

O QUE É A FENOMENOLOGIA? A FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY (1952)¹

What is phenomenology? The phenomenology of Merleau-Ponty (1952)

¿Qué es la fenomenología? La Fenomenología de Merleau-Ponty (1952)

Pierre Thévenaz²

A “reflexão radical” ou a “fenomenologia da fenomenologia”.

Sartre havia prospectado o radicalismo do método fenomenológico no sentido do desterro pleno, do ser maciço e pastoso. A redução procedia a uma descompressão, a uma nadificação que conduzia até uma consciência nua e perfeitamente translúcida. Certo que Sartre não negava, nem esquecia o mundo: mas ele não concebia que se pudesse colocá-lo entre parênteses ou retomá-lo de algum modo, senão que a partir do nada transcendental da consciência.

Merleau-Ponty³ concebe a radicalidade da redução num movimento exatamente inverso: esta é para ele o meio de tomar consciência de nossa relação indestrutível com o mundo, de fazer aparecer esse mundo e sua “presença inalienável”.⁴ “Nós jamais permanecemos suspensos no nada. Nós estamos sempre no plano, no ser, como um semblante, mesmo durante as refeições, ainda que morto, está-se sempre condenado a exprimir qualquer coisa... e como o silêncio, é ainda uma modalidade do mundo sonoro” (p. 516). “Nós estamos de ponta a ponta relacionados ao mundo”, (p. VII) e “a verdadeira filosofia é aquela que busca compreender o mundo”. (p. XVI). Pela redução Merleau-Ponty

¹ Original em francês “*La Phénoménologie de Merleau-Ponty*” foi publicado como item IV do artigo “Qu’est-ce que la Phénoménologie?” na *Révue de Théologie et de Philosophie*, 2, pp. 308-316, 1952. As notas do texto original estão na sequência numérica (Nota do Editor).

² Pierre Thévenaz nasceu em 1913, estudou Filosofia e foi editor de parte da obra de Henri Bergson. Em 1943, fundou a coleção *Être et Penser*. Anos mais tarde, em 1948, passou a lecionar Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lausanne na Suíça; e, em 1951, ocupou a direção da *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*, até sua morte prematura em 1955.

³ Obras de Maurice Merleau-Ponty: *La structure du comportement*, PUF, Paris, 1942, 314 p. / *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, 531 p. / *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, bulletin de la Société Française de Philosophie, octobre-décembre 1947. / *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris, 1947, 209 p. / *Lectures de Montaigne*, Temps Modernes, décembre 1947 / *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1948, 381 p. / *L’homme et l’adversité, la connaissance de l’homme au XXe siècle* (Rencontre internationales de Genève 1951). La Baconnière, Neuchâtel, 1952, p. 51-75. / *Sur la phénoménologie du langage, Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclé de Brouwer, Paris, 1952, p. 91-109. / *Le langage indirect et le voix du silence*, Temps modernes, juin et juillet 1952. / *L’Origine de la vérité*, en préparation (annoncé dans *Sens et Non-sens*, p. 188).

⁴ *Phénoménologie de la perception*, Introdução, p. 1. Salvo indicação contrária todas as citações seguintes foram retiradas deste livro.

não espera desprender-se do mundo em prol de uma consciência pura. Se ele recua, se ele “distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo”, é “justamente para ver o mundo” (p. VIII) e tomar consciência de nossa relação com ele.

Assim, pois, nos é impossível “nos transportarmos à consciência transcendental” e “nos tornarmos inteira consciência” (p.76). Toda consciência, todo conhecimento, toda intervenção do homem se desenha sobre um fundo sempre presente: o mundo, um mundo que está sempre já-aí, radicalmente primeiro. A redução não será uma tarefa idealista, tão pouco “um retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra numa transparência absoluta” (p. V), nem um retorno reflexivo a uma fonte interior, ao “homem interior” de Santo Agostinho, mas segundo “a fórmula de uma filosofia existencial”, de um “sujeito devotado ao mundo” (p. IX e V).

