

A fenomenologia de Tran Duc Thao

Título original: A origem e a gênese da consciência pura: o conteúdo real da fenomenologia por meio do materialismo dialético de Tran Duc Thao.¹

Jérôme Melançon
Universidade de Regina, Canadá

Resumo

A leitura de Husserl por Tran Duc Thao visa desembaraçar a noção de consciência pura para redescobrir a realidade da vida humana. O marxismo, portanto, permitiu que Thao fosse além da fenomenologia para alcançar os objetivos do próprio marxismo. A partir do que ele retém do idealismo transcendental de Husserl, Thao desenvolve um materialismo dialético no qual a subjetividade é o movimento da própria tomada de autoconsciência da natureza.

Este artigo propõe uma leitura do modo como Thao, em sua obra *Fenomenologia e materialismo dialético*, traça a origem — na história individual e coletiva — assim como, a gênese — da intencionalidade própria aos filósofos, posta por meio da noção de consciência pura.

Ora, isso ocorre por meio de um deslocamento da transcendência do idealismo para o materialismo; buscando o fundamento da experiência antipredicativa² na experiência material; bem como pelo exame da formação da consciência por meio do trabalho material; assumindo, ademais, o peso das atividades relacionadas ao trabalho na autocompreensão que a consciência pode realizar.

Uma vez que qualquer noção de pureza de consciência tenha sido descartada, Thao pode traçar a gênese real e material e a origem da consciência nas atividades econômicas e na linguagem.

Tran Duc Thao, em *Fenomenologia e materialismo dialético*, oferece uma descrição da criação da consciência pura tal como foi pensada pela filosofia, julgando que ela abandonou o plano material e natural da realidade; bem como se recusou a estudar as atividades de produção. Contudo, a filosofia permitiu o surgimento de uma consciência material, ainda que obscurecida pela consciência pura, que apenas ressignifica suas funções simbólicas. Por meio de sua relação com Husserl e da criatividade que mobilizou para dar um novo impulso ao materialismo, Thao mostrou o caminho para aquilo que poderia ser uma fenomenologia materialista

¹ Tradução aproximada de *L'origine et la genèse de la conscience pure: Le contenu réel de Phénoménologie et matérialisme dialectique de Tran Duc Thao*. Bulletin d'analyse phénoménologique, ano XII-9, 2016.

² N. T.: O termo "antipredicativo" refere-se a um estado de experiência ou consciência que precede a atribuição de uma qualidade ou predicado a algo. É um contato imediato e pré-reflexivo com o mundo, que ocorre antes de qualquer julgamento ou classificação. Exemplos incluem a experiência sensorial direta ou uma sensação emocional primária antes de ser nomeada e analisada.

1. O problema do conteúdo da fenomenologia e do materialismo dialético

Em 1951, Tran Duc Thao rompeu com seus laços com a França, pôs fim ao julgamento contra Jean-Paul Sartre e preparou seu retorno ao Vietnã, sem dúvida graças ao acordo e ajuda do Viet Minh. Por fim, ele também publicou os resultados da pesquisa filosófica sobre a fenomenologia de Edmund Husserl que vinha realizando desde 1942, sob o título *Fenomenologia e materialismo dialético*. A publicação deste trabalho levanta dois problemas filosóficos quanto à posição assumida por Thao.

Em primeiro lugar, Thao rompeu com a fenomenologia husseriana, já em 1948, "para aderir à revolução liderada pelos comunistas stalinistas em seu país". Parece que foi a partir desse momento que seu projeto de estudo na tradição de Husserl se transformou numa crítica da fenomenologia. De acordo com Thao, o idealismo transcendental de Husserl teria levado a filosofia, bem como toda a tradição ocidental de pensamento, à sua contradição mais aguda.

As análises de Husserl sobre a experiência vivida revelam tanto a impossibilidade de pensar a existência humana em termos idealistas quanto a impossibilidade de que qualquer conteúdo material possa interferir na experiência filosófica mais idealista. A sua crítica se concentra sobretudo na virada transcendental de Husserl e se remete à impossibilidade de explicar a realidade quando se evaca a materialidade. No entanto, Thao foi capaz de oferecer um renascimento materialista da fenomenologia husseriana ao mostrar que ela não poderia deixar de preservar e descrever da realidade material, mesmo que apenas de passagem.

Em segundo lugar, o materialismo dialético que se pode ver na obra de 1951 – como no resto de seus escritos franceses – é certamente um marxismo, mas de uma variedade que está muito longe da ortodoxia comunista da época e do pensamento de Marx, mesmo em suas intenções. Longas passagens de Marx são certamente citadas, mas elas são apenas aquelas passagens mais famosas do prefácio da *Contribuição para a Crítica da Economia Política*. Elas aparecem como adições à explicação de Thao sobre problemas que não são de Marx.

Estas mesmas citações não são comentadas; não estão no cerne do pensamento de Thao — no máximo, ele assinala ao inclui-las que apenas encontra inspiração nelas. Assim, as análises de Thao são baseadas em uma teoria da reflexão entre base e superestrutura que é bastante diferente daquela desenvolvida pelos marxistas ortodoxos: elas visam a descrição completa da intencionalidade, em suas dimensões tanto mentais quanto simbólicas, tal como é criada na história individual e social e em suas dimensões tanto individuais quanto sociais. Seria, portanto, um materialismo que retoma os objetivos da fenomenologia, ao invés de se cingir a apresentar a exigência revolucionária.

A esses problemas concernentes, em primeiro lugar, à relação de Husserl com Marx – assim como à unidade do livro –, oferece-se aqui como solução uma leitura que retoma o motivo dos estudos que Thao publicou sobre Hegel e Husserl: desvenda-se o "conteúdo real" da *Fenomenologia e materialismo dialético*. Eis que esse conteúdo consiste numa tentativa de ir além do idealismo transcendental e

do marxismo em direção a uma fenomenologia materialista. Assim, sugere-se que este livro possa ser lido hoje não simplesmente como um documento histórico (como Thao pode ter sugerido em 1992), nem apenas como uma tentativa de operar uma síntese entre Husserl e Marx.

Essa fenomenologia toma a consciência pura como mistificação; tomando-a como um fenômeno, busca traçar tanto a sua origem histórica no desenvolvimento social quanto a sua gênese no desenvolvimento individual. Visa, assim, redescobrir, removendo essa mistificação, a consciência real, tanto individual quanto social, tanto comportamental quanto simbólica.

Mostra-se o que Thao deve a Husserl e retém da fenomenologia, ao mesmo tempo em que se livra da teoria de Husserl adequadamente fazendo empréstimos do marxismo. Assim, a fenomenologia original é minada ao mesmo tempo em que são lançadas as bases de um materialismo dialético completamente diferente. Apresenta-se a crítica explícita da fenomenologia apresentada por Thao ao mostrar como a materialidade é liberada pela fenomenologia, tonando-se o seu conteúdo real.

Pode-se, então, explicar a gênese da consciência no movimento do trabalho e da produção; traça-se finalmente as origens históricas da consciência pura e as possíveis origens de uma consciência bem compreendida em toda a sua materialidade, em termos de coparticipação e comunidade.

2. A crítica da fenomenologia e o retorno ao material

A crítica de Tran Duc Thao à fenomenologia husseriana e ao comunismo francês começou em um artigo crítico da interpretação de Hegel feita por Kojève. Eis que essa filosofia, para além das questões específicas da interpretação de Hegel, era então importante para a própria fenomenologia francesa. Kojève, é preciso recordar, propõe uma leitura da *Fenomenologia do Espírito* inteiramente ancorada na dialética do senhor e do escravo. Em uma troca de cartas com Thao, Kojève deixou claro que queria usar essa análise de Hegel como uma forma de propaganda. A crítica que dirigiu a Kojève é, pois, uma crítica de um marxismo baseado na dialética do senhor e do escravo.

