

SÓ O EXCESSO É SUFICIENTE. JOÃO PAISANA E A FILOSOFIA

José Manuel Heleno

CEFI – UCP

As preocupações filosóficas que Paisana esmiuçarà em anos posteriores a *Fenomenologia e Hermenêutica* (1992) já se encontram neste texto. A questão da fenomenologia explicitativa *versus* hermenêutica, a noção de história da filosofia e de filosofia sistemática, deixam rastros indeléveis que se repetem exaustivamente nos ensaios posteriores, como a estrutura “enquanto que” (*Als Struktur*), a distinção entre o *logos apofântico* e o *logos hermenêutico*, a diferença entre os níveis ônticos (existenciais) e ontológicos (existenciários) na filosofia de Heidegger, são efetivamente reflexões recorrentes.

No entanto, assinalaremos desde já essa *dialética* que estrutura os textos de Paisana, ou seja, a permanência, nas suas reflexões, de pólos conceptuais e a necessidade concomitante de estabelecer interrelações. Se atendermos tão-só a esta *forma* de pensar, poderíamos assinalar o que ela tem de comum com Paul Ricœur. Neste espírito, poderíamos exemplificar a nossa perspectiva começando por referir a obra magna de Paisana, *Fenomenologia e Hermenêutica*, e o facto de se pretender aprofundar as relações entre as filosofias de Husserl e de Heidegger – expondo a concepção da fenomenologia explicitativa de Husserl e, posteriormente, a concepção hermenêutica de Heidegger, para, numa terceira e última etapa, atentar nas suas relações tomando como fio condutor a estrutura “enquanto que” nas obras desses filósofos. Para além disso, dizíamos, é constante a necessidade de polarizar os conceitos para aprofundar o exercício reflexivo – atitude que exhibe a estrutura dialética do pensamento de Paisana, relacionando, invertendo ou esmiuçando teses e antíteses em busca de uma síntese capaz de acolher o labor reflexivo.

Destaquemos alguns aspetos da obra *Fenomenologia e Hermenêutica*. Como dissemos, trata-se de pensar as relações entre Husserl e Heidegger em

particular no que se refere às concepções de fenomenologia. Começando por abordar Husserl, Paisana refere a crítica levada a cabo pelo autor das *Investigações Lógicas* ao psicologismo, através, justamente, de uma resposta fenomenológica, designadamente pelo estudo da intencionalidade da consciência. Sucintamente, recordemos que Paisana refere a influência de Brentano em Husserl e o facto de este último ter aprofundado a noção do carácter intencional da consciência, pois toda a consciência é consciência atual de qualquer coisa e consciência inatual de si própria. Daí a expressão de Paisana: “É precisamente este horizonte de inatualidade, a consciência não tematizada de si própria que a consciência possui, que torna sempre possível a reflexão. Assim, é apenas pela reflexão que a *vivência intencional*, o *fenómeno* em sentido husserliano, pode ser ele mesmo tematizado”.¹ Por ser reflexiva, a fenomenologia husserliana é então explicativa e descritiva.

Depois de uma análise da filosofia husserliana, em particular da distinção entre intuição sensível e categorial, Paisana começa por se referir a Heidegger dizendo que este considerou fundamental o alargamento da noção de intuição. E acrescenta uma citação de Heidegger dos *Seminários de Zähringen*: “A noção de intuição categorial é o ponto quente do pensamento husserliano”.² Contudo, e como é explicitamente afirmado no início da terceira e última parte de *Fenomenologia e Hermenêutica*,³ “não pretendemos colecionar um conjunto de teses inertes na sua positividade, meras opiniões de autores mais ou menos considerados pela tradição; ao inverso, *questionando-as*, tentámos compreendê-las como *respostas expressas* a partir das possibilidades abertas pelo próprio questionar, isto é, *a partir do abismo que, só ele, torna possível a verdade*”.⁴

Este abismo que torna possível a verdade é, por exemplo a diferença entre a estrutura “enquanto que” interpretativa e a estrutura “enquanto que” apofântica. Num ensaio intitulado “Experiência e ética” (2001), defende-se que se a estrutura apofântica é predicativa e objetivante, a interpretativa será antepredicativa e pré-objetiva, sendo ela que permite encontrar o ente no “estado de descoberto”. Num trecho que reúne bem estas perspetivas, escreve Paisana: “A experiência implica sempre uma pré-compreensão do mundo antepredicativa e pré-objetiva que pré-orienta a própria experiência: *pré-compreensão* e não simplesmente compreensão, porque não se trata de uma compreensão *temática*, mas de uma compreensão apenas vivida, não formulando um verda-

¹ Paisana, ????, p. 44.