Apesar de tudo que deve a Sartre, Merleau-Ponty se encontra, assim, em oposição a ele sobre questões fundamentais da consciência e da liberdade. Minha existência não se resume à consciência que eu tenho de existir, como para Sartre. “A ideia de uma consciência que seria transparente para si mesma e cuja existência retornaria à consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente” (p. 436). Dito de outro modo, no *Cogito ergo sum*, não é o Eu penso que contem eminentemente o Eu sou: é a consciência que é reintegrada à existência (p.439) ou que se apreende numa espécie de ambiguidade ou de obscuridade que faz precisamente que eu não seja pura consciência ou absoluto de existência (p.432). “Sou-me estando no mundo” (p. 466). “O *Cogito* deve me descobrir em situação” (p. VII), engajado numa situação histórica total inequívoca. Essa existência não será angústia ou “inquieta viril” como para Sartre, mas ambiguidade⁵; não mais condenação, mas chance e risco.

A liberdade não será mais aquela de Sartre, à qual Merleau fez uma crítica contundente⁶. O perpétuo desprendimento com o qual Sartre define a liberdade não aparece em Merleau-Ponty senão como “o aspecto negativo de nosso engajamento universal no mundo” (p.501). “Longe de que minha liberdade esteja sempre sozinha, ela não é jamais sem cúmplice e seu poder de desprendimento perpétuo encontra apoio sobre meu engajamento universal no mundo. Minha liberdade efetiva não está aquém do meu ser, mas diante de mim, nas coisas” (p.516). Sem suas raízes, a liberdade não seria liberdade, mas, nesse enraizamento se exprime a irredutível ambiguidade de minha existência, de minha participação no mundo (p. 520). “Jamais sou coisa e tampouco consciência nua” (p. 517). A maior acusação, assim, que Merleau-Ponty faz a Sartre é, parece, que a nadificação tanto

⁵ Ibid., p. 231, 397, 418, 432, etc. Se encontrará precisões sobre a ambiguidade na discussão dos Encontros Internacionais de Genebra 1951: *La connaissance de l'homme au XXe siècle*, La Baconnière, Neuchâtel, p. 217-239.

⁶ Ibid., p. 496-520. A. de Waelhens: *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 313, encontra essa crítica muito severa. (sobre este livro, veja mais adiante).

quanto a reflexão idealista “conduz-se a si mesma e se coloca numa subjetividade invulnerável” (p. IV).

Para Merleau-Ponty⁷ a redução fenomenológica faz, ao contrário, aparecer o mundo, o mundo da percepção (o mundo percebido), o mundo natural e social (p. 418), em suma, o mundo original. “É quanto mais a reflexão é radical, menos este mundo aparecerá transparente; quer dizer, quanto mais a reflexão manifestará “sua dependência a respeito de uma vida irrefletida” (p. IX) melhor se dará conta que a reflexão fica incompleta tanto que ela não tem consciência de seu próprio começo (p. IV). O método fenomenológico fornece o meio de “refletir ainda sobre esta reflexão” (“reflexão do segundo grau”), (“reflexão radical”) fazendo aparecer que ela tem em conta um irrefletido (p. 75, 77, 253, 278), mas que ela tende precisamente a fazer aparecer como irrefletido sem o reabsorver numa consciência absoluta. “A reflexão só é verdadeiramente reflexão se ela não se retira para fora de si mesma, se conhece como uma reflexão-sobre-um-irrefletido, e por consequência como uma mudança de estrutura de nossa existência” (p.76).

