

TRÊS DEFINIÇÕES DA FENOMENOLOGIA

[TROIS DÉFINITIONS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE]

Cristiano Perius

Professor Associado na Universidade Estadual de Maringá

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n47ID12911>

Natal, v. 25, n. 47
Maio-Ago. 2018, p. 121-141

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Este ensaio visa problematizar a definição da fenomenologia a partir da contribuição de três autores: Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. A recepção do pensamento de Husserl é marcado, na França, pela corrente existencialista que exige, tanto de Merleau-Ponty quanto de Sartre, a reformulação da fenomenologia. A fim de acompanhar esse processo de assimilação e, ao mesmo tempo, modificação da fenomenologia, este ensaio apresenta três definições que, apesar de justapostas, relacionam-se entre si: 1) O que é a fenomenologia de *Husserl*?; 2) O que é a fenomenologia *francesa*?; 3) O que é a fenomenologia de *Merleau-Ponty*? Este trabalho de definição, apesar de topicalizado, apenas surge e é examinado a partir da relação de contraposição e renovação da escola da fenomenologia, que é vasta e plena de nuances, apontando ecos e vozes dissonantes entre si. Ao acompanhar a reformulação da fenomenologia em três momentos, fica mais claro, ao fim do ensaio, o processo de elaboração de Merleau-Ponty.

Palavras-chave: Fenomenologia; Sartre; Husserl; Merleau-Ponty.

Résumé: Cet essai avance la problématique de la définition de la phénoménologie à partir des contributions d'Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty. La pensée de Husserl, en France, est marquée par son caractère existencialiste et exige, de ce fait, tant pour Sartre comme pour Merleau-Ponty, une reformulation de la phénoménologie. Afin d'accompagner ce processus d'assimilation, mais aussi de modification de la phénoménologie, cette essai présente trois définitions qui, bien que juxtaposées, sont étroitement liées : 1) Qu'est-ce que la phénoménologie de *Husserl*?; 2) Qu'est-ce que la phénoménologie *française*?; 3) Qu'est-ce que la phénoménologie de *Merleau-Ponty*? Cette tentative de définition n'est examinée qu'à partir de la relation d'opposition et de rénovation de l'école de phénoménologie, elle-même vaste et pleine de nuances, où nous tenterons de mettre en relief les échos et les voix dissonantes. C'est en accompagnant ce travail de reformulation de la phénoménologie en trois temps, que nous espérons éclaircir, à la fin de l'essai, le processus d'élaboration de Merleau-Ponty.

Mots-clés: Phénoménologie; Sartre; Husserl; Merleau-Ponty.

A tradição da fenomenologia é vasta e rica em desdobramentos. Diz-se que existem tantas fenomenologias quantos fenomenólogos. O intuito deste ensaio é nuançar o conceito de fenomenologia a partir de três momentos: 1) O que é a fenomenologia de *Husserl*?; 2) O que é a fenomenologia *francesa*?; 3) O que é a fenomenologia de *Merleau-Ponty*? O exame destas questões ajudará a compreender as sucessivas reformulações da fenomenologia, especialmente a última, na ordem acima, que é a de Merleau-Ponty.

1. O que é a fenomenologia de Husserl?

Na conferência de abertura ao “Colóquio Merleau-Ponty” em Rochefort, ocorrido em outubro de 2008, Olivier Lahbib avalia o itinerário intelectual de Merleau-Ponty como filósofo precoce. Se o contato oficial com a fenomenologia de Husserl ocorre apenas no final da década de 30, mais precisamente, em 1939, ocasião do estágio de pesquisa em Louvain, o nome de Husserl aparece bem antes, quando, ainda professor do liceu, com apenas 26 anos, Merleau-Ponty menciona a importância de Husserl a partir da leitura de textos e conferências de Aaron Gurwitsch. O estopim para a viagem à Bélgica foi um artigo de Eugen Fink, “O problema da fenomenologia de Edmund Husserl”, em seguida ao qual, imediatamente, segundo Olivier Lahbib, Merleau-Ponty escreve a Van Breda, responsável pelos arquivos de Husserl, a fim de consultar os inéditos. Ora, o artigo de E. Fink, que interessou a Merleau-Ponty, descreve da seguinte maneira o projeto de Husserl, conforme citado por Lahbib (2010, p. 1):

O método de Husserl oferece um ponto de partida novo e radical na procura do sentido: “No espanto do retorno ao ente (a existência de coisas), o homem se redescobre por assim dizer originariamente ao mundo. Ele se encontra na aurora de um novo dia onde ele mesmo e tudo o que é começa a aparecer sob uma nova luz, onde a totalidade do ser se oferece a ele de maneira nova”.