² *Ibid.*, p. 116.

³ § 1; p. 218.

⁴ Itálicos no texto.

deiro conhecimento”.⁵ Na leitura que fazemos do pensamento de João Paisana este é, seguramente, um dos seus eixos; não apenas a necessidade de polarizar conceitos (explicitativo/hermenêutico; apofântico/interpretativo; ôntico/ontológico) mas a de surpreender tanto o “abismo” como a “ponte” que os afasta/aproxima. Contudo, é em *Fenomenologia e Hermenêutica* que encontramos os temas que os ensaios posteriores não se cansarão de explorar. Até as referências a John Searle, em particular à noção de plano de fundo (*background*), são devidoras do horizonte de inatualidade da consciência de raiz husserliana.⁶ Com efeito, é insistente a ideia de que a consciência reflexiva depende de um processo que tem a sua origem na consciência irrefletida, pois é ela que é tema e fundamento da consciência temática.

Ser-nos-á permitido interpretar e, eventualmente, relacionar *A Viagem*, novela publicada por João Paisana em 1980, com o ensaio *Fenomenologia e Hermenêutica*? Esta pergunta precisa de esclarecimentos adicionais. De facto, João Paisana não retomará a escrita literária e acabará por aperfeiçoar uma reflexão filosófica que *Fenomenologia e Hermenêutica*, a sua tese de doutoramento, é marco indiscutível no desenvolvimento dos estudos fenomenológicos em Portugal. No entanto, o que une estas obras é, justamente, o homem, pois, quem o conheceu não deixará de vislumbrar complicitades entre o narrador e o autor de *A Viagem* e a reflexão amadurecida, porque vivida, de *Fenomenologia e Hermenêutica*. É neste sentido que a filosofia só pode ser uma vivência, a expressão de uma vida que teve a coragem de assumir um questionamento radical.

Com efeito, se “para o homem a *existência* não é redutível à mera *efetividade* mas, ao inverso, ela implica necessariamente a *questão* do seu *ser*”,⁷ tal significa que existir não é um mero dado, mas antes uma constante possibilidade. Ora, sabemos que a preocupação com a situação concreta, com o vivido, enfim, com o fenómeno, no sentido daquilo que aparece imediatamente, é uma das vertentes da filosofia husserliana e também um ponto de vista persistente na reflexão filosófica de Paisana. É nesta exuberância da vida que encontramos o fenomenólogo mas também o homem.

Mas como não evocar, por exemplo, Nietzsche, a propósito desta exuberância em existir? Como é possível que Nietzsche, no artigo “existencialismo” que Paisana redigiu para o *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, nem sequer seja citado (ao contrário de Kierkegaard, que assume um relevo desproporcionado)? Na nossa perspetiva, Nietzsche carecia de um espírito sis-

⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁶ Cf. “Experiência e ética”, 2001b.

⁷ Paisana, 1991b, p. 145; itálicos no texto.

