



**Entrevista**

---

## Róbson Ramos dos Reis: as possibilidades e os desafios da fenomenologia

---

DOI: 10.12957/ek.2022.71858



FOTO: <https://philpeople.org/profiles/robson-ramos-dos-reis>

**Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia | V. 11, N. 2 |**

### Entrevista com **Róbson Ramos dos Reis**

por **Christiane Costa de Matos Fernandes, Deborah Moreira Guimarães, Gabriel Lago de Sousa Barroso, Luís Gabriel Provinciatto e Taciane Alves da Silva<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Esta entrevista foi elaborada por Christiane Costa de Matos Fernandes, Deborah Moreira Guimarães, Gabriel Lago de Sousa Barroso, Luís Gabriel Provinciatto e Taciane Alves da Silva. As perguntas foram enviadas por e-mail ao professor e pesquisador Róbson Ramos dos Reis, que as respondeu por escrito. Agradecemos ao Prof. Róbson Ramos dos Reis não apenas a disposição em realizar a entrevista como também a gentileza e a solicitude para com o corpo editorial da *Revista Ekstasis*.

## Apresentação

Róbson Ramos dos Reis é professor titular da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e bolsista de produtividade em pesquisa, nível 1C, do CNPq. Possui licenciatura plena em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (1985), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1992) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1994). Dentre suas numerosas atividades profissionais, destacamos a atuação como coordenador e organizador dos Colóquios Heidegger, promovidos e realizados anualmente na UNIFESP. Destacamos, ainda, sua participação como membro da *Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos* (SIEH), sua atuação como professor visitante da Universidad Alberto Hurtado, no Chile (2014), e como professor colaborador do Programa de pós-graduação em Filosofia da UERJ (2010-2017). Finalmente, cabe também mencionar sua atuação no Ministério da Educação (MEC) como Membro da Comissão Verificadora (2020).

O professor Róbson Ramos dos Reis é referência nos estudos sobre o pensamento de Martin Heidegger e fenomenologia hermenêutica no Brasil. E, de maneira mais precisa, o professor Róbson Reis é referência fundamental em temas como: 1) o conceito de natureza no interior do projeto hermenêutico-ontológico de Heidegger, em que a tese geral de uma normatividade ontológica é examinada em relação com a possibilidade do comportamento com entes naturais; 2) a interpretação fenomenológica da possibilidade e a interpretação modal do pluralismo ontológico na obra de Heidegger; e 3) a relação entre fenomenologia e naturalismo ou, de modo mais preciso, os desafios metodológicos ao pensar uma “fenomenologia naturalizada” e/ou aplicada à ciência cognitiva e à psiquiatria.

Róbson Ramos dos Reis é autor de inúmeros artigos acadêmicos em revistas qualificadas e de relevância acadêmica e impacto nacional e internacional, além de ser autor dos livros *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica* (2014) e *Câncer infantil, sofrimento e transformação: um ensaio fenomenológico* (2022), ambos publicados pela editora Via Verita.

## Entrevista

**1. Gostaríamos de iniciar a nossa entrevista destacando os dois livros citados na apresentação: *Aspectos da Modalidade e Câncer infantil, sofrimento e transformação*, pois, a princípio, ambos parecem transitar por temáticas distintas, uma estritamente filosófica e outra que coloca a filosofia em diálogo com a área da saúde. Isso, com certeza, se justifica pela sua trajetória no interior da filosofia, pelos encontros e diálogos estabelecidos. Então, poderia nos dizer um pouco a respeito dessa sua trajetória, de seus diálogos com outras áreas e como, a partir disso, suas obras foram sendo construídas?**

Antes de mais nada, quero expressar o meu agradecimento pelo convite para participar desta entrevista e pelo dedicado trabalho da equipe editorial na elaboração das perguntas. Isto muito me honra e distingue. No plano biográfico e motivacional, relações pessoais com cientistas da Física, da Biologia, da Genética e da área da saúde foram decisivas para deixar de lado certas representações filosóficas um pouco infladas a respeito do trabalho científico. Indo ao plano das razões, tanto na graduação, quanto na formação de pós-graduação, tive excelentes professores especializados nas áreas da epistemologia e da filosofia da ciência, o que significou o reconhecimento dos riscos em formular enunciados gerais ou totalizantes sobre as diversas ciências, seus métodos e compromissos filosóficos de base. Ao longo da minha atuação profissional, conheci colegas extremamente qualificados, alguns são amigos, cujo trabalho na área da Filosofia e História da Ciências têm mostrado a pouca plausibilidade de afirmações essencialistas sobre a natureza do conhecimento e da prática científica. Além disso, o conhecimento da história das ciências, mesmo que incipiente, interdita pronunciamentos anedóticos sobre o conhecimento científico e mostra que a justificação de nossas pretensões epistêmicas sobre as ciências precisa ser apoiada em evidências. É plausível pensar que tais evidências ofereçam bases para uma concepção desunificada de ciência. De outro lado, a própria Filosofia da Ciência também tem uma história: há muito tempo que já se reconhece a ampla variedade de contribuições na assim chamada filosofia pós-positivista das ciências. Por vezes, a precipitação conduz a imagens distorcidas e metafísicas (no sentido usual do termo) sobre o conhecimento e a ciência, que perturbam o aprendizado que na filosofia

se deve ter dos conhecimentos gerados nas ciências. Além disso, ainda acredito que a filosofia é um empreendimento epistêmico, e não somente uma prática de crítica ou mesmo estética do viver. Por conseguinte, dado a complexidade dos fenômenos relevantes para a investigação filosófica, não é plausível que essa investigação possa simplesmente voltar as costas para os conhecimentos científicos que também têm como referência estes mesmos fenômenos. Não obstante, a cooperação epistêmica exige uma formação e um conjunto de virtudes que muitas vezes estão apenas declaradas em alegados compromissos com o diálogo, mas que se desvanecem em atitudes sobranceiras. Parece-me simplesmente anacrônico adotar uma atitude filosófica em relação ao conhecimento científico que aparenta ainda estar no século XIX. Creio que Husserl acerta em cheio quando disse algo mais ou menos assim: quando a ciência natural fala, na filosofia ouvimos com humildade e referência; quando o cientista natural fala, nem sempre é a ciência que está falando. Nada disso, porém, implica o desconhecimento de uma autonomia epistemológica dos problemas, métodos e respostas filosóficas. Penso num exemplo específico. Digamos que alguém se dedique a temas relacionados com elucidação das várias dimensões da experiência significativa que os humanos possuem de mundo, por exemplo, quando se enfermam. Veja-se o alcance transcultural dessa dedicação, que caracteriza, diga-se de passagem, boa parte do movimento fenomenológico. Mesmo que a análise conceitual seja necessária e indispensável, e mesmo que os supostos que levam às ressalvas hermenêuticas sejam reconhecidos, seria frágil proceder nessa empreitada desconhecendo a história e os melhores resultados das ciências do desenvolvimento (da Psicologia Experimental do Desenvolvimento, por exemplo). Em resumo, há domínios de problemas filosóficos que demandam uma atitude que seja cientificamente bem-informada. Permita-me finalizar lembrando um exemplo nem sempre devidamente sublinhado. Heidegger esboçou uma ontologia hermenêutica do modo de ser da vida de animais e plantas. Tal ontologia conduziu a problemas da teoria modal. Pois bem, para formular a noção de uma estrutura dimensional do aspecto pulsional das aptidões orgânicas, Heidegger baseou-se fortemente no conceito de efeito organizador, apresentado por Hans Spemann na teoria da indução biológica. Note-se: se está justificado um estudo comparativo entre os diferentes tipos ontológicos de modalidades, torna-se incontornável o recurso aos conhecimentos científicos sobre, por exemplo, os fundamentos que permitam sustentar uma classe de possibilidade própria aos