Contra Kojève, Thao sugere que a obra de Hegel deve ser lida em termos materialistas e que a dialética do senhor e do escravo não é a chave do livro como um todo. Pelo contrário, ela se refere apenas ao problema relativo à posse e à propriedade. Indica, ademais, que o movimento de reconhecimento não se estabelece entre o senhor e o escravo, pois ele acontece dentro da sociedade como um todo; eis que o reconhecimento se afigura como um fenômeno social e não como uma ocorrência individual.

Kojève, portanto, segundo Thao, toma um caminho marxista errado ao se concentrar na luta de classes e não propriamente no materialismo. Para Thao, a fenomenologia hegeliana deve ser lida para ali encontrar o seu significado efetivo, qual seja ele, o desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, a vida econômica e material – e não a vida política. Essa leitura é possível porque Hegel revela, apesar de sua própria intenção, que o movimento da consciência é material.

Ao final desse movimento, descobre que "o capital é o puro inteligível", que não é a consciência que forma o puro inteligível.

A fenomenologia é, portanto, limitada em seus resultados, porque se limita à "parte consciente do movimento, a única que foi mantida na memória da subjetividade". Hegel – como consciência individual e como expressão da consciência filosófica – esquece o trabalho real como um dado mundo natural, o que está aí; dá um significado ao si mesmo e, assim, faz uma distinção artificial entre o "para si" e o "em si". Uma vez que esse movimento tenha sido retomado a partir do que Hegel esquece, Thao pode mostrar que os três principais estágios do desenvolvimento da consciência também contêm o real – isto é, o mundo material.

Assim, a certeza sensível é equivalente à vida e às atitudes naturais; a percepção é equivalente à lógica da troca de mercadorias e à mediação do dinheiro nas relações sociais; a compreensão é equivalente à racionalidade matemática da indústria. A inteligibilidade pura, que responde ao movimento do entendimento, consiste simplesmente no capital, que não está em parte alguma, mas que age em toda parte, e que torna calculável toda relação e todo ser concreto e, por sua vez, transforma tudo em capital.

Hegel não vê esse conteúdo real. Para ele, os problemas materiais da existência já foram resolvidos de tal modo que só o trabalho espiritual conta. É assim que "o mundo parece ser criado pela reflexão do eu sobre si mesmo". A consciência lembra apenas o que está dentro dela; deixa de lado, assim, os seus próprios fundamentos materiais, a saber: a naturalidade e a animalidade próprias de toda corporeidade; as trocas monetárias dos produtos do trabalho, as quais separam e alienam o indivíduo dos produtos trocados porque introduzem uma nova mediação; deixa de lado, portanto, o trabalho dos explorados no estágio social em que o capitalista, afastado da produção, não mantém mais nenhuma relação direta – isto é, produtiva – com o mundo material, colocando-se em oposição às forças produtivas.

Thao desenvolveu o escopo dessas ideias na segunda parte de *Fenomenologia e materialismo dialético*. No prefácio, ele retomou também a sua crítica à Heidegger e à Sartre, assim como à Husserl, mas agora na primeira parte desse livro. O que interessa aqui é menos a correção da análise de Thao sobre Husserl do que o resultado de sua leitura — ou seja, a libertação do "conteúdo real" dos seus textos, ou seja, a análise da relação entre consciência e materialidade, uma análise que está presente, ainda que impedida de se desenvolver, no decurso das análises de Husserl.

Portanto, a estratégia de leitura de Thao vem a ser o que o diferencia de seus contemporâneos. Como foi visto, Kojève retoma um dos principais movimentos do pensamento de Hegel e o redireciona tentando atualizá-lo; usa-o livremente para construir outra coisa e o faz colocando as suas próprias ideias na conta de Hegel. Thao permaneceu fiel a Husserl e se manteve desejoso de demonstrar o que era promissor em seu pensamento, mas que precisava ser desenvolvido de uma forma diferente.

É claro que ele não é tão fiel a Husserl quanto Jean-Toussaint Desanti foi à Marx na mesma época ou pelo menos ao Marx da doutrina do Partido Comunista Francês (PCF). Não se encontra nenhuma preocupação com a ortodoxia, nenhuma obediência a uma autoridade política na *Fenomenologia e materialismo dialético* – nem mesmo a autoridade criativa e idiossincrática que animou Sartre em suas tentativas de aproximar o PCF do PCF no início dos anos 1950.

De fato, Thao se distancia de Husserl pois lhe faz uma crítica que pretende, no entanto, ser bem adequada ao seu pensamento. Se ele de fato nomeia Marx algumas vezes, as suas análises materialistas são muito próprias. Eis que abrem uma direção que ele retomará pelo menos duas vezes – em seus artigos sobre linguagem, em sua *Pesquisa sobre a origem da linguagem e da consciência* e em seus manuscritos do início dos anos 1990.

Finalmente, Thao se distanciou da abordagem de Merleau-Ponty, que, como este lhe confidenciou, visava na década de 1940 fazer uma síntese de Husserl, Hegel e Marx. Essa síntese (com a contribuição da psicologia da forma) foi, no entanto, bem original, cada filósofo servindo a Merleau-Ponty para superar os problemas específicos postos pelos outros, tudo com vistas a seu próprio questionamento e suas próprias análises da percepção, bem como da vida política da época.

Enquanto Merleau-Ponty pretendia fazer parte do movimento fenomenológico, distinguindo-se, no entanto, de Husserl, Thao, ao contrário, escolheu o movimento do materialismo dialético como sua âncora. A partir dessas escolhas, cada um passou a se mover numa direção própria, a qual será objeto de novas tentativas, em torno de um mesmo problema: a ancoragem de sentido na natureza.

Thao define o materialismo dialético e o desenvolve por meio de um estudo de textos de várias disciplinas que oferecem descrições da vida material, todos inspirados em Marx, sem comentá-lo ou interpretá-lo, sem confiar na doutrina marxista ou na ortodoxia comunista. O materialismo dialético, que ele não chama de "marxismo", não é, portanto, principalmente o pensamento de Marx tal como aparece para ele. Thao trabalha de forma diferente na primeira parte de seu livro, que consiste em um estudo dos textos de Husserl e, em grande parte, dos seus escritos inéditos.

Emerge desse contato com os textos originais que, para Thao, a fenomenologia é indubitavelmente equivalente ao pensamento de Husserl. Ele o apresenta como um pensamento em evolução, emergindo de uma reflexão sobre a matemática para desenvolver descrições de experiências intersubjetivas em seus últimos trabalhos inéditos, renovando-se, assim, várias vezes, para enfrentar os problemas. Thao também deixa claro que esse pensamento, ancorado na tradição filosófica clássica, é retomado e continuado pelo existencialismo, que o renova de uma maneira toda própria, ainda que numa direção errada.

Ele extrai da obra de Husserl uma compreensão da fenomenologia como uma busca de invariantes naquilo que é impossível conceber ou imaginar e que assim mostrará as condições de possibilidade da realidade estudada – isto é, a

essência. Ele também explica o objetivo da análise fenomenológica como sendo a busca das condições de evidência, as condições do significado, a fim de chegar a descrever o significado de um objeto, do ser, do eu e até mesmo de cada experiência.

Dessa forma, ele procurou preservar o que Husserl fez de melhor, ou seja, a explicitação do significado da experiência, ao mesmo tempo em que tentava conciliar o que, em sua opinião, Husserl almejava sem sucesso, ou seja, permanecer no plano do concreto.³

Thao lembra que Husserl desenvolveu a teoria fenomenológica em três formas distintas. Em cada uma dela, ele retomou a mesma tentativa de retornar às coisas em si, ou seja, ao real, a fim de superar a distância entre a teoria e a prática. Mas esta última se ampliava a cada uma de suas tentativas: a descrição das essências, a explicação da experiência e a explicação genética. Essa lacuna entre teoria e prática repete aquilo que Thao encontrara em Hegel. O idealismo, qualquer que seja sua forma, é uma filosofia negativa que toma como objeto apenas o conteúdo explícito e reflexivo do pensamento, mesmo quando busca o que é antipredicativo:

O próprio horizonte da fenomenologia desvia o olhar do fenomenólogo dos dados reais, os quais, no entanto, definem o verdadeiro conteúdo de sua reflexão. Mais precisamente, eles aparecem para ele apenas em seu aspecto negativo, na medida em que se suprimem em seu significado. Ora, o movimento real da descrição refere-se inevitavelmente a essa realidade material, que é constantemente revelada como a camada última das formações constituídas.

