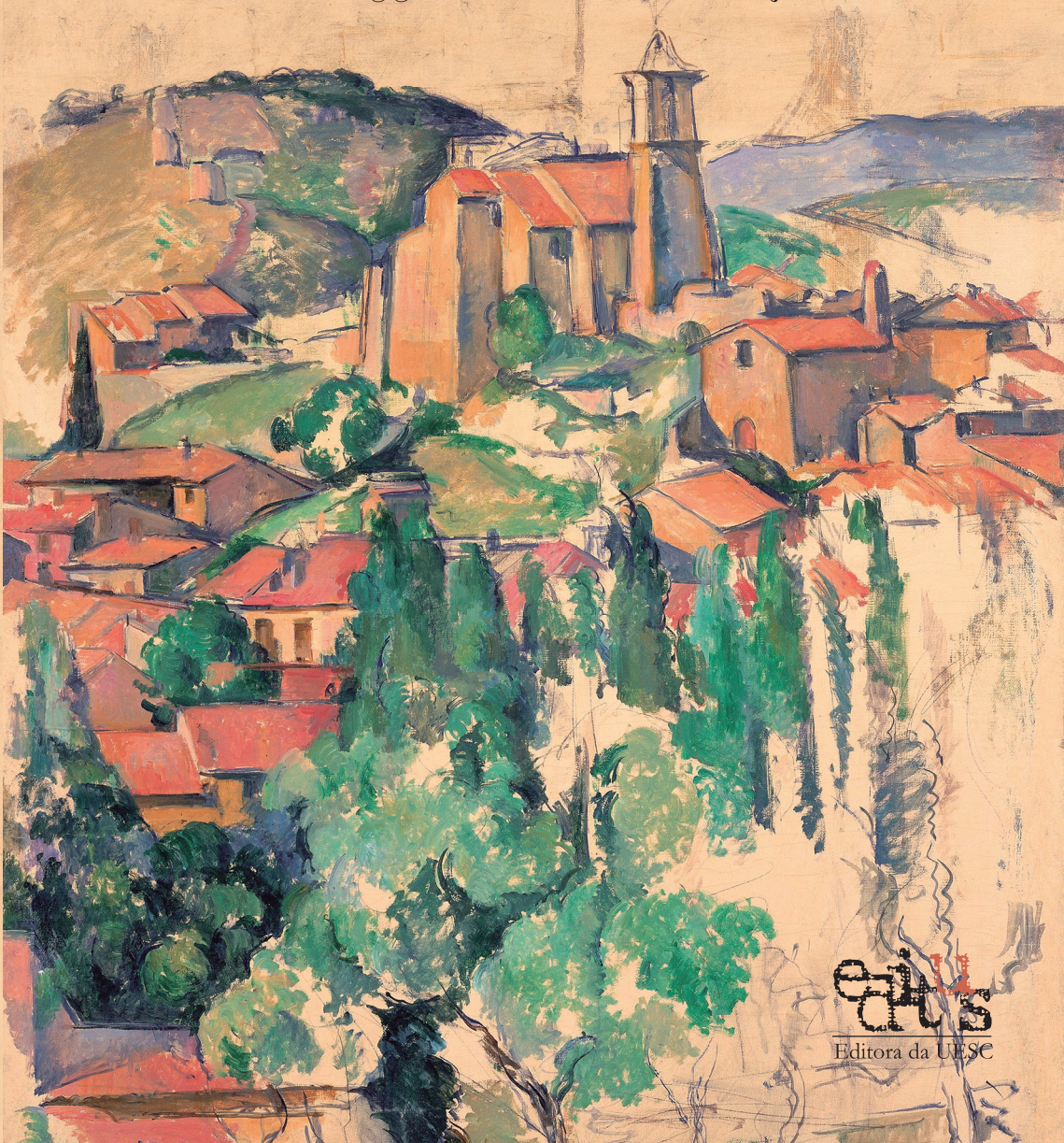


Antonio Balbino Marçal Lima  
(Organizador)

# Ensaio sobre fenomenologia

Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty



**edus**  
Editora da UDESC

Ensaio sobre  
fenomenologia

---

Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty



## **Universidade Estadual de Santa Cruz**

---

GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA

JAQUES WAGNER - GOVERNADOR

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO

OSVALDO BARRETO FILHO - SECRETÁRIO

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ

ADÉLIA MARIA CARVALHO DE MELO PINHEIRO - REITORA

EVANDRO SENA FREIRE - VICE-REITOR

---

DIRETORA DA EDITUS

RITA VIRGINIA ALVES SANTOS ARGOLLO

Conselho Editorial:

Rita Virginia Alves Santos Argollo – Presidente

Andréa de Azevedo Morégula

André Luiz Rosa Ribeiro

Adriana dos Santos Reis Lemos

Dorival de Freitas

Evandro Sena Freire

Francisco Mendes Costa

José Montival Alencar Júnior

Lurdes Bertol Rocha

Maria Laura de Oliveira Gomes

Marileide dos Santos de Oliveira

Raimunda Alves Moreira de Assis

Roseanne Montargil Rocha

Silvia Maria Santos Carvalho

---

Antonio Balbino Marçal Lima  
(Organizador)

Ensaio sobre  
**fenomenologia**  
Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty

---

1ª Reimpressão

Ilhéus-Bahia



Editora da UESC

2014



Copyright ©2014 by ANTONIO BALBINO MARÇAL LIMA  
1ª REIMPRESSÃO 2018

Direitos desta edição reservados à  
EDITUS - EDITORA DA UESC

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio,  
seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

Depósito legal na Biblioteca Nacional,  
conforme Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

PROJETO GRÁFICO E CAPA  
Alencar Júnior

ILUSTRAÇÃO DA CAPA  
*The Village Of Gardanne, 1885-1886, de Paul Cezanne*

REVISÃO  
Genebaldo Pinto Ribeiro  
Maria Luiza Nora  
Roberto Santos de Carvalho

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

L732                      Ensaios sobre fenomenologia : Husserl, Heidegger e  
Merleau-Ponty / Antonio Balbino Marçal Lima (orga-  
nizador). – Ilhéus, BA : Editus, 2014.  
126 p.

Inclui referências.  
ISBN: 978-85-7455-367-2

1. Fenomenologia. 2. Filosofia moderna. 3. Husserl,  
Edmund, 1859-1938. 4. Heidegger, Martin, 1889-1976.  
5. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961. I. Lima, Antonio  
Balbino Marçal.

CDD 142.7

---

**EDITUS - EDITORA DA UESC**  
Universidade Estadual de Santa Cruz  
Rodovia Jorge Amado, km 16 - 45662-900 - Ilhéus, Bahia, Brasil  
Tel.: (73) 3680-5028  
[www.uesc.br/editora](http://www.uesc.br/editora)  
[editus@uesc.br](mailto:editus@uesc.br)

EDITORA FILIADA À

  
Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

## **SOBRE OS AUTORES**

**ANTONIO BALBINO MARÇAL LIMA** possui graduação em licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC (2004) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia - UFBA (2007). Professor Assistente da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC, tem experiência na área de Filosofia Contemporânea (Fenomenologia, Hermenêutica, Merleau-Ponty), Metodologia, Filosofia e Linguagem e Filosofia e Ensino de Filosofia.

**CARLOS ROBERTO GUIMARÃES** possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (2001) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004). Atualmente é Professor Assistente da Universidade Estadual de Santa Cruz. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia. Atua principalmente nos seguintes temas: Nada, Ser-no-mundo, Angústia.

**JOSÉ LUIZ DE FRANÇA FILHO** possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (1991), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (2003) e especialização em Filosofia Contemporânea e Teologia. Atualmente é Professor Assistente B da Universidade Estadual de Santa Cruz. Tem experiência na área do ensino da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Fenomenologia, Ética e Metodologia da Pesquisa em Filosofia.

**SANQUEILO DE LIMA SANTOS** possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (2001), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (2003) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2013). É Professor Assistente da Universidade Estadual de Santa Cruz, atuando no ensino no curso de Filosofia.

## SUMÁRIO

<b>Apresentação - O que é fenomenologia?</b> Antonio Balbino Marçal Lima.....	9
<b>Originalidade e precariedade do método fenomenológico husserliano</b> Sanqueilo de Lima Santos.....	15
<b>Heidegger e a excelência da questão do ser</b> Carlos Roberto Guimarães .....	51
<b>Acerca da fenomenologia existencial de Maurice Merleau-Ponty</b> José Luiz de F. Filho .....	77
<b>A relação sujeito e mundo na fenomenologia de Merleau-Ponty</b> Antonio Balbino Marçal Lima.....	103
<b>Notas sobre a questão da superação da metafísica em Merleau-Ponty</b> Antonio Balbino Marçal Lima.....	119

# APRESENTAÇÃO

## O que é fenomenologia?

---

Antonio Balbino Marçal Lima

O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão.

*Merleau-Ponty*

Dentre as correntes mais influentes da filosofia do século XX, a fenomenologia aparece como uma das mais importantes. Inúmeros filósofos se valeram do método fenomenológico como fundamento para pensar e elaborar suas filosofias. Assim, a partir da leitura e interpretação do método fenomenológico formulado por Husserl, autores como Max Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas e outros desenvolveram suas filosofias à luz desse “método de investigação”, como diz Heidegger em *Ser e tempo*. Ou seja, “a expressão ‘fenomenologia’ significa, antes de tudo, um conceito de método” (HEIDEGGER, 2006, p. 66). Mas, o que é



fenomenologia? O próprio Merleau-Ponty, um dos mais fiéis ao pensamento husserliano, afirmou, em 1945, a necessidade de se precisar esta questão:

Pode parecer estranho que ainda se precise colocar essa questão meio século depois dos primeiros trabalhos de Husserl. Todavia, ela está longe de estar resolvida. 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'. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre 'ali', antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma 'ciência exata', mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo 'vivos'. É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer, e todavia Husserl, em seus últimos trabalhos, menciona uma 'fenomenologia genética' e mesmo uma 'fenomenologia construtiva' (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 1).

Designa-se fenomenologia um amplo movimento científico e espiritual, extraordinariamente variado e ramificado, ainda hoje vivo, remetendo sempre a Edmund Husserl. Em sua etimologia, o termo significa *estudo dos fenômenos, daquilo*

*que aparece à consciência, daquilo que é dado*<sup>1</sup>. A fenomenologia pretende ser “ciência das essências” e não de dados de fato. A fenomenologia, a partir do seu aparecimento, tomou rumos diferentes, mas enquanto movimento filosófico, ela começa com Edmund Husserl que, dando um novo sentido ao termo, já utilizado por Kant e Hegel, formula o método fenomenológico, criando um movimento que influenciou grande parte da filosofia no século XX.

Em Kant, segundo Samabria (1988), já se encontra uma fenomenologia, em sentido filosófico, pois, ao analisar a estrutura do sujeito e das funções do espírito, ele estabelece que o conhecimento se reduz ao que aparece, isto é, a fenômenos. Hegel usa o termo na sua obra *Fenomenologia do Espírito*, entendendo a fenomenologia como ciência da experiência e da consciência. É em Hegel, portanto, que o termo entra definitivamente na tradição filosófica. A diferença fundamental entre a fenomenologia de Hegel e a de Kant reside na concepção das relações entre o fenômeno e o ser ou o absoluto.

A fenomenologia de Husserl, brotada durante a crise do subjetivismo e do irracionalismo, ficou conhecida como movimento filosófico, marcando diversas correntes da filosofia contemporânea, principalmente a ontologia de Martin Heidegger e a fenomenologia da existência de Merleau-Ponty. Para Husserl, a fenomenologia é uma ciência sem a qual não seria possível existir nenhuma filosofia, ou seja,

---

<sup>1</sup> Segundo Lyotard (1967, p. 10), “trata-se de explorar este dado, a própria coisa que se percebe, em que se pensa, de que se fala, evitando forjar hipóteses, tanto sobre o laço que une o fenômeno com o ser de que é fenômeno, como sobre o laço que une com o Eu para quem é fenômeno”.

[...] em toda filosofia precedente não existe nenhum problema com sentido nem existe problema sobre o ser em geral que não possa ser considerado no âmbito da fenomenologia transcendental (MOURA, 2001, p. 133).