entes vivos. Abordagens fenomenológicas não são apenas de análise conceitual, mas requerem a identificação de estruturas a partir da experiência dos fenômenos. Ora, o conhecimento desta experiência também é a meta de uma classe de conhecimentos científicos. Em razão disso, penso que é plenamente consistente um interesse estrutural, como é o caso da fenomenologia, e o apoio em evidências cientificamente obtidas. Contudo, penso que as perguntas apontam para um tema bem mais complicado, que diz respeito às mudanças na noção de filosofia transcendental. No caso do livro sobre o Câncer Infantil, parece-me quase trivial que somente se pode examinar problemas filosóficos relacionados com a experiência do sofrimento implicada na vivência da trajetória da enfermidade quando se dispõe de conhecimentos baseados em evidências sobre aquela experiência. Da mesma forma, caso se aceite um projeto certamente controverso como é a fenomenologia desenvolvimental, então é incontornável o conhecimento que está sendo gerado nas ciências do desenvolvimento, em particular na Psicologia do Desenvolvimento.

**2. Alguns de seus mais recentes trabalhos tratam da relação entre Filosofia e Saúde, apontado, por exemplo, para uma temática de investigação sobre memória, cognição, imaginação e linguagem, destacando-se a esse respeito o artigo *Fenomenologia hermenêutica e as noções de confiança e memória corporal na descrição da experiência da enfermidade*, publicado em 2020. Gostaríamos aqui de destacar a perspicácia do seu olhar direcionado a fenômenos que, a princípio, acabaram sendo “reduzidos” à abordagem biológica, mais precisamente, pelas ciências médicas. De fato, o diálogo aí estabelecido é entre Filosofia e Medicina, trazendo contributos para se pensar uma fenomenologia da medicina, tratando-se, na verdade, como dito por si, da “aplicação de um modelo hermenêutico à teoria da Medicina”. Poderia nos falar brevemente a respeito dos principais aspectos desse ‘modelo hermenêutico’ e de sua aplicação? À sequência, também poderia nos dizer quais os potenciais contributos que tal abordagem pode oferecer à área da saúde e o que a área de filosofia poderia com ela aprender ao lançar-se em sua direção?**

Inicialmente, creio ser importante evitar alguma generalização apressada que pode ser insinuada com a correlação entre ciências médicas e reducionismo à abordagem

biológica. De um lado, costuma-se distinguir entre biologia funcional e evolucionária, que teriam epistemologias distintas. Parece-me que seria pouco plausível exigir do patologista o abandono de noções como funcionamento orgânico em conformidade com médias estatísticas evolucionariamente selecionadas em uma determinada população. No entanto, mesmo no campo de abordagens naturalistas dos fundamentos da Medicina há divergências importantes em relação à teoria bioestatística da doença; por exemplo, com uma noção epidemiológica de saúde, entendida como conceito clínico prático. Neste sentido, o conceito de habilidade implicado nesta noção não aparenta ser derivado de uma abordagem reducionista. Além disso, caso exista limites aos aspectos normativos implicados no conceito de saúde, isto também não implica um compromisso reducionista. De outro lado, no âmbito das ciências da saúde há abordagens que não são reducionistas, nem consideram a Medicina como Biologia aplicada. Nesse sentido, quando se fala em ‘modelo biomédico’, por vezes com conotações depreciativas, nem sempre se parece compreender muito bem o que significa um *modelo* teórico no campo da compreensão médica dos fenômenos. Há uma ampla literatura sobre modelos e modelagem em ciências biológicas, sugerindo que modelos são parciais, intrinsecamente baseados em perspectivas e pragmaticamente orientados. Com eles não se pretende oferecer uma descrição adequada de todas as dimensões dos fenômenos, nem mesmo uma descrição privilegiada da natureza de tais fenômenos. Ironicamente, críticas reificantes do modelo biomédico correm o risco de incorrer nos dois tipos conhecidos de injustiça epistêmica.<sup>2</sup> Dito isso, a abordagem fenomenológica não é o *mainstream* no campo da teoria da Medicina, mas situa-se num contexto mais amplo de contraste com a diversas formas de abordagem naturalizada. Nesse campo complementar, o que se entende por abordagem naturalizada está muito distante de imagens dualistas e reducionistas. Seja como for, abordagens hermenêuticas em teoria da Medicina têm sido majoritariamente narrativistas, concebendo o paciente como um texto, à exceção de uma contribuição mais recente, que sustenta um limite para a narratividade, dado especificamente pelo fenômeno do diálogo (no sentido de Gadamer). Creio que é preciso desenvolver essa abordagem hermenêutica mais específica, oferecendo recursos para aquelas investigações qualitativas que usam metodologias fenomenológicas. Há um número significativo de propostas metodológicas

---

<sup>2</sup> Wardrope, Alister. Medicalization and epistemic injustice. *Medicine, Health care, and Philosophy*, 18(3), 2015, pp. 341–352.

com base na fenomenologia, apresentadas desde meados dos anos 80 do século passado, que ainda seguem sendo amplamente empregadas. Recentemente, o menu de tais propostas foi muito enriquecido com as novas metodologias fenomenológicas em ciências da experiência vivida. Um dos aspectos que me parecem menos desenvolvidos neste contexto é o da contribuição construtiva, e não meramente de identificação desconstrutiva de vieses, operando tacitamente na investigação positiva, que os *insights* da filosofia hermenêutica podem oferecer. Creio que o exclusivismo com que a fenomenologia se apresentou na área dos fundamentos das ciências da saúde não é produtivo num campo em que a complexidade dos fenômenos exige uma pluralidade de abordagens trabalhando em rede. O mesmo me parece valer para uma ainda incipiente contribuição hermenêutica. Ironicamente, atitudes pretensamente hermenêuticas que de saída já se fecham para horizontes diferentes, ao qualificá-los como, por exemplo, positivas ou reducionistas, parecem afastar-se de uma atitude hermenêutica de diálogo. Porém, considero que isso se deva a razões de formação e não de limitações teóricas. Eu não saberia dizer o que *em geral* a área da filosofia poderia aprender a partir de abordagens hermenêuticas em fundamentos das ciências da saúde. Parece-me que um filosofar hermenêutico atento aos seus próprios pressupostos, por exemplo, reconhecendo que nem as ciências em geral, nem a epistemologia, estão na situação hermenêutica que as definia no século XIX, terá muito a aprender do estudo sistemático da experiência vivida feito nas Ciências Cognitivas e nas Ciências da Saúde. Desconheço, por exemplo, se foi feita alguma tentativa hermenêutica equiparável à análise feita por Wieland da estrutura do diagnóstico e do juízo de diagnóstico. Contudo, quando se fala de Lógica ou Filosofia da Lógica em terras hermenêuticas, em geral soam mais alto os prejuízos da guerra filosófica do século XX. Porém, já faz vinte anos que o século XXI chegou e, com ele, mudanças salientes no teatro de operações. Tenho em mente o explícito reconhecimento de que muitos metamodelos assumidos nos modelos teóricos das ciências do desenvolvimento não se comprometem mais com epistemologias e ontologias dualistas, adotando, ao contrário, uma gama de abordagens processuais-relacionais que implicam, por exemplo, as noções de sistemas corporificados e sistemas dinâmicos. Já há, no entanto, iniciativas filosóficas que assumem a devida coragem para mergulhar na ética conceitual requerida na noção de natureza. Olhando para a outra mão, parece-me que as contribuições que vêm da teoria da historicidade poderiam brindar um aporte muito