temático para João Paisana, ou seja, carecia de uma arquitetura de conceitos, algo que o aproximava da literatura mas distanciava-o do rigor filosófico. Ora, o apelo à reflexão sobre as vivências era essencial para o autor de *Fenomenologia e Hermenêutica*, o que justifica uma arquitetura conceptual e a sua afinidade com autores como Husserl, Heidegger ou Sartre. O “Mundo da vida” husserliano e o “ser-no-mundo” heideggeriano correspondiam a tal desiderato. E não será difícil para um leitor de João Paisana encontrar inúmeras variantes e repetições de argumentos, *até formulações literalmente idênticas*, embora isso se possa justificar pela necessidade de dizer o fundamental. Por exemplo: a questão do moral em Sartre é referida na comunicação oral apresentada na Faculdade de Letras de Lisboa em 1988, intitulada “O Homem e os valores em Sartre na sua relação com a política”⁸ e no artigo “existencialismo”. Os argumentos repetem-se: trata-se de defender que há, na filosofia sartreana, uma dificuldade em conciliar uma moral de situação – pois o indivíduo está sempre situado –, com a exigência de universalidade que é inerente à própria moral. “Com efeito – escreve Paisana – se a moral só é possível como moral de situação e se a primeira exigência da moral é a universalidade, então a primeira condição da moral é a universalização da situação”.⁹

Assinalemos, portanto, essa interiorização da filosofia em vez de uma aceitação cega das reflexões veiculadas por outros pensadores. Refletindo sobre Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Gadamer ou Jauss, por exemplo, Paisana mostra o que há de próprio na atitude filosófica ao discutir os pressupostos em que assentam as reflexões dos filósofos referidos. Não se trata, por conseguinte, de críticas circunstanciais. O que nos ensina o trabalho interpretativo de Paisana, tal como se revela nos seus textos, é uma tentativa de pensar o pressuposto em que se baseiam as reflexões desses pensadores pelos quais sente uma confessada afinidade. Todavia, essa proximidade não impede a crítica. A noção de tradição em Gadamer ou Jauss; a fenomenologia explicativa de Merleau-Ponty como impedindo a atenção a uma ontologia que não seja meramente selvagem; a observação crítica ao inultrapassável cartesianismo em que se movem as reflexões sartreanas, enfim, Paisana dialoga com estes autores e, ao fazê-lo, mostra que é repensando o já pensado que a filosofia se pode atrever a ser efetivamente filosofia. A aversão por toda a forma de academismo é, assim, digna de ser mencionada.

Mas não só. Quando se aborda o pensamento cartesiano e se argumenta considerando que a “a primazia concedida por Aristóteles ao *logos apofântico* não só se mantém (em Descartes) como é ainda radicalizada”,¹⁰ perce-

⁸ Paisana, 1993, pp. 67-80.

⁹ Paisana, 1991b, p. 150.

¹⁰ Paisana, 2001a, p. 87.

bemos a necessidade de estabelecer fios conceptuais na história da filosofia. Descartes, neste sentido, acaba por sentir a mesma necessidade que Aristóteles em fundamentar a validade do enunciado predicativo, ou seja, do *logos apofântico*. Para Paisana, tanto Aristóteles como Descartes consideram que é o enunciado predicativo que pode ser a fonte do erro, não os sentidos. Escreve: “A concordância entre os dois autores vai mesmo mais longe, uma vez que ambos aceitam que a *substância primeira*, o indivíduo, *nunca se dá na sua substancialidade*, mas apenas através dos seus atributos ou predicados e, como tal, apenas é acessível de um ponto de vista *parcial*”.¹¹ Ora, é esse carácter parcial que torna o erro possível, o que é uma característica da estrutura “enquanto que” apofântica. Ao tentar escapar ao círculo da dúvida, resta a Descartes mostrar que só uma substância como o *ego* se dá de modo absoluto, ou seja, na sua substancialidade. “*O ego será a substância no sentido mais profundo*, aquela que não se dá apenas de *modo parcial*, mas de *modo absoluto*”.¹² Destemodo, se o conhecimento tem a importância que tem na filosofia moderna; se Descartes inicia verdadeiramente a viragem subjetiva, é porque o conhecimento é uma determinação do *ego*. Doravante, será o conhecimento, e não a ontologia, a tomar a primazia. Contudo, é do subsolo aristotélico que se erguem os argumentos.