A contradição da fenomenologia é que ela retorna constantemente, apesar de si mesma, à realidade material, sem ser capaz de descrevê-la efetivamente. Além disso, a fenomenologia é impotente para definir e circunscrever a materialidade, uma vez que ignora a sua fonte, ou seja, os objetos do mundo e a relação que o sujeito tem com eles, que não é apenas uma relação de sensação, percepção ou significado, mas uma relação de produção.

Para Thao, tudo o que está envolvido na relação de produção é material; o que nela se afigura como abstrato não é menos material. Contudo, como a consciência que faz essa abstração, ela está em contradição com a realidade material, ela esconde os seus próprios vínculos com a materialidade para se tornar apenas sentido, conhecimento e experiência.

Thao, no entanto, retoma a estreita relação que a fenomenologia mantém entre o sujeito e o objeto, a consciência e o mundo, nenhum dos quais não pode ser

³ Deve-se notar, no entanto, que Thao demonstra que Husserl transforma a fenomenologia ao buscar o caminho que o trará de volta à realidade material, e não que esse caminho (1) não tenha sido encontrado ou (2) seja impossível de encontrar. Poderíamos, portanto, ver nele a escolha de um caminho diferente daqueles traçados por Husserl, o do materialismo dialético, como mais adequado a essa busca das condições de possibilidade da relação com a realidade material. Agradecemos ao leitor anônimo por ter dado o impulso para este esclarecimento: colocar a realidade material entre parênteses não é negá-la.

compreendido sem o outro. Assim, "o ser efetivamente real" advém do "trabalho real das classes oprimidas", "a realidade real do trabalho produtivo", "materialidade criativa" – em outras palavras, a realidade é o trabalho de produção em contato com o mundo material, ou seja, com a matéria que é usada por tal trabalho.

O ser humano é também material, homogêneo à matéria: trabalha, pode ser posto a trabalhar e, assim, encontra-se numa relação material de produção, numa relação por meio da qual emerge o sentido. A consciência, portanto, não acrescenta significados à materialidade: ela os encontra aí.

A materialidade, na própria consciência, “define a camada original cujo movimento engendra os modos superiores de ser, na especificidade de seu significado, a infraestrutura real que funda superestruturas ideais em sua emergência histórica e em seu valor de verdade”.

A materialidade também é encontrada nas "relações sociais de produção que definem o conteúdo real da vida sensível"⁴: a vida da consciência é material e social. Por meio da produção, a consciência está em constante relação com a realidade material e desenvolve dentro dessa relação uma realidade simbólica à qual a fenomenologia se limita propositadamente.

A transcendência, que Thao rejeita, só pode ser pensada quando as intenções, os motivos, os dados sensoriais e as formações sensório-motoras, segundo ele, são separados da relação de produção que se envolve sempre com a realidade material. Separados da relação criativa primária, a fenomenologia original procura pensar o material gerado no próprio movimento em que se dá a sua transformação. É preciso ver também como Thao descreve o surgimento da consciência a partir dessa vida material e social e das relações de produção.

Essa contradição entre teoria e prática – entre a consciência pura e purificada e a consciência material subjacente – vem a ser a fonte do existencialismo tal como desenvolvido por Heidegger: uma vez que o mundo está na consciência e ela se percebe por meio dele, o ser-no-mundo se afigura como uma estrutura ontológica da consciência. Ser um homem é o que lhe permite estar no mundo, o qual ele carrega dentro de si como seu projeto. A falta de justificativa e a arbitrariedade do projeto são os únicos fundamentos do mundo. Por meio da obra de Heidegger,

“todos os valores adquiridos através do longo trabalho da tradição humanista aparecem突icamente como desprovidos de qualquer fundamento real. São mantidos apenas pelo apego à "decisão resoluta" de defender até a morte o que se tornou incapaz de justificar na razão e na verdade”.

⁴ Com orientação semelhante, Merleau-Ponty, em seu trabalho sobre a pedagogia, sobre a instituição e depois sobre a natureza, se esforça para descrever essa função simbólica, enquanto Claude Lefort e Cornelius Castoriadis se esforçam para desenvolver essa dimensão simbólica em relação à vida social e política. Ver em particular C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, et C. Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.

Não é apenas Heidegger, mas também Sartre que Thao está mirando aqui: a ideia de que a existência precede a essência torna-se o postulado de que a ideia precede a materialidade, que o pensamento contém em si toda a realidade, que a subjetividade é capaz de escolher o mundo.

Uma vez que a liquidação do existencialismo tenha sido alcançada, Thao pode se concentrar em seu argumento, que reduz os problemas do existencialismo a uma hipertrofia dos problemas específicos da fenomenologia husseriana: se a prática fenomenológica falha em sua tentativa de retornar às coisas em si – e, portanto, retornar à materialidade – é por causa das deficiências da teoria.

O problema do pensamento husseriano, no entanto, não deve ser visto em sua teoria, mas na prática, em seus resultados – especialmente naqueles que esse filósofo não publicou. Esses documentos mostram a incompatibilidade entre as análises concretas e os princípios teóricos, dificuldade que não pode ser sanada pela culminação de análises concretas ou mesmo por uma ampliação da perspectiva fenomenológica. Por outro lado, para Thao "a mera enumeração de análises concretas [...] implicou uma ruptura total e definitiva com os princípios fundamentais da doutrina".

A fenomenologia, afirma Thao, é contradita por meio da absorção do ponto de vista da consciência frente à realidade natural; é assumindo esse movimento dialético que Thao tenta ir além da fenomenologia. O mundo sensível é de fato definido pelas estruturas do comportamento e não pela experiência pura. E "a descrição dos significados antipredicativos refere-se às condições da existência material e necessariamente insere o sujeito dentro da estrutura da realidade objetiva". Além disso, a vida sensível passa pela produção das condições da existência humana; assim, são as suas formas técnicas e econômicas que devem ser descritas – como Husserl já indica em *A Origem da Geometria* por sua tentativa de fundar a verdade na práxis.

Se Husserl procurou chegar à consciência transcendental, isso ocorreu por causa da insuficiência das ciências; no entanto, esse movimento faz nascer uma filosofia que, de acordo com Thao, se mostra igualmente insuficiente, totalmente cética; chega-se assim a um relativismo do conhecimento em que todas as verdades são iguais, em que a imaginação é até mesmo preferida à compreensão (como quando ele afirma que a Terra não é um corpo celeste entre outros). Thao atribui o fracasso do retorno às coisas a um erro no projeto inicial de Husserl: se se tratava de retornar à "coisa em si", essa coisa tinha que ser o homem real já que é ele que produz sentido por meio de seu trabalho com as coisas.

Para dissipar as aparências próprias à consciência perceptiva, foi necessário que Husserl colocasse o mundo entre parênteses. Assim, ele se volta para um mundo constituído por um movimento de recolhimento e que foi posto por meio da “epoqué”⁵. O mundo real tornou-se o mundo irreal pertencente a uma consciência pura: real, mas apenas porque foi constituído; conhecido, mas apenas

⁵ N. T.: Epoché, termo grego para "suspenção do juízo", significa abster-se de aceitar ou negar proposições para analisar fenômenos de forma neutra. No contexto da fenomenologia, é um método de "colocar entre parênteses" o mundo e os julgamentos pré-concebidos, permitindo a análise da experiência como ela é.

porque foi descoberto dentro da redução, depois que a questão de sua existência foi suspensa sem nunca ser resolvida, fora de qualquer relação com a materialidade e a corporeidade próprias do ser humano.

Ora, purificar a consciência de suas relações com a materialidade é exatamente a mistificação que o materialismo dialético identifica no pensamento burguês: a transcendência acaba sendo a substituição dos significados que emergem do trabalho produtivo – o trabalho da consciência material e produtiva – pelos significados produzidos a partir de posições privilegiadas, expropriadoras e exploradoras, para negar a realidade do trabalho realizado por outras consciências proletárias.