Para tal consciência reflexiva, não há nenhum sobrevoo possível e “não há pensamento que abarque todo nosso pensamento” (p. IX). Essa filosofia radical “é uma experiência renovada de seu próprio começo, ela consiste em sua totalidade em descrever esse começo” (p. IX). Se a reflexão toma consciência de um irrefletido irreduzível como de seu próprio suporte, será necessário compreender por irrefletido não mais aquilo que ainda não é refletido (porque ainda inconsciente e proposto a nossa reflexão), mas um irrefletido que a reflexão faz aparecer como seu próprio suporte e seu ponto de apoio, como ponto de partida radical: é o mundo ou nossa relação originária com o mundo. A redução⁸ é a única forma de reflexão que não reduz o irrefletido, mas que o mostra. Como se vê, a posição de Merleau-Ponty implica que a consciência não é mais primeira, tão central como sempre tem sido em fenomenologia. “O verdadeiro transcendental” é o mundo (p.418), e não mais o ser, (como para Heidegger) nem a consciência (como para Sartre). Resultado paradoxal e profundo: aquilo que a consciência visa e retoma sem cessar, é este mundo do qual ela parte e sobre o fundo do qual se desdobram todas suas investidas (e toda reflexão), não o

⁷ A exposição que segue estando terrivelmente sumária, encontrar-se-á boas introduções à filosofia de Merleau-Ponty nos estudos seguintes:

Roland Caillois: “Note sur l’analyse reflexive et la réflexion phenomenologique”, Deucalion I, Paris, 1946, p. 127-139.

- “De la perception à l’histoire. La philosophie de Merleau-Ponty”, Deucalion 2, 1947, p. 59-85.

- “Destin et l’humanisme marxiste”. Critique, mars 1948.

- “Le monde vecu et l’histoire”, L’homme, le monde et l’histoire, Arthaus, Grenoble-Paris, 1948, p. 85-110.

F. Alquié: “Une philosophie de l’ambiguïté, l’existencialisme de M. Merleau-Ponty”, Fontaine, no 59, avril 1947, p. 47-70.

F. Jeanson: Le problème moral et la pensée de Sartre, Paris, 1947, p. 133-153, p. 302-311 et passim.

M.-D Philippe: “Exposé de la phénoménologie de M. Merleau-Ponty”, Nova et Vetera, 1951, p. 132-146. “Réflexions sur la phénoménologie de M. Merleau-Ponty”. Ibid., p. 198-209.

⁸ Ver os interessantes esclarecimentos sobre a redução em A. de Whalshens, op. Cit., p. 89-93.

que a filosofia tradicional chamava de mundo exterior, objeto da cosmologia, mas a relação existencial do homem com o mundo⁹. De sorte, Merleau-Ponty faz do ser-no-mundo de Heidegger (mais originário que a consciência) o verdadeiro resultado da redução husserliana; ele espera reencontrar assim a unidade profunda da ambição fenomenológica e da ambição existencial. O verdadeiro transcendental ou “existencial” (para falar como Heidegger) é a “vida ambígua” (p.418) por que “somos misturados com o mundo e com os outros numa confusão inextrincável”¹⁰.

Em Merleau-Ponty, mais que em qualquer outro fenomenólogo, constata-se que a colocação entre “parêntese” do mundo operada pela redução é de fato desvelamento e colocação em relevo deste mundo como tal. A descrição fenomenológica nos desvelava o mundo “fenomenal”; a redução fenomenológica de Merleau-Ponty nos libera o mundo como transcendental: a reflexão radical permanece sempre ainda uma descrição, mas como redobrada. “É necessário que essas descrições sejam para nós a ocasião de definir uma compreensão e uma reflexão mais radicais que o pensamento objetivo. À fenomenologia compreendida como descrição direta deve-se acrescentar uma fenomenologia da fenomenologia. Devemos retornar ao *cogito* para aí procurar um *Logos* mais fundamental que aquele do pensamento objetivo, que lhe dê seu direito relativo e, ao mesmo tempo, a coloque em seu lugar” (p.419). Refletindo-se sobre o fundamento da reflexão chega-se, pois não mais a “uma camada de experiência pré-lógica” (p.419), mas ao “fenômeno do fenômeno” (p.77). Esse redobrar da reflexão mostra que a abordagem “lógica” ou fenomenológica é essencialmente uma retomada e, por conseguinte, não se conclui jamais. “Ela se redobrará, pois, indefinidamente, ela será, como diz Husserl, um diálogo ou uma meditação infinita, e, à medida mesmo que permanece fiel a sua intenção, não saberá jamais para onde vai. A não conclusão da fenomenologia e sua aparência incipiente não são o sinal de uma falha; eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão” (p. XVI).