significativo nessa engenharia. Talvez a minha expressão ‘modelo hermenêutico’ seja um tanto quanto ambiciosa no momento, caso a noção de modelo abranja elementos suficientes para dar conta do imenso e diferenciado campo de problemas em Filosofia da Medicina. Num sentido restrito, penso em uma ontologia de pacientes e de enfermidades. Nesse caso, uma abordagem hermenêutica seria pensada não apenas nos termos dos fatores interpretativos e dialógicos que ocorrem na interação médico paciente, mas corresponderia à adoção de um pluralismo ontológico hermenêutico. Daqui se desdobra a necessidade de elaborar a estrutura conceitual apropriada ao modo de ser compreendido, quando se considera a enfermidade de humanos (não considerarei ainda a saúde de animais não humanos e de vegetais). Por exemplo, talvez a generalidade dos conceitos que devam ser empregados para elucidar a experiência da enfermidade seja do tipo conhecido como generalidade compreensiva ou essencial, na qual o que determina um gênero é um padrão ou instrução normativa e o que forma as especificações conceituais são as diferentes maneiras de satisfação desse padrão normativo. Essa é uma conjectura que precisaria ser desenvolvida, o que incluiria, além disso, elaborar a epistemologia para conhecer uma dimensão assim estruturada. Por certo, tais desenvolvimentos devem ter consequências para as metodologias de investigação qualitativa sobre a experiência da enfermidade. Em termos metateóricos, tal abordagem hermenêutica poderia ser posta em relação com os problemas de fundamentos que vêm sendo examinados em relação à Medicina Baseada em Evidências. Talvez essa consideração permita oferecer uma perspectiva geral para responder as duas últimas perguntas, cujo passo subsequente seria abandonar esse nível genérico de reflexão e ir aos detalhes. Contudo, para isso seria necessário definir um programa de investigação hermenêutica em campos específicos da Filosofia da Medicina. Dou um exemplo: que pressupostos epistemológicos e ontológicos (não considero agora os supostos bioéticos e de bem-estar) estão implicados no uso do modelo animal em pesquisas na área da saúde? Lembro de um caso que, além de tocante, é paradigmático. O encontro de Jane Goodall com uma pessoa cujo filho sofria de câncer e que tinha esperanças no desenvolvimento de terapias cujo desenvolvimento dependia de experimentos com chimpanzés. Por certo, os aspectos afetivos e morais são salientes, mas também se pode ver aqui um problema de base. Seria possível um análogo hermenêutico à *front-loading phenomenology*? Haveria um design experimental que faça justiça a um pluralismo ontológico que reconhece a diferença entre os modos de ser da vida e da

existência? Naturalmente, respostas a essa pergunta podem muito bem implicar um confronto com os “novos titãs” que habitam todo o complexo da pesquisa em Ciências da Saúde. Sobre a última questão, permito-me abordá-la com a resposta oferecida por um colega colombiano, o professor Daniel Gonzalo Eslava, quando eu o questionei a respeito do que os conhecimentos sobre o cuidado na área da Enfermagem teriam para ensinar à fenomenologia. Ele respondeu: nós chegamos a conhecer os extremos imagináveis a que são levados os humanos nas trajetórias de suas enfermidades: o extremo do sofrimento e as paragens inacreditáveis da felicidade! Segundo ele, este seria um conhecimento que a fenomenologia poderia aprender. Parece-me que se a Filosofia ainda preserva uma vocação para entender o que há de estrutural na condição humana, não pode deixar de ouvir o que está sendo lecionado nestas áreas do conhecimento.

**3. Em *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica* (2014), você defendeu que a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger possui um conceito de possibilidade razoavelmente elaborado, que poderia ser reconstruído e explicitamente clarificado, permitindo a formulação de uma teoria ampliada das modalidades. Essa teoria permitiria não somente elucidar um sentido específico e original de possibilidade existencial apresentado por Heidegger, mas o pluralismo ontológico que atravessa a fenomenologia hermenêutica em *Ser e Tempo*. Considerando os resultados da sua investigação em *Aspectos da Modalidade*, gostaríamos de saber qual você entende ser a originalidade dessa noção de possibilidade para a fenomenologia e como isso permite diferenciá-la da filosofia transcendental kantiana como uma pergunta sobre as “condições de possibilidade da experiência”.**

Essa é uma pergunta difícil. De um ponto de vista histórico, a noção de possibilidade foi elucidada de maneiras complexas na fenomenologia de Husserl, por exemplo, e não apenas em alguns momentos da obra de Heidegger. Alguns intérpretes falam de uma teoria ramificada das modalidades (e, portanto, da possibilidade) na obra de Husserl, não havendo algo similar nos escritos de Heidegger. Em linhas gerais, se for admissível um significado metafísico específico das modalidades, próprio a diferentes modos de ser, isso realmente parece ser algo original, dado que as modalidades

metafísicas conhecidas aparentam ter um comprometimento com o modo de ser da subsistência. Sobre a segunda parte da pergunta, passamos para um outro plano. Apoiando-se em alguns escritos de Kant, Heidegger emprega a expressão “possibilidade interna”, indexando-a a diferentes modos de ser, por exemplo, à vida de animais e plantas e à existência humana. Em ambos os casos, parece ser geral a acepção verbal de possibilidade, no sentido do possibilitar das determinações e da fenomenalização próprias a cada modo de ser. É importante lembrar que na filosofia transcendental teórica de Kant, buscaram-se condições **necessárias e universais** de possibilidade da representação objetivamente válida de objetos. Na fenomenologia, há uma ampliação do domínio de reflexão sobre condições necessárias de possibilidade para incluir comportamentos intencionais que não visam a representação ou descrição temática e veritativa de objetos. Por certo, com a ampliação derivada de um pluralismo modal, seria plausível pensar em uma diversidade de maneiras apropriadas de representação, o que, em termos sistemáticos, parece implicar não apenas uma ampliação da generalidade da Lógica, mas, caso se aceite, também da Lógica Transcendental. Porém, mais do que isso, a noção de essência aí implicada – condições **necessárias** de possibilidade – também estaria flexionada relativamente aos diferentes modos de ser. Com base nos meus limitados conhecimentos da vasta obra de Heidegger, parece-me que esse universo de sugestões permaneceu apenas indicado. Naturalmente, se pensarmos que filosofia transcendental integra também **provas** transcendentais, estamos diante do ‘tormentoso oceano’ de uma epistemologia modal na chave do pluralismo ontológico. Parece-me que aqui há trabalho para grupos de pessoas colaborativas e com boa formação não apenas em fenomenologia. Um entalhe a mais: mesmo no período da ontologia fundamental, Heidegger sustentava que a filosofia transcendental era instanciada, mas não esgotada, no pensamento de Kant. Quando se vira o salto para o pensamento do *Ereignis* e da história do ser, a filosofia transcendental parece cair. Não estou certo se também cai o pensamento em torno da noção de possibilidade, que fica muito mais complexo, mas reconheço que muito deste campo conceitual está além das minhas capacidades de entendimento. Contudo, a fascinação, para usar uma expressão de Dieter Hendrich<sup>3</sup>, exercida por pensamentos que se encontram na obra tardia de Heidegger certamente é um fenômeno datado, apesar de