A chegada do proletariado à cena histórica apresenta, portanto, uma transformação radical da relação com a realidade ao mesmo tempo que põe a possibilidade da revolução. Enquanto a ideologia sugere aos produtores que eles podem melhorar a sua sorte recuperando o controle da produção, movendo-se assim para a posição de exploradores, as relações de força e a falta de recursos materiais impedem que essa esperança se realize, que eles possam escapar do trabalho produtivo explorado de dentro das instituições econômicas e políticas em vigor.

Muitos antigos capitalistas também se juntaram ao proletariado à medida que a lógica da exploração também os alcançara, forçando-os a viver do trabalho produtivo, ao invés de obter algo abstrato e quantificável desse trabalho. Os produtores só podem, portanto, enxergar no idealismo – desenvolvido por consciências que não estão presas ao trabalho e que se encontram numa relação individualista com outras consciências – como uma máscara para um "materialismo sórdido" que advém da prática burguesa de exploração.

Os produtores sentem, assim, a necessidade de defender a materialidade da produção e os valores que a acompanham. Desta forma, Thao chega a pensar as deficiências da filosofia como decorrentes das deficiências da sociedade e da ordem econômica em que ela aparece. A tarefa da revolução proletária é, então, encarregar-se dos interesses da humanidade. Essa revolução emerge da vida material, através da dialética que lhe é própria. Assim, vemos novamente "que o materialismo é a origem autêntica de todo significado e valor".

Uma vez que essa crítica tenha sido feita, tudo o que resta da fenomenologia é o que ela compartilha com o materialismo dialético, ou seja, o conhecimento material, a fenomenologia da coisa e da natureza material – elementos filosóficos que são a base de uma fenomenologia não-husseriana em Thao.

O materialismo dialético, sugere ele, há muito encontrou as realidades materiais como fundamento da constituição dos significados; eis que a fenomenologia apenas chegou a esses significados como tais. A fenomenologia certamente teve o mérito de liquidar o formalismo e trazer os valores de volta ao concreto, mas não pode evoluir nesse terreno, não pode proceder à descrição das determinações materiais. Trata-se, portanto, de realizá-lo suprimindo o caráter que adquiriu como idealismo transcendental; contudo, ainda assim, é preciso tomar o caminho que ele abriu para a realidade: não se trata, pois, simplesmente de retomar o caminho traçado pelo materialismo dialético do passado.

A fenomenologia, por meio de suas descrições da experiência, encontrou o fundamento de todo significado – o sensível – mas perdeu de vista o conteúdo material da vida sensível, caindo na contingência absoluta e no relativismo sensualista. Thao toma, assim, as coisas e a materialidade como pontos de partida:

No processo real de produção, o homem é homogêneo à matéria e é nessa própria relação material que se constitui a relação original da consciência com o objeto a que se destina, como "significado constituído".

Longe de estar separada da realidade material, da qual o mundo é apenas uma qualificação entre muitas, a subjetividade é um movimento que envolve dialeticamente os opostos na história; trata-se da natureza que se tornou sujeito por meio de um movimento que acontece na materialidade. O ponto de chegada, então, é o materialismo dialético, que é a verdade do idealismo transcendental; assim, a subjetividade constitutiva é o movimento da autoconsciência da própria natureza.

3. Materialidade e idealismo

Resta, portanto, descrever as relações da matéria com a consciência – e isso é tema do materialismo dialético, tal como desenvolvido na segunda parte da obra de Tran Duc Thao, bem como em sua pesquisa subsequente. Para Thao, de fato, o destino da fenomenologia encontra-se representado em duas passagens que Husserl tenta realizar, por meio da redução transcendental, a partir do presente vivo: nota, primeiro, o aparecimento de intencionalidade primária, por meio de uma descrição que se limita a impressões puras, sem constituir sua unidade, a saber, "o fluxo original do presente absoluto"; para daí chegar à predicação e à constituição.

O presente vivo que a consciência transcendental experimenta é uma série de impressões que se passam e se sucedem umas às outras. A consciência é, portanto, passiva; ela é o lugar onde o presente vivo se desdobra; ela é o presente vivo e, portanto, é também o presente vivo que se toma como seu objeto tal como acaba de ser, se mantém por retenção e, assim, continua a ser si mesmo. Essa mudança do presente ao passado encontra-se unida pela sensação.

As sensações, as cinestesias, que organizam o sensível em um campo sensorial com vistas ao movimento, permitem também um deslocamento do presente para o futuro. Tais intencionalidades são passivas, são apenas reações ao que é sentido. Na passagem das cinestesias, que esboçam movimentos possíveis, às protensões [ou seja, aos reforços estruturais], onde o movimento se realiza e a intencionalidade se torna ativa, o sentido interno do sensível é constituído. Daí, uma escolha pode ser feita.

As cinestesias e as protensões revelam a exterioridade dentro do campo sensorial – dentro da própria consciência – na forma de configurações do campo sensorial, ou seja, na forma de perspectivas. As cinestesias orientam a consciência para as coisas que aparecem como objetos fantasmas, que, apesar de seus deslocamentos e dos deslocamentos da consciência, mantêm sua unidade por seu estilo, ou seja, sua maneira de apresentar e mover, sua regularidade, que permite que a consciência se apodere delas e forme hábitos. A realidade sensível é constituída na dialética entre estilo e hábito.

Dentro dessa realidade sensível, a consciência transcendental tem a experiência de seu próprio corpo como uma coisa fantasmática, como uma coisa viva que a consciência anima, que tem suas próprias resistências e, portanto, o seu próprio estilo, e que assim leva aos hábitos – mas permanece externo à consciência, tal como os outros organismos vivos análogos ao portador dessa consciência.

Assim, os outros corpos vivos são tomados como se o seu próprio corpo estivesse lá, pois eles se comportam como se comportaria o seu próprio corpo. Diante disso, Thao resume com Husserl: "o outro que vejo sou precisamente eu ali". A partir daí, os significados sociais podem ser adicionados a significados internos e a predicação é possível, pois outra consciência pode ser vista como sendo do mesmo estilo, tal como esse outro corpo, com as mesmas capacidades de falar.

Desta forma, Thao mostra como, na fenomenologia de Husserl, todo novo significado é encontrado ao final de uma cadeia de transferências de significado que começa no sensível. Como Husserl descreve, conhecemos um objeto de acordo com seu tipo, isto é, de acordo com nossa experiência de objetos do mesmo tipo feitos no passado.

O novo objeto é apreendido tanto em sua novidade quanto em sua relação com um significado pré-existente, portanto, pela transposição analógica de um significado. Essa criação de sentido (*Stiftung*) está sempre ligada a uma criação original (*Urstiftung*) da qual vem a ser a transferência analógica e, portanto, a sua própria origem; essa criação está também, portanto, ligada a uma gênese de sentido associada ao sensível, ou seja, às configurações do campo sensorial esboçadas por cinestesias e protensões.

Nisso, Thao concorda com Husserl. Ele também retomará o que chamaremos de dialética da origem e da gênese, onde o significado depende tanto do significado criado de antemão, de nossas experiências passadas e de nossos contatos sociais, quanto da intencionalidade. A origem pode ser concebida como um fenômeno histórico e social e a gênese como um fenômeno geográfico e pessoal.

Toda construção de significado repousa sobre a criação anterior de um significado, ou seja, nenhuma emerge do nada: há, pois, uma cadeia histórica de significados ancorados na práxis de outras pessoas, que apela, portanto, à criação feita por outras pessoas de significado, assim como comportamentos e ações. Pode-se traçar a cronologia dessa criação de sentido e dessa práxis que retoma o que foi realizado por outros – ou, eventualmente, por si mesmo – no passado.

Da mesma forma, qualquer criação de sentido se baseia em um campo sensorial marcado por cinestesias e protensões e, portanto, ela emerge dele: há um enraizamento geográfico, ligado ao que ocorre no corpo em um lugar específico e ligado à intencionalidade pessoal. Pode-se traçar a genealogia dessa criação de sentido e dessa práxis que respondem a um determinado ambiente ou meio.