*

Repetimos a nossa convicção: a de que seria errado tentar compreender e, eventualmente, assinalar zonas de confluência entre *A Viagem* e *Fenomenologia e Hermenêutica* sem evocar o homem e o pensador, alguém para quem *só o excesso era suficiente*, para nos socorrermos de uma expressão do narrador de *A Viagem*.¹³ Quando se cita Omar Khayyam e se diz, na epígrafe de *A Viagem*, que “só um bebedor conhece a linguagem das rosas, / não os pobres tipos cheios de pensamentos tristes. / Esses nada sabem; é preciso perdoar-lhes; / Porque só os ébrios saboreiam as belas coisas”, percebemos, como Baudelaire, que é preciso estar embriagado, de vinho ou de filosofia, tanto faz, para saborear as belas coisas. Tudo o que Paisana escreve sobre o *logos apofântico*, a estrutura “enquanto que”, experiência e comunicação, interpretação e exegese, são sinais dessa necessidade de se entranhar no âmago das coisas para que delas possa surgir um tipo de embriaguez que permita não só “saborear as belas coisas” como ver mais claro na tradição filosófica ocidental.

¹¹ *Ibid.*, p. 89; itálicos no texto.

¹² *Ibid.*, p. 93; itálicos no texto.

¹³ Paisana, 1980, p. 110.

Trata-se, por conseguinte, de mostrar que a situação hermenêutica só tem sentido na sua relação concreta com a experiência humana. Se a experiência é sempre e já experiência do mundo, essa é uma matriz ontológica que permite compreender que não há perspectivas epistemológicas que não estejam enraizadas naquilo que é sempre e já experiência do mundo. Para João Paisana a tradição transmite comportamentos, ou seja, deve enfatizar-se a noção de preconceito, essas formas de comportamentos que pré-orientam a experiência que temos do mundo. Mas de onde surge a noção de tradição enquanto veículo para a transmissão de comportamentos? De Heidegger e da concepção do *Dasein* como ser mundano. O *Dasein*, antes de ter com o ente intramundano uma relação de conhecimento, tem uma atitude prática. Ele *cuida* do ente mundano ou *utiliza-o* “sempre já lançado numa possibilidade de ser fáctica.”

É por isso que toda a experiência, longe de nos permitir o acesso ao mundo, pressupõe uma pré-compreensão do mundo veiculada pela tradição, o que justifica a necessidade de esclarecer o que se entende por experiência, pré-compreensão e tradição. Não há filosofia sem questionamento às avessas, como sabemos pelo menos desde Husserl. Também em “Experiência e Comunicação” (2000), escreve João Paisana que “a *tradição transmite*, em primeiro lugar, *comportamentos humanos*, isto é, *possibilidades de ser no mundo determinadas*”, assinalando-se a este propósito uma dificuldade nas perspectivas de Gadamer e Jauss, a saber: o facto de não terem determinado suficientemente os elementos temáticos e os elementos não temáticos dessa tradição.

Na verdade, é a leitura que Paisana faz de Gadamer, nomeadamente de *Verdade e Método*, que lhe permite pensar a noção de tradição de modo consistente. É o estudo da obra magna de Gadamer, em confronto com Heidegger, que permitirá desenvolver a noção de respostas veiculadas pela tradição, considerando que a estrutura hermenêutica pressupõe não existir interpretação sem uma pré-compreensão que lhe permita ler e interpretar textos. Deste modo, é a situação hermenêutica em que o intérprete se situa, enraizada numa tradição, que lhe permitirá aceder ao texto. Refletindo sobre Gadamer, pode então dizer-se que as “antecipações são elas mesmas condições de interpretação”.¹⁴ No entanto, tal não significa que o texto fique refém dos preconceitos do leitor, pois, se assim fosse, nada de novo traria a interpretação. O texto pode ser lido obrigando o leitor a rever as suas antecipações, o que significa que pode desafiar o intérprete a alterar a sua pré-compreensão. Os novos projetos de sentido são sempre possíveis. É esta possibilidade, aliás, que faz do diálogo, na perspectiva de Gadamer, o paradigma da situação herme-

¹⁴ Paisana, 1991, p. 7.

nêutica, quer dizer, essa estrutura, alicerçada na pergunta-resposta, torna-se o modelo de toda a interpretação. Por conseguinte, a tradição age autoritariamente, munindo o intérprete, qualquer um, de uma pré-compreensão que se solidifica em preconceitos, não possuindo estes a vertente meramente negativa a que temos por hábito associá-los. Daí que a interpretação não seja tão-só subjetiva, pois, qualquer subjetividade é formada pela tradição. Como escreve Paisana:¹⁵ “Na verdade, a tradição deveria assim ser determinada como o conjunto de preconceitos trans-subjetivos que orientam a interpretação.”