---

<sup>3</sup> Hendrich, D. Die deutsche Philosophie nach zwei Weltkriegen. In. *Konzepte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, p. 48.

ainda encontrar eco nas pretensões de sondagens profundas para diagnóstico de épocas históricas. Pensamentos como, por exemplo, a postulação de um domínio de pressuposições que não admite ser alcançado e mesmo ser esclarecido com uma teoria autônoma, porque tais pressuposições dominariam a estrutura da nossa linguagem (e todos os conceitos fundamentais a ser usados numa reflexão sobre tais pressuposições). Pressuposições, além disso, que conduziram a uma instalação técnica e planetária que neutraliza toda tentativa de romper com aquelas mesmas pressuposições. Entretanto, tais pensamentos são impregnados com supostos e estratégias de imunização que provocam uma afinação irônica quando se é epistemologicamente exigente. Observando, porém, uma máxima de caridade, a consideração do trabalho rigoroso sobre os difíceis textos de Heidegger depois da *Kehre* permite vislumbrar uma contribuição que pode ser extremamente relevante para a formulação de problemas modais na chave do pensamento da história ser. Por exemplo, caso se possa tornar aceitável e justificada a conclusão de que a instalação do ente no todo como consistência (*Bestand*) acarreta uma incessante de-essencialização, então há um incomum pensamento modal implicado aqui. Por fim, parece-me plausível sugerir que são muitas as mediações a serem observadas, caso se busque repercussões das elucidações fenomenológicas dos fenômenos modais em campos fenomênicos abordados por outras áreas da filosofia e das ciências.

**4. No último capítulo de *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*, você apontou um problema decorrente do pluralismo ontológico heideggeriano: a questão acerca da unidade de diferentes modos de ser, vida e existência, por exemplo, em um mesmo ente, o ser-aí. Não por acaso, você citou uma intrigante passagem de *Introdução à Filosofia* na qual Heidegger declara que o modo de ser constitutivo do animal e da planta, isto é, a vida, recebe no âmbito da existência humana, porquanto esta possui um corpo, um sentido completamente sui generis. Embora apresente uma possibilidade de se eliminar esse problema mediante a assunção de que toda determinação não existencial se torna existencial quando presente em um ente tal como o ser-aí, a primazia do modo de ser da existência e a incompletude da interpretação do modo de ser da vida ainda nos colocam o problema, como você reconheceu na obra de 2014, de se esse primado não significaria impor uma limitação restritiva ou mesmo um constrangimento**

**originário às determinações oriundas dos demais modos de ser. Com base nessa problemática aberta pela adoção do pluralismo ontológico, e, alguma medida, também pela relação entre existência e facticidade, assim como em seus trabalhos e pesquisas sobre o tema, que sentido constitutivo e que grau de transparência hermenêutica poderiam adquirir fenômenos tais como falecimento, corpo e desencadeamento fisiológico da angústia no pensamento heideggeriano?**

Os fenômenos mencionados são diversos e apresentam dificuldades peculiares para um tratamento fenomenológico. Como é bem conhecido, Heidegger reconheceu a grande dificuldade de uma elucidação filosófica da corporeidade e da vida biológica. Não obstante, as indicações por ele oferecidas ficaram apenas como indicações. Por certo, há muito trabalho interpretativo que está sendo feito com base nos Seminários de Zollikon, além de um trabalho mais detalhado ainda por fazer, que tome em consideração o reconhecimento por parte de Heidegger de que a vida de animais e plantas (salvo melhor juízo, Heidegger não se referiu a vírus e bactérias) é um modo de ser e não apenas uma determinada região ontológica. Quando leio ou escuto pronunciamentos sobre a ausência do corpo na analítica existencial (em 1928, Plessner afirmou que o ser-aí se parecia a um anjo angustiado; porém, desde 1975 os textos inéditos de Heidegger estão disponíveis para a investigação), não consigo evitar o desânimo com a precipitação das opiniões da impessoalidade. Não obstante, penso ser inapropriado exigir de uma filosofia que ofereça respostas para problemas que não estiveram nas preocupações primeiras dessa mesma filosofia. Deste modo, as duas perguntas encontram apenas uma resposta muito genérica. Sobre a transparência hermenêutica, se entendo bem essa expressão, parece-me que a elucidação da situação hermenêutica para uma interpretação dos fenômenos em questão não poderia mais se situar no *background* conceitual da primeira metade do século XX. Nessa direção, a visada prévia na situação hermenêutica não poderia se limitar à identificação de supostos conceituais historicamente particulares, mas precisaria se orientar para concepções ontológicas de base, que justamente não estão mais definidas por um monismo ontológico da subsistência. Por exemplo, há filosofias da Biologia que advogam por uma ontologia processual como marco ontológico nos compromissos do conceito de vida. Do mesmo modo, o disparo fisiológico da angústia, mencionado por Heidegger em *Ser e Tempo*, sugere uma relação causal ou uma relação de dependência

ontológica. São relações de dependência radicalmente diferentes. Em ambos os casos, não se trata de campos conceituais simples. Por exemplo, a noção de mecanismo causal não-mecanicista representa um tema especialmente relevante para uma ontologia hermenêutica, mas desconheço se algo foi elaborado nessa direção. Caso se pense que a relação entre fisiologia e afetividade é de dependência ontológica, então me parece que há muito trabalho construtivo para fazer, especialmente porque a *Grundig-metaphysics* não tem sido elaborada em termos hermenêuticos. Nessa direção, caso se entenda por “falecimento” aquele fenômeno intermediário mencionado por Heidegger, então há pouca transparência hermenêutica. Basta considerar que a relação entre o conceito existencial de morte (que de maneira alguma é trivialmente admissível) e a morte biológica não foi detalhadamente elucidada da fenomenologia hermenêutica. Considere-se, por exemplo, os relatos que nos chegam dos profissionais que trabalham com cuidados paliativos. Parece algo artificial advogar neste contexto por um conceito existencial de morte em detrimento de uma noção supostamente inapropriada de morte biológica. Dito de outro modo, uma noção de morrer que não integre o morrer orgânico, a degradação das capacidades mentais e das funções orgânica, parece ser uma abstração estética. Creio que Heidegger viu o tema. De fato, nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica* é sugerido um problema muito robusto, que é o da morte biológica de animais e plantas, pensada em termos não redutivos como perda da unidade de aptidões. Sabe-se que o problema ficou não elaborado na obra de Heidegger. A rigor, problemas tão gigantes como, por exemplo, o de uma interpretação fenomenológica da natureza e da vida exigem bem mais do que coragem epistêmica. A respeito do sentido constitutivo dos fenômenos mencionados (falecimento, corpo e desencadeamento fisiológico de afinações), a pergunta sugere a inserção no marco de um pensamento que opera com o par “constituente-constituído”. Naturalmente, seria um erro categorial tentar encontrar condições de constituição com base em conhecimentos de fenômenos que são constituídos por tais condições. Entretanto, alguma heterodoxia fenomenológica já sugeriu que fenômenos constituídos podem fornecer uma rota epistêmica para condições constituintes. Neste contexto, caberia um estudo comparativo-filológico sobre o papel constituinte da corporeidade na obra de Husserl e Merleau-Ponty, de um lado, e de Heidegger, de outro. Não são muitos os que esperam mais do que meras indicações sobre o tema nos escritos de Heidegger. No entanto, algumas são muito sugestivas, por exemplo, quando a corporeidade