No entanto, Thao opõe a contradição fundamental da fenomenologia à pretensão de Husserl: ele quis pôr entre parênteses a práxis e o mundo da vida. Contudo, ambos ressurgem em suas análises como aquilo que fora já adquirido

pela consciência constituinte, antes mesmo de que ela venha a constituir qualquer coisa.

O problema é que a vida material aparece apenas como vida vivida e que o solo original de toda constituição, e mesmo de toda subjetividade, seja a experiência entendida como adicionada à consciência, enquanto a criação original de fato ocorre na vida material, na práxis como uma relação com a materialidade. Segundo Thao, é isso que Husserl reconheceu na explicação genética no cerne de *A Origem da Geometria*, sem, no entanto, conseguir retornar à vida material.

Daí a contradição que Thao aponta: ou Husserl não retorna ao mundo que foi colocado entre parênteses (eis que, assim, a fenomenologia falha), ou então ele nunca o deixou (e, assim, a fenomenologia tal como Husserl a entende nunca se concretizou). Em outras palavras, ou não há um retorno dos significados para as coisas em si; ou então os significados são as próprias coisas de tal modo que a redução transcendental nunca ocorreu.

Thao rejeita a redução ao transcendental que chega à suposta vida pura do ego. Estando aí, o fenomenólogo, supostamente, precisa apenas ver o significado da maneira como o mundo se apresenta a ele e como ele lhe dá sentido. A recusa de Thao dessa caminho está enraizada em sua concepção do dom do mundo; o significado, para ele, ocorre no próprio trabalho de produção – e não fora dele.

Pelo contrário, acolhendo a redução, resulta que o sentido de ser dos objetos os categoriza como coisas materiais, organismos vivos ou existentes humanos, mas apenas como um desses objetos: um organismo vivo deixa de ser uma coisa material. Um existente humano deixa de ser vivo e material, porque a humanidade é entendida como a negação da vida e da materialidade.

Essas coisas materiais também são transformadas em objetos culturais pela produção humana, isto é, por seu uso e manipulação, mas de forma a negar sua materialidade para se concentrar em sua idealidade – em seu significado cultural, enquanto esses objetos deixam de ser entendidos como materiais. O significado é sempre pressuposto e, portanto, sempre preexiste ao movimento; "o homem só pode ser explicado pelo homem" para Husserl, como para Aristóteles e para a tradição metafísica, que deixam de lado o material que vai além dele e que é o domínio da emergência do sentido.

Ora, essa contradição está presente apenas na fenomenologia já que ela quis abandonar o mundo da existência empírica. O erro de Husserl foi confundir a atitude natural com a atitude ingênua: as circunstâncias empíricas são a realidade natural e não podem ser apreendidas pelo conhecimento ingênuo. A consciência ingênua toma significados como realidades.

Como resultado, a realidade material torna-se vazia; o seu significado é assumido apenas a partir de atos que a transcendem e são adicionados a ela. Ao se recusar a separá-la da atitude natural, Husserl assume a atitude ingênua na prática e rejeita a consciência natural que apreende seu trabalho produtivo como fonte de significados. A suposição por trás dessa separação entre o eu e o mundo é que o ser não tem significado em si mesmo – uma suposição central para a consciência ingênua, mas não para a consciência natural.

Contra Husserl, Thao faz uma aproximação entre sentido e ser. Os diferentes modos de existência são abstrações, categorias, que, uma vez fundamentadas, separam do próprio ser o significado adquirido em cada domínio do ser. Essas categorias encontram sua fonte naquelas atividades do ser humano através das quais ele dá sentido a si mesmo como uma consciência constituinte pura, sem uma relação com o ser – atividades que Husserl privilegia exclusivamente.

Apesar dessas operações, a fenomenologia de fato mostra que a consciência constituinte só pode constituir com base no significado já constituído, isto é, apenas com base na Urstiftung. Este é, portanto, um movimento ancorado na realidade, tão histórico quanto ela, o qual acrescenta significado ao significado ancorado no ser. Uma vez que a consciência é colocada dessa maneira dentro de uma realidade que vai além dela e na qual ela se apoia, mesmo em sua forma mais abstrata, a realidade será vista como o devir concreto do ser, cujos domínios são abstrações sobre esse fundo de concretude.

"Mais precisamente", acrescenta ele, "ela [a realidade] é a própria natureza em seu devir-sujeito". A natureza, ou seja, a materialidade, à qual participa a consciência, que é a origem, a Urstiftung – é a origem de todo movimento, de todo pensamento, de toda consciência – eis que a consciência está presente na natureza em sua materialidade, isto é, com o seu corpo, sua vida, sua conduta e suas atividades.

De fato, quando Husserl descreve o processo de unificação da coisa por meio de cinestesias e protensões, ele não está falando de nada além da conduta em relação a essa coisa. A instrumentalidade da vara, por exemplo, e, portanto, o seu significado antipredicativo, é determinada pelo alongamento do braço que o segura e depois o usa. Essa instrumentalidade define então o reflexo, ou seja, o significado predutivo do objeto que se solidifica na retenção.

A instrumentalidade, ou seja, o caráter de ferramenta dos objetos (a ferramenta é aquele instrumento que se tornou habitual), é a fonte dos significados e dos relacionamentos constantemente renovados novos – não se tem aqui, portanto, mera analogia, como Husserl concluiu. De modo antipredicativo, os objetos têm fins já constituídos no mundo da vida por causa de nossos movimentos passados. Eles se abrem para novos fins quando esses mesmos movimentos são esboçados diante de novos objetos, mas também de modo predutivo, no nível simbólico, quando ensinamos ou ordenamos que outros usem os mesmos instrumentos, ou aprendemos com eles a fazê-lo.

A instrumentalidade mostra que a vida sensível não tem um acesso direto e desinteressado ao mundo e às coisas; pelo contrário, a produção medeia a relação da vida sensível com as coisas. Em outras palavras, a produção é intencionalidade original, a Urstiftung. Consequentemente, "a passagem do sensível para o inteligível só pode ser corretamente descrita analisando as formas técnicas e econômicas dessa produção".

Em suma, o mundo da vida é o mundo real. O ego transcendental é o ser humano real; as ideias acontecem e encontram seu significado na vida sensível. A fenomenologia, portanto, traz de fato "uma gênese metódica e positiva da consciência da vida", mas contra a sua vontade. Quando se trata do campo

sensorial, da locomoção, da apreensão e da manipulação, que dão realidade à coisa, trata-se, na verdade, das estruturas do comportamento na medida em que dão sentido ao mundo sensível. Ao tomar a fenomenologia de um modo contrário à teoria de Husserl, Thao pode passar da análise do comportamento para a análise da consciência, fazendo-o graças ao que a fenomenologia revela, mas que não é capaz de realizar:

Um estudo científico da existência humana, no qual a explicação pelas condições reais não suprime a compreensão dos valores ideais, mas, ao contrário, permite fundá-los e criticá-los no próprio sentido de suas reivindicações autênticas.

Em outras palavras, trata-se de "compreender o movimento realmente efetivo pelo qual a natureza se torna humana, constituindo-se como espírito". A experiência material é a base da experiência antipredicativa – e não o contrário.

É dessa maneira que o materialismo é tanto a verdade quanto o conteúdo realmente real da fenomenologia e do idealismo transcendental. Ele deve à fenomenologia o abandono da atitude ingênua (e aqui podemos adivinhar uma crítica velada do materialismo antes da fenomenologia). Ela eleva a descrição da experiência pura a uma descrição da constituição do mundo por uma subjetividade que se encontra no ser como natureza que se torna consciente de si mesma: aquela parte da natureza que é mais precisamente uma parte da animalidade, que é em si uma parte da natureza, mas sempre, no entanto, natureza, subjetividade. O sensível é de fato o fundamento da verdade – notando-se que o sensível é material e não simplesmente o conteúdo da experiência; ele é feito como tal e, assim, vem a ser conteúdo da experiência, tal como vivida, com base em outras experiências e outras práticas materiais.