A novidade de Husserl está no método de pesquisa que propõe uma filosofia rigorosa, mobilizada pelo retorno aos fenômenos tais como aparecem à consciência. O novo método, inspirado na descrição originária da experiência, é conduzido pela ideia de “retorno às coisas mesmas” (*zurück zu den Sachen selbst*), que mobiliza a *epoché* fenomenológica. Diante deste slogan que pode servir de lema porta-bandeira da fenomenologia, a pergunta é a seguinte: “Qual é o alcance revolucionário do retorno às coisas mesmas? O que significa precisamente esta fórmula para Husserl? O que ela se torna aos olhos de Merleau-Ponty? Sua interpretação é conforme a inspiração de Husserl?” (Lahbib, 2010, p. 2) Note-se que estas questões são decisivas para perceber um divisor de águas entre a fenomenologia de Husserl e a de Merleau-Ponty, que modifica a fenomenologia do mestre, sem deixar de retornar continuamente a ele¹.

Como se opera, no interior da fenomenologia de Husserl, o retorno às coisas mesmas? Muito semelhante à inclinação do positivismo, Husserl pretende pensar os fenômenos sem *parti pris* metafísico, ou seja, tomar estritamente o que se dá na experiência empírica, razão pela qual dizia que os fenomenólogos são os verdadeiros positivistas². Trata-se de uma afirmação assaz irônica, pois é uma ingenuidade acreditar que o conhecimento empírico não contém pressupostos metodológicos, epistemológicos, psicológicos etc. A objetividade científica é a perspectiva segundo a qual a pluralidade subjetiva é neutralizada em favor do dado positivo. O problema do positivismo é que ele não percebe que o dado é ante-

¹ Cf. Perius, 2012.

² “Si par ‘positivisme’, on entend l’effort, absolument libre de préjugé, pour fonder toutes les sciences sur ce qui est ‘positif’, c’est-à-dire susceptible d’être saisi de façon originnaire, c’est nous qui sommes les véritables positivistes”. (Husserl, 1950, p. 69)

rior ao simbolismo científico, a partir do qual ele é estruturado a partir de categorias que corrompem a estrutura originária da experiência. O simbolismo científico, as técnicas de manipulação em laboratório, os aparelhos, são dispositivos que geram informações em quadros fixos, o que não quer dizer que o dado seja o que é disposto por esquemas e algoritmos. Entre o dado positivo e a experiência originária não há só uma diferença de grau, mas, de natureza. Merleau-Ponty percebe essa diferença quando afirma, na *Fenomenologia da Percepção*, (1945, p. 593): “A generalidade e a probabilidade não são ficções, mas fenômenos, portanto devemos encontrar um fundamento fenomenológico para o pensamento estatístico.” Anterior ao fato empírico está a frequência do mundo que não é o provável (“o pensamento estatístico”), mas o vivido (*Lebenswelt*). Em outras palavras, a fenomenologia evita a interpretação teórica que determina a função pragmática que o dado desempenha, isto é, procura pensar o mundo sem nenhuma mediação, o que já está aí, compreendido sem saber. Como afirma Merleau-Ponty (1945, p. 3): “Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar. Essa primeira ordem que Husserl dava à fenomenologia iniciante de ser uma ‘psicologia descritiva’ ou de retornar ‘às coisas mesmas’ é antes de tudo a desaprovação da ciência.”

Semelhante a Bergson, atento aos dados imediatos da consciência, a questão de Husserl não é discutir o realismo da matéria e o idealismo do espírito até saber qual deles é o mais correto, mas entender como se dá a formação de ambos. Ora, é esta gênese que conduz, aos olhos de Husserl, o problema da constituição. Husserl recua dos dados materiais e físicos, tal como se dão ao realismo ingênuo, ao aparecimento do mundo para nós. Fenômeno, para Husserl, é o *factum* do mundo tal como aparece à consciência. Ao colocar o mundo entre parênteses, os objetos não são visados em suas condições fáticas ou empíricas, mas transcendentais. A redução transcendental implica na mudança da atitude natural para a atitude reflexiva, pois o objeto da filosofia não se confunde os

objetos das ciências positivas, isto é, não é uma ciência de fatos, mas de essências (ciência eidética). Por isso a gênese de que fala Husserl não é o real, no sentido empírico ou psicológico, mas transcendental, no sentido de que trata de essências. A origem do sentido (*Ursprung des Sinnes*) não está no conhecimento de objetos do mundo, mas na consciência que constitui o sentido de algo, pouco importa qual.

Esse quinhão essencialista da fenomenologia de Husserl é muito claro para José Henrique Santos. No texto “Do empirismo à fenomenologia”, afirma: “A fenomenologia define-se, antes de tudo, como método de análise e evidenciação das formas da consciência ideal e lógica” (Santos, 2010, p. 305). Mas, note-se, não se trata de um idealismo intransigente, à *la* Barão de Münchhausen³. O idealismo de Husserl não é absoluto, mas especial:

A exemplo dos ingleses, Husserl sempre se recusará a dar o salto metafísico; jamais cederá à especulação. Talvez seja este o traço mais saliente herdado do empirismo: pois as especulações metafísicas abandonam o fenômeno, em busca de um fundamento transcendente. Husserl sublinha de maneira a não deixar dúvida: se for possível conhecer o sentido das coisas, este só pode residir no próprio fenômeno e seu modo de doação. (Santos, 2010, p. 314)