Deste modo, se a tradição veicula respostas, não existiu, por parte de Gadamer, a necessidade de compreender a tradição como aquilo que inclui as questões com as quais o intérprete interpela o texto. Melhor: a tradição não apenas solidifica *respostas* mas permite também *questionar* o sentido dessas mesmas respostas. As “dificuldades do conceito gadameriano de tradição” revelam-se a partir do momento em que se retoma a distinção entre interpretação (*Auslegung*) e exegese (*Interpretation*), tal como é proposta em *Ser e Tempo*, e que é ignorada “pura e simplesmente” por Gadamer. Ao veicular a tradição o *Dasein* dá respostas não temáticas, já interpretadas. Contudo, ao questionar de forma expressa, o *Dasein* situa-se já a um outro nível de compreensão, aquele em que formula expressamente as questões. Ao fazê-lo põe em questão a própria tradição, momento que Heidegger designa por “destruição da tradição”.¹⁶ Paisana termina a sua reflexão escrevendo: “Deste modo, a afirmação de Gadamer, segundo a qual, *a interpretação histórica só é possível no seio e pela aceitação submissa da tradição*, parece-nos insustentável. Ao inverso, *a interpretação histórica só é possível como destruição da tradição*”.¹⁷

Esta noção de “destruição da tradição” é outra das vertentes do pensamento de João Paisana. É ela que aparece de forma recorrente em outras reflexões, embora assumindo diferentes matizes. Contudo, a necessidade de repensar a tradição descobrindo as questões para as respostas veiculadas por essa mesma tradição, pode incentivar-nos a repensar o sentido do próprio questionamento. Melhor: João Paisana, ao considerar que Gadamer não foi suficientemente longe na necessidade de interrogar a tradição poderia, também ele, ter incorrido no *silenciamento do sentido da questão* enquanto tal. Pormenorizemos: mais do que encontrar questões para as respostas que a tradição veicula, é essencial saber que essas respostas não apenas podem corresponder a *diferentes* tipos de questões como podem, eventualmente, ser respostas para

¹⁵ Paisana, 1991a, p. 10.

¹⁶ Paisana, 1991, p. 15.

¹⁷ *Ibid.*, itálicos no texto.

questões que, ou não foram formuladas, ou foram de uma maneira que agora nos parecem retrospectivamente desajustadas. Deste modo, a relação questão – resposta, longe de ser linear, é ela mesma problemática e suscetível de inúmeros cambiantes, mas de modo algum ficaremos satisfeitos se a entendermos de uma forma meramente causal, como uma relação simplificada entre um efeito (resposta) e uma causa (questão) que o acione ou justifique.

Quando, cerca de dez anos depois, em “Experiência e Comunicação”, Paisana retoma a noção de tradição e escreve o seguinte: “Precisemos esta dificuldade: a tradição transmitida deve ser inicialmente recebida na situação histórica, como uma *resposta expressa*, isto é, uma resposta obtida a partir da *formulação expressa da questão*, ou como uma *resposta sem questão?*, isto é, uma *resposta desenraizada da questão* a partir da qual foi inicialmente formulada?”.¹⁸ A resposta existencial é entendida como esse viver fáctico e historicamente situado que define o homem. Compreende-se então que “uma vez que a resposta existencial não é obtida a partir da formulação da questão expressa, ela é obtida a *partir de uma tradição*. *Toda a resposta existencial veicula assim uma tradição*”.¹⁹