4. Intencionalidade repensada a partir e além de Husserl

Tran Duc Thao, portanto, repensa a consciência como vida que se torna algo diferente de si mesma, assim como a vida é matéria que se tornou algo diferente de si mesma, da mesma forma que o químico "depende" do físico. As estruturas materiais delimitam e definem o que pode ser a vida, assim como a vida oferece a base estrutural da consciência, embora entre cada modo de ser, a relação permaneça dialética na medida em que a consciência é capaz de agir sobre a vida e a vida sobre a matéria viva.

Thao, ao sugerir que as formas intencionais descritas por Husserl correspondem às formas reais descritas na pesquisa experimental, pode afirmar que "a consciência é o movimento de condutas diferidas, que nos remete aos circuitos diferidos no caminho dos impulsos nervosos", os centros superiores inibindo o funcionamento autônomo dos centros inferiores, mas, no entanto, confiando neles.

Desse modo, é a própria realidade material que é dialética, um movimento de desenvolvimento do conteúdo de cada modo de ser por causa de suas estruturas em um novo modo, em um devir contínuo, em uma absorção que também é manutenção, supressão, preservação, superando, em suma, Aufhebung pela causalidade interna. A identidade contém a mudança.

É a partir dessa concepção da realidade material que Thao concebe a gênese da consciência e é capaz de repensar "a estrutura do sujeito real, ou seja, o corpo vivo como centro de movimentos". As noções de consciência e sujeito retêm muito de seu significado filosófico tradicional, mas no contexto de uma materialidade mais incisiva. Assim, para Thao, a necessidade é a realização da liberdade – isto é, cada modo de ser é formado e estruturado como uma nova necessidade, a partir de uma liberdade própria do modo de ser em que se baseia. A consciência desenvolve-se, assim, na liberdade aberta pelas estruturas do comportamento vital.

A questão, então, é repensar a intencionalidade em termos materialistas. Thao define o ato de consciência por meio do comportamento e a consciência por meio da dialética que é própria do comportamento – portanto, emerge dele. O horizonte de possibilidades práticas que emerge no contato com um objeto define o significado experimentado desse objeto como um conjunto de contornos de comportamento que são então reprimidos ou inibidos, de tal modo que apenas um comportamento pode se desenvolver.

Não há imagem do objeto na consciência. O exterior torna-se interno por meio de comportamentos esboçados (noemas) e reprimidos (noeses) em relação a ele. Em outras palavras, a dialética do comportamento consiste no fato de que a consciência do objeto é o movimento de repressão dos esboços de comportamento; a autoconsciência, por sua vez, é a manutenção desses esboços como suprimidos. Essa manutenção é a retenção de esboços reprimidos, de tudo o que não foi alcançado, em uma autoconsciência capaz de refletir sobre o que poderia ter sido feito:

As reações despertadas pelo estímulo e interrompidas pelo ato real antes que pudessem atingir a fase de realização são integradas ao comportamento total como momentos suprimidos, preservados e superados.

A consciência é, portanto, sempre consciência do objeto e consciência de si, uma vez que é consciência dos comportamentos esboçados em relação ao objeto. Em outras palavras, a dialética do comportamento consiste no fato de que o sujeito é criado pela repressão de comportamentos possíveis. Algo que ocorre sempre em relação e em reação aos objetos e comportamentos possíveis que tomam forma ao seu redor, por seu apelo.

O comportamento é a mediação entre sujeito e objeto; assim, é mediação entre a consciência e si mesmo – o corpo e a vida permanecem materiais e permitem a subjetividade, ela mesma um objeto. A intencionalidade deve, portanto, ser pensada em relação a uma ação que consiste em deixar as coisas acontecerem, em não reprimir um comportamento exigido por um objeto, ou mesmo por outro comportamento. O significado intencional é limitado aos atos que são esboçados, cada um abrindo outro horizonte de comportamentos possíveis.

Em contraste, atos reais e não reprimidos deixam um rastro, que se torna uma disposição para repetir a mesma estrutura geral do ato em outros contextos – em suma, um hábito, resultante do desenvolvimento dessas disposições em padrões de comportamento, que por sua vez permitem novos esboços que, por sua

vez, definem, e de forma diferente do que antes, o significado intencional do objeto. A consciência é o objeto que se torna o sujeito produzindo uma diferença dentro da identidade, por meio do comportamento. É o objeto vivo que retorna e reflete sobre seus próprios comportamentos, abrindo-se assim para novos comportamentos. A consciência, isto é, a reflexão, na qual a consciência coincide com seu ser objetivo, é a substituição pela repressão ou inibição de uma velha forma de movimento por uma nova forma, de um hábito de comportamento por uma nova ação que também pode se tornar um hábito.

Agir – realizar um comportamento – e reprimir um comportamento fazem com que o sujeito seja direcionado para seu futuro imanente, isto é, para o horizonte aberto pela dialética dos esboços e dos hábitos. Thao especifica este futuro imanente como um "se", como um significado constituído. Trata-se de um ato, mas na medida em que é esboçado e aparece em sua conclusão ideal como aquele futuro já presente que se delineia no horizonte do campo.

Thao vê, assim, o futuro como um horizonte do campo sensorial e do campo comportamental, já inscrito no conjunto de esboços reprimidos e no esboço completo; eis que está ligado ao significado intencional dos objetos. O futuro é imanente à consciência na medida em que está ligado não à própria consciência e à seus clarões, mas sim ao comportamento, que está fora da consciência.

Para compreender essa formação do significado dos objetos e, portanto, dos hábitos, é necessário apreender o que é universal sobre o comportamento, a saber, "produção, tal como emerge do uso da ferramenta". A universalidade é, portanto, material, não ideal – e isso também vale para a constituição do sentido. O uso repetido da ferramenta resulta na constituição de regras da atividade produtiva, ou seja, na formação de hábitos.

As mesmas condições que ditam o uso da ferramenta se refletem na vida coletiva no nível simbólico que se articula na estrutura de produção — que regula o comportamento. Thao apresenta aqui uma teoria da reflexão bem diferente daquela do marxismo ortodoxo: é uma reflexão entre o individual e o coletivo, e entre os níveis comportamental e simbólico. Thao reinterpreta, assim, a dialética de base e superestrutura de Marx em termos que mostram claramente a liberdade de ação que permanece no nível simbólico, e que visam encontrar o que é universal na produção, e não o que depende de suas formas econômicas e sociais.

A importância do instrumento permanente – a ferramenta – como forma fixa de produção deve-se, em primeiro lugar, ao fato de que os comportamentos do próprio corpo, como andar, correr, sentar-se, são integrados à produção e, portanto, transformados pelo contato repetido com a ferramenta. Dessa forma, o significado desses comportamentos e a forma como eles se desdobram dependem do objeto da produção realizada por essa ferramenta.

Em segundo lugar, essa importância reside no fato de que as técnicas – termo pelo qual Thao significa simplesmente hábitos coletivos – emergem da estrutura material das ferramentas, uma estrutura que é um horizonte de usos possíveis, como uma estrutura intrínseca de produção que pode ser apreendida na forma de regras. Em outras palavras, não há comportamento sem produção (e sempre há produção).

O uso coletivo de ferramentas, sua passagem de uma mão para outra, o aprendizado que acompanha seu manuseio, formam uma série de regras que se repetem em todos aqueles que participam dessa mesma produção, regulando seu comportamento, não apenas no horizonte da produção, mas em todo o comportamento. Os hábitos adquiridos dessa maneira são de fato coletivos, uma vez que a mesma estrutura existe por causa de um comportamento comum e coletivo. O nível comportamental encontra-se, portanto, tanto no nível individual quanto no coletivo, carregado pela relação dialética entre esses dois níveis.

A linguagem emerge da atividade produtiva: o sujeito fala com o outro para aprender com ele ou para ensiná-lo a manusear um instrumento. O sujeito aprende seu pensamento dizendo-o, e só diz, fala, quando deixa de trabalhar, para falar sobre o trabalho, para falar sobre o que faz. O simbólico reflete, assim, o comportamental e permite especificar o significado intencional dos objetos e especialmente das ferramentas: é um retorno ao comportamento, a fim de continuá-lo – que é o que a consciência é, aliás, como um retorno aos esboços reprimidos e encenados.