Em outras palavras, ao proclamar-se empirista autêntico, Husserl delega todo o poder ao dado, o que não quer dizer que o dado não contenha elementos intuitivos. A experiência empírica pode ser tudo, menos *sense-data* (tal como a entende o realismo ingênuo). Há sempre elementos ideais na experiência perceptiva. Conclui-se disso que se a fenomenologia for a atitude filosófica, essencialmente descritiva, determinada pela exigência de ausência de pressuposições e de renúncia a toda estratégia explicativa que conduza a extrapolar a estrutura do dado, este dado, para Husserl,

³ Menção ao relato fantástico segundo o qual àquele que se afoga, basta, para que suba à superfície, puxar-se pelos cabelos...

só é visível enquanto elemento imediato da consciência. Evidentemente, todo problema é saber se o retorno ao dado é possível pela via da consciência. Ora, é esta via que Merleau-Ponty jamais aceita.

2. O que é a fenomenologia francesa?

Uma vez que a via da consciência se revela problemática, a fenomenologia francesa tomará outro caminho. A pedra angular de sua proposta é o conceito de existência. Desde sempre, isto é, desde o início, isso é assim. Sartre, em “A transcendência do ego”, já faz do eu algo mundano, isto é, fora da consciência. O alcance teórico do conceito de ser no mundo será pensado, agora, à luz da facticidade e da inerência mundana. No prefácio da *Fenomenologia da percepção*, onde Husserl diz “essência”, Merleau-Ponty acrescenta “existência”, e as razões para o arremedo está longe de ser um jogo de palavras:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua facticidade. (Merleau-Ponty, 1945, p. 1)

Está aí o nó górdio ou elo intrínseco entre o empírico e o transcendental, tão caros a Merleau-Ponty, a quem o uso da reflexão, embora necessário, não é total, ou seja, só é dessa maneira no papel. O exercício da consciência, então, modifica-se radicalmente, já que a reflexão, afirma Merleau-Ponty (1945, p. 9), “é consciente de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final”. Trata-se de um entrave à redução fenomenológica, que colocava o mundo entre parênteses, isto é, conduzia a atitude natural à atitude transcendental. Para Merleau-Ponty, a redução não é completa, pois o mundo natural está aí antes de ser objeto e não é absorvido inteiramente pela

reflexão. Merleau-Ponty não renuncia a reflexão, mas a considera a partir da única via a que tem direito, a saber, a via corporal. A unidade consubstancial do corporal e do psíquico o obriga a repensar os passos da constituição e iniciar de novo, a partir do tema da encarnação. O retorno às coisas mesmas, então, será pensado a partir de uma intencionalidade latente, isto é, sem atos. Se o tema da encarnação é necessário, no caso de Merleau-Ponty, para Sartre, a intencionalidade da consciência é conduzida ao tema da liberdade, pois, enquanto sujeito histórico, o homem não está predefinido a uma essência, mas aberto a várias possibilidades. Dessa forma, tanto Merleau-Ponty quanto Sartre pensam a consciência segundo a disposição de elementos concretos e contingentes a partir dos quais o projeto da fenomenologia é reelaborado. O problema de Husserl, comum a ambos, está no idealismo que, segundo Jocelyn Benoist (2001, p. 47),

[...] não é isento de toda uma série de pressupostos radicais que são indispensáveis e que não podem ser descobertos senão por seu próprio fio condutor que vai muito além do miserável dado coisificado, atribuído aos empiristas, sobre o qual os idealistas se escarnificam desde muitos séculos, postulando nele um elemento simples.

Ou seja, o idealismo é cobra criada do realismo, pois percebe que o dado, para que seja proclamado como tal, já pressupõe o espírito. Em outras palavras, o idealismo é mais elaborado do que o realismo, pois o dado só pode ser tomado como autônomo a partir de valores racionais e cognitivos. Como afirma Luiz Damon Moutinho, a reflexão idealista não é qualquer, pois supera o realismo ingênuo do senso comum, que ignora o papel da constituição, o que não quer dizer que a perspectiva idealista seja a melhor alternativa. Nas palavras de Moutinho (2004, p. 10):

Como o senso comum, a perspectiva da ciência está voltada *para o objeto, para o mundo*, e não para aquilo que faz o objeto. Nesse sentido, a reflexão idealista não é uma reflexão qualquer, mas aquela que se conjuga a um outro tema, cerne do idealismo: o tema da *constituição*.