Sobre a percepção, a experiência e a história¹¹.

⁹ Para todo fenomenólogo, o mundo é compreendido a partir da estrutura fundamental do ser-no-mundo e não o inverso.

¹⁰ *Phénoménologie de la perception*, p. 518; *Sens et non-sens*, p. 72.

¹¹ Para um estudo similar e detalhado da filosofia de Merleau-Ponty, estudo por vezes simpático e crítico, é necessário retomar o importante livro e já indispensável de Alphonse de Waelhens: *Une philosophie de l'ambiguïté, l'existencialisme de Merleau-Ponty* (Bibli. Philos. de Louvain, Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1951, 408 p.). À primeira vista, poder-se-ia se espantar que se dedique todo um enorme livro à obra, não muito considerável, de um filósofo ainda jovem. Mas isso se justifica pelo interesse e a originalidade do pensamento de Merleau-Ponty de uma parte, e por outra parte, pela excepcional competência do autor que não se limita a resumir ou a parafrasear Merleau-Ponty, mas discute sua posição ponto a ponto com constantes referências.

Se a fenomenologia é “um inventário da consciência como ambiente do universo”¹², toda a questão da experiência natural do mundo é para retomar sobre outras bases diferentes daquelas da psicologia experimental e da epistemologia tradicionais. É a tarefa que propõem os dois primeiros livros: *La structure du comportement* e a *Fenomenologie de la perception*. Fazendo fundo sobre os resultados experimentais da “psicologia da forma” e dos behavioristas, (sempre criticando seus esquemas de interpretação dos fenômenos observados), Merleau-Ponty se esforça para mostrar que a percepção é nossa relação original com o mundo, “um tipo de experiência originária”¹³. “Não é necessário, pois, se perguntar se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é necessário dizer ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos”¹⁴. O mundo da percepção se descobre “como berço das significações, sentido de todos os sentidos, e solo de todos os pensamentos”¹⁵.

No entanto, “sentido” tem para Merleau-Ponty um novo “sentido”: é este *Logos* ambíguo, mas fundamental, já presente em nossa relação original com o mundo. “Há sentidos”¹⁶, não um sentido. O sentido é ambíguo, misturado com o não-sentido uma vez que a redução não se faz jamais completa. Não se pode mais dizer: tudo tem um sentido ou que tudo é um não-sentido. Mas esse sentido que é racionalidade irrefletida, nós o apreendemos pela reflexão, o prolongamos, e cada um de nossos atos, cada um de nossos pensamentos exprime ou dá um sentido ao mundo sem, todavia, jamais exprimi-lo completamente. “A ideia de uma expressão completa constitui um não-sentido”¹⁷. O sentido não está jamais aí, como se nós não tivéssemos mais que decifrar o mundo; não somos mais nós que, a partir de nossa consciência nua, criaríamos as significações e os valores, mas “nós completamos em uma palavra precisa o discurso confuso do mundo”¹⁸. Todo o problema da linguagem e da estética está por ser retomada¹⁹, onde Merleau-Ponty mostrará a princípio, a presença de um sentido nos sinais, em seguida a passagem da significação gestual das palavras à significação conceitual, da palavra falante à palavra falada²⁰: ter-se-á entre as duas a mesma relação que entre a percepção e o pensamento científico.

¹² *La structure du comportement*, p. 271.

¹³ *La structure du comportement*, p. 298. Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 377.

¹⁴ *La structure du comportement*, p. 298. Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 377.

¹⁵ *Phénoménologie de la perception*, p. XI.

