se agora o próprio problema da pesquisa, e a habilidade fica excluída como critério de valor. " *La esencia del estilo gótico*. G. Worringer, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1948, pp. 18 e 19, tradução nossa.

11. G. Vico (1668-1744).

12. Essa é a temática da primeira, segunda e quarta partes de seu *Principi di scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per li quali si ritrovano altri principi del diritto naturale delle genti*.

13. *Ciencia nueva*. G. Vico, Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 186.

14. Op.cit., p. 186, par. 342.

15. *La filosofia de G.B.V. e l'età barocca*. L. Giusso.

16. J. Herder (1744-1803).

17. Na realidade, trata-se de uma concepção "biocultural" da história, mas não por isso menos filosófica do que qualquer outra. Quanto à designação, Voltaire é um dos primeiros a falar em "filosofia da história".

18. A. Comte (1798-1857).

19. A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Schleicher, par. 73. Inexistente no par. 73 da edição francesa da Sociedade Positivista Internacional.

20. O. Spengler (1880-1936).

21. *La decadencia de Occidente*, O. Spengler, Madri, Espasa-Calpe, 1976, I. Introducción.

22. *Años decisivos*. O. Spengler, Espasa-Calpe, Madri, 1982.

23. A. Toynbee (1899-1975).

24. Em nota das *Meditações cartesianas*, M. Presas faz as seguintes observações: "A Quinta meditação responde à objeção de solipsismo transcendental e pode ser considerada – de acordo com Ricoeur – como equivalente e substituto da ontologia de Descartes, que ele introduz em sua *III Meditation* por meio da ideia do infinito e pelo reconhecimento do ser na própria presença dessa ideia. Enquanto Descartes transcende o cogito graças a esse recurso a Deus, Husserl transcende o ego pelo alter ego; assim, ele busca em uma filosofia da intersubjetividade o fundamento superior da objetividade que Descartes buscava na *veracitas* divina. Cf. Paul Ricoeur, *Étude sur les Meditations cartésiennes de Husserl*, em *Revue Philosophique de Louvain*, 53 (1954), p. 77. O problema da intersubjetividade já havia surgido para Husserl na ocasião da introdução da redução. Cerca de cinco anos depois, ele estende a redução à intersubjetividade, nas palestras sobre *Grundprobleme der Phänomenologie*, realizadas no semestre de inverno de 1910/11 em Göttingen. Em várias ocasiões, Husserl faz referência a essas palestras publicadas agora no tomo XIII da Husserliana, sobretudo o cf. *Formale und transzendente Logik*, p. 215, nota. Ali ele anuncia a breve exposição das investigações que aparecerão em *Meditações cartesianas*, mas destaca que há muitas investigações difíceis, especiais e explícitas, que ele espera publicar no ano seguinte. Como se sabe, Husserl não chegou a publicar essas investigações explícitas sobre temas especiais da intersubjetividade...". *Meditaciones cartesianas*. E. Husserl, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, nota p. 150, tradução nossa.

25. Cit. art. "Cuidado". *Diccionario de Filosofía*, J. Ferrater Mora, Madri, Alianza, 1984.

26. "É a tese principal da exegese vulgar do tempo, a tese de que o tempo é 'infinito', o que faz patente da maneira mais peremptória o nivelamento e a ocultação do tempo mundano e, com ele, da temporalidade em geral, que essa interpretação acarreta. O tempo (para essa interpretação) ocorre imediatamente como sequência ininterrupta de agoras. Cada agora é também já 'faz um instante' ou um 'dentro de um instante'. Se a caracterização do tempo se atém primária e exclusivamente a essa sequência, não cabe radicalmente encontrar nela, enquanto tal, nenhum princípio nem fim. Cada último agora é, enquanto agora, sempre um já um 'dentro de um instante já não', ou seja, tempo no sentido do 'já não agora', do passado; cada primeiro agora é um 'faz um instante ainda não', isto é, tempo no sentido do 'ainda não agora', do 'porvir'. O tempo é, por conseguinte e 'por ambos os lados', infinito. Essa tese acerca do tempo só é possível com base na orientação pelo 'em si', flutuando no vazio de um transcurso de agoras 'diante dos olhos', em que o pleno fenômeno do agora é ocultado no que diz respeito à possibilidade de databilidade, mundanidade, distensividade e localização na forma peculiar do 'ser aí', reduzido ao nível de um fragmento irreconhecível. Se, dirigindo a atenção ao 'ser diante dos olhos' e ao 'não ser diante dos olhos', 'alguém pensa' a sequência dos agoras 'até o fim', não pode encontrar nunca um fim. A partir disso, do fato de que esse pensar no tempo até o fim deve sempre pensar em mais tempo, conclui-se que o tempo é infinito." *El ser y el tiempo*. M. Heidegger, México, F. C. E., 1980, p. 457, tradução nossa.