Pode-se, assim, ver o significado que a reflexividade assume: "A universalidade é apenas um resultado no qual a possibilidade indefinida de repetição implícita na estrutura objetiva do processo da ferramenta é refletida". Um conceito é universal e está de acordo com as coisas porque emerge da atividade produtiva sobre as coisas, porque a reflexão é um retorno ao comportamento, que é regulado em torno da produção.

E se a produção orienta todo o comportamento, é também porque originalmente a linguagem em seu exercício "opera uma transposição imaginária de esquemas produtivos elementares sobre todos os dados perceptivos". Afinal, os conceitos servem para melhor apreender e apreender as coisas, que serão percebidas de forma diferente, de acordo com um horizonte de sentido transformado pela linguagem. Qualquer coisa pode levar a esboços de comportamento produtivo. Assim, o plano simbólico está presente tanto no nível individual quanto no coletivo.

A consciência é um movimento material que permite a realização do comportamento: "Não há nada mais no movimento intencional do que um movimento real esboçado e reprimido". A ação é prolongada e sustentada pela experiência, pela consciência que repete os esboços e, portanto, dirige a ação dominando os níveis anteriores de comportamento, como percepção, locomoção e manipulação, inibindo ou reprimindo esboços de percepções e movimentos – sem nunca ser capaz de se dirigir da mesma maneira.

A consciência certamente permite o comportamento simbólico, no qual desempenha um papel mais direto, mas a expressão permanece apenas a "conclusão simbólica do ato esboçado" ou sua conclusão esboçada - a conclusão como tal sempre permanece a ser feita. A reflexão que constitui a consciência é, portanto, uma reversão: a consciência emerge do comportamento, então parece controlá-lo efetivamente, mas apenas permite a antecipação.

5. Consciência material, consciência pura e coletividade

Em continuidade a esses desenvolvimentos, pode-se compreender a gênese da consciência na criação originária que constitui a produção. Esta é a maneira pela qual ela atua ancorando-se nas coisas como tais. Resta, então, completar a descrição dessa gênese (na intencionalidade), relacionando-a com a origem (na história individual e coletiva) da consciência. Resta, pois, ver como Thao explica a origem da ideia de consciência pura.

O trabalho, como todo comportamento, é externo à consciência. Ele consiste num movimento "que é absorvido nos produtos". Assim, ele se apresenta para a consciência no ato de seus julgamentos". Em outras palavras, o sujeito se encontra nas coisas por meio da produção e, ao transformar a matéria em produto, encontra um primeiro grau de liberdade, muito limitado, pois apenas se realiza em relação às coisas. Esse mesmo movimento do comportamento também abre uma estrutura de relações humanas, que a consciência não pode apreender ou controlar. As relações sociais, portanto, passam a ocorrer no nível coletivo; eis que elas são, acima de tudo, comportamentais – e não somente algo simbólico.

Do ponto de vista da produção coletiva, devido à sua grande diversidade e a falta de integração das ações produtivas, abre-se à necessidade de integração da "totalidade dos produtores na unidade de um trabalho comum". Ora, isso já aponta para a colaboração, em nível localizado, na produção e para as solidariedades tecidas por meio da troca.

No entanto, essa mesma diversidade também implica que subsistirão diferenças e separações entre os diferentes trabalhos; da mescla desses trabalhos, assim como da colisão dos objetivos uns com os outros, surgem entraves, bem como a cobiça. Desse aspecto conflituoso da diversidade dos trabalhos e das atividades produtivas – e, portanto, dos padrões de comportamento e das trocas simbólicas – emerge a lógica da monopolização. Essa lógica limita o processo geral de produção, mesmo se beneficia alguns.

A força da lógica da monopolização, devido aos perigos associados ao conflito, fará com que ela venha a prevalecer sobre a lógica da colaboração; esta última, por seu turno, cria integração e evita a formação de monopólios. Nessa lógica, toda troca aparece como uma relação jurídica, transcendendo as necessidades econômicas. As consequências da concentração no esforço de monopolização implicam numa negação da realidade, na negação da cooperação, na negação da equivalência daquilo que é transformado pela produção, na negação da coparticipação na produção e, portanto, na negação da propriedade comum e, finalmente, na exclusividade da propriedade.

A ideia de consciência pura, idealmente constituída e com exclusão de outras, emerge dessa lógica de monopolização e, sobretudo, de propriedade exclusiva:

Com a transição para relações econômicas de produção ou relações de troca, a forma de posse acaba encerrando cada pessoa dentro dos limites de seu próprio desenvolvimento e constituindo-a idealmente em uma autoconsciência pura, negando toda exterioridade como tal, uma vez que a

própria realidade é doravante admitida apenas dentro do horizonte de uma possessão possível.

Em outras palavras, não é mais apenas a produção que estrutura o comportamento, mas também a forma de comércio e a forma da posse dos resultados da produção. E a consciência que emerge dessas trocas, que lhe dá continuidade e que as torna possíveis, implica na repressão de outros potenciais — certamente complexos — de comportamentos, tais como os comportamentos colaborativos ou aqueles que visam presentear outra pessoa). Assim, a consciência é constituída pela reflexão no mesmo movimento de separação e exclusão que caracteriza essas trocas.

O sujeito então vê o objeto de trabalho apenas por meio de seu projeto de monopolização: a consciência reprime e inibe qualquer outro esboço, ligado a qualquer outro projeto, e vê apenas as condições reais que decidem a maneira pela qual ele pode ser possuído. Em suma, a consciência vem negar a objetividade real, negar a exterioridade; torna-se inteiramente sujeito e perde de vista sua própria objetividade.

A propriedade privada, que equivale à exclusão de todos os outros de propriedades determinadas, é a criação de uma transcendência: o sujeito vê o objeto, a exterioridade, apenas como externo a si mesmo, sem qualquer ligação com ele. Portanto, ele quer, simplesmente, possuir porque está livre de qualquer apego a qualquer outro sujeito. A posição de transcendência é assim criada pela consciência que se separa de seus apegos ao material, mas também de seus apegos a outras consciências. Só quer ter poder de trocar, adquirir.

Acrescente-se: assim como Husserl não pode retornar ao mundo da vida que deixara, a consciência não pode mais ver os objetos, exceto como uma imagem que se encontra em si mesma; assume, então, que qualquer objeto, até mesmo o próprio corpo, pode se tornar uma propriedade. A consciência então se vê apenas como dona, transcendendo a realidade que domina por meio agora de uma "apropriação ideal do mundo". Ver a si mesmo como pura espiritualidade, pura autoconsciência, é refletir simbolicamente o comportamento da troca e esquecer até mesmo a produção, que se torna uma questão de troca (de tempo ou força de trabalho, por remuneração).

Thao, portanto, define transcendência como uma pretensão da consciência de possuir a totalidade das coisas, permitindo que os outros possuam qualquer coisa apenas porque ela consentiu com isso. Este "movimento real de concessões recíprocas" é transposto para o nível ideal em um estado de direito, onde tudo repousa sobre o consentimento da consciência, sobre a própria consciência. No estado de direito, a consciência é a origem de tudo. Deste modo, "o sujeito exalta-se na certeza íntima de uma liberdade absoluta, onde cada pessoa se encontra no ser-outro, constituindo-o em si mesmo". Todo o projeto de uma fenomenologia constitutiva é, assim, desafiado, uma vez que reduz a consciência à sua estrutura monopolizadora.

A constituição de uma autoconsciência pura, que se desprende simbolicamente da materialidade, ainda que sem poder separar-se dela em seu comportamento efetivo, não é a única consequência da propriedade privada – todo

um sistema de leis é erguido sobre as mesmas bases e sobre a mesma ficção individualista.

A expropriação de outros produtores depende de uma concepção de propriedade que não consiste no mero gozo do objeto, mas na exclusão de direitos de qualquer participação de outros, quando é precisamente o ser real de valor de uso que pode ser usado por todos.