¹⁶ *Ibid.*, p. 492

¹⁷ *Ibid.*, p. 342, 454.

¹⁸ “Le langage indirect et le voix du silence”, *Temps Moderne*, juin 1952, p. 2118.

¹⁹ Ver: *Phénoménologie de la perception*, p. 203-232; *Sens et non-sens*, p. 15-49; “Sur la phenomenology du langage”, in *Problèmes actuels de la phenomenology*, p. 91-109; “Le langage indirect et les voix du silence”, *Temps Modernes*, juin et juillet 1952; e o volume anunciado: *La prose du monde*. Cf. A. de Waelhens, *op. cit.* p. 150-165 et 366-376.

²⁰ *Phénoménologie de la perception*. P. 229.

Sobre o plano da ação e da história²¹ nós encontramos a mesma ambiguidade e a mesma dialética do sentido e do não-sentido. “Não haveria história se tudo tivesse um sentido e se o desenvolvimento do mundo não passasse de uma realização visível de um plano racional; mas, não haveria, tampouco história...se tudo fosse absurdo, ou se o curso das coisas fosse dominado por quaisquer fatos maciços e imutáveis”²².

Merleau-Ponty, sobre todos esses planos, refuta a tentação de sobrevoar o mundo. Nós estamos no mundo, “nascemos tanto na razão quanto na linguagem”²³, nos banhamos no sentido, estamos na história e na ação política. “Nós somos de ponta a ponta, históricos”²⁴. Em toda parte Merleau-Ponty enfatiza “uma ambiguidade inevitável”²⁵, não pelo prazer de denunciar, do alto de uma torre de marfim e de pureza, a impureza ou o “malefício” da ação política, o não-sentido do mundo, o terror ou a violência da história, mas ao contrário para nos convidar a “nos juntarmos à história em vez de contemplá-la”²⁶. A reconhecer que nós estamos “embarcados na experiência”, e que a filosofia não é outra coisa senão que “uma consciência mais aguda”²⁷ dessa experiência. Aqui Merleau-Ponty defende como Sartre um humanismo: é-nos necessária uma boa-fé, “pensar como vivos”²⁸. “O mundo humano é um sistema aberto ou inacabado e a mesma contingência fundamental que o ameaça de discordância o subtrai também à fatalidade da desordem e interdito de desesperar”²⁹. “O herói dos contemporâneos não é Lúcifer, nem mesmo Prometeu, é o homem”³⁰. “Somente o herói vive até o final sua relação com os homens e com o mundo”³¹.

Conclusão geral.

Ao longo de meio século de fenomenologia, tomamos a liberdade de enfatizar um aspecto: partimos do primeiro problema de Husserl e do método da redução que ele inaugura, tentando reintroduzir a intenção profunda desse método, e de seguir até seus principais pontos dos resultados atuais, o movimento de reflexão radical que ela inaugurou. Essa via calvária numa corrente já abundante não pretende de modo algum representar um panorama: não esqueçamos que houve e que há outros fenomenólogos, outras fenomenologias.

²¹ Ver: Humanisme et terreur; sens et non-sens; “L’homme et l’adversité” in La connaissance de l’homme au XX e siècle, p. 51-75. “Le langage indirect et le voix du silence”, Temps Modernes, juillet 1952. Cf. A. de Waelhens. Op. cit, p.331-365 (com uma interessante discussão das teses de R. Aron e de G. Lukacs).

²² Sens et non-sens, p. 343.

²³ Ibid., p. 8.

²⁴ Ibid., p. 156.

²⁵ Humanisme et terreur, p.12.

²⁶ Sens et non-sens, p. 157.

²⁷ Humanisme et terreur, p. 206.

²⁸ Ibid., p. XLI.

²⁹ Humanisme et terreur, p. 206.

³⁰ Sens et non-sens, p. 380.

³¹ Phénoménologie de la perception, p. 520.