(*Leiblichkeit*) é qualificada como um fator de organização (*Organisationsfaktor*) da multiplicação e dispersão estrutural do ser-aí, com ressonâncias importantes vindas da teoria da indução biológica a partir do efeito organizador (Hans Spemann). Parece-me que, mesmo sendo historicamente datada, a elucidação da normatividade do modo de ser da vida, oferecida por Heidegger no final dos anos vinte, ainda nos deixa problemas de relevância não apenas histórica: o problema metodológico da interpretação privativa. Considere-se a assim chamada “inferência de Jonas”: somente porque somos vida é que podemos chegar a estabelecer a normatividade intrínseca da vida orgânica. Esta inferência parece ser indispensável para certas variantes de enativismo. Pois bem, há como contornar nessa inferência a exigência hermenêutica da interpretação privativa? Em caso negativo, o destino de envelhecimento daquela fenomenologia hermenêutica da vida pode ainda não estar cumprido.

**5. Acompanhando suas publicações, observamos uma preocupação constante com o tema da naturalização da fenomenologia. Em dois textos recentes (*Fenomenologia hermenêutica e psicologia experimental do desenvolvimento* [2020] e *Naturalização da fenomenologia hermenêutica* [2020]), você apresentou uma acepção modesta ou liberal do projeto de naturalização, no qual poderia haver uma relação de esclarecimento mútuo e colaboração entre fenomenologia e ciências. Casos específicos dessa acepção liberal seriam os cursos de Merleau-Ponty sobre psicologia infantil e a análise de Heidegger sobre as ciências biológicas nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Tendo em vista sua pesquisa atual sobre o tema da naturalização, como você entende a relação entre fenomenologia e ciências positivas? Mais especificamente, em que medida a fenomenologia resguarda sua autonomia frente às ciências e como ela pode contribuir para a realização da atividade científica?**

São três perguntas amplas e é preciso coragem para respondê-las. A noção de ciência positiva parece ser um pouco geral, considerando os imensos desenvolvimentos em teoria das ciências. Talvez possamos especificar mais o tópico, assumindo que teorias científicas surgem em contextos teóricos demarcados por modelos e metamodelos. No nível de metamodelos, no extrato superior, se pode identificar compromissos ontológicos

e epistemológicos. Em todos os extratos acontece uma história que já tem sido identificada e descrita, reconhecendo, por exemplo, no caso das Ciências do Desenvolvimento, a adoção de modelos dinâmicos, relacionais e não-dualistas (que são vários). Parece-me que no complexo de problemas fenomenológicos pode haver uma contribuição na elucidação dos compromissos epistemológicos e ontológicos dos metamodelos. Essa seria uma relação bem clássica, com a investigação filosófica (fenomenológica) desempenhando funções de elucidação nos fundamentos das teorias científicas. Numa direção oposta, é plenamente concebível que certos domínios de fenômenos, que são investigados por ciências específicas, sejam privilegiados para o acesso àquelas estruturas que a fenomenologia busca elucidar. Esse é o movimento metodológico conhecido como variação factual. Um bom exemplo é a suplementação tecnológica da fenomenologia, quando a elaboração de uma ontologia regional dos entes vivos se socorre dos resultados da pesquisa no campo da vida artificial. A autonomia temática e epistemológica da filosofia é um tema da virada do século XIX para o XX, para o qual a fenomenologia deu uma contribuição construtiva. Parece-me que, em termos metodológicos, o problema relaciona-se com a admissão de procedimentos *a priori*. No entanto, o tema se complica, pois a conservação de uma concepção da fenomenologia como orientada para a determinação de estruturas transculturais e, em algum sentido, necessárias, obriga a explicitação da epistemologia para o conhecimento de relações de dependência ontológica. Um exemplo: caso alguém aceite que a atitude em relação à morte é epistemicamente privilegiada para os assuntos da fenomenologia, então de que modo se tem acesso a essa atitude? Uma resposta é: em primeira pessoa. Por conseguinte, a introspecção (num sentido muito amplo) ou as narrativas de si, fundadas na falível recordação, apresentam-se como base epistêmica de acesso à atitude em relação à morte. Diferentemente, e essa é uma objeção feita à fenomenologia já nos anos 30 do século passado, uma via menos problemática consiste em organizar estudos sistemáticos com grupos de pessoas com variações demográficas, etc. Seja como for, se a partir daqui se pretende encontrar estruturas transculturais, então é inevitável a pergunta: como se justifica que são essas e não outras as estruturas que condicionam em geral a atitude humana em relação à morte? Como se chegou a tais estruturas? Observe-se que o trabalho de engenharia reversa é apenas uma parte, a desconstrutiva, do trabalho de validação fenomenológica. Parece-me que, se se deseja tornar mais complexo o problema, a



integração construtiva do repertório hermenêutico obriga a elaboração de uma epistemologia modal hermenêutica: a justificação, com base em recursos hermenêuticos, de alegações modais sobre estruturas dotadas de necessidade. De outro lado, o trabalho de mútuo esclarecimento que tem sido feito entre fenomenologia e Ciências Cognitivas não-redutivas fornece um rico material para examinar com detalhe e especificidade o tema da autonomia temática e epistemológica da fenomenologia. Não estou certo se a fenomenologia tem contribuições tão gerais para mais do que alguns domínios de investigação científica. Veja-se o caso do *experimental design*, pensado para a investigação em Psicologia e Ciências Cognitivas. Os ganhos fenomenológicos teóricos não são triviais para a elaboração de experimentos e, ao mesmo tempo, são de alguma forma suscetíveis de avaliação a partir dos resultados de tais experimentos. Recentemente, foi formulada a conjectura de que a fenomenologia aplicada em áreas não filosóficas é um programa interdisciplinar de investigação, gerando inclusive o que tem sido chamado de Pesquisa Qualitativa Fenomenologicamente Fundada. Nessa direção, há sugestões instigantes para empregar recursos fenomenológico na análise observacional de agentes hermenêuticos, que estão limitados em suas capacidades linguísticas e expressivas. Contudo, aqui o problema se replica, pois essa sugestão opera com uma noção de cognição corporificada que não resulta apenas das concepções clássicas de Merleau Ponty e Husserl sobre o papel da corporificação na estrutura da experiência, mas também integram resultados das ciências da cognição. Talvez não se possa ter uma resposta geral para o problema da autonomia epistêmica da fenomenologia. Eventualmente, estamos diante do imperativo *nikeísta: just do it!* O que me parece plausível é que muito trabalho fenomenológico tem sido feito recentemente, que não é apenas de boa história filológica ou aplicação automática dos clássicos da fenomenologia.