Assim, o reconhecimento da propriedade alheia é um dos esboços reprimidos pelos hábitos da consciência pura, monopolizadora e possessiva. O resultado é o hábito de consentir com a propriedade dos outros, de consentir em compartilhar, de consentir em trocas, como se elas dependessem apenas da consciência, como se pudesse haver até mesmo consentimento.

Enquanto Husserl tenta alcançar a alteridade com base na simpatia pelos outros e na projeção de si mesmo nos outros, estabelecendo assim as bases da intersubjetividade, esse consentimento nunca reconhece os outros como semelhantes. Este é o princípio que permite a Thao entender os outros. O reconhecimento da propriedade alheia é um comportamento esboçado pela consciência e depois reprimido — o que ela reprime a constitui ainda mais do que aquilo que a completa. Recorde-se então de algo que demonstra que o outro chama, que desafia a agir, a colaborar e a respeitá-lo, isso se abre tanto à monopolização como à exclusão.

No entanto, assim como a produção está ligada a técnicas que regulam o comportamento e, portanto, a consciência que o faz continuar, o direito codifica o comportamento e regula o conhecimento, incentivando certas trocas e levando à repressão dos contornos do comportamento colaborativo e coparticipativo.

Thao explica assim o que Husserl pressupôs: a pura consciência individual. A ideia de consciência pura vem do privilégio dado à consciência, em oposição ao comportamento, um privilégio que vem de uma concepção exclusiva de propriedade, que é permitida pelas condições materiais da produção mercantil. Também vem da posição das idealidades, essências e filosofia pura, não nos "estratos primitivos e propriamente animais" da vida humana, mas, ao contrário, nos significados humanos próprios da experiência da autoconsciência. No entanto, as sociedades e as formas de produção são complexas demais para permitir o autoconhecimento claro que o idealismo pressupõe, especialmente quando o eu é cortado de seus fundamentos comportamentais.

O materialismo dialético, no entanto, torna possível superar as dificuldades da ficção da consciência pura. Afinal, por trás desse conteúdo negativo e de todas essas negações, permanece um conteúdo positivo "que, no entanto, funda o sentido autêntico da existência espiritual", algo que o materialismo dialético é capaz de trazer à tona. Thao, portanto, propõe a si mesmo descrever o que é a existência espiritual, não a consciência pura, encontrando assim a verdadeira universalidade na alegria mística e mistificadora de um eu universal na origem de tudo e consentindo com tudo. Essa verdadeira universalidade, essa verdade da existência, também encontra suas origens no trabalho.

Não no trabalho individual, que nada mais é do que uma mistificação, mas no trabalho social, isto é, no trabalho que é já sempre social e que é reprimido pela consciência monopolizadora. Como já vimos, ao retornar e refletir sobre o trabalho, a consciência elabora conceitos para aumentar seu domínio sobre as coisas e sobre sua atividade e estende a produção por meio de esboços simbólicos da tarefa em sua totalidade.

Essa extensão inclui do trabalho o que ele tem de comum por requerer a participação de todos e lhe dá, assim como à produção, o seu caráter universal. Ora, a repressão dos atos de monopolização delineados em outras formas de troca, separadas da totalidade, permite que esse conhecimento se une aos outros e, assim, seja realizado: essa troca no trabalho comum é necessária porque permite que as forças produtivas sejam usadas da melhor maneira possível.

As palavras, os conceitos que emergem dos trabalhos e comportamentos realizam "a unidade do eu e do outro" em uma existência comum, na "totalidade social". A consciência é realizada porque, a partir da imanência, consegue superar-se em direção a uma existência comum por meio de uma tarefa transcendente, onde o todo, ou seja, a sociedade, pode realizar suas necessidades. Cada um ganha, porque essa transparência material elimina a fonte das exclusões recíprocas e a infinidade dos desejos.

6. Conclusão: universalidade a alcançar

Para Thao, a universalidade é, portanto, a superação de si mesmo por meio da cooperação, de acordo com as exigências da produção, que por sua vez seguem as exigências da vida e da liberdade que nela se encontra delineada. Tal trabalho é o "sentido propriamente humano" da vida humana. Além disso, a universalidade já está esboçada na produção própria do proletariado – que intervém muito tarde nesta análise (uma análise que, portanto, não se concentra no capitalismo):

a "supressão da própria forma privada de apropriação" será também uma supressão de egoísmos particulares; assim, o proletariado recuperará a posse do próprio trabalho "para o benefício da humanidade. Está produzirá então significados humanos [isto é, materiais], os quais estão por enquanto sendo desviados de seu significado humano pela coalizão espiritualista de interesses privados".

A universalidade real – material e não mistificadora – só é possível na sociedade comunista, que abole os interesses privados, que inibe a lógica dos monopólios, que assim libera a ação humana em direção a um futuro que já é imanente na totalidade social, mas está constantemente reprimido, e que assim liberta as consciências de hábitos, técnicas e símbolos que impedem que essas consciências sejam realizadas.

Desta forma, traçando a origem e a gênese da consciência pura e a maneira pela qual essa consciência pura obscurece a consciência material e, portanto, uma parte de si mesma. Traçando a origem e a gênese da consciência no trabalho, Tran Duc Thao mostra as possíveis origens de uma consciência material que também é consciência de sua própria materialidade, a qual pode em princípio ser vivenciada em comum.

Busca possibilitar a formação de uma consciência que seja a dos indivíduos que participam da totalidade social e na qual os planos comportamentais e simbólicos de sua existência consigam favorecer essa participação e, portanto, a universalidade, a verdade, a honra, a caridade, o dever, a justiça e a liberdade.

O horizonte revolucionário do marxismo parece fornecer uma direção para tal consciência e tal sociedade. Contudo, como os trabalhos posteriores de Thao mostraram, essa passagem ainda está para ser inteiramente realizada numa prática que visa transformar o trabalho e a produção. Talvez seja por isso que Thao deixou a França para se juntar ao esforço revolucionário no Vietnã, dirigido contra a França e sua economia monopolizadora, mas também abrindo esse horizonte revolucionário.

Tentamos aqui mostrar como Thao continua a tradição fenomenológica, retomando-a ao mesmo tempo em que rompe com ela para torná-la sua, combinando-a com um materialismo dialético próprio. Um trabalho sobre a hipótese de que se trata de uma fenomenologia não-husserliana, isto é, retomando o impulso dado por Husserl, mas passando pelo domínio da produção e não do significado, bem como de um materialismo dialético todo próprio, exigiria um estudo mais aprofundado tanto do comunismo vietnamita quanto do comunismo francês da época, bem como da relação de Thao com a fenomenologia.

No entanto, esses mesmos empréstimos da fenomenologia e a ênfase que Thao coloca em outras partes da *Fenomenologia e do materialismo dialético* no comportamento animal e na aquisição da linguagem em crianças – análises que não podemos repetir aqui, e que Thao frequentemente corrigirá nas décadas seguintes ao seu retorno do Vietnã – já colocam seu materialismo em oposição ao dos marxistas da época.

Nessa direção, no entanto, deve-se notar que importantes paralelos com Merleau-Ponty, que permanecerão aqui inexplorados por razões de espaço; contudo, eles aparecerão para o leitor que também está familiarizado com os textos desse filósofo que esteve próximo de Thao por vários anos: a ênfase colocada no comportamento repetindo e levando em outros lugares a muitas das análises de *A Estrutura do Comportamento*.

O estudo da aquisição da linguagem, que é contemporâneo ao dos cursos da Sorbonne sobre psicologia infantil; o estudo do comportamento animal que precede os cursos sobre a natureza; a busca de uma filosofia dialética além das de Hegel e Marx; o vocabulário de repressão e inibição que ecoa a fórmula de que agir é deixar as coisas acontecerem; ou a crítica do marxismo ortodoxo através da noção de instituição (Stiftung). Tais comparações marcam acima de tudo a dúvida de Tran Duc Thao com Merleau-Ponty, sua frequência das mesmas obras inéditas de Husserl, mas também seu projeto compartilhado (mas não realizado em comum) de ir além da fenomenologia husserliana e do materialismo dialético marxista.