*

Acreditamos que a reflexão de Paisana sobre “A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia”, texto de Husserl apresentado em Viena em 1935 sob a forma de conferências, e integrado em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, permite precisar o seu pensamento. Com efeito, a relação pergunta – resposta deve ser enquadrada numa perspetiva dialógica, ou seja, ao valorizar-se a conversa aceitamos o jogo interminável da relação referida. A reflexão de Paisana sobre Husserl mostra, repetimos, que mais do que ler um filósofo é importante interiorizá-lo e desafiar assim as convicções estabelecidas. Trata-se, em *Husserl e a Ideia de Europa* (1997), de começar por situar a reflexão husserliana no contexto histórico que lhe é peculiar: por um lado a crescente e decisiva dominação do Partido Nacional-Socialista de Hitler, que chegou ao poder em 1933, por outro, o facto de Husserl, oriundo de família judaica, ser uma das vítimas da sanha antissemitica. Afirma João Paisana:²⁰ “É integrado neste clima de terror persecutório e de profunda tensão belicista que o texto de Husserl deve ser interpretado.”

A preocupação de Husserl em defender uma Europa supranacional, é possível se atendermos ao *telos* espiritual comum, ou seja, às raízes gregas,

¹⁸ *Ibid.*, p. 81.

¹⁹ *Ibid.*, p. 85; itálicos no texto.

²⁰ Paisana, 1997b: 5.

filosóficas, que determinaram o destino do Ocidente. Por conseguinte, considera Paisana que o texto de Husserl se revela merecedor da nossa atenção, não só devido à recente adesão de Portugal à comunidade europeia (1986), como também ao facto de a Europa surgir como tema “inquestionável”, coisa que deveria suscitar a nossa perplexidade. Com efeito, tudo indica que a Europa é algo “objetivo, exterior”, numa palavra: inquestionável. Se estes são dois motivos que justificam plenamente a tradução portuguesa de um texto, como o de Husserl, embora enquadrado numa perspetiva didática, pois toma em consideração os novos programas de filosofia do ensino secundário (12.º ano) e a necessidade de colmatar a ausência de uma edição das conferências de Husserl, ainda não disponíveis em português à data em que Paisana escreve o seu ensaio. À falta da edição da *Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, o ensaio de João Paisana contribui para colmatar tal lacuna.²¹

Contudo, logo nas primeiras páginas do seu ensaio, somos advertidos de que a ideia husserliana da Europa é “autista e eurocêntrica”. E isso devido à exclusão, na reflexão husserliana, dos que estão fora da Europa (ciganos e esquimós) e dos que estão fora da filosofia (o pensamento chinês e indiano). Só na terceira parte de *Husserl e a Ideia de Europa* se desenrolam argumentos que têm por finalidade provar o significado desse autismo e eurocentrismo. Entrementes, Paisana ocupa uma parte significativa da sua reflexão esclarecendo algumas ideias fundamentais da fenomenologia husserliana. O intuito é elucidar a forma como Husserl faz da fenomenologia uma forma de conhecimento *sui generis*, retomando aspetos fundamentais das *Investigações Lógicas* e das *Ideias I*, embora incidindo noutros textos, designadamente aqueles em que Husserl se insurge contra o psicologismo e o naturalismo. Todavia, qual seria o intuito de João Paisana em deter-se nas questões do conhecimento quando eram outras questões (políticas, históricas) que se afiguravam prementes? De facto, ao deter-se no problema do conhecimento, resulta que só a partir da página cinquenta e seis (num livro de oitenta e três páginas) é que o autor decide abordar a *Crise da humanidade europeia e a filosofia*.

Uma resposta plausível à dúvida que acabámos de referir prende-se com a preocupação de clareza, precisão e rigor que caracterizam as reflexões filosóficas de João Paisana. A luta contra o psicologismo, a necessidade de fundamentar a fenomenologia a partir da intencionalidade, são temas que merecem ser revisitados se quisermos compreender esse texto que retrata as últimas

²¹ Estando em curso a publicação dos clássicos de fenomenologia, dirigidos por Pedro Alves, o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa editou em 2006 “A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia”, inserida no volume *Europa: Crise e Renovação* (com tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão, aprovada pelos Arquivos-Husserl de Lovaina). João Paisana seria, certamente, o primeiro a regozijar-se com esta publicação.