A fenomenologia como método radical, no sentido de abrir caminho para a realidade mais fundamental, as essências, converte-se na disciplina que justificará todas as ciências de maneira mais rigorosa.

“Às próprias coisas”, este foi o lema inicial de Husserl. A fenomenologia se constituiu, desde logo, num apelo àquilo que é imediato, mas a sua característica principal foi a de proceder com absoluta fidelidade ao modo de ser dos objetos. A fenomenologia tem por objeto as coisas que se manifestam ou se mostram, tais como se manifestam os fenômenos; neste sentido, as coisas constituem aquilo que é rigorosamente dado, aquilo que eu encontro e que é, para mim, originalmente presente. Para Husserl, o fenômeno<sup>2</sup> é consciência enquanto fluxo temporal de vivências, apresentando intencionalidade enquanto estrutura, ou seja, consciência de algo. A fenomenologia procura examinar a experiência humana de forma rigorosa, como uma ciência descritiva. Desta maneira, a reflexão se faz necessária a fim de tornar possível observar as coisas tal

---

<sup>2</sup> Husserl chama fenômeno àquilo que se refere à minha observação intelectual, isto é, à observação pura. Para poder chegar a esta observação é necessário deixar de lado todas as ideias preconcebidas, todos os preconceitos. O que o método fenomenológico exige é que se inicie a partir daquilo que se vê diretamente, quando não se deixa desviar do fenômeno. Trata-se de voltar às próprias coisas, interrogá-las na sua própria maneira de se nos oferecerem (N. do A.).

como elas se manifestam e descrevê-las. É a investigação daquilo que é genuinamente possível de ser descoberto e que está potencialmente presente, mas que nem sempre é visto através de procedimentos próprios e adequados. É o encontro com *as coisas mesmas*.

Para tanto, Husserl propõe a suspensão de qualquer julgamento, (sobre a existência, sobre as propriedades reais e objetivas do que aparece), abandonando os pressupostos em relação ao fenômeno que se apresenta, ao que denomina de *suspensão fenomenológica* ou *epoché*. A fenomenologia (*Phenomenon + logos*) é então o discurso sobre aquilo que se mostra como é, caracterizando esta ciência como estando em contato direto com o sentido das coisas, dirigindo o conhecimento para o que há de essencial nelas. É a filosofia do inacabamento, do devir, do movimento constante, onde o vivido aparece e é sempre ponto de partida para se chegar a algo.

Para Husserl, a lógica, ou seja, a teoria das ciências, necessita também de uma fundamentação na sua própria essência de teoria. Fundamentar a lógica e fundamentar a filosofia são expressões equivalentes para este pensador. Acredita ele, que este alicerce só será possível através da fenomenologia.

Como já dissemos, por essa filosofia vários autores foram influenciados, tomando, depois, rumos diferentes. O leitor tem em mãos um conjunto de textos de pesquisadores que discutem alguns dos temas mais importantes da fenomenologia. O propósito é abordar os problemas da fenomenologia em seus fundamentos (Husserl) e desdobramentos Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty.

## Referências

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

LYOTARD, J-F. **A fenomenologia**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOURA, C. A. R. **Racionalidade e crise**: ensaios de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

SAMABRIA, J. R. Maurice Merleau-Ponty: fenomenólogo existencial. **Revista de Filosofia**, México, D. F., núm.61, p. 23-44 jan.-abr. 1988.

# Originalidade e precariedade do método fenomenológico husserliano

---

Sanqueilo de Lima Santos

Nas reflexões a seguir serão considerados os problemas que servem de ponto de partida para a inauguração do método fenomenológico e, sem descuidar da atitude crítica, avaliar, ao mesmo tempo, em que medida as propostas de Edmund Husserl se mantêm num nível programático. Para isso, servirão de objeto de análise *Investigações Lógicas, Ideias I e Meditações Cartesianas*.

Através do seu método fenomenológico, Husserl pretende fixar, para os problemas filosóficos herdados do idealismo alemão e, por extensão, da filosofia moderna do sujeito, o modo verdadeiramente radical e fundamental de investigar filosoficamente e de alcançar um conhecimento teórico filosófico isento de confusão e mal-entendidos. O tema do método é recorrente em todo o legado do filósofo. E uma vez que em cada escrito husserliano a apresentação do mesmo vem acompanhada da preocupação de afastar os mal-entendidos e as imprecisões, a originalidade e o caráter promissor do procedimento fenomenológico se confirma em implicações metódicas, a cada vez, novas, e em caracterizações cada vez mais precisas. Mais adiante, algumas palavras serão dedicadas a esse ponto.



As fontes de mal-entendidos e imprecisões se encontram naquilo mesmo que é posto em questão nas críticas husserlianas. Esse pano de fundo da crise da filosofia e da crise epistemológica não pode ser negligenciado. Ele contém as motivações do esforço husserliano com vistas a reafirmar a importância da investigação filosófica *via* um método próprio para os problemas que *realmente* lhe dizem respeito.

Quanto à legitimação da filosofia, o trabalho de Husserl é inegavelmente um marco na história da filosofia contemporânea. Mesmo que a corrente do positivismo lógico e da filosofia analítica se autodenominem portadora da última palavra em temas atuais da filosofia, a virada linguístico-pragmática está longe de representar o único movimento filosoficamente importante nos séculos XIX e XX; sem mencionar que o tema da significação vinculada ao signo linguístico recebeu um tratamento fenomenológico-husserliano em vários momentos<sup>1</sup>. É também digno de nota que, em nenhum momento, Husserl tenha negligenciado o objetivo e a especificidade da fenomenologia, nem a ideia essencial do que elegera como autêntico campo de pesquisa filosófica: a subjetividade pura. Muitos filósofos se inspiraram em sua obra, apropriando-se de seus conceitos ou expressões, mesmo sem ter declarado explicitamente tal apropriação<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Semelhante preocupação com a relação entre o signo ou o símbolo e a significação, *Bedeutung*, ou o sentido, *Sinn*, aparece na *Filosofia da Aritmética* (1891), nas *Investigações Lógicas* (1911), na *Lógica Formal e Transcendental* (1929). (N. do. A).

<sup>2</sup> A título de exemplo. A expressão *Dasein*, substantivada e consagrada por Heidegger, já aparece na forma verbal em *Ideias II* (1912), como *da sein*, para se referir ao modo de dação do homem no mundo circundante, an-

Todavia, as caracterizações sempre novas alcançadas por Husserl, bastante precisas, diga-se de passagem, carecem, todavia, de desenvolvimento. Quando são desenvolvidas, i.e., quando são aplicadas a temas específicos, levam a novas postulações nos campos da reflexão e da pesquisa, mediante as quais Husserl retoma as grandes afirmações programáticas. Nisso se constata uma precariedade, às vezes desconcertante, porque ao lado da originalidade do método fenomenológico, perfeitamente justificado por suas motivações históricas, a expectativa de um desenvolvimento mais positivo termina, frequentemente, suspensa.

## 1 A pureza das essências nas *Investigações Lógicas*

Considera-se que a fenomenologia, como projeto husserliano que assume um papel explicitamente *filosófico*, tem seu momento inicial nas *Investigações Lógicas*. Antes de sua primeira edição, em 1901, Husserl havia começado o seu percurso intelectual no campo da matemática, investigando-a como um tema epistemológico particular. Alguns elementos, contudo, que seriam retomados mais tarde, já estavam presentes de forma embrionária, *e.g.*, a tese de que unidades objetivas

---

tes de qualquer construção teórica ou filosófica a seu respeito. Basta lembrar, também, a ocorrência, na mesma obra, de *Körper* e de *Leib*, para se referir distintamente ao corpo, no primeiro caso, ao corpo físico, como é tematizado objetivamente, e, no segundo caso, ao *fenômeno* originário do corpo como órgão subjetivo das sensações e dos movimentos livres fundados no querer; distinção tão cara a Merleau-Ponty. Grande parte das premissas do *Imaginário* de Sartre também se encontra em *Fantasia e Consciência da Imagem* (1904-1905) de Husserl. (N. do A.).

ideais se constituem a partir de operações subjetivas, a especificação de uma evidência intelectual, a noção de signo vazio e a polêmica com o psicologismo. Nas *Investigações Lógicas*, a questão epistemológico-filosófica acerca da matemática dá lugar ao problema da lógica enquanto teoria universal da ciência; a finalidade se aprofunda e o escopo se amplia.

A obra se divide em seis *Investigações*, mas começa, na verdade, com um extenso trabalho crítico, nos *Prolegômenos*. Nesse último, todo o esforço é envidado no sentido de invalidar as teses psicologistas que pretendem, de forma exaustiva, explicar o *fato* do conhecimento, não só o obtido no campo empírico, mas incluindo o que é construído na lógica e na matemática, com base somente nas causas naturais subjacentes aos processos cognoscitivos.

Para Husserl, qualquer reflexão a respeito dos aspectos essenciais do conhecimento teórico (o sujeito, o objeto, a lógica, a relação entre conceitos, a proposição etc.) que tenha aderido, tácita e ingenuamente, ao suposto de que ele é um *fato*; que o entenda dessa maneira e tire conclusões com base nesse entendimento naturalizante, está, por princípio, emaranhada em equívoco, sendo vítima de uma confusão inevitável e insuperável enquanto mantiver esse pressuposto. O que motiva ainda mais a interpretação naturalística é a inegável existência fática do conhecimento. O problema é reduzi-lo ao lado fático e tomar esse último como resposta para questões essenciais. Em vez de uma reflexão feita em bases naturalísticas, a problematização filosófica válida do conceito de ciência, de teoria científica e de lógica das ciências que pretenda atingir com êxito seus aspectos essenciais, encontra seu fundamento em *princípios* isentos de contingências, em *evidências apodícticas* e em *leis essenciais*.

Nesse sentido, as essências, corretamente compreendidas na sua função estritamente formal e ideal, distinguidas categoricamente de qualquer facticidade, não podem ser senão puras (*reinen Wesen*). Só quando fato e essência estão distinguidos um do outro de modo mutuamente exclusivo é que a correlação entre ambos se torna inteligível: todo fato instancia uma essência, nenhum fato pode ser dado prescindindo-se de sua essência. A essência é uma forma de caráter ideal, e só se mostra ao ser instanciada num fato.

Mas o que é essa pureza? E mesmo que seu conceito permaneça meramente negativo (o *não* contingente, o *não* dubitável, o *não* real-causal), onde detectar tal pureza? Na ausência de pressuposições tácitas inadvertidas, que pressuposto deve aparecer temática e explicitamente? À fenomenologia e ao seu método compete a tarefa de responder a essas e a qualquer questão dessa espécie. Husserl acredita que o método da análise intencional, que define a fenomenologia nessa fase da primeira década do século XX, é capaz de dar acesso às leis puras essenciais do conhecimento. Esse não é mais abordado em seu lado fático, mas passa a ser investigado, em seus aspectos formal e ideal, como um fenômeno puro da consciência. Nesse primeiro momento, o método descritivo da psicologia de Brentano serve de modelo, fazendo com que a fenomenologia husserliana se caracterize basicamente como descrição de vivências da consciência. Fazendo do procedimento descritivo o modelo a ser adaptado, a execução da fenomenologia principiante pode ser resumida como segue:

1. O princípio da intencionalidade, tomado de empréstimo da psicologia descritiva de Brentano, diz que toda consciência é consciência *de* algo, distinto dela mesma;

2. O conhecimento é produzido por um sujeito *intencional* como uma efetuação consciente sua, através de suas vivências;
3. As vivências valem *para* o sujeito e ele as possui como fenômeno, e como tal não são reais, consistindo, em vez disso, de um conteúdo puramente ideal. O conhecimento é um momento não independente dessas vivências;
4. A fenomenologia alcança o fenômeno do conhecimento enquanto conteúdo ideal. Ela o faz ao tematizar as puras essências inerentes à intencionalidade do sujeito.