Pois, se o objeto é constituído pelo espírito, a reflexão idealista consiste em uma recuperação das pegadas da constituição, em um esforço em coincidir com um naturante que é suposto desdobrar diante dele o mundo, como se essa restauração, essa *re*-constituição fosse a imagem em espelho da constituição efetiva, como o caminho de Étoile a Notre-Dame é o inverso do caminho de Notre-Dame a Étoile. Tudo se passa, nessa perspectiva – e Merleau-Ponty não cessará de notar isso –, como se a reflexão, para compreender nosso laço natal com o mundo, procurasse de início *desfazer* esse laço para *refazê-lo* em seguida. É essencial à filosofia reflexiva, portanto, nos recolocar *aquém* de nossa situação de fato, em um centro a partir do qual fazemos implicitamente aquilo que ela reconquista explicitamente. Para Merleau-Ponty, a filosofia reflexiva tem razão em negar uma relação exterior entre um mundo em si e o sujeito concebido como processo no interior do mundo. Daí porque é necessário *passar* por ela. Mas resta saber se a via da constituição é a melhor alternativa. A constituição é, na versão definitiva de Merleau-Ponty, a tese idealista da relação entre sujeito e mundo, e essa tese implica para ele uma dupla transposição: a transposição do sujeito encarnado em sujeito transcendental e da realidade do mundo em idealidade.

Examinemos em detalhes o teor da citação. Ao dar evidência ao papel da constituição, o idealismo supera o princípio realista segundo o qual o ato de conhecimento é resultado de uma relação de exterioridade entre o sujeito e o objeto, pois este ignora o campo transcendental de forma a esquecer que só ele pode garantir um dado neutro, isto é, “real”, sem variação subjetiva. Por outro lado, há o problema do idealismo. Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty figura o caminho inverso de Étoile a Notre-Dame como metáfora do pensamento idealista, dizendo que a reflexão “esclarece tudo menos a si mesma, reintegra tudo salvo a si mesma como esforço de reintegração” (Merleau-Ponty, 1964, p. 55). Isto é, a via da constituição não coincide com a experiência originária (Étoile a Notre-Dame) na medida em que é a retomada desta experiência em pensamento. A reflexão ignora que, para recompor as pegadas da constituição, o caminho de Étoile a Notre-Dame ocorrerá em sentido inverso, isto é, depois de feita. Tudo se passa como se essa transposição do caminho real ao ideal, só alcançada de forma re-

tróptica, escapasse à própria reflexão. Ao “desfazer nosso laço natal com o mundo, para *refazê-lo* em seguida”, isto é, em pensamento, está claro o problema de Husserl: a via transcendental corrompe a verdadeira face da experiência. Mas há uma boa tarefa que o idealismo desempenha, a saber, a crítica ao realismo, pois, contra o realismo, Husserl mostra que há uma ingenuidade da qual a análise reflexiva nos liberta, a saber, afirmar que o objeto existe em si sem perguntar pelo que ele é. O problema está em saber se essa segunda via – a via reflexiva – é possível. Ela é possível, mas ao custo de passar do *Lebenswelt* à instância do transcendental, isto é, suprimir toda a diferença entre o ser e o ser pensado, razão pela qual Merleau-Ponty não recomenda a reconstituição intelectualista da percepção. O uso de categorias transcendentais exige, para que seja válido, contato com o mundo vivido. Ora, é esta exigência, retirada da esfera mundana, que se trata de elevar à condição de autônoma em face à reflexão. Sartre, em “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, reconhece a importância decisiva da intencionalidade. Todavia, acrescenta: “Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens.” (Sartre, 2005, p. 57) Dessa forma, a fenomenologia francesa, no que tange a Merleau-Ponty e Sartre, ao menos, sublinha a esfera mundana e concreta. Critique-se Husserl do que se quiser: idealismo, intelectualismo, transcendentalismo etc. (rubricas que, como veremos a seguir, Husserl jamais aceitaria) – não importa, uma coisa é certa: é preciso começar de novo. A partir de categorias existenciais e irreduzíveis ao pensamento, a fenomenologia francesa deve então redefinir o campo fenomenal sem convertê-lo em campo transcendental.

O *factum* da existência, sem o qual nada pode ser pensado de forma legítima, é descrito por Frédéric Worms da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, a “existência” não é uma palavra de ordem. Antes de reenviar à moda em voga do “existencialismo”, essa noção designa bem um *problema* filosófico preciso, decisivo, novo. Seria necessário enunciá-lo imediatamente? Diremos então o seguinte: trata-se de um problema posto pelo *fato* da existência do mundo, mas também da consciência, ou do homem, quando se renuncia a procurar em uma ou outra (destas existências) um fundamento além delas mesmas. (Worms, 2009, p. 294)