reflexões de Husserl.²² Justifica-se, portanto, a necessidade de mostrar como é que a filosofia husserliana pretende elaborar uma nova filosofia do conhecimento. Ora, de acordo com Paisana, a necessidade de elaborar uma reflexão sobre o que é o conhecimento para a fenomenologia é indicativa de que a noção (errada) que temos sobre o conhecimento é, ela mesma, geradora da crise europeia. Deste modo, o que se entende por conhecimento não é um tema meramente filosófico que se pode desenvolver à margem das questões histórico-políticas, como o fazem todos aqueles que julgam debruçar-se expressamente sobre o que se entende por Europa. Para Paisana, a atitude perante a história é, na verdade, devedora da atitude perante o conhecimento, nomeadamente do papel do sujeito nesse processo. Repensar a filosofia, ver nela o *telos* espiritual da Europa, é repensar essa mesma Europa. Daí que seja preciso, segundo Husserl, lido por Paisana, “regressar à *subjetividade* e abordar o mundo do *espírito* como uma esfera autónoma”.²³ E mais à frente: “A filosofia seria o autêntico *telos* de toda a história europeia, constituindo como que o núcleo central imanente a esta história”.²⁴

No entanto, esta obsessão por uma *filosofia perennis* esbarra com obstáculos de monta. Há em primeiro lugar, a noção husserliana de que “a crise das ciências surge como consequência da unidade perdida da filosofia”. Mas não só: é fundamental recuperar a noção de subjetividade, tão maltratada pelo positivismo e pela sua obsessão em construir as ciências a partir dos factos. Se a subjetividade foi evacuada, essa é uma das tragédias da Europa e só regressando aos gregos poderemos retomá-la.

Acresce que um dos aspetos a que João Paisana é mais sensível é precisamente à noção de alteridade, englobando nessa alteridade a noção de tradição e de escuta ao dizer efetivo do outro. Preocupação pela alteridade porque não há uma continuidade e uma linearidade no pensamento europeu. Husserl esquece o legado árabe, ou seja, que foram os muçulmanos a terem um papel de grande importância na transmissão da filosofia grega, com tudo o que isso implica de novas problemáticas e de inesperadas adaptações e readaptações em relação aos textos que estes se prontificaram a traduzir, comentar e divulgar. Não há, por conseguinte, uma linearidade no pensamento europeu. O sobresalto muçulmano foi decisivo para a ideia de um pensamento grego.

A verdade é que a noção de alteridade se manifesta ainda noutros planos. É que ao enaltecemos a Europa podemos esquecer, por exclusão, de outras culturas e de outras formas de pensar, também elas com as suas vicissitudes

²² Em 1935.

²³ Paisana, 1997, p. 59.

²⁴ *Ibid.*, p. 60.

histórias, tão merecedoras como quaisquer outras de atenção. Não reconhecer a alteridade é aferrar-se a um monologismo – e portanto a um autismo e a um eurocentrismo – e isso devido ao facto de a tradição só poder ser dignificada quando for destruída, ou seja – e esta é, como vimos, uma ideia fundamental em Paisana –, quando retomarmos e questionarmos a tradição tendo em vista recolocar as questões que esta velou. Para o fazermos, necessitamos de discussão e diálogo, e não tanto de um pensamento em que nos entranhamos de forma monológica.

E é ainda essa crítica ao monologismo que acabamos por reencontrar no último texto que João Paisana publicou.²⁵ Repensando os acontecimentos políticos da altura, nomeadamente os que decorreram do ataque aos Estados Unidos em 11 de setembro, os autores recusam um pretenso monolitismo dos mundos em confronto: o islâmico e o americano-ocidental. Não se trata, na verdade, de um choque de civilizações – uma expressão ideológica que acaba por encobrir mais do que revelar os acontecimentos. Essa posição extrema acaba por inviabilizar a compreensão dos acontecimentos políticos e, assim, inviabilizar o diálogo entre formas distintas da história se exprimir. Deste modo, nem o Ocidente pode reivindicar a liberdade como algo que lhe é específico, nem o mundo islâmico pode invocar a “pureza da fé” para caucionar o terrorismo. Se também aqui é urgente o diálogo, ele só é possível atendendo à experiência da alteridade naquilo que nela existe de mais autêntico.