**6. No artigo *Fenomenologia hermenêutica e psicologia experimental do desenvolvimento*, encontramos a afirmação de que a ontologia da existência possui uma característica histórica decisiva. Nesse sentido, uma vez que a analítica existencial elucidaria a historicidade constitutiva da existência, toda interpretação de caráter ontológico deveria poder tematizar a historicidade. Em seguida, há uma menção que nos chama a atenção: a impossibilidade de total transparência por parte de uma ontologia da existência, dado que o caráter situacional da existência**

**carregaria consigo um lastro indissolúvel de opacidade. Poderia nos explicar um pouco mais sobre essa relação entre transparência situativa e analítica existencial e o papel propriamente dito da psicologia no que diz respeito à recuperação do caráter histórico do existir?**

São dois temas diferentes. Um deles refere-se aos contornos da hermenêutica ontológica e fenomenológica. A tese de que toda situação hermenêutica contém um *background* massivo que não admite ser integralmente assegurado. Com isso, parece haver um mistério na fonte de toda significação e normatividade, diante do qual pode haver certo maravilhamento, mas cujas implicações filosóficas nem sempre se gosta de aceitar. Por outro lado, os clássicos da hermenêutica no séc. XX insistiram que esse limite no asseguramento da situação não implica necessariamente o niilismo hermenêutico. Não obstante, essa cautela não deve permanecer apenas como uma carta de intenções, mas precisa entrar à fundo numa epistemologia da racionalidade hermenêutica. Não tenho acompanhado a discussão, mas pensando filologicamente em relação ao foco da sua pergunta – a analítica existencial – a admissão de que, apesar da tendência ao encobrimento, a vida fáctica se fenomenaliza e é acolhida em conceitos que podem ser avaliados, é um ponto específico em que se poderia analisar no detalhe o pensamento fortemente metódico de Heidegger. E por “metódico” entendo a convicção de que é possível não apenas alguma dispersão do *fog* da existência, mas ir mais adiante no conhecimento de relações de dependência ontológica. Nesse caso, a formalidade e a generalidade explicitável na existência não são *standard* e, por isso mesmo, demandam uma epistemologia e conceitualidade que, no pouco que consigo ver, não foram elaboradas. Nesse caso, como em geral, é preciso chegar nos detalhes. Dou um exemplo, a noção de historicidade originária da existência parece implicar a admissão de propriedades relacionais e a não fixidez do passado. Daqui se poderia concluir a impossibilidade de todo conhecimento histórico, porém há uma via intermediária que admite recursos para avaliar as diferentes maneiras em que a não fixidez se expressa, visando exatamente a formação de conhecimento histórico. É um tema difícil e, novamente, não estou seguro se os recursos conceituais e metodológicos para o desenvolver estão disponíveis em apenas uma tradição filosófica. Sobre o segundo tema, historicidade e Psicologia, sei que é uma trivialidade, mas é preciso alguma clareza sobre

a noção de historicidade. Há várias noções e usos, em alguma medida vagos. No contexto mencionado, penso em historicidade no sentido de desenvolvimento de estruturas da experiência significativa. Naturalmente, esse projeto só faz pleno sentido quando se abandona a hipótese, curiosamente aceita por James, Freud, Margarete Mahler, Merleau-Ponty e outras tantas gentes importantes, do sincretismo associativo ou autismo natural. Não é qualquer Psicologia que tenho em mente, mas a Psicologia Ecológica e a Psicologia Experimental do Desenvolvimento, que consideram essa hipótese como definitivamente falseada. Por certo, a tese do desenvolvimento de estruturas é filosófica e, acreditem ou não, reconhecida na tradição fenomenológica. É claro que, neste contexto, estamos distantes de um conceito de historicidade como condicionamento causal por fatores diversos. Naturalmente, as críticas hermenêuticas à Psicologia do Desenvolvimento foram importantes, mas já são antigas e, salvo melhor juízo, não podem ser formuladas anacronicamente. Voltando a um aspecto histórico-filológico da sua última pergunta, o acontecer histórico da existência humana foi formulado, em *Ser e Tempo*, em termos de vinculação e desvinculação a possibilidades herdadas. Neste sentido, os estudos, já clássicos, sobre as cinco maneiras de percepção do *self* e suas respectivas histórias de desenvolvimento – self ecológico, interpessoal, estendido, privado e conceitual – podem ser postos em conexão com os problemas fenomenológicos do desenvolvimento de estruturas da experiência significativa. Teríamos aqui um exemplo de mútuo esclarecimento no contexto específico da historicidade existencial. Num plano mais abstrato e fundamental ainda, caberia um exame análogo ao que foi feito numa abordagem enativista da neurofenomenologia da consciência do tempo. Desconheço se já foi feito um exame da temporalidade ekstático-horizontal da existência com base nos recursos da teoria de sistemas dinâmicos. É claro que esta linha de análise não diz respeito a uma contribuição estritamente psicológica para a elucidação da historicidade da existência. Mas tudo isso é muito conjectural, reconheço.

**7. Seu novo livro, intitulado *Câncer Infantil, sofrimento e transformação*, publicado pela editora Via Verita, está sendo anunciado não como um estudo com base em metodologias fenomenológicas de pesquisa qualitativa, mas como um ensaio fenomenológico que se une às ciências empíricas na tentativa de compreender a experiência vivida – que se revela de modo complexo e multifacetado – da**

**enfermidade e do sofrimento. Nesse sentido, gostaríamos de entender um pouco mais sobre o modo como se dá a sua proposta de que a fenomenologia atue em consonância com as ciências empíricas no processo de compreensão de vivências de dor e de sofrimento. Como pensar uma fenomenologia da experiência do sofrimento alheio para além daquilo que se apresentaria – à primeira vista e de modo reducionista – como identificação empática ou, ainda, como mera descrição de vivências? Em suma, como a fenomenologia pode atuar em conjunto com as ciências empíricas no que diz respeito ao sofrimento e à enfermidade?**

Um ponto básico é que há um imenso e diferenciado campo de estudos científicos sobre a experiência do sofrimento. Não apenas os estudos sobre a dor exibem uma alta complexidade teórica e conceitual, com uma grande gama de problemas filosóficos relacionados com essa investigação científica, mas há estudos científicos da experiência vivida em primeira pessoa do sofrimento. Algumas metodologias nesses campos teóricos são fenomenológicas, mas não apenas. Nesse sentido, há tanto investigações fenomenológicas em campos não filosóficos, quanto uma filosofia fenomenológica sobre a experiência do sofrimento. Parece-me que a filosofia fenomenológica, preocupada com elementos estruturais, não pode estar desinformada sobre as bases evidenciais da complexa experiência do sofrimento. Naturalmente, ela também precisa estar adequadamente informada com as melhores evidências oriundas da ciência da dor. Em particular, é imprescindível conhecer as mudanças revolucionárias ocorridas na compreensão dos mecanismos encefálicos da dor. Dito de outro modo, há aspectos do fenômeno do sofrimento que somente se deixam apreender em investigações sistemáticas e rigorosas, que não são captadas em relatos anedóticos, cujos resultados precisam informar uma filosofia fenomenológica responsável. Muitas metodologias fenomenológicas recentes, usadas na investigação científica sobre a experiência, incluindo a experiência do sofrimento, dispõem de recursos investigativos que vão bem além de uma atitude empática (noção, por outro, lado extremamente ambígua e que sido objeto de uma larga investigação filosófica, não apenas fenomenológica). Além das clássicas metodologias fenomenológicas de pesquisa qualitativa, há muitas outras propostas metodológicas fenomenológicas recentes, cujo diferencial reside em parte na consistência com os resultados das investigações nas Ciências Cognitivas não