Semelhante ao *slogan* de Sartre, segundo o qual “a existência precede à essência”, trata-se de dar ao velho tema da existência uma luz nova, muito além da repetição mecânica de correntes materialistas ou antiespiritualistas afins ao existencialismo. A existência recebe estatuto filosófico, isto é, tratamento de fato primeiro e insuperável, sobre o qual a reflexão procura, sem jamais esgotar, as camadas de sentido. Nesse momento outros temas da filosofia, como a política, a moral, a liberdade, não abandonam o terreno da facticidade. Tomemos o exemplo de Sartre. No texto “A liberdade cartesiana”, afirma: “A liberdade é una, mas se manifesta diversamente segundo as circunstâncias. A todos os filósofos que se fazem seus defensores, é lícito pôr uma questão prévia: a propósito de qual situação privilegiada experimentaram a liberdade?” (Sartre, 2005, p. 254). Trata-se de perceber que, ao contrário da tradição, esta não é mais uma questão abstrata. A liberdade de agir é confrontada com a liberdade de pensar, que, no texto de Sartre, encarna a personagem do matemático – “livre” para descobrir as propriedades entre os números. A tradição cartesiana associou a liberdade aos atos do espírito, isto é, pensou os temas da filosofia de forma metafísica e isolada da experiência concreta. Ora, a liberdade do matemático pode ser facilmente contraposta, em “O que é a literatura?”, à liberdade do escritor. São liberdades diferentes. O matemático é livre para pensar, isto é, para aplicar-se à descoberta de fórmulas inteligíveis ao entendimento. O escritor é livre para escrever, isto é, sua atividade produz algo novo no mundo. Este algo novo é o livro, que, por sua vez, provocará a liberdade do leitor. Emile Zola, Flaubert, Balzac, Genet, entre

outros, são exemplos de pessoas que, a partir de desafios específicos (Flaubert era disléxico, Jean Genet era filho de prostituta e pai desconhecido), fizeram da subjetividade um ato de compreensão geral do humano. Mais que isso, propõem ao leitor uma imagem crítica dos fenômenos sociais e históricos. Trata-se de criticar o narcisismo da razão, ocupada com relações conceituais implícitas às noções do real e do possível, do claro e do obscuro, do fato e do direito, do suficiente e do necessário etc., esquecendo-se de que as condições históricas não se resolvem em pensamento, mas com ações de risco, escolhas e sacrifícios. Sobre esta nova disposição, que é o engajamento do filósofo no mundo concreto, característico do pós-guerra, a conclusão de Frédéric Worms é a seguinte:

A filosofia não se confronta mais consigo mesma, mas com o mundo. O problema da existência implica que agora o filósofo opere diretamente sobre outros lugares, exteriores à filosofia: ele se faz jornalista, escritor, conhecedor, político (acrescentando a estas atividades os problemas filosóficos que obtém na parte teórica), e isto é assim não por razões arbitrárias, mas essencialmente filosóficas. Esse momento não é, entretanto, mais estritamente filosófico que outro, muito pelo contrário! É o momento em que os filósofos, por sua própria conta e risco, se lançam mais ao que está fora da filosofia, como o testemunham os atos de Cavailles ou Camus, os poemas de Wahl ou o teatro de Sartre, a tese de medicina de Canguilhem ou o trabalho em uma fábrica de Simone Weil. (Worms, 2009, p. 208)

O envolvimento do filósofo com o mundo é explícito. As cartas trocadas entre Merleau-Ponty e Sartre na ocasião da ruptura entre os filósofos, o debate sobre o engajamento literário, as questões sobre a guerra da Coreia, da Argélia, da Rússia, da Indochina etc., são provas de que as questões sociais e políticas fazem parte da filosofia. Trata-se de uma diferença muito clara em relação a Husserl. O que disse Husserl sobre política ou sobre o engajamento? Ora, o filósofo, segundo Merleau-Ponty, não deixa de ser filósofo e passa a ser político – “como se a ação política fosse algo

tão diferente quanto a escolha de ser alpinista, por exemplo”. (Merleau-Ponty, 2000, p. 148) Não há necessidade de separar a filosofia do mundo para ser filósofo, ou seja, ser filósofo é, nas palavras de Merleau-Ponty (2000, p. 148), “ser homem, ser francês, ser cidadão”. A atividade filosófica é, então, mesmo quando se trata de pensar o possível, o inteligível, o abstrato, fixar um quadro do mundo através do qual o homem vê a sua própria imagem. Em outras palavras, estamos num plano em que não há senão o homem e suas ações concretas. Não há nenhum tipo de fundamento transcendente ou salvador, nada tem, *a priori*, valor, a não ser o que fazemos por meio de nossas escolhas. Os valores são mundanos, isto é, dependem exclusivamente do engajamento e responsabilidade dos homens, uns para com os outros. Daí porque todas as ações nos comprometem. Não agir é ainda uma forma de ação. Estamos sempre engajados, mesmo quando o ignoramos. No romance *A Náusea* lê-se a famosa frase de Roquentin: “O menor gesto me engaja”. Sartre reconhece que, de forma semelhante a Kant, o homem é um fim em si mesmo, é responsável pelo que faz e não tem desculpas. “Tal é o homem que nós concebemos. Homem total. Totalmente engajado e totalmente livre.” (Sartre, 1948, p. 28) O homem não tem nenhuma essência, mas se faz livremente, criando valores e conquistando a dignidade. O valor humano é paradoxal, pois surge da contradição entre não ser nada prévio ao que faz por meio de ações concretas e, por isso mesmo, subordinado a elas.