27. Apesar da declaração de Husserl: "(...) nada tenho a ver com a sagacidade heideggeriana, com essa genial falta de cientificidade". Cit. por Iso Kern, tomo XV das *Husserlianas*, XX ss, tradução nossa.

28. O conceito de "paisagem" é tão necessário que aparece como óbvio nas declarações dos físicos contemporâneos. Assim, Schrödinger, como exímio representante deles, diz: "O que é a matéria? Como é nosso esquema mental da matéria? A primeira pergunta é ridícula (como podemos dizer o que é matéria – ou, mais precisamente, o que é a eletricidade – se estamos lidando com fenômenos observáveis uma única vez?). A segunda pergunta já mostra uma mudança radical de atitude: a matéria é uma imagem de nossa mente – portanto, a mente é anterior à matéria (apesar da curiosa dependência empírica de nossos processos mentais aos dados físicos de determinada porção de matéria: nosso próprio cérebro). Na segunda metade do século XIX, a matéria parecia ser algo permanente, perfeitamente alcançável. Haveria uma porção de matéria que jamais havia sido criada (pelo menos, não que os físicos soubessem) e que nunca poderia ser destruída. Era possível segurá-la com a certeza de que não escaparia entre seus dedos. Além disso, os físicos afirmavam que essa matéria estava inteiramente sujeita a leis relacionadas a seu comportamento e a seu movimento. Ele se movia de acordo com as forças que agiam sobre ela, de acordo com suas posições relativas, pelas partes circundantes da matéria. Podia-se prever o comportamento, que estava rigidamente predeterminado para todo o futuro pelas condições iniciais. Tudo isso era muito cômodo, pelo menos na ciência física, enquanto se tratava de matéria externa inanimada. Mas, se aplicamos isso à matéria que constitui nosso corpo, ou que constitui o corpo de nossos amigos, ou até mesmo de nosso gato ou de nosso cachorro, surge a conhecida dificuldade que se refere à aparente liberdade dos seres vivos para mover seus membros à vontade. Falaremos disso mais adiante. No momento, tratarei de explicar a mudança radical nas ideias sobre a matéria que ocorreu durante o último meio século. Isso aconteceu de forma paulatina e inadvertida, sem que ninguém quisesse. Acreditávamos que continuávamos nos movendo dentro do antigo marco 'materialista' de ideias, quando, na verdade, tínhamos saído dele." *Ciencia y humanismo*. E. Schrödinger, Barcelona, Tusquets, 1985, pp. 21 e 22, tradução nossa.

29. Nenhum ser natural, nenhum animal, por maior que tenha sido sua força de trabalho e por mais social que seja sua ordem ou família, produziu mudanças tão profundas quanto as realizadas pelo ser humano. No entanto, essa evidência pareceu não contar durante muito tempo. Se hoje, em parte como resultado da

revolução tecnológica e das modificações operadas no modo de produção, informação e comunicação, essa atividade é reconhecida, é evidente que para muitos isso se faz a contragosto, obscurecendo-a com os "perigos" que o avanço representa para a vida. Assim, a já insustentável passividade da consciência foi transferida para uma consciência culpada por ter transgredido uma suposta ordem natural.

30. Como foi possível que essa concepção tenha passado quase despercebida para o mundo da historiologia é um desses grandes mistérios ou, melhor, tragédias, que se explicam pela ação de antepredicativos de época, que pressionam o ambiente cultural. Na época do predomínio ideológico alemão, francês e anglo-saxão, o pensamento de Ortega foi associado a uma Espanha que, ao contrário de hoje, marchava na contramão do processo histórico. E, pior ainda, alguns de seus comentaristas fizeram uma exegese pequena e egoísta daquela obra fecunda. De outro ângulo, Ortega pagou caro pelo esforço de traduzir em uma linguagem acessível, quase jornalística, importantes temas filosóficos. Isso jamais foi perdoado pelos mandarins do pedantismo acadêmico das últimas décadas.

31. Ver do mesmo autor de *Psicologia da imagem*.