reducionistas, e que têm sido empregadas em domínios importantes das ciências da saúde. Considere-se, por exemplo, a microfenomenologia, o EASE e o EAWE, a Pesquisa Qualitativa Fundada Fenomenologicamente, etc. As aplicações destas propostas fenomenológicas têm gerado resultados que não podem ser desconhecidos por uma filosofia fenomenológica que pretenda estar baseada em evidências sobre “as coisas mesmas”. Tome-se o caso do sofrimento infantil na enfermidade. A fenomenologia da enfermidade infantil tem destacado que toda análise ou interpretação da experiência infantil da enfermidade precisa levar em consideração algumas condições básicas. Uma delas é o desenvolvimento psicológico e ontogenético. Infantes e crianças estão em desenvolvimento orgânico e psicológico, que condicionam a vivência da enfermidade. Neste sentido, sem estar bem-informada a respeito das melhores evidências sobre o desenvolvimento, fornecidas pela Psicologia Experimental do Desenvolvimento, a fenomenologia do sofrimento na enfermidade infantil corre o risco de ser apenas uma especulação bem-intencionada. Sem informar-se sobre o imenso trabalho de investigação científica que tem sido conduzido de forma multidisciplinar neste complexo domínio fenomênico e experiencial, uma fenomenologia de poltrona quando muito teria um significado apenas paroquial. Isso aparenta ser trivial, mas o preconceito da precipitação, muitas vezes associado com desconhecimento e imagens anacrônicas de ciência, tem raízes firmes. No nível trivial, mas não simples de enfrentar, é preciso ler os trabalhos produzidos em campos científicos, como, caso se queira fazer filosofia fenomenológica do sofrimento de pacientes infantis, os gerados na área de Cuidados Paliativos Pediátricos (para citar apenas um exemplo). Parece simples, e é: ler a melhor bibliografia! Naturalmente, a complexidade dos fenômenos, considerando os limites de formação e de capacidade de investigação detalhada e sistemática dos indivíduos, tornam imperativo um trabalho cooperativo e em equipe. Um sólido conhecimento da fenomenologia clássica é uma condição necessária. Muitas vezes esta condição não está satisfeita. No entanto, esta não é uma condição suficiente. Porém, além do trabalho com as fontes científicas, há também a perspectiva de trabalho colaborativo com a investigação em primeira ordem sobre o complexo fenômeno do sofrimento. Dou um exemplo pessoal. Atualmente integro uma equipe com psicólogas, médicas e filósofas, além de estudantes destas áreas, que conduzem um projeto sobre a experiência do sofrimento de crianças com câncer. A investigação crianças com câncer em uma instituição de acolhimento em Bogotá,

Colômbia. Outro exemplo, juntamente com colegas do PPG-Filosofia da UFSM, elaboramos um projeto de um Laboratório em Filosofia Digital e Aplicada, no intuito de oferecer uma plataforma para executar projetos de pesquisa em Filosofia que utilizem os recursos da Inteligência Artificial (por exemplo, Processamento de Linguagem Natural e Simulação). Esta proposta já está executando um projeto no campo da filosofia das emoções, coordenado pelo meu colega, o prof. Flávio Williges, em colaboração com cientistas de dados. Este tipo de colaboração também tem ocorrido na fenomenologia, num projeto que investiga a experiência do isolamento social durante a pandemia da COVID-19. A equipe deste projeto faz uso de Processamento de Linguagem Natural para dar um tratamento dos dados coletados num *survey* intercontinental e preparar a interpretação propriamente fenomenológica (<https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpubh.2021.725506>). No curto prazo, o grupo de pesquisa que lidero também executará um projeto similar, recorrendo, além disso, à metodologia da entrevista microfenomenológica. Vale ressaltar que esse grupo integra a equipe de um projeto coordenado pela profa. Nara de Figueiredo, também colega do Departamento de Filosofia da UFSM, que recebeu um significativo apoio do CNPq para instalar um laboratório para conduzir pesquisas, em bases enativistas, que utilizam metodologias empíricas (Prisma e Microfenomenologia) e se estruturam em núcleos linguístico, lógico, ético e fenomenológico. Estas iniciativas inovadoras são um fato e não apenas intenções. Além de implicar mudanças importantes na maneira como se estrutura a formação e a pesquisa em filosofia e em fenomenologia, tais iniciativas também contém um importante potencial de abertura de campos de atuação para profissionais da área da Filosofia. Outro exemplo: o uso de ferramentas de Inteligência Digital nas áreas das Humanidades Digitais (por exemplo, o emprego de Processamento de Linguagem Natural) muitas vezes demanda o trabalho colaborativo de gente da Ciência de Dados, da Linguística, da Antropologia, da Ciência do Direito, da Psicologia Social e da Filosofia. Parece-me, além disso, que as perguntas tangenciam um outro problema, além da questão relacionada com as dificuldades não triviais da cooperação interpessoal no âmbito da investigação filosófica, problema que diz respeito à possibilidade de a filosofia fenomenológica constituir programas de pesquisa. Sobre isto já há manifestações favoráveis na recente fenomenologia. Contudo, penso que as perguntas são bem mais complexas de responder, quando se considera os detalhes de

todas as dimensões teóricas e metodológicas que estão nelas implicadas. O célebre demônio que mora nos detalhes! Mas não sou cético. Assim como as gerações vão se sucedendo, também mudam as atitudes epistemológicas no âmbito da filosofia fenomenológica, do que já há importantes testemunhos nos desenvolvimentos fenomenológicos recentes que foram mencionados antes.

**8. No artigo *Um sobretudo de argila: afetividade e normatividade na fenomenologia do corpo*<sup>4</sup>, você examina o problema da normatividade na relação ancestral das possibilidades legadas pelos mortos e, a partir da “fenomenologia da spectralidade” de Hans Ruin, é proposta a interpretação segundo a qual a *Stimmung* do respeito (*Ehrfurcht*) deixa ver a dimensão ancestral em que a matéria de individuação histórica é oferecida como tal, porém, você argumenta, que essa tonalidade afetiva não é capaz de oferecer uma medida normativa para a adequada responsividade às possibilidades legadas como herança. De modo mais preciso, o respeito (*Ehrfurcht*) estaria afinado com um âmbito normativo que não oferece ele mesmo a medida da justa resposta às demandas postas pelos mortos. Contudo, ao final do texto, você afirma que a falta de uma medida interna à normatividade da ancestralidade não implica que não exista tal medida, pois ela seria relacional. Esse traço constitutivo da medida própria à normatividade ancestral - ser relacional -, você argumenta, expõe os vivos ao erro na resposta ao legado dos mortos. Tendo em vista esse quadro, existe a possibilidade de que o respeito (*Ehrfurcht*), afinado com um âmbito normativo, deixe ver uma medida cuja relação a revele como recusa? Se isso é possível, como afinal diferenciar o erro e a recusa?**