Enfim, a oposição entre a fenomenologia francesa e a fenomenologia de Husserl pode ser descrita pela oposição entre existência e consciência intencional. Acompanhemos uma passagem de *Intencionalidade e Existência: Husserl e Merleau-Ponty*, de Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2008, p. 6):

Qual será o resultado da transposição do conceito husserliano de “intencionalidade operante”, forjado na atmosfera rarefeita do “transcendental”, para esta região que Merleau-Ponty chamava de “existência”, sempre ancorada ou enraizada no interior do mundo “concreto”? [...]

Quando Husserl opõe a “orientação natural” à “orientação fenomenológica”, é para sublinhar que apenas na primeira a consciência se dirige às coisas, no intuito conhecê-las ou manipulá-las, em nossa vida teórica ou prática. Na orientação fenomenológica, ao contrário, o interesse não se dirige às “coisas”, mas sim aos “fenômenos”, quer dizer, aos múltiplos modos subjetivos de doação dos objetos, que permeiam nossa experiência do mundo, mas permanecem não temáticos na orientação natural. Neste domínio, que é aquele da “filosofia”, não se pergunta o que são as “coisas”, mas sim se investiga como opera a consciência de coisa. A questão que está no centro da filosofia é a pergunta pela possibilidade do conhecimento, pela possibilidade do acesso da subjetividade à transcendência. [...] Por isso se dirá que a fenomenologia está em uma “dimensão totalmente nova” em face ao conhecimento “natural”.

Ao contrário da orientação existencialista, a perspectiva de Husserl jamais confunde o plano natural (fenomênico), com o plano eidético (fenomenológico); as coisas, tais como se dão na inclinação natural, com os fenômenos, tais como se dão na inclinação racional. Como crítico da razão, Husserl não está preocupado com o mundo, mas com as condições fundamentais de seu aparecimento para nós. Por crítica da razão entende-se o projeto de conhecimento de um sujeito epistemológico que nada tem de corporal, ambíguo ou encarnado. A Husserl está claro que não podemos fazer a razão derivar a nenhuma tendência antropológica, tal como aconteceria a uma filosofia do corpo. Ora, a antropologia, a psicologia, a sociologia etc., são ciências de que a fenomenologia visa fazer a crítica, razão pela qual não pode confundir-se com elas.

Curioso observar que, no texto que citamos acima, Carlos Alberto Ribeiro de Moura coloca a si mesmo a seguinte pergunta: “O que Husserl pensaria deste ambiente [a existência] para hospedar o seu conceito de intencionalidade operante? Resposta: As piores coisas possíveis, como se pode inferir das páginas em que comenta ou responde às críticas daquele setor da ‘filosofia da existência’ que ele pôde conhecer, e que mais o aborrecia.” (Moura, 2008, p. 8) Ou seja, a fenomenologia, para Husserl, é tudo ou

nada. Semelhante a uma tautologia, ela se diz apenas fenomenologicamente, isto é, não há ganho algum ao fazê-la depender de categorias existenciais que ela, por definição, visa superar. De forma que as situações existenciais (condições psicológicas, antropológicas, políticas etc.), não podem ser objeto da fenomenologia, apenas os fenômenos, por uma razão simples: “o código fenomenológico, bem compreendido, sempre nos transporta para uma instância situada fora do mundo, fora do tempo” (Moura, 2008, p. 14). É então que fenomenologia não trata do mundo, mesmo porque, em regime de *epoché*, ele já está entre parênteses. Portanto, nenhum motivo para misturar a existência com a intencionalidade da consciência.

3. O que é a fenomenologia de Merleau-Ponty?

Husserl toma o partido da constituição, isto é, parte dos objetos intencionais da consciência, deixando, no meio do caminho, o mundo entre parênteses. O percurso de Notre-Dame a Étoile é, segundo esta perspectiva, o percurso de Étoile a Notre-Dame, pois a consciência retoma a experiência de forma retrospectiva, à luz da reflexão. Merleau-Ponty inverte esta perspectiva, tomando por início a própria experiência:

Tudo muda quando uma filosofia fenomenológica ou existencial não se dá por tarefa explicar o mundo ou descobrir as condições de possibilidade, mas formular uma experiência do mundo, um contato com o mundo que precede todo pensamento sobre o mundo. Doravante isto que há de metafísico no homem não pode mais ser conduzido a alguém além de seu ser empírico – a Deus, à consciência –, mas em seu ser mesmo, nos seus amores, em seus ódios, em sua história individual ou coletiva que o homem é metafísico, e a metafísica não é mais, como dizia Descartes, o trabalho de algumas horas por mês; ela é presente, como pensava Pascal, no menor movimento do coração. (Merleau-Ponty, 1966, p. 36)

Sublinhe-se, na citação, a expressão inicial: “tudo muda”. Trata-se de um novo início, motivado pelo retorno às coisas mesmas.

Como se sabe, este retorno não será feito em nome do conteúdo noético da consciência, mas da inerência mundana. Não há problema em chegar à consciência, afinal, é preciso refletir sobre o irrefletido, o que não quer dizer que se deve começar por ela. Aos olhos de Merleau-Ponty, o ponto de partida é sempre a existência.