Terminaremos reafirmando que há então uma dialética no pensamento de Paisana. Dialética no sentido formal, ou seja, na estrutura da argumentação que visa sintetizar pólos conceptuais. Mas se este é o *modo* como se expressa o seu pensamento, dissemos que um dos seus eixos seria a primazia da possibilidade sobre a efetividade (Heidegger) e a necessidade de atender à alteridade (e se Lévinas, como Nietzsche, está ausente do pensamento de Paisana é, pensamos, por razões semelhantes: falta-lhe uma arquitetura conceptual). Indiscutível é o facto de um dos traços fortes do pensamento de João Paisana ser a exuberância da vida, aí onde, justamente, se encontra o homem e o fenomenólogo, alguém para quem só o excesso é suficiente. Recordemos *Fenomenologia e Hermenêutica*: “A possibilidade de conciliação entre fenomenologia explicativa e fenomenologia hermenêutica mostrou-se totalmente irrealizável. Se a fenomenologia hermenêutica se caracteriza antes de mais pelo *questionar*, a fenomenologia explicativa encerra por princípio, e por razões metodoló-

²⁵ “A quem serve o «choque de civilizações»?”. *Monde Diplomatique*, dezembro de 2001, p. 23. Texto escrito em parceria com André Barata, a 12 de outubro de 2001, dois dias antes da sua morte. Cf., dos mesmos autores: “Argumentos em tempo de guerra”, *Público*, de 15 de outubro de 2001.

gicas, *a possibilidade de questionar*".²⁶ É por isso que se compreende que só o excesso é suficiente. Só poderia sê-lo para alguém, como João Paisana, para quem a possibilidade de questionar foi intensa e insistente enquanto homem e fenomenólogo.

Bibliografia

De João Paisana:

- 1980 *A Viagem*. Lisboa: A. Pidwell Editor.
- 1991a "História da Filosofia e Tradição no Pensamento Hermenêutico de H.-G. Gadamer". *Argumento*, 1(1): 7-15.
- 1991b "Existencialismo". In: *Dicionário do Pensamento Contemporâneo* (dir. Manuel M. Carrilho). Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 145-152.
- 1991c "Hermenêutica". In: *Dicionário do Pensamento Contemporâneo* (dir. Manuel M. Carrilho). Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 153-165.
- 1992 *Fenomenologia e Hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e de Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença.
- 1993 *História da Filosofia e Tradição Filosófica*, Lisboa: Edições Colibri.
- 1993 "Sartre e o pensamento de Marx". *Philosophica*, 2: 83-97.
- 1997 "Discurso científico e poético na filosofia de Aristóteles". *Philosophica*, 9: 77-93.
- 1997 *Husserl e a Ideia da Europa*. Porto: Edições Contraponto.
- 2000 "Experiência e Comunicação". *Phainomenon*, 1: 79-98.
- 2001a "A dúvida de Descartes e a substância aristotélica". *Phainomenon*, 2: 87-97.
- 2001b "Experiência e ética". *Phainomenon*, 3: 11-41.

Sobre João Paisana:

- AA.VV. (2002-2003). "Homenagem a João Paisana (1945-2001)". *Phainomenon*, 5/6.
- ALVES, Pedro (1993). Recensão: "Fenomenologia e Hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e de Heidegger". *Philosophica*, 2: 144-152.

²⁶ *Ibid.*, p. 324,

ABSTRACT

Only the excess is enough. This is our title about the relationship between João Paisana and philosophy. The main theme is phenomenology and hermeneutics, in particular the philosophy of Husserl and Heidegger. João Paisana's reflection about these authors is very important and capable to introduce novelties. Moreover, his last writings about the concept of experience and communication, is also a very sound one. Politics, and the notion of cultures, is another vertex of his philosophy. Who knows João Paisana can recognize that there is no gap between life and philosophy.