As perguntas são difíceis, porque, de um lado, introduzem a hermenêutica na fenomenologia da spectralidade. A dificuldade neste aspecto é que o giro ontológico na hermenêutica aparentemente afastou toda consideração sobre critérios ou medidas de adequação. Não obstante, já há sugestões de desenvolvimento para pensar não apenas as fontes hermenêuticas da normatividade, inclusive daquela referida ao domínio da relação com os mortos, mas também as medidas da adequação na responsividade a tal

---

<sup>4</sup> *Voluntas* – Revista Internacional de Filosofia de Santa Maria, v.10, n.1, (2019) p. 124-141.

normatividade. É um tema que, já faz muitos anos, o prof. Ernildo Stein formulava em termos de racionalidade hermenêutica. Temos, portanto, uma situação complexa, pois a fenomenologia da normatividade da dimensão espectral precisaria ser hermenêutica. Há muito por fazer, mas já não se está no começo. De outro lado, conceber uma medida de adequação normativa como sendo de natureza relacional implica que não há propriedade ou traço distintivo intrínseco que marcaria a adequação da medida. A adequação é uma função da recepção, sempre historicamente singular. Num plano abstrato, parece-me que o problema pode ser elaborado mais detalhadamente quando formulado a partir da possibilidade de haver adequação no conhecimento de propriedades relacionais, sendo que, no caso em questão, se trata do conhecimento de medidas da resposta à normatividade de uma herança de antepassados. Lamentavelmente, deixei de seguir a literatura sobre hermenêutica e conhecimento de propriedades relacionais em ontologias de relações internas. Em razão disso, não consigo oferecer uma resposta mais elaborada. Entretanto, mesmo que condicionada por estas restrições teóricas, é possível arriscar uma resposta analítica para a primeira pergunta. Em termos conceituais, sim, é plenamente consistente pensar que a medida adequada de responder à demanda normativa posta por uma herança ancestral seja a recusa desta mesma herança. Contudo, sei que neste ponto se adentra fundo na “reino de conhecimentos perigosos”, pois a recusa não se efetiva apenas como uma atitude proposicional, mas como esquecimento. Esquecer bem pode ser a maneira de respeitar. Por certo, essa possibilidade se choca com pré-juízos morais imersos em uma atmosfera de alta evidência. O que dizer de uma herança de individuações históricas que estiveram implicadas em violência, mas cuja força normativa demanda dos vivos uma resposta cuja adequação seria a de recusa e esquecimento? Parece-me que há um trabalho de análise conceitual que deve ser continuado, mas que, aparentemente, também chega a limites. Talvez o problema não se esgote em diferenciar recusa e erro na resposta à demanda normativa dos mortos, mas suponha a elucidação das condições em que tornam a recepção de uma exigência normativa adequada ou não. Não estou seguro se a contribuição fenomenológica e hermenêutica é suficiente para executar tal elucidação. Assim como na filosofia da enfermidade, a complexidade dos fenômenos em questão exige um trabalho em rede, que não é apenas de pessoas, mas de metodologias e *frameworks* filosóficos. Não obstante, até onde consigo visualizar, o problema estará parcialmente elaborado, caso não se



reconhecer que a resposta normativa dos vivos é a forma de realização de uma individuação histórica genuína. Dado que o tipo de generalidade no âmbito da individuação histórica, do qual autenticidade e inautenticidade seriam especificações, não é a *standard*, não é possível oferecer uma definição não circular do que possa ser uma individuação histórica autêntica. Este um tremendo complicador do problema. Sem ter uma resposta para a pergunta final, arrisco ao menos articular alguns requisitos teóricos para examinar o problema. O erro na adequada resposta à normatividade de uma herança de antepassados é referente à inadequação na individuação histórica. A identificação dessa inadequação, no entanto, depende do acontecer histórico de uma vida. A recusa, que aparentemente está alinhada como uma avaliação crítica, pode, no entanto, implicar a inadequação na genuína formação histórica de individuação própria e pessoal. Some-se a isto o difícil tema da uma historicidade de grupos ou coletividades. Nesse espaço lógico, portanto, é concebível que uma recusa da imposição normativa dos antepassados não implique uma genuína individuação histórica, sendo recusa e erro diferentes, mas compatíveis. Voltando ao curso principal das perguntas, pode haver uma imbricação entre o problema da adequada medida de resposta à normatividade de uma herança ancestral e a questão do aprendizado histórico. Não sei se é possível prosseguir no tema de modo tão geral, assim como também me parece plausível que para isso seja necessário recorrer às *melhores* teorias do conhecimento histórico, à *melhor* filosofia política e da história. Se é plausível pensar que filosofias substantivas da história, como as de Hegel, Marx e Spengler (Heidegger?), são relíquias de interesse historiográfico (ou de culto), não obstante a elaboração de uma filosofia da história como *apêndice à filosofia prática*<sup>5</sup> ainda é, parece-me, uma tarefa por fazer. Curiosamente, estas últimas questões tangenciam o tema das perguntas precedentes. Assim como nas minhas anteriores respostas às perguntas que me foram tão cuidadosamente apresentadas, creio que também nesta última deve ter ficado manifesto o muito que há por fazer nestes campos teóricos e o limites da contribuição de um única pessoa. Não por acaso este também é um tema da fenomenologia da spectralidade: como as gerações jovens e futuras respondem aos legados deixados, quando acontece de haver um legado, pelos que se dedicaram à vida do conhecimento e que, num dado momento, já são antepassados? Não seria o caso que,

---

<sup>5</sup> Schnädelbach, H. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983, p. 87.

assim como as emoções contém rotas epistêmicas e são suscetíveis de avaliação cognitiva, também os sentimentos existenciais (supondo que algumas variações do respeito seja instâncias de sentimentos existenciais) seriam dotados de valor epistêmico, sendo, por isso mesmo, avaliáveis e capazes de fornecer em si mesmos um critério de avaliação de uma medida relacional? Contudo, não estou seguro se a fenomenologia hermenêutica tem os recursos para desenvolver uma elucidação não apenas sobre as fontes da normatividade, mas também para abordar em detalhe o problema da avaliação normativa. Há pessoas trabalhando nestes temas.<sup>6</sup> Alguns resultados são promissores, permitindo lidar com a objeção de decisionismo e criptonormativismo que por vezes é dirigida à hermenêutica. Seja como for, há trabalho construtivo e motivante para fazer. Novamente, os temas modais parecem ser recalcitrantes. Num livro que escrevi em 2020 (e espero que esteja publicado em breve), arrisquei uma interpretação de um aspecto da formação de necessidade na individuação existencial como sendo a formação de uma “posição normativa integral” na dimensão de possibilidades existenciais. Reconheço, porém, que é apenas um primeiro passo em direção ao problema da avaliação da adequação normativa da medida de resposta à herança dos antepassados. Os limites de respostas gerais, como dito antes, parecem derivar do tipo de generalidade que vigora numa dimensão modal como é a da existência histórica.

---



---

<sup>6</sup> Risser, J. *The Life of Understanding*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2012; Burch, M. & McMullin, I. *Transcending Reason. Heidegger on Rationality*. Londres e New Yoirk: Rowman & Littefield, 2020.