Não é porque eu penso ser que estou certo de existir, ao contrário, a certeza que obtenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva. Meu amor, meu ódio, minha vontade, não estão certos enquanto simples pensamentos de amar, de odiar, de querer, ao contrário, toda certeza destes pensamentos provém dos atos de amor, de ódio ou de vontade de que tenho certeza porque *os faço*. [...] A certeza da coisa e do mundo precede o conhecimento tético de suas propriedades. [...] Não é o Eu penso que contém eminentemente o Eu sou, não é minha existência que é reduzida à consciência que dela tenho, é inversamente o Eu penso que é reintegrado ao movimento de transcendência do Eu sou e a consciência à existência. (Merleau-Ponty, 1945, p. 438)

A consciência de que Eu sou, ainda que responsável por levar minha existência à condição do saber, não parte do saber, mas do existir. Há um contato com o mundo que *precede* a consciência, sem o qual ela nada é. Há um contato com o mundo que *excede* a consciência, pois nem tudo se resume a ela. De fato, o saber da vida nunca acaba, uma vez que a percepção do mundo, embora estruturada, sempre se renova. Na conferência “A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty”, proferida na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) em 1 de setembro de 2018, Pascal Dupond diz que Merleau-Ponty pensou ser a percepção o primeiro estabelecimento da racionalidade, uma luz natural que nos dá uma unidade do ser e do sentido que consiste na trama do que chamamos de razão.⁴ Estranha afirmação, segundo a qual a percepção é racional. A rigor, a aproximação entre a percepção e luz natural é impossível, a menos que se trate de uma luz que não

⁴ V. Dupond (2005, p. 37): “La foi perceptive, l’*Urdoxa* est la lumière naturelle qui, non pas s’ignore, mais plutôt se perd en ce qu’elle éclaire”.

opere a evidência. Isso é correto, pois a percepção segue o modelo da *Gestalt*. Há sempre o ponto cego da visão, participação do negativo, visão por perfis, união do ver (a figura) e do não ver (o fundo). Não há contradição entre o positivo (ver) e o negativo (não ver). Ora, a tradição filosófica utiliza o pensamento como operador exclusivo da evidência. “O projeto da *Fenomenologia da Percepção* é pensar a percepção como luz natural ou como pensamento indivisivelmente naturado e naturante.” (Dupond, 2008) Trata-se de dar autonomia à percepção, que, mesmo sem o recurso de evidência, é naturada e naturante, isto é, opera sobre os dois, o par, o duplo, a ambivalência do claro e escuro. Ora, é esta ambivalência que Descartes não pode pensar. Descartes sempre utilizou o pensamento como recurso contra a dúvida, ou seja, defendeu um pensamento tão certo, seguro, poderoso, que caça fantasmas, queima vampiros e elimina o obscuro. Para Merleau-Ponty, ao contrário, as ideias, os pensamentos, uma vez que partem da percepção sensível, não excluem o falso. “O entendimento cartesiano é um pensamento que recua ao fundo do nada para ver, atividade pura, logo, um método que pratica uma bifurcação, que desfaz a unidade.” (Dupond, 2008) Qual unidade? A unidade do corporal e do anímico, a partir da qual o sensível e o inteligível estão em relação de oposição entre si, como se da matéria sensível o corpo só recebesse deformidades ou sombras a serem iluminadas pelo espírito. Ao dar autonomia ao sensível, Merleau-Ponty quer dizer que não é necessário, de fora, iluminá-lo por algum dispositivo reparador, uma faculdade de pensar ou de julgar, por exemplo. A percepção não oferece a ideia da coisa, mas ela mesma, em carne e osso. A partir desta experiência concreta, a coisa percebida não é visada de forma judicativa, sob o risco de não identificada como seria necessário. A prerrogativa de adequação da coisa com o entendimento⁵ é irresponsável, segundo Merleau-

⁵ Segundo o famoso lema de Tomás de Aquino, segundo o qual “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”.

Ponty, pois pressupõe um *deficit* da percepção a ser corrigido pelo entendimento. É uma perspectiva redutora, pois limita o aparecer a condições de predicação de um sujeito supostamente neutro, isto é, fora do mundo. O aparecer deve ser conduzido como tal à expressão, sem ser reduzido ao campo subjetivo de pensamentos claros e distintos (Descartes) ou a juízos morais, estéticos e cognitivos (Kant). E Husserl?