Pode-se ainda responder à questão inicial: o que é a fenomenologia? - Ela é antes de tudo método, um método para modificar nossa relação com o mundo, para dela se tomar uma consciência mais aguda. Mas ao mesmo tempo e por isso mesmo, ela já é certa atitude face ao mundo ou mais exatamente certa atitude em face de nossa relação com o mundo. A fenomenologia combina a ruptura a mais radical com nossa atitude primeira e natural face ao mundo (nesse sentido, ela é ascese do espírito) e o aprofundamento ou a consagração dessa atitude original (nesse sentido, ela é observância do real e engajamento no mundo). A consciência toma suas distâncias relativamente às coisas, ela se dá toda liberdade a seus aspectos, mas não se percebe imediatamente, que é por ser mais fiel a nossa inserção essencial no mundo. A redução do mundo é para a consciência uma forma indireta de assumi-lo mais plenamente, de assumir o sentido do mundo. É em que a fenomenologia é uma aventura de consciência, bem antes que um sistema de mundo ou uma *Weltanschauung*. O que não remove nada ao extremo objetivismo dessa filosofia, um objetivismo que permanece uma constante no curso desse longo e múltiplo esforço para retornar “às coisas mesmas” e para restituir o real o mais originário em toda sua significação. O método fenomenológico permite assim incitar simultaneamente e de um só movimento em direção às raízes da subjetividade e ao fundamento do mundo objetivo.

Ter-se-á observado – e é isso que propicia uma característica de conjunto tão desconfortável – que esse método filosófico é animado por uma potência de ultrapassagem propriamente desconcertante e que, ela mesma perpétua retomada, nos coage a uma retomada incessante daquilo que nós acreditamos adquirido: isso é do mesmo modo verdade, sobre a ideia que nós procuramos nos fazer da fenomenologia o objeto mesmo de sua pesquisa. A fenomenologia se dá como descrição, mas ela é mais que isso: pesquisa radical dos fundamentos, transcendentalismo; ela se dá como método e, portanto, implica toda uma visão de mundo. Ela é desvelamento dos fenômenos, mas do mesmo modo retorno a si ou ao sujeito. Ela visa às essências, e desemboca na existência. Ela coloca entre parêntese o fato e o dado psicológico, e eis que restitui finalmente o mundo vivido.

Esse “ir além” se manifesta na passagem à ontologia e ao existencialismo que retraçamos. De uma parte a fenomenologia se mostra capaz de reencontrar e de renovar os problemas tradicionais e fundamentais da filosofia, aqueles que o positivismo e a epistemologia do século XIX perderam de vista, por exemplo, o problema do ser que a fenomenologia permite recolocar de modo original e não sem qualquer intrepidez metafísica; por seu radicalismo, ela renova, contra o final do século XIX, com a intenção profunda e integral da filosofia de todos os tempos. Mas por outro lado ela vai, por seus próprios caminhos, retomar a corrente bem recente do existencialismo advindo de Kierkegaard e de G. Marcel, em lhes insuflando uma força e um espírito novo, e em lhes proporcionando também um método de “ciência rigorosa”.

Mesmo se não tenhamos podido descrever em seus detalhes a fecundidade do método fenomenológico nos domínios os mais diversos, nem desembaraçar completamente a meada das múltiplas fenomenologias, pelo menos aparece nitidamente que ao curso desse impulso filosófico a concepção da relação do homem com o mundo, da consciência ao ser e, sobretudo, da relação reflexiva da consciência consigo mesma, foi profundamente modificada. É evidentemente prematuro responder à questão que muito naturalmente se impõe a nós: é aí que se forja a visão do homem e do mundo que será e permanecerá aquela do século XX? É suficiente para o momento constatar que pelo menos ela é e permanecerá uma daquelas que contam hoje.

Nota Biográfica

Tradução: José Olinda Braga (*Universidade Federal do Ceará*)

Revisão Técnica: Tommy Akira Goto (*Universidade Federal de Uberlândia*).