Em correlação com esses elementos, o alcance da conceituação da própria fenomenologia, que é feita no § 5, do *Apêndice da Sexta Investigação*, faz-se suficientemente compreensível. O contexto visa precisar o conceito de “aparicação”, que pode ser habitualmente tomada como, (i) a vivência concreta da intuição; (ii) o objeto intuído, enquanto tal, *hic et nunc* ou (iii) os componentes da vivência, e.g., as sensações. De acordo com Husserl, o segundo é o conceito originário de aparição, i.e., “do que aparece, ou ainda, do que pode aparecer, do intuitivo enquanto tal” (HUSSERL, 1996, p. 206), e é o que interessa para a fenomenologia. A “aparicação”, no sentido do que aparece, *enquanto tal*<sup>3</sup>, é o tema objetivo para o qual o ato intencional se dirige enquanto aparece à consciência, é o que se

---

<sup>3</sup> Esse “o que aparece, enquanto tal” receberá, em obras maduras de Husserl, uma designação própria, será o *noema*, na acepção fenomenológica, ou ainda, *o algo de que se tem consciência enquanto tal*, na correlação noético-noemática, funcionando continuamente na vida da consciência. (N. do A.).

chama propriamente “fenômeno”, no registro husserliano. De acordo com semelhante conceito de fenômeno, Husserl delimita a fenomenologia como uma ciência, apresentada na forma que segue. Primeiro, delimitando seu campo temático objetivo:

Tendo em vista que todas as espécies de vivências (incluindo-se entre elas as vivências do intuir externo, cujos objetos são por sua vez chamados de aparições **externas**) podem também vir a ser objetos de intuições reflexivas e internas, chamaremos 'fenômeno' tudo aquilo que é vivência, na unidade de vivência de um eu: a fenomenologia é, por conseguinte, a doutrina [*Lehre*, que é preferível entender como 'ciência' ou 'teoria'] das vivências em geral, abrangendo também a doutrina [ciência] de todos os dados, não só os genuínos, mas também os intencionais, que podem ser evidenciados nas vivências (HUSSERL, 1996, p. 207).

Em continuidade ao que foi dito, ele exclui o modo de abordagem naturalístico e insiste na “pureza” dos temas que interessam à fenomenologia, frente a quaisquer elementos factuais. Nesse sentido, o filósofo define:

A fenomenologia **pura** é, portanto, a doutrina [ciência] das essências dos '**fenômenos puros**' dos fenômenos da '**consciência pura**' de um eu puro – isto é, ela não se situa no terreno dado pela aprecepção transcendental [apreensão transcendente] da natureza física ou animal, ou seja, psicofísica, ela não faz nenhuma espécie de experiência posicionante ou de juízo posicionante que se relacione com objetos transcendentem à consciência; ela não estabelece, em consequência, nenhuma espécie de verdades sobre realidades físicas ou psíquicas (e, portanto, nenhuma



espécie de verdade psicológica, no sentido histórico) e não toma nenhuma dessas verdades como premissa ou tese (HUSSERL, 1996, p. 206, grifos do autor).

Na mesma continuidade chega-se, então, a uma especificação do método fenomenológico. Tudo o que era factual, ôntico ou mundano não se perde, mas sofre uma modificação, *muda de valor e significado segundo o modo como passa a ser tematizado na reflexão*, começa a valer como fenômeno *para* a consciência e a esse título é conservado. E explica:

Em vez disso, todas as apercepções e juízos posicionantes que visam além dos dados da intuição adequada e puramente imanente (isto é, que visam além do puro fluxo de vivências) são tratados pela fenomenologia puramente como as vivências que são em si próprias, e submetidos a uma investigação puramente imanente e puramente 'descritiva'. Ao mesmo tempo, sua investigação das essências é pura, ainda num segundo sentido, o da 'ideação'; no sentido próprio ela é uma investigação apriorística (HUSSERL, 1996, p. 207).

Nas *Investigações Lógicas*, o projeto da fenomenologia se firma no gesto de dar início a uma ciência apriorística das vivências imanentes à consciência. Tudo o que foi acrescido e aprofundado depois, incluindo o reconhecimento do solo de problemas comuns à tradição moderna e idealista alemã, não foge ao espírito dessa formulação ainda tateante, mas que porta um valor verdadeiramente pioneiro. No entanto, e por causa mesmo do pioneirismo, algumas limitações são perceptíveis. De um autor que propõe uma ciência inaugural, espera-se que ele a realize, mesmo que no nível rudimentar. Husserl

é, sem dúvida, um autor sistemático; e não só isso. Não lhe faltam o atento olhar crítico em relação às ideias centrais da tradição moderna e idealista, e aquelas difundidas em seu tempo, bem como o trabalho duro de submeter ao seu método de investigação esses mesmos problemas. Mas sua obra, desde o começo até os últimos escritos de sua vida, trazem o tom de “introdução” de “iniciação”, de “convite” ou de justificação e explicitação da “tarefa a ser feita”. Talvez, semelhante *state of affair* se dê por uma intrínseca necessidade da fenomenologia que, em virtude de sua própria índole, a aprisiona em seus próprios recursos heurísticos, como aquele que se debate na areia movediça.

Para se fazer notar essa precariedade, ela já aparece nas *Investigações Lógicas* no tema das leis, no projeto de uma gramática lógica pura e de uma teoria das multiplicidades puras. Tais intentos não são absurdos, nem contraditórios, e, além disso, estão bem justificados. É possível entender o lugar que elas ocupam na problemática levantada. Só que não chegam a ser desenvolvidas. As “leis”, se é possível depreendê-las do texto das *Investigações*, devem ser reconhecidas nas “necessidades de essência”, seja a respeito da vivência, seja a respeito do seu correlato. Em todo caso, são leis no sentido de racionalidade. “Versam” sobre o rasgo de racionalidade reconhecível nas vivências intencionais. Assim, podem, entre outros, ter o sentido de leis formais.

Os já conhecidos princípios da lógica clássica – o da identidade, o da não-contradição e o do terceiro excluído –, são exemplos de necessidade essencial. Outros dizem respeito às categorias de objeto e às teorias ontológicas. À fenomenologia cabe vincular, *de forma inteligível*, essas necessidades, já conhecidas ou por conhecer, com as necessidades essenciais

intrínsecas às vivências. Em vários momentos, Husserl usa expressões como “por necessidade essencial...”, “é parte da essência de...”, “a lei essencial...”, aplicando-as às várias espécies de vivências. Mas entre enunciados desse tipo e um desenvolvimento explícito, há uma grande distância. Enunciados desse tipo, se não forem explicados claramente à luz da intencionalidade<sup>4</sup>, e no registro da pureza autoimposta, podem ocorrer em contextos não fenomenológicos (no metafísico, no da reflexão espontânea etc.).

Com o plano de sistematizar as leis que estruturam as categorias objetivas e as vivências intencionais, com base no modo segundo o qual as *unidades de significação* se conectam entre si, Husserl postula as mencionadas teorias, a das leis lógico-gramaticais puras e das leis das multiplicidades puras. As primeiras seriam para regular o limite e a diferença entre sentido (*Sinn*), sem sentido (*Unsinn*) e contrasentido (*Widersinn*). As segundas, para regular a composição de unidades objetivas nominais em conjuntos subordinados e superordenados. O problema e o nome da solução ficam assim dados. Mas ao

---

<sup>4</sup> Um esforço de Husserl nesse sentido pode ser detectado em *Experiência e Juízo* (1930) e na *Lógica Formal e Transcendental* (1929). Na primeira, a descrição de vivências pré-objetivantes, antepredicativas e pré-categoriais precede a formação do juízo, está na sua gênese. As formas puras (as leis) que regulam tais juízos são as categorias fixadas por Kant. Na segunda, mais precisamente, nos suplementos, são abordadas algumas formas sintáticas, alguns conectivos e classes gramaticais da linguagem natural, sob o ponto de vista intencional. Mas, além da forma “juízo” e, além da “experiência básica do objeto da percepção sensível”, Husserl não avança e se abstém do problema com a metáfora do “entrelaçamento”, das “camadas de sentido”, da textura ou do nexa “inextrincável” como imagens que habitam a “corrente das vivências”. (N. do A.).

estudioso que apostar na proposta husserliana, fica a missão de desenvolver, ele mesmo, por sua conta e risco, as mencionadas “leis” (*Gesetzen*) e suas consequências.

## 2 A eidética descritiva em *Ideias I*

*Ideias I* (1913) traz uma explícita adesão ao idealismo e ao projeto da filosofia transcendental alemã. Isso se reflete na colocação de novas bases, novas metas e conceitos. O método também não se define mais apenas enquanto “reflexão” sobre a forma *a priori* das vivências intencionais e seus vividos. O projeto husserliano continua a se autodenominar “fenomenologia” (o que, aliás, será mantido). O que muda é a forma de delimitar o que “aparece” para a consciência, o que é fenômeno seu. Em tudo o que compõe a esfera da consciência reside o significado transcendental. Nas *Investigações*, tratava-se de entender o sujeito cognoscitivo na forma pura, *a priori* de sua intencionalidade, com a universalidade e idealidade que acompanham as formas puras. Em *Ideias I*, o problema é enunciado como o de uma filosofia transcendental, e o *ego* puro, autor e depositário dos fenômenos, quaisquer que sejam, é também *ego* transcendental, no sentido de que a constituição do sentido da *totalidade* dos objetos, os atos de doação de *sentido de um e o mesmo* de cada objeto e de doação de *validade transcendente* (objetivo-real) se fazem na trama de intencionalidade desse *ego*.

É possível ver o reflexo dessas modificações da fenomenologia nos seguintes aspectos:

1. Na conceituação da consciência. A correlação entre o ato da consciência (com seu raio intencional) e o

correlato objetivo *puramente intencional* desse ato passa a se chamar correlação noético-noemático. As suas unidades sintéticas, *nexos noético-noemáticos*. Os nexos recorrentes como habituais no sujeito explicam a formação de estratos de sentido persistentes. Dependendo de qual seja o estrato que ocupe o primeiro plano da consciência, em dado momento, fazendo com que os outros recuem para o pano de fundo do *ego*, surgirão diversas *attitudes*, que são modos consciência particulares. Tudo isso passa a caracterizar a consciência.

2. No método, que era de reflexão e ideação, e passa, agora, a comportar momentos e ramificações. Deve, assim, conter o momento da *epoché* fenomenológica, que é a fundamental, e outras reduções para dar conta de fenômenos específicos, *e.g.*, a redução eidética (que tematiza as categorias ou as formas dos entes), a *epoché* abstrativa (que tematiza a distinção entre o “meu” e ou “estranho”). Não pode mais se limitar, com isso, a tratar genericamente (indistintamente) todos os correlatos de atos, como correlatos objetivos, que exemplificam unidades ideais de significação, “sem mais”. Precisa vincular o estrato de sentido de cada atitude à sua “região ontológica” correlata. E ver, além do mais, as formações objetivas de sentido dentro de um desenvolvimento intersubjetivo.
3. No alcance, que após uma consideração acentuadamente lógico-epistemológica na fase precedente, adquire uma veia transcendental que ocupará o centro de interesse. Na realidade, o que explica toda a reformulação da consciência, diferenciada internamente, e

as várias funções e sistemas, o novo modo de compreender o próprio método de abordagem intencional, com momentos e etapas distintos, com uma forma própria de explicitar seus temas, é a pretensão de dar ao projeto filosófico da fenomenologia um alcance transcendental.

Para que a fenomenologia possa reivindicar o qualificativo de filosofia e estar à altura de responder aos problemas impostos pelo cientificismo e seu relativismo, ela deve ser capaz de se pronunciar acerca da verdade e da realidade como um todo (o mundo), em sentido universal, assim como a respeito das condições de possibilidade do conhecimento e do saber teóricos, em uma palavra, ela precisa se firmar como fenomenologia transcendental. O seu método, calcado no sistema da consciência, precisa ser apto a responder, a partir daí, os problemas colocados nesse nível. Tendo começado com o problema da forma lógica do conhecimento, já renunciando a pressupostos factuais e às teses extraídas das ciências de fato, este era o caminho inevitável da fenomenologia. Pelo menos, depois de Kant, nenhuma desculpa pode ser dada a um pensamento filosófico centrado na subjetividade que queira evitar a problemática transcendental.

Ao se reconhecer como transcendental, o campo de investigação da fenomenologia, o *ego* puro, adquire o sentido mais fundamental de subjetividade transcendental, é reconhecido (ou precisa sê-lo) como gerador e garantidor da realidade transcendente, que Kant colocava sob a problemática rubrica do “em-si”. O *ego* puro, assim, torna pensável e acessível aquilo que não está, nem pode estar *realmente* incluído em sua pureza *a priori*, senão a título de mera possibilidade.



O processo gerado pela atuação do ego, atuação doadora de possibilidade e sentido, que permite alcançar os entes transcendentais e, conjuntamente, o mundo transcendente, é denominado *constituição*. Em virtude da constituição, o perceber, o pensar, o representar, o intuir etc., se exercem espontaneamente como intencionalidades validadas em suas funções específicas. Um desenvolvimento sistemático da fenomenologia constitutiva é encontrado em *Ideias II* (1912-1929). O trabalho de constituição é contínuo, começa com as vivências antepredicativas, pré-categoriais, prossegue em todas as etapas do conhecimento que existe em cada região objetiva, do natural ao teórico, e culmina na autoconstituição da intersubjetividade transcendental. Nesse percurso o mundo é o *terminus a quo* e o *terminus ad quem*. A doação de sentido e validade que acompanha cada intenção começa em um mundo previamente dado e culmina na reconquista desse mesmo mundo no nível transcendental, ou seja, em seu verdadeiro ser, filosoficamente justificado.

Deve-se observar, porém, que essa progressão constitutiva não é algo simples, como se a doação de sentido e validade fosse um ato invariável, funcionando para todas as espécies de realidade. Quando se coloca em questão o estatuto de realidade dos objetos, ou o estatuto de independência ideal dos mesmos, com a autonomia vigente em seu modo de ser, se adentra numa problemática propriamente ontológica. A constituição, que inicialmente contempla apenas o modo como emerge a unidade de sentido do que é visado intencionalmente, deve assumir, a partir de certo nível, um sentido ontológico; deve remeter às sínteses puramente subjetivas também a consciência da realidade e da verdade intrínseca à consciência de algo objetivo.

Cumprir levar em conta que, na fenomenologia, a ontologia não é um corpo de conceitos homogêneos pensados por uma consciência igualmente genérica e homogênea. A constituição é uma *gênese* que comporta ramificações. A ontologia é *regional* e a consciência é internamente diferenciada em *atitudes*. A unidade do ser é uma projeção feita sobre uma base complexa e heterogênea; a unidade da consciência se reduz à de um sistema funcional e multiestratificado. A constituição lida com uma multiplicidade de entes que se organizam de acordo com as *regiões materiais*. E cada região comporta uma forma que a insere na *região pura formal*. No processo constitutivo, os nexos noético-noemáticos, ao se delimitarem como atitudes distintas, estão, ou visam estar, sincronizados com as regiões dos entes. E essas regiões, ao se estabilizarem como estratos de sentido, asseguram a *normalidade* da atitude e da experiência. A fenomenologia deve explicitar ambos os aspectos na eidética descritiva, na descrição das formas noético-noemáticas e na descrição dos conceitos objetivos assim gerados. A possibilidade da *experiência* depende desse intrincado de fatores subjetivos e objetivos.

Para o leitor de *Ideias I*, contudo, fica uma perplexidade muito semelhante à que foi sentida em face da gramática lógica pura e da teoria das multiplicidades puras. Onde estão desenvolvidas semelhantes ontologias? Em *Ideias II*, obra inegavelmente sistemática, riquíssima em análises e distinções, são trabalhadas três regiões: natureza material (a coisa física), natureza animal (alma ou psiquismo) e mundo espiritual. Uma preocupação é assegurar a especificidade do mundo espiritual e, com isso, a autonomia das ciências do espírito. Uma série de fenômenos é abordada. Mas não fica fixada, como resultado, cada região, enquanto um corpo teórico nitidamente delineado, com suas respectivas *categorias* regionais.

Trata-se de um simples adiamento, em favor de reflexões mais urgentes que teriam permanecido em promessa? Ou se trata de uma limitação intrínseca ao método? A *epoché*, definida como suspensão dos juízos de existência, como renúncia a todo pressuposto realista, e, correlativamente, autoimposição de um idealismo radical, se veria perplexa diante do fluxo concreto das vivências e, portanto, incapaz de delimitar qualquer forma permanente de conceitos teóricos mais concretos? Essas são algumas questões que imediatamente e, mais uma vez, se impõem, ficando a cargo do estudioso buscar as respostas por conta própria e risco.

### **3 A intersubjetividade transcendental nas *Meditações Cartesianas***

Em 1929, nas *Meditações Cartesianas*, Husserl intenta justificar expressamente o interesse filosófico que o liga à *filosofia primeira* de Descartes, interpretando o *ego cogito* no nível transcendental. A ideia de filosofia primeira remonta a Aristóteles e tem forte acento teológico. O aspecto teológico da *prima philosophia* não é, porém, reassumido por Husserl. Seu reconhecimento dirige-se para o alcance transcendental que está potencialmente dado na descoberta do *ego cogito*. Esse eu pensante é o eu ao qual se atribui a propriedade de ter consciência de algo em geral, de ter, como momento essencial dessa consciência, autoconsciência, de ter consciência do mundo (da realidade como um todo), sendo, em todo caso, o eu intencional. Mesmo que Descartes tenha chegado a ele mediante a dúvida hiperbólica, o que o *ego* contém de valioso não seria uma reserva inalienável de verdades absolutas, ocultando

a chave para reinvestir de certeza toda a realidade que foi posta em dúvida, emprestando, ao restante das coisas, a evidência de sua aprecepção intuitiva.

Não se nega o valor da operação da dúvida. É ela que impede de incluir o *ego* entre entes transcendententes, i.e., entre os fatos. No momento da dúvida, o *ego* se mostra isento de todo elemento real existencial. O *ego cogito*, enquanto intui a si mesmo como puro pensamento em ato, dá mostras do tipo de evidência que acompanha, tacitamente, *todo ato de consciência*: a evidência *imaneente*, inalienável à consciência, contínua e essencialmente aderente à corrente de vivências, ou melhor, inerente a elas. O momento da evidência inseparável do *ego cogito*, o sujeito reflexivo em sua apodicticidade imanente, é que tem, para Husserl, o valor e a exemplaridade da vida transcendental: é reconhecido como *protótipo* do *ego* transcendental. A intencionalidade, variável e múltipla, na multiplicidade dos atos, é, contudo, o que permanece imanente, é o elemento que contém a chave de investigação própria da filosofia primeira. Está presente no *ego cogito* na medida em que para todo *cogito*, há um *cogitatum* correlato.

Em virtude desse entendimento do *ego cogito* em seu significado transcendental, a *epoché fenomenológica* deve ser empregada em lugar da dúvida metódica, porque a dúvida, ao suprimir tudo o que existe realmente, por ampliação indevida, suprime também (invalida) todos os atos subjetivos voltados para os objetos. A *epoché*, não obstante, faz do sistema de todos os atos subjetivos imediatamente acessível à autoconsciência do *ego* reduzido, o tema de investigação, colocando entre parênteses a referência que esse sistema comporta naturalmente com respeito aos entes transcendententes.

Reafirmam-se, nas *Meditações*, os princípios que haviam sido erguidos em *Ideias I*. Há, também, uma ressonância da

preocupação mais ampla atinente à posição e à tarefa que competem à filosofia, relativamente às ciências objetivas, sendo re-colocado o contraste entre a ciência transcendental e as ciências particulares<sup>5</sup>. O método da *epoché* e o recurso à evidência imanente apodítica surgem na esteira dessa problemática. Dando a entender que se está diante da necessidade de um “giro copernicano”, imagem, aliás, empregada por Kant na *Crítica da Razão Pura*, Husserl diz:

Em primeiro lugar, quem quiser tornar-se filósofo deverá ‘uma vez na vida’ voltar-se para si mesmo e, dentro de si, procurar inverter todas as ciências admitidas até aqui e tentar reconstruí-las (HUSSERL, 2001, p. 1).

A palavra “inverter” significa compreender a objetividade a partir da subjetividade, para o que não cabe empregar senão a *epoché* fenomenológica. As críticas voltadas para o particularismo, o objetivismo ingênuo, a fragmentação do saber e sua desvirtuação meramente técnica, e para o relativismo na sua versão mais preocupante voltam a ser postas, e o diagnóstico é sempre o mesmo: todos esses problemas que colocam a filosofia em descrédito e retiram das ciências sua

---

<sup>5</sup> O retorno a esse tema está, aliás, no núcleo dos esforços e preocupações husserlianos. O sentido estrito de ciência transcendental e ciências positivas particulares será um dos motivos-chave da *Crise*. A “decaída das ciências” em “artes teóricas”, pontuada no § 56, nada mais seria que a consequência de sua perda do autêntico sentido de ciência, fundado na universalidade e radicalidade do pensamento transcendental, perda decorrente do abandono das questões últimas da razão, pressuposta por essas mesmas ciências. (N. do A.).

inteligibilidade última decorrem da falta de uma fundamentação transcendental da ciência e de um método filosófico apto à sua realização. Para o filósofo, o método por ele proposto teria esse papel.

Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl parte da distinção entre ciências fáticas, apenas como “fenômeno cultural”, e “ciências no sentido verdadeiro e estrito”. Para a ciência no segundo sentido, “a *evidência perfeita* e seu correlato, a *verdade pura e estrita* apresentam-se como uma ideia inerente à tendência de conhecer” (HUSSERL, 2001, p. 5). Ora, empírica ou faticamente, não é possível alcançar algo como uma “ideia inerente a...”. Apenas no uso da razão pura poder-se-ia chegar a um pressuposto apriorístico deste tipo. A razão, mesmo a pura, é um pressuposto das ciências. Assim, Husserl acrescenta: “[...] a ciência quer verdades válidas de uma vez por todas e para todos, definitivas, partindo de verificações novas e finais” (HUSSERL, 2001, p. 5). Por princípio, ela o quer, porque, de fato, está sempre a caminho de chegar ao cumprimento dessa pretensão. A filosofia transcendental não vem para suprir semelhante falibilidade das ciências, nem para aperfeiçoar o seu método de ajuste aos fatos. Contendo uma “imperfeição teórica essencial”, elas, no entanto, pressupõem um mundo, fazem a seu respeito a imagem de um todo ordenado internamente, com níveis de regularidade mais ou menos acessíveis. Assim como uma racionalidade subjacente aos juízos, o sentido de um mundo verdadeiro é o pressuposto de suas pretensões de validade. No fundo, sua crítica, dirigida tanto contra a filosofia quanto as ciências, visa recolocar o tema cartesiano do mundo enquanto tema caro à filosofia transcendental, ressaltando a importância crítica e construtiva (acesso à evidência) da *epoché* fenomenológica.



Pode-se assim dizer que a *epoché* é o método universal e radical pelo qual me percebo como *eu puro*, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na qual e pela qual todo o mundo objetivo existe para mim, exatamente da forma como existe para mim (HUSSERL, 2001, p. 8, grifo do autor).

A ideia de mundo só é definitivamente concebida e compreendida em seu sentido mais próprio, em seu cerne, quando tomada no modo de consideração transcendental. Uma figura de linguagem bastante conhecida é construída com a expressão “desde que o mundo é mundo...”; à qual se seguem de costume verdades de fato. Na perspectiva transcendental o mundo só é mundo quando é mediado pela vida da consciência pura, e é nela estabelecido, antes de tudo, a título de *aparicação*; só nessa mediação e aparição pode referir-se a um *ego*. Só chega, porém, a ser assim tomado, quando se constata que não é nas ciências fáticas, parciais, nem mesmo numa cosmologia geral objetivista, que se encontra a fonte de justificação última dessa ideia.

A ideia de mundo só é genuína se for aquela que contém o sentido válido de mundo. Ela reside na subjetividade transcendental, cuja *vida* transcorre totalmente no *ego* puro. Como diz Husserl, “não posso viver, experimentar, pensar; não posso agir e emitir julgamentos de valor num mundo outro que aquele que encontra em mim e tira de mim mesmo seu sentido e sua validade” (HUSSERL, 2001, p. 5). O mundo pode existir sem mim, mas, nessa hipótese, toda sua ordem ou desordem concreta, “para si”, e tudo aquilo de que é feito “em si”<sup>6</sup>, são insuficientes para

---

<sup>6</sup> As expressões estão entre aspas justamente porque não são de uso

explicar que eu posso ter a seu respeito múltiplas formas de consciência. O *ego* é a fonte de justificação última da ideia de um mundo objetivo, tão necessário às ciências. Sem a trama interna de relações intencionais, sem as sínteses noéticas parciais, sem as atitudes e as regiões ônticas correlatas, que convergem para a ideia de uma unidade do cosmo, não se poderia legitimar nem considerar racionais as proposições científicas.

A *epoché* parte de uma análise baseada na primeira pessoa do singular. A captura e a tematização inaugural da subjetividade transcendental dão-se quando me reconheço, no modo da reflexão, enquanto eu transcendental. Toda reflexão voltada, intuitiva e imediatamente, para os atos da consciência é autoexame; toda reflexão que visa à esfera originária da consciência é autorreflexão. Só que tudo o que se obtém no nível da primeira pessoa, a rigor, até que se prove o contrário, tem validade apenas para aquele que realiza a descoberta. Se outro sujeito tiver outro resultado, outro será também o critério de validade, e este poderá reivindicar igual direito ao assentimento. Dessa forma, se não for possível passar do *solus ipse* do *ego* ao *outro* e ao *nós intersubjetivo*, o mesmo relativismo que Husserl acusa veementemente nas ciências particulares será imputável à sua fenomenologia transcendental, que pretende ser ciência universal. Assim, toda contribuição que o método pode trazer, acima descrita, só não será ilusória se conseguir evitar uma recaída no solipsismo.

Não se passa por esse problema pelo alto. A constituição do mundo espiritual objetivo, de um espírito não apenas do

---

fenomenológico, indo, aliás, de encontro à sua proposta. As aspas têm uma função crítica. (N. do A.).

indivíduo que é um *eu*, mas de comunidades intersubjetivas que aparecem no *nós*, ocupa significativamente as obras de maturidade de Husserl. Nas *Meditações Cartesianas*, esse “nós intersubjetivo”, ao mesmo tempo em que se recobre com a objetividade, aprofunda seu pressuposto intencional, subjetivo, porquanto comporta as características de uma “personalidade de nível elevado”. Assim como ao eu individual corresponde uma “pessoa”, um conjunto objetivo de disposições e hábitos, uma história, uma expressividade e uma personalidade enquanto conjunto de fins éticos conscientemente assumidos, há, para as comunidades formadas por uma pluralidade de indivíduos, uma unidade solidária de fins, um conjunto regulado de costumes, instituições, uma história coletiva, semelhante a uma personalidade suprapessoal, de “nível superior”, pois seus fins se sobrepõem aos fins meramente individuais.

Para compreender e conceder legitimidade à intersubjetividade histórica, cumpre fundamentar primeiramente a sua possibilidade e assegurar a sua fonte de sentido na intersubjetividade transcendental. Se a experiência transcendental começa em primeira pessoa, urge descortinar a intersubjetividade a partir do *ego* transcendental. A intersubjetividade transcendental, se ela elimina o solipsismo e o relativismo, como se espera, deve garantir a universalidade presumida em toda objetividade. Como a universalidade procede da intersubjetividade transcendental, torna-se uma questão inevitável.

A ruptura do solipsismo, se ela visa alcançar todos os sujeitos racionais, necessita, pelo menos de início, atingir um segundo sujeito, o outro. A doação do outro, sem desvio de sentido em mero corpo físico ou simples vida animal, mas sim, com o pleno e justo sentido de *outro eu*, de outro contraposto a mim, enquanto eu mesmo (lembre-se a referência recíproca de

*mesmo/outro*) faz-se através de uma forma única e peculiar de intencionalidade. Somente a “empatia” (*Einfühlung*) visa intencionalmente, no outro, uma autoconsciência com a mesma profundidade egológica e subjetiva pressuposta no uso autorreferente da palavra “eu”. A mesma autoconsciência, inerente ao uso de “eu” como o sujeito na oração, é posta no outro. A conquista do solo objetivo comum da intersubjetividade deve começar, segundo Husserl, pela constituição do outro.

O problema é portanto antes de tudo bem peculiar, pondo-se justamente como o *Aí-para-mim* [*Für-mich-da*] do outro, enquanto tema, por conseguinte, de uma *teoria transcendental da experiência do estranho* [*Fremderfahrung*], a assim chamada *empatia* (HUSSERL, 1950, p. 123-124, grifo do autor).

Semelhante problema não aflige a atitude ingênua. A empatia, tranquilamente, faz parte da experiência diária. A comunicação e a compreensão mútua, que pressupõem a consciência do *alter ego*, integram a espontaneidade do sujeito. Na atitude natural não se vê dificuldade quanto a isso, pois o *medium* da linguagem faz da expressão que circula entre *nós* um *factum*. A vigência da intersubjetividade também é pressuposta sem problemas na atitude natural e espontânea, *e.g.*, sob as noções correntes de “público”, de “bom-senso”, de “realidade comum a todos”, de “mundo compartilhado” ou de “interação social”. Tal estado de coisas faz com que a fenomenologia necessite de um método para descobrir e surpreender, na empatia, o momento propriamente *intencional*, aprofundando o seu significado como intencionalidade.

Uma *epoché* mais profunda, e mais radical deve ser efetuada no interior da própria subjetividade transcendental. Sobre

o *ego*, já reduzido com relação ao mundo, efetua-se a *epoché abstrativa*, na qual se coloca entre parênteses toda formação de sentido que não tem sua fonte primitiva no eu próprio. O que é *próprio* se distingue do que é *estranho*, no interior da vida imanente.

*A redução de meu ser à minha esfera transcendental própria ou ao meu eu mesmo transcendental e concreto, por meio de uma abstração exercida em relação àquilo que a constituição transcendental me apresenta como estranho a mim mesmo, possui um sentido muito especial. [...] Na atitude transcendental e na abstração constitutiva de que acabamos de falar, meu ego, o ego do sujeito que medita, não se confunde no seu ser transcendental próprio com o eu humano habitual; não se confunde com o eu, reduzido a simples fenômeno, no interior do fenômeno total do mundo (HUSSERL, 2001, p. 108, grifos do autor).*

Essa *epoché* apresenta ao próprio sujeito o seu *eu humano natural* como “simples fenômeno”, porque a *epoché* abstrativa se mantém no nível transcendental da *epoché* fenomenológica. A redução fenomenológica já tem esse resultado de proceder reflexivamente apenas sobre o *ego puro* e a partir dele, deixando o eu empírico real entre parênteses. O dado novo é que, ao eliminar as formações de sentido oriundas de constituições que não são minhas, e conservar apenas as minhas próprias constituições, mesmo esses fenômenos nascidos de minha própria subjetividade já confrontam o *ego* com um rasgo de estrangeirismo; em virtude da própria índole da consciência de dirigir-se a algo distinto dela mesma, opondo a si mesma um polo de fenômenos. Tal é a primeira “figura” com que o outro se dá.

Mas somos tocados aqui por um fato notável, eis um encadeamento de evidências que, em seu próprio encadeamento, têm aparência de paradoxos: ao eliminarmos o que nos é ‘estranho’, não alcançamos o conjunto da minha vida psíquica, à vida desse eu psicofísico; minha vida permanece experiência do ‘mundo’ e, portanto, experiência possível e real *daquilo* que nos é estranho (HUSSERL, 2001, p. 112, grifos do autor).

Reconhecida a função de dirigir-se ao estranho como um traço inerente à intencionalidade, e, assim, como um momento essencial do próprio ego transcendental, implicado na esfera imanente, o próximo passo é entender como o estranho recebe o qualificativo de *outro* eu. Nem todo estranho é sinônimo de outro eu. Para que isso ocorra, são necessárias algumas condições: (i) a condição transcendental do *alter ego*; (ii) a analogia com os movimentos livres do corpo; (iii) a intencionalidade empática. Estas são condições que trabalham em conjunto, numa rede de interdependência.

Primeira condição, o *ego* que se reflete na experiência do estranho como um *ego* transcendental, em tudo comparável ao meu, mas numericamente distinto, é um *alter ego*. Esse *alter ego* é análogo ao *ego* transcendental próprio, e sua presença concomitante está implicada necessariamente em toda experiência de mundo, na condição de outro sujeito coconstitutivo desse mundo. Pressupõe-se que o “mundo só é mundo”, de pleno direito e no pleno sentido da palavra, se sua constituição incluir outro *ego* distinto do *ego* próprio, *a fortiori*, porque esta exigência condiciona a possibilidade do próprio *ego* transcendental atingir o mundo. O *ego* próprio já é, de saída, ligado transcendentalmente ao *alter ego*. A situação na qual é

notória a função transcendental do *alter ego* é descrita como empareamento, que ocorre por ocasião da percepção do corpo do outro.

Encontramos [os emparelhados], por uma análise mais precisa, comparecendo essencialmente junto num contágio intencional, introduzindo-se já geneticamente (e na verdade, essencialmente), assim que os emparelhados, ao mesmo tempo, se elevam e se tornam consciente e mutuamente autodespertos [*Sich-wecken*] em uma reciprocidade, passando do auto-encobrimento para um sentido objetivo (HUSSLER, 1950, p. 142).

Todo o sistema de emparelhamento, assim como qualquer tipo de experiência, evolui em um misto de passividade e atividade; as conexões que colaboram na unidade de sentido do outro são devidas, em parte, as analogias e associações e, em parte, ao ato de identificação. A constituição do outro, neste sentido, não é como uma aquisição teórica, porque não se passa totalmente sob o crivo da atenção ativa. Na consciência do outro entram muitas conexões que não foram dadas conscientemente, mas por automatismo, ou mera recepção.

A analogia transcendental e o emparelhamento abrem, porém, o caminho para a segunda condição, que é a analogia do corpo próprio<sup>7</sup> (*Leib*) meu com o corpo expressivo e próprio do *outro*. A analogia também envolve nexos subconscientes e

---

<sup>7</sup> Corpo próprio, ou *Leib*, é o fenômeno de corpo, órgão da liberdade, centro de orientação e órgão de sensações, “a serviço” da consciência e da intencionalidade. Opõe-se a *Körper*, como mero objeto físico, sujeito à causalidade real. (N. do A.).

parte do fato de que se percebem movimentos em corpos que são semelhantes ao meu corpo, movimentos que contêm um sentido, mas que não são explicáveis pela mera causalidade mecânica. Tais movimentos são expressivos e motivados. Para que sejam, porém, movimentos motivados, eles devem proceder de um sujeito intencional, covisado eco-apreendido por mim ao perceber o corpo. Sobre o fenômeno sensível da percepção do corpo alheio funda-se a apreensão do *seu* sujeito consciente. O outro eu é, dessa forma, *apresentado* em concomitância com as aparições do seu corpo. Na apresentação, a essência *alter ego*, apriorística, é exemplificada em um caso concreto. Da mesma forma que para as meras coisas, presume-se também para o fenômeno do outro um horizonte de experiência.

Devemos então conseguir uma visão, na intencionalidade implícita e explícita, na qual o outro ego se exprime e se comprova a partir do solo de nosso ego transcendental, como, em quais intencionalidades, em quais sínteses, em quais motivações de sentido *outro ego* se configura para mim e como sendo sob o título de experiência concordante do estranho [*einstimmiger Fremderfahrung*] e em seu próprio modo, ainda que não se comprove a si mesmo (HUSSERL, 1950, p. 122).

Considerando que a experiência concordante na qual se conhece progressivamente o outro só pode efetuar-se através de vivências da consciência intencionalmente dirigida para o outro eu, e dado que esse outro só pode se destacar tema bem definido na visada da empatia, percebe-se como essa terceira condição está intimamente relacionada com a primeira e a segunda. A empatia visa às aparições do corpo alheio como motivadas, e o outro eu basicamente como *sujeito de motivações*.



Suas motivações são acessíveis como unidade ideal de significação; mesmo que a esfera primitiva imanente do outro seja, por princípio, inacessível à minha intuição, elas motivam movimentos expressivos, nos quais é possível apreender o sentido das vivências do outro. Minha subjetividade não precisa fundir-se com a subjetividade do outro que expressa cólera, nem preciso reproduzir em mim mesmo a cólera para ser capaz de compreender a respectiva expressão.

Acompanhando o que foi exposto, admitindo o sentido do *estranho* como intrínseco ao fenômeno do mundo na imanência do ego transcendental, a implicação do *alter ego* no sentido do estranho, reconhecendo a concretização da essência *alter ego* na *apresentação* corporal analógica do outro sujeito, e destacando o papel da intencionalidade *empática* na experiência acerca de outrem, o passo decisivo para a intersubjetividade é reconduzir o eu e o outro ao solo comum do mundo circundante. Eu e outrem tecemos (no nós transcendental), com nossas consciências, o fio de sustentação do mundo.

[...] no quadro de minha vida de consciência pura transcendentalmente reduzida, experiencio o mundo juntamente com os outros e isso no sentido da experiência de acordo, não por assim dizer com as minhas criações sintéticas privadas, mas sim como estranho para mim, como *intersubjetivo*, existente para todo mundo, em seus objetos, acessível a todos no mundo (HUSSERL, 1950, p. 123, grifo do autor).

Para fazer uso de uma imagem, pode-se comparar a intersubjetividade transcendental como uma rede de fios amarrados entre si, e que forma uma esfera; cada segmento de fio seria uma intencionalidade empática recíproca; cada nó, na

rede, um *ego* transcendental, e o fenômeno do mundo estaria nos vãos abertos entre os fios, e no espaço interno da esfera. A imagem é só aproximativa, e seus principais defeitos estão em sugerir algo estático, quando a constituição é gerada historicamente, e sugerir algo finito, quando o fenômeno do mundo é, na verdade, inesgotável, assim como a vida transcendental.

Seria oportuno, agora, fazer um balanço. A empatia caracteriza uma consciência originária do outro, não por acesso direto às correntes de vivências do outro, mas do outro como sujeito motivado. Ao apreender as motivações de outrem, a empatia coapreende a unidade de consciência do respectivo *alter ego*. A empatia não se vê obliterada ou viciada, pelas aparições sensíveis, a ponto de confundir o outro com a mera coisa física. A autoconsciência, a consciência do outro e a consciência do mundo convergem em uma única gênese constitutiva transcendental.

Há, na irrupção do estranho dentro da própria vida constitutiva, uma abertura para a experiência do outro mediante uma consciência originária (*Originalbewusstsein*) do outro, no sentido de que ele é considerado como em “carne e osso” (*leibhaftig*). Pode-se acrescentar, ainda, muito esquematicamente, com base nas *Meditações*, que tal gênese constitutiva encerra as seguintes caracterizações:

1. Nada do que é próprio do outro, nada de sua essência própria (*Eigenwesen*) imanente se torna um dado original (*urprünglicher Gegebenheit*) (HUSSERL, 1950).
2. A experiência do outro se funda na “mediaticidade da intencionalidade”; um representar “aí com” (*Mit da*): as motivações são coapreendidas “aí com” os movimentos livres expressivos; o *alter ego* é co-apreendido

- “aí com” o corpo vivo a título de fonte unitária de que procedem as motivações.
3. A experiência do outro, mesmo não dando originariamente a esfera própria do outro, não se dá de forma solta, porque possui o mundo primordial como ponto de partida (*primordialen Welt*).
  4. O outro aparece como “obra-de-co-presentificação” (*Mit-gegenwärtig-machens*) e na forma de uma apresentação (*Appräsentation*) (HUSSERL, 1950).
  5. A mediaticidade da empatia, e a co-presentificação resultam do limite básico imposto à consciência do outro: a “apresentação [*Appräsentation*] que permitisse ao eu próprio irromper dentro da esfera original [*Originalsphäre*] do outro eu deve ser excluída *a priori*” (HUSSERL, 1950, p. 139).
  6. Isso leva à doação do outro por “apreensão analogizante” (*analogisierende Auffassung*), fundada e motivada na “semelhança” do corpo (*Körpe*) do outro com o meu, que aparece em minha esfera primordial (*Primordinalsphäre*) (HUSSERL, 1950).
  7. A característica designada por Husserl como pareamento (*Paarung*) se define pelo fato de que a apreensão do outro por analogia pressupõe uma forma de “síntese passiva”, por “associação”, como vivências pré-objetivantes – e não apenas a vivência ativa objetivante de identificação. Ela se processa, antes, por “contágio” intencional.

Essa teoria mostra que é possível superar fenomenologicamente o solipsismo. A pretensão de solucionar o problema do solipsismo, contudo, deve ser avaliada. Não há absurdo,

embora seja paradoxal (como o próprio Husserl assinala), constatar que todo fenômeno próprio abriga uma remissão a outras consciências, que todo fenômeno já contém essencialmente uma vocação para a universalidade. A camada de sentido homogênea própria nunca é definitiva e é sempre questionável graças à heterogeneidade de sentido sempre latente na versão que outrem possui desse mesmo mundo para o qual todos os sujeitos estão intencionalmente dirigidos. A crise de sentido é um traço essencial do próprio sistema de sentidos, como garantia, *a priori*, da intersubjetividade, e está inscrita na própria esfera imanente. Um *ego* puro que esteve privado dessa crise abrigaria um sistema de sentidos sempre homogêneo e inalterável; deixaria de ser uma vida. Ou, numa outra hipótese, um *ego* puro que tivesse a crise, mas privado da essência apriorística “*alter ego*”, sucumbiria a esta crise, em uma confusão ou instabilidade tal que minaria a força unificadora do sistema de sentido, e deixaria, igualmente, de ser uma vida transcendental. A intersubjetividade é condição *sine qua non* da subjetividade.

Entretanto, nos passos de constituição do outro, acima analisados, uma precariedade pode ser notada. Primeiro, uma intersubjetividade transcendental que constitui “mediatamente”, por “analogia” e por “contágio intencional”, não garante que o relativismo solipsista tenha sido supresso totalmente. Mediações e analogias não são intuições, são realizadas por atos significativos, essencialmente indiretos. A experiência que poderia preencher intuitivamente a apreensão de significado das expressões de outrem, por não ter intuição das vivências que transcorrem no outro, é sempre a de *análogos* de minhas vivências projetados no outro; nunca as vivências mesmas do outro. Essa experiência é uma contínua interpretação, e as-

sim, sujeita ao mesmo grau de falibilidade de toda interpretação. As propriedades reais e causais de uma coisa podem ser universalizadas em princípio univocamente, podem coincidir facilmente no conhecimento que todos tenham delas. Mas, a respeito da expressividade de uma mesma pessoa, as motivações e as vivências mais desencontradas, ou mesmo contrárias, podem, de direito, ser opinadas, a depender de quem opina. À mesma expressão de alguém, cada um, no exercício da empatia, dará um significado, que pode ser aproximado, mas nunca perfeitamente idênticos, por cada um só comprova por analogia com sua vida imanente. A significação apreendida no outro estará condicionada, tacitamente, pelo repertório de sentido, pelas dúvidas, certezas e hipóteses de cada sujeito. Dessa situação não se espera, na prática, consenso permanente, ou mesmo um consenso. A intersubjetividade transcendental é uma necessidade, mas a constituição trabalha sempre com materiais fragmentários e muito incertos. As comunidades de pessoas fáticas aproximam-se muito remotamente da ideia de uma “personalidade de nível superior”.

Uma segunda limitação, muito semelhante às já enunciadas, é quanto à elaboração de uma eidética fundada nos ganhos da *epoché* abstrativa; de um conjunto inteligível de essências ou de tipos essenciais referentes à empatia, à intersubjetividade, tipos essenciais de expressão interligados a formas definidas de motivação, tudo isso é tarefa a ser realizada. Husserl chega a fazer menção, em *Ideias II*, de uma gramática<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> *Hua IV*, 166. Na referida passagem, Husserl também diz que as expressões da linguagem, e a linguagem verbal, fazem parte também das expressões corporais. (N. do A.).

dos movimentos livres do corpo e das expressões dos conteúdos anímicos, no contexto do problema da empatia. Tal gramática corporal encerraria uma espécie de eidética dos significados implicados na empatia. A ideia está justificada transcendentemente, mas até que se tente e se consiga concretizá-la em um corpo teórico, fica-se com a dúvida de que seja até mesmo viável.

#### **4 Considerações finais**

O projeto de uma filosofia transcendental entendida como fenomenologia é uma constante, na obra de Husserl. Para o filósofo, o único modo de a filosofia não se descaracterizar como tal, nem perder de vista a sua autêntica tarefa, é realizando-se como fenomenologia, é atendo-se à experiência transcendental, a qual procede investigando propriamente a esfera imanente, de uma consciência pura ou de uma multiplicidade intersubjetiva de *egos*. A elaboração de uma filosofia idealista é perfeitamente compatível com o método fenomenológico. Mas, dentro de seu campo, o grau de importância maior vai migrando, ao longo da vida do filósofo, do tema das vivências e dos atos, para o tema do sentido, da doação de sentido e do núcleo de sentido noemático. Esse deslocamento é um progresso mas assemelha-se a sair do mapa e entrar na selva. A correlação noético-noemática encerra, secretamente, o drama do sujeito consciente racional, cuja razão é o princípio atemporal de exigência de unidade, e o mundo concreto (tanto o universo natural, quanto o mundo cultural, histórico), que mostra a todo instante o quanto o uso da razão para o conhecer é limitado e falível.

O método fenomenológico, ao se embrenhar nos problemas da origem do sentido, da sua gênese na história individual ou ao tentar fazer uma genealogia das ciências historicamente dadas, remontando às motivações primordiais de seu momento inaugural, deveria se deparar, certamente, com a necessidade de muitas eidéticas novas, como ramos da fenomenologia. Não se tratar, nesse ensaio crítico, de denunciar o suposto fracasso do projeto transcendental, como se fosse um fato que trouxesse a invalidação definitiva da fenomenologia, nem de imputar a Husserl todo o trabalho por fazer, que depois, como testemunha a recente história da filosofia, mostrou sua fecundidade em nomes como Heidegger, Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Sartre, Lévinas, apenas para citar os mais conhecidos, e que não deixou de despertar o interesse em várias ciências, principalmente a psicologia. Husserl tinha consciência clara do quanto o seu projeto era inaugural e que o seu método pretendia balizar um terreno movediço. Na *Crise* a seguinte passagem é bastante clara. Depois de levantar uma questão de porque foi perdida “a unidade de desenvolvimento da filosofia transcendental”, como queria Kant, o autor constata:

um proceder de uma espécie absolutamente nova, como o de uma filosofia transcendental, para o qual faltava obrigatoriamente qualquer orientação por analogia, só poderia pairar à maneira de uma antecipação instintiva (HUSSERL, 2012, 161).

O que o método da *epoché* fenomenológica tem de original consiste justamente em ter compreendido como deve proceder a filosofia transcendental, como os seus problemas devem ser encarados. Ao ampliar e radicalizar o significado do *ego cogito*, alterando com isso a compreensão da consciência e

da ciência da consciência em bases não objetivistas, um passo novo foi realmente dado. Quanto às precariedades assinaladas, elas são consequência desta originalidade, e podem ser vistas de duas formas, ambas com respaldo na história: ou como dificuldades insuperáveis ou como abertura de possibilidades de novas investigações.

### Referências

DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia?** Tradução de Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Moraes, 1992.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia.** Tradução de Artur Mourão Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica.** Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **A crise da humanidade europeia e a filosofia.** Tradução de Urbano Zilles Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

\_\_\_\_\_. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica:** introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Meditações cartesianas.** Tradução de Frank Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.



HUSSERL, Edmund. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. *Husserliana I*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1950.

\_\_\_\_\_. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution**. *Husserliana IV*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.

FABRI, Marcelo. Edmund Husserl e a busca da verdade: notas sobre as investigações lógicas. **Unimar**, [s.l.], v. 19, n.1, p. 281-298, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de V. Rohden & U. B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KELKER, Arion L.; SCHÉRER, René. **Husserl**. Tradução de Joaquim João Coelho Rosa Lisboa: Edições 70. 1982.

MOURA, Carlos Alberto R. de. **Crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella EDUSP, 1989.

\_\_\_\_\_. **Racionalidade e crise**. São Paulo: Discurso Editorial: Editora da UFPR, 2001.

PORTA, Mário A. G. **Estudos neokantianos**. São Paulo: Loyola, 2011.

# Heidegger e a excelência da questão do ser

---

Carlos Roberto Guimarães

Se o teu destino é pensar,  
então venera esse destino  
como se venera um deus e  
sacrifica-lhe o que de melhor  
tiveres, o que mais amares.

*Friedrich Nietzsche*

A primeira dificuldade a ser enfrentada diz respeito justamente à legitimação da própria questão do sentido do Ser. Logo de início surge uma objeção fomentada por um pensamento que, precipitadamente, acusa tal investigação de puro exercício intelectual, um enveredamento pelo âmbito da abstração a ponto de perder toda referência com o que é entendido como mundo real. Dentro deste próprio pensamento, a urgência dos problemas referentes às atribulações vigentes no cotidiano não abre espaço para um exercício intelectual cuja pertinência seria discutível. Afinal, o que significa e o que se quer com tal investigação? Deve-se, pois, economizar este esforço do pensar para que sua energia seja direcionada para assuntos de fato relevantes, assuntos que, indiscutivelmente, vinculam-se à realidade, no sentido de tentar melhorá-la, fazendo desta um local cada vez mais aconchegante e seguro para a vida do ente possuidor

da faculdade de raciocinar. Ademais, ainda no esteio desta objeção, a universalidade do conceito “Ser” abarca tamanha amplitude que o seu significado resulta vago, indeterminado, uma mera palavra vazia, condenando previamente ao fracasso todas as investigações que ousem apreender seu sentido:

Mas o Ser continua impossível de localizar, quase tanto quanto o Nada ou mesmo *inteiramente* como o Nada. Assim a palavra 'Ser' é, de fato, apenas uma palavra vazia. Não diz nada de efetivo, palpável, real. Sua significação é um vapor irreal. Ao fim de contas Nietzsche tem, pois, toda razão, ao chamar esses 'conceitos supremos' como Ser, a 'última fumaça da realidade evaporante' (Crepúsculo dos deuses, VIII, 78). Quem ainda se disporia a correr atrás de um tal vapor, cuja designação verbal é o nome de um grande erro! 'De fato, até agora nada teve um vapor de persuasão mais ingênuo do que o erro do Ser' (HEIDEGGER, 1987, p. 63, grifos do autor).

A força desta objeção ganha amplitude se lembrarmos que Heidegger não só pretende colocar a questão do Ser, como também ressaltar sua excelência enquanto questão fundamental que move o próprio sentido da existência. Sendo assim, legitimar esta questão não seria apenas identificar uma referência que justifique tal reflexão; mais do que isso, o alcance desta legitimação deve atingir um nível que esclareça a pretendida dignidade. E este objetivo pode ser alcançado não através de uma tentativa de desqualificar a vida então em vigor, que tem suas justificativas nos valorizados proveitos oriundos da incansável manipulação técnica dos entes. Se assim fosse, a reflexão heideggeriana assumiria uma conotação radicalmente moralista, no sentido de tentar prescrever o modo correto de o homem viver. Não é este o sentido da crítica heideggeriana.

De forma alguma a reflexão acerca do Ser deve ser entendida como uma tentativa de detectar uma postura, moralmente falando, privilegiada, um modo de viver hierarquicamente superior que possa tornar o homem, por assim dizer, mais humano. Muito antes de escalonar modos de viver, importa a Heidegger perguntar pelo que possibilita toda e qualquer postura do homem perante o mundo. Desta forma, não se deve, como insinua uma preocupação moral, desqualificar e, conseqüentemente, distanciar-se do modo de viver então em vigor. Esta atitude estaria limitada pelas próprias regras que balizam o olhar subjetivista, que sempre tende a distanciar-se do seu objeto para, afinal, protegido pela imparcialidade proporcionada pela distância, emitir um juízo inquestionável, cabal. Muito pelo contrário, pois a proposta de Heidegger, pela sua estruturação, exige uma aproximação, um assumir por parte do homem, do próprio momento histórico que o constitui. A radicalidade da proposta heideggeriana demanda muito mais que a supressão da distância; ela exige um mergulho, um aprofundamento do homem rumo às condições de relacionamento consigo mesmo e, ao mesmo tempo, com o próprio mundo. O que se quer dizer com tudo isto é que, antes de qualquer espécie de referência do homem para com o mundo, para com os entes, para com tudo o que “é”, faz-se necessário que já exista, previamente, uma referência original, possibilitadora de todas as outras: a compreensão por parte do homem do que significa Ser.

A pretensão a um mergulho faz, necessariamente, referência a uma superfície. Mergulha-se, de fato, numa superfície para, por fim, atingir-se à profundidade e, por assim dizer, os limites da superficialidade. Esta imagem ilustra o método heideggeriano de sempre iniciar suas reflexões a partir das evidências

compartilhadas na superficialidade do cotidiano. Desta forma, afastando-se de qualquer acusação de arbitrariedade que se justificaria mediante uma postura que recusasse previamente estas obviedades, é, pois, levando em consideração as objeções oriundas deste âmbito que Heidegger faz emergir a imprescindibilidade da questão do Ser. Radicalizando as objeções, evidencia-se a própria limitação das mesmas no que tange à impossibilidade de elas atingirem o nível ontológico. Sendo assim, Heidegger não discorda do argumento que assinala a impossibilidade de definição do Ser devido a sua ampla envergadura. Entretanto, importa assinalar que isto não significa que esta questão careça de sentido. Consentir isto significaria ceder ao modo de pensar objetivista, à palavra final sobre o assunto em apreço. Isto equivaleria a uma acomodação, posto que permaneceriam encobertas as condições de possibilidade de toda e qualquer referência do homem com o mundo. A questão do Ser continuaria como um fantasma, assediando, a todo instante, o homem. E não importa a segurança oriunda da exatidão *calculativa* do trato dos entes como meros objetos. Eles só aparecem como meros objetos porque “são”. E mesmo as proposições que pretendem nomear os objetos existentes só podem referir-se a algo porque, antes de mais nada, “são”. Nem mesmo as mais rigorosas proposições, aquelas que se referem às certezas matemáticas, que assumem um “status” por independermos da existência material, sustentam-se sem este mistério que é o seu próprio fundamento: a pré-compreensão do Ser por parte do homem.

Sendo assim, não é preciso previamente rejeitar o pensamento representativo para que, posteriormente, possa emergir a questão do Ser. Será justamente no âmbito deste modo de pensar que a questão ganhará sentido. É concedendo, inicialmente, a este pensamento a legitimidade de sua indiferença

no que concerne à questão do Ser que esta ganha fôlego e, insistentemente, sempre volta à carga. O sujeito, o polo articulador de uma concepção de mundo entendida como uma correlação sujeito/objeto, volta então as costas para o mais vazio, o mais abstrato dos conceitos, o Ser, e direciona seus esforços na investigação do que realmente interessa: os objetos que concretamente existem. E, de fato, não vai faltar material para sua pesquisa. À sua volta encontram-se, à disposição, várias coisas cuja evidente concretude indica que ele está num âmbito radicalmente oposto ao da abstração do Ser. Não há dúvidas de que a árvore que se apresenta a sua frente “existe”, vale dizer “é”; o automóvel que ele usa para locomover-se “é”; a pedra no meio do seu caminho também “é”, e mesmo seu pensamento, ainda mais quando conformado nas formalidades das rigorosas leis lógicas, não pode ter sua validade negada sem que uma ousada postura seja confinada à constrangedora esfera do irracionalismo. Entretanto, no interior desta segura pesquisa, o homem é novamente assombrado pela abstração! O que significa este “é”? Certamente refere-se ao fato de que algo “existe”, ou seja, tem um “ser”. E de onde viria a possibilidade de identificação do Ser, ou seja, qual o horizonte possibilitador de tal compreensão?

Para a elucidação desta questão, de nada adiantam os esforços da ciência que, sempre metódica, delimita seu objeto de estudo entre suas várias facções: a biologia voltada para as progressões genéticas, a física entregue ao estudo das leis que regem o movimento da matéria, a história voltada para as ações do espírito humano, ou mesmo a psicologia desvendando as vivências mentais. A vida assim, toda dividida em compartimentos, parecerá sempre passível de conformar-se às previsibilidades da ciência. No entanto, a eficácia destas

previsibilidades em nada diminui a ignorância da ciência quanto às suas condições de possibilidade. O que queremos dizer é que, antes da divisão da vida em determinados setores a serem estudados pela ciência, existe uma investigação prévia, liberadora dos “conceitos fundamentais” a partir dos quais se delinea a posterior divisão da ciência:

Conceitos fundamentais são determinações em que o setor de objetos que serve de base a todos os objetos temáticos de uma ciência é compreendido previamente de modo a guiar as pesquisas positivas. Trata-se, portanto, de conceitos que só alcançam verdadeira legitimidade e 'fundamentação' mediante uma investigação prévia que corresponda propriamente ao respectivo setor. Ora, na medida em que cada um desses setores é recortado de uma região de entes, essa investigação prévia, produtora de conceitos fundamentais, significa uma interpretação desse ente na constituição fundamental do seu ser. Essas investigações devem anteceder as pesquisas positivas (HEIDEGGER, 1998, p. 36, grifo do autor).

Ou seja, antes do início da ação da ciência que estipula determinados entes num específico setor, já antecedeu uma compreensão pré-científica do ser dos entes que foi, de certa forma, o ponto de partida, o fio condutor que regeu a subsequente ação científica. Evidencia-se, então, que existe uma questão cuja nobreza caracteriza-se não só por anteceder, mas sobretudo por ser a iluminação prévia que possibilita a própria vigência da ciência.

Não obstante parecer incontornável a aceitação desta esfera pré-compreensiva, possibilitadora não só das ações científicas como também de todos os âmbitos do entendimento,

não podemos aqui desconsiderar a estranheza e a desconfiança que este questionar ainda **insiste** em provocar. Desconsiderar prematuramente tal desconfiança, sem antes levar em consideração suas próprias razões, de forma alguma condiz com a filosofia heideggeriana. Na verdade, o esclarecimento do olhar que se sente ferido por esta investigação, muito mais que simples demonstração de paciência, servirá efetivamente como fortes argumentos que dão ainda mais sentido à questão, na medida em que ficarão explicitadas as razões do seu aviltamento. E este olhar desconfiado é, de fato, o olhar da subjetividade, que já está viciado numa evidente, por isso inquestionável, capacidade de abarcar em representações tudo o que é digno de um esforço cognitivo. Sendo assim, a relutância com a questão do Ser, cujo sentido escapa às malhas da subjetividade, mais do que demonstração de teimosia, sustenta-se numa poderosa trincheira que é a definição de homem enquanto animal racional. Todo o esforço filosófico cartesiano, que funda o poder do conhecimento na capacidade representativa do sujeito, tem como sedutores testemunhos as obviedades do cotidiano, onde o homem percebe-se sempre como uma consciência que distingue-se de todos os objetos que compõem o que é entendido como mundo natural. A força do pensamento moderno que, após a instauração da dúvida hiperbólica, fez emergir clara e distintamente o pensamento enquanto uma natureza radicalmente distinta do mundo material, além das justificativas de ordem lógica, ganha forte adesão mediante a consequente caracterização da *res cogitans* num nível hierárquico superior. Isto atende à necessidade de segurança do homem que, privilegiado por possuir esta faculdade superior, pode, então, manipular e submeter aos seus anseios a natureza inferior de que são constituídos os objetos.



Sendo assim, evidencia-se que não é de toda gratuita a insistente desconfiança para com a questão do Ser que anteriormente assinalamos. Diríamos até que a palavra desconfiança soa exageradamente elegante caso sejamos suficientemente perspicazes para, no âmago desta atitude, vislumbrar o sentimento que nomeia a falta de ousadia de se questionar as condições de possibilidade da própria subjetividade: o medo! É este o ônus que esta questão exige. Só na coragem de se duvidar do poder da subjetividade é que podemos entrar em sintonia com uma evidência originária, instauradora de possibilidades. Eis o âmbito que por ser anterior e possibilitador da própria subjetividade, tende sempre a ser esquecido pela mesma.

### **O esquecimento do Ser**

A constatação de uma necessária pré-compreensão do Ser, ainda não legitima a investigação, se não formos capazes de ir além de um entendimento meramente formal. Como de fato, sem a pretensão de que esta investida rompa os limites de uma exposição meramente teórica e invada o âmbito de uma experiência originária, iluminadora, pretender colocar a questão do Ser não terá nenhum sentido. Parecerá mesmo ingênua, uma vez que não há nenhuma novidade nesta constatação. Neste sentido, nem seria necessário o nobre esforço filosófico para dizer isto. É patente, mesmo para o senso comum, que todos compreendem o significado do Ser:

O 'Ser' é o conceito evidente por si mesmo. Em todo conhecimento, proposição ou comportamento com o ente e em todo relacionamento consigo

mesmo, faz-se uso do 'Ser' e, nesse uso, compreende-se a palavra 'sem mais'. 'O céu é azul', 'eu sou feliz', etc. (HEIDEGGER, 1998, p. 29, grifos do autor).

Entretanto, se é evidente que todos compreendem de antemão o significado da palavra "Ser", não é igualmente claro o horizonte possibilitador desta evidência. Ou seja: se não há dúvidas de que em todas as circunstâncias nós sempre nos movemos nesta compreensão, por outro lado não há como fugir da obscuridade que paira sobre os parâmetros de sua determinação. Como de fato, se é esta condição (a compreensão) que nos permite referir-nos ao mundo, isto indica que existe uma instância delimitadora, um ponto de referência que restringe o Ser à sua esfera e nos permite, assim, a identificação do seu significado. Vê-se, então, a dificuldade da questão, pois em qualquer tentativa de explicitação destes parâmetros, já está sendo manipulado, *a priori*, aquilo que deveria ser visualizado na própria determinação: o Ser. Desta forma, tal qual uma névoa misteriosa, o Ser esquiva-se a toda tentativa de determinação e, ao mesmo tempo, deixa-se entrever numa determinação cujo significado o próprio senso comum gaba-se de conhecer. Esta situação nos tentaria mesmo a ferir as leis da lógica e dizer que ele possui uma determinação totalmente indeterminada:

Assim a palavra 'ser' é indeterminada em sua significação e, entretanto, nós a entendemos sempre determinadamente. 'Ser' se mostra pois como algo inteiramente indeterminado, totalmente determinado. De acordo com a lógica corrente, apresenta-se aqui uma manifesta contradição. Ora, algo, que se contradiz, não pode ser. Não há um círculo de quatro ângulos. E,

sem embargo, há essa contradição: o Ser como algo determinado, totalmente indeterminado (HEIDEGGER, 1987, p. 106, grifos do autor).

No entanto, esta atitude de nada esclareceria a questão; pelo contrário, ela serviria mesmo como triunfo dos objetores que apostam no naufrágio da investigação. Como de fato, um resultado que é expresso mediante o uso de dois termos incompatíveis, em que um designa o contrário do outro, indica que, apesar do esforço, a própria questão corroe a si própria. Entretanto, devemos evitar qualquer precipitação e considerar a possibilidade do mencionado naufrágio da questão não estar nela mesma, mas sim na nossa insistência em refleti-la num âmbito em que ela própria já clama por ultrapassar. Realmente, rotular a situação atual da investigação usando os termos determinado-indeterminado, significa atender a uma pretensão desesperada do pensamento representativo de ainda sentir-se no direito de ditar as regras do pensar. Muito antes de deixar-se recolher nas malhas da representação, numa aporia entre o determinado e o indeterminado, a questão do sentido do Ser já se anuncia numa determinação ímpar; uma determinação que escapa ao restrito âmbito conceitual. Desta forma, não é bem a questão que naufragou, mas sim o próprio pensamento representativo que sucumbiu ao encontrar seus próprios limites, ao deparar-se na esfera onde vigora um pensamento originário, um pensamento que pensa a experiência iluminadora, instauradora de sentido; pensamento que pensa não como um poder de teorizar sobre a experiência como se esta fosse um objeto. Não! Este pensamento originário confunde-se com a própria experiência, vale dizer, é a própria experiência.

É este o significado de se questionar o sentido do Ser: re-tomar uma experiência iluminadora, instauradora de sentido, de mundo. Experiência esta que, a despeito de seu ocultamento, está sempre presente enquanto horizonte a partir do qual o homem – mesmo sem se dar conta – sempre se move. Pode-se dizer que *Ser e Tempo* é “tão somente” o hercúleo esforço de descrever este acontecimento em seus momentos estruturais. É a descrição de uma gênese onde não existe um referencial causador de tal nascimento. Qualquer ponto, qualquer referencial é sempre um parâmetro tardio, incapaz de explicitar sua própria gênese. Daí a inoperância de refletir sobre isto sob a ótica da subjetividade. Ela é sempre posterior, possibilitada pela própria gênese. Daí o mal-estar causado pela questão do Ser, pois trata-se de uma investigação que, de forma alguma, sacia a sede de conhecimento regedora da modernidade. Esta sede só é apaziguada pelo conhecimento que se conforma no limite das definições e, desta forma, posta-se submisso perante o sujeito que pode então fazer dele um uso instrumental, pragmático. Aliás, poder-se-ia até dizer que esta sede é insaciável, pois na obsessão de dominar, o próprio conhecimento é consumado numa infinita cadeia de enumerações em prol de mais e mais conhecimento, numa frenética ânsia de dominação. Porém, no auge da dominação, do conforto assegurado pela pretensão de aprisionar a verdade nas restritas paredes conceituais, emerge, também, paradoxalmente, a escassez, o desconforto do homem. Sua busca de segurança, de dominação, não lhe traz o sentido, a plenitude. Na verdade, o que esta segurança faz é impedir que ele se dê conta da plenitude que não cessa de acontecer em suas entranhas; da plenitude que incessantemente possibilita o aparecimento do ente e, sempre humilde, recolhe-se para que este, por sua vez, apareça em todo o seu

esplendor, em toda a sua plenitude. Colocar a questão do Ser significa entrar em sintonia com este momento de transbordamento que culmina com o aparecimento do ente. Assim falando, parece até que existem dois momentos distintos, separados cronologicamente. Porém, tal interpretação não é mais que o oportunismo do olhar subjetivista que teima em assumir as rédeas da investigação, tendendo sempre a separar os assuntos em apreço para, através de uma análise rigorosa, emitir um juízo impermeável a qualquer erro. Entretanto, quando isto acontece, já perdemos contato com o transbordamento e nos achamos abraçados com o que resultou, o ente; não mais somos capazes de vislumbrar o transbordamento que, indiferente à nossa postura, continua a vigorar, possibilitando o ente.

A partir do que foi até aqui exposto, emergem duas questões. Primeiro: por que uma questão com tal envergadura foi esquecida pela tradição? Grandes pensadores como Platão e Aristóteles não tiveram a perspicácia suficiente para percebê-la? Segundo: como trazer novamente tal questão à tona? O que de diferencial uma reflexão agora deve ter, a fim de não cair no mesmo “erro” da tradição?

De forma alguma Heidegger nega que a metafísica tradicional tenha se movimentado sempre a partir de uma determinada noção de ser, ou seja, que pensadores como Platão e Aristóteles tenham vislumbrado o seu sentido:

A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma real investigação [...] E o que outrora, num supremo esforço de pensamento, se arrancou aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado (HEIDEGGER, 1998, p. 27).

Ocorre que, a partir de Platão, inicia-se, na história da filosofia, aquilo que Heidegger vai denominar de esquecimento do Ser. Isto se dá, segundo Heidegger, a partir do momento em que se muda a perspectiva de compreensão da essência da verdade, ocorrida, segundo ele, na República de Platão, precisamente na passagem do Mito da Caverna. Até então, a verdade era assimilada enquanto um des-ocultamento – *alétheia*. Verdade significava o fenômeno em que algo vinha à tona. Verdade, então, dizia respeito à própria compreensão de *phýsis*, entendida como um incessante desabrochar que, enquanto incessante, é responsável pela permanência e presentificação de tudo o que se “presenteia”:

*Phýsis* significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o 'vir-a-ser' como o 'ser', entendido este último no sentido restrito de permanência estática. *Phýsis* é o surgir (*Ent-stehen*), o ex-trair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se (HEIDEGGER, 1987, p. 45, grifos do autor).

Eis o sentido de verdade para os gregos: este des-ocultamento; um desabrochar que reivindica um espaço para o aparecimento do ente; e, enquanto um fenômeno de des-ocultamento (des-velamento), o que permanece oculto (velado) não é, de forma alguma, um elemento secundário, coadjuvante no cenário daquilo que se revela no fenômeno. Não! Este ocultamento é algo constitutivo do próprio fenômeno – vale dizer: o que se oculta é irremediavelmente constitutivo e mesmo propiciador daquilo que é revelado. Desta forma, de maneira alguma conseguiríamos entender verdade a partir da perspectiva grega, se a pensarmos enquanto algo imaculadamente claro, luminoso.

Contrariamente, verdade enquanto *a-létheia* é o acontecimento constituído por um jogo de imbricação entre o claro e o escuro, entre o que se revela e o que se vela, o que se mostra e o que se esconde. O que se revela, sempre se revela a partir do horizonte, do espaço propiciado pelo recuo daquilo que se vela; e o que se vela, se vela sempre necessariamente em função daquilo que se revela.

Faz-se mister, aqui, todo o cuidado para que este sentido de *phýsis*, descrito neste fenômeno, não seja contaminado pelo que comumente entendemos por natureza, sentido este muito caro para a própria possibilidade de desenvolvimento científico. Ora, tal sentido de *phýsis* (natureza) é assimilado enquanto algo físico, cristalizado, que se opõe a uma consciência que se encontra, então, apartada desta natureza física. Não só o que modernamente entendemos por natureza, como tampouco o que nos diz a palavra consciência mantêm fidelidade com aquilo que os gregos compreendiam como *logos*. *Logos* não só jamais era pensado enquanto algo independente como também ele próprio fazia parte da própria *phýsis*, emergindo também, a partir do seu desabrochar. Neste acontecimento, *logos* era aquilo que recolhia o fenômeno, dando a este um ordenamento que possibilitava, ao mesmo tempo, a possibilidade de ser expresso por meio da linguagem. Quando dizemos que *logos* recolhia o fenômeno, tal expressão pode acabar por trair o seu sentido, pois dá a entender que existe dois momentos separados cronologicamente: o desabrochar da *phýsis*, seguido de um *logos* que, numa postura ativa, recolhe, ordena o fenômeno. Não é este o sentido. Insistimos: *logos* é o espaço recolhedor na mesma medida em que é o espaço assumido por aquilo que se revela e se deixa recolher enquanto algo passível de ser pensado. Ora, estamos aqui no

âmbito de um pensamento distinto do representativo, pois este último concerne a uma consciência que pode re-apresentar – apresentar de novo – o que já se presentificou. Desta forma, quando a consciência entra em cena, visualiza aquilo que originariamente já se apresentou, se des-velou, ou seja, já foi pensado, compreendido; e é esta compreensão originária o âmbito onde vigora o *logos*, o âmbito instaurador de possibilidades, inclusive da possibilidade do mesmo ser tomado, num momento secundário, como consciência.

Pois bem! Ainda não está legitimada a nossa fala de que o mito da caverna de Platão inaugura, segundo Heidegger, a história da metafísica, vale dizer, a história do esquecimento do ser. Como já foi acima assinalado, tal esquecimento tem seu início no momento em que muda-se a compreensão de verdade. Originariamente, verdade, enquanto *a-létheia*, trazia em seu jugo a imbricação constitutiva entre o que se mostra e o que se esconde, entre o que se vela e o que se revela, entre o claro e o escuro; verdade, a partir de Platão, passa a residir na ideia, no aspecto daquilo que se mostra. De certa forma, o fenômeno como um todo, em suas referências entre o claro e o escuro, entre o que se mostra e o que se esconde, está presente no mito platônico. A visualização das imagens que podiam ser vistas no escuro – as sombras no interior da caverna – eram possibilitadas por aquilo que aviltava-se inteiramente às costas dos prisioneiros, a luz da fogueira e, em última instância, o sol, que representa a origem primeira de toda luz. Ou seja: aquilo que se mostrava, as sombras, só aparecia a partir de uma luz cuja proveniência se ocultava totalmente. Desta forma, a fogueira, aquilo que se escondia, aquilo que se velava, era o que sustentava a possibilidade de os prisioneiros visualizarem o que, na situação em que se encontravam, era a única coisa



que podiam perceber: as sombras dos objetos, ou seja, o que se revelava. De certa forma, teríamos aqui, ainda, todo o vigor do sentido de verdade que perpassava o sentido de *phýsis* segundo os gregos. Porém, o divisor de águas acontece quando verdade deixa de nomear o fenômeno como um todo – abarcando as esferas do claro e