Nas palavras de Emre Şan, Husserl representa uma teoria intucionista da percepção. “Uma filosofia *da* percepção é não somente uma teoria do sujeito da percepção, mas sobretudo uma filosofia que tira lições da percepção. Merleau-Ponty dissipará cada vez mais as confusões a esse respeito.” (Şan, 2012, p. 67) A percepção é subjetiva em sentido topológico, o que não significa permitir que o sujeito da percepção roube para si o que é dela de direito. Por isso, ao tratar da percepção, Merleau-Ponty visa “a unificação de diferentes sínteses estéticas na passividade do processo perceptivo evitando o recurso a uma instância egológica”. (Şan, 2012, p. 67) Como se opera, no interior do pensamento de Husserl, o plano egológico? Ao tratar do eu puro como “operação contínua de constituição, Husserl suspende a tese posicional do mundo, no qual se inclui a existência permanente do eu empírico” (Onate, 2006, p. 109). “Deste modo, uma fenomenologia transcendental só parece possível enquanto egologia transcendental.” (Onate, 2006, p. 114) O eu puro representa um núcleo de transição a partir do qual a receptividade sensível se apoia (*pivote*), girando em torno dele⁶. A intencionalidade forma um plano de imanência à subjetividade transcendental, a partir da qual a transcendência é operada.

Por que razão Merleau-Ponty não aceita este plano de imanência da consciência reflexiva, polarizado pelo eu puro? Porque o sensível é profundo, isto é, já opera a transcendência. Ver é mais

⁶ Intraduzível, *pivoter* significa: girar sobre um pivô, piruetar, fazer reviravoltas.

do que ver. A percepção, embora incoativa, também é categorial. Trata-se da transcendência do que aparece em sínteses passivas, sem atos, numa intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*). Imanente ao próprio campo fenomenal, a transcendência ocorre de forma não representada, aquém do a priori de correlação. É “lógos do mundo estético”, dimensão pré-subjetiva e pré-objetiva, onde há algo, *etwas*, sem ser tematizado pela reflexão. Ali, neste lugar, a transcendência do aparecer não é objeto positivo da ação intencional. A intencionalidade é tributária de uma instância anterior e originária, que é o há (*il y a*), isto é, a presença do sensível. Ora, a tradição filosófica, diz Merleau-Ponty, recua ao fundo do nada para pensar o ser. Este recuo só pode ser postulado pela reflexão, razão pela qual o primeiro grau do ser não é outra coisa senão o sensível como ser de latências, excessos, distâncias. Como aponta Barbaras (2012, p. 15): “a descoberta do campo fenomenal em sua autonomia permite libertar uma transcendência irreduzível à objetividade e uma existência irreduzível à imanência, pois inacessível à reflexão.” Eis aqui o projeto de uma fenomenologia cuja imanência do sensível já opera a transcendência livre da instância reflexiva e da ontologia do objeto real. Intraontologia ou endo-ontologia, pois que retira do sensível a dimensão inteligível, não mais exterior a ele por obra ou ação do pensamento. Afinal de contas, isto que o pensamento crê descobrir em si mesmo é, na verdade, a transposição intelectualizada da percepção.

O que é então a fenomenologia da Merleau-Ponty? O pensamento da união entre reflexão e existência, matéria e espírito, alma e corpo, sensível e inteligível. Evidentemente que este projeto, que começa na *Estrutura do comportamento*, incorpora, à medida que avança, novos elementos. Permanece viável, no entanto, apesar das revoluções que opera, as rubricas de filosofia da ambiguidade, do entrelaço, do quiasma, do *ineinander* (*enveloppement*), da imbricação (*empiètement*).

Referências

BENOIST, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie*. Paris: Neauchesne, 2001.

DUPOND, Pascal. *La réflexion charnelle: la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Paris: Ousia, 2005.

DUPOND, Pascal. La raison incarnée: pensée et sensibilité chez Merleau-Ponty. São Carlos: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, 2008. Conferência proferida no Auditório do Departamento de Ciências Sociais.

FINK, Eugen. *Le problème de la phénoménologie*. Paris: Minuit, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricœur. Paris: Gallimard, 1950.

LAHBIB, Olivier. “Aux choses mêmes”: l'interprétation merleau-pontienne. In: COLLOQUE Merleau-Ponty de Rochefort – 21 et 22 octobre 2008. *Philosophie*. Poitiers: Académie de Poitiers, 2010. Disponível em: < <http://ww2.ac-poitiers.fr/philosophie/spip.php?article28> >. Acesso em: 28 ago. 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et le invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1966.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux – 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Intencionalidade e existência. In: VALVERDE, Monclar (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. São Paulo: Arcadia, 2008.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 45, n. 110, jul.-dez. 2004.

ONATE, Alberto Marcos. A noção husserliana de subjetividade transcendental. *Veritas*. Porto Alegre, v. 51, n. 2, jun. 2006, p. 109-116.

PERIUS, Cristiano. A definição da fenomenologia: Merleau-Ponty leitor de Husserl. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 35, n. 1, jan.-abr. 2012, p.137-146.

ŞAN, Emre. *La transcendance comme problème phénoménologique*. Pref. Renaud Barbaras. Paris: Mimesis, 2012.

SANTOS, José Henrique. *Do empirismo à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations II*. Paris : Gallimard, 1948.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I*. Trad. Raquel de Almeida Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XX^e Siècle*. Paris: Gallimard, 2009.

Artigo recebido em 2/10/2017, aprovado em 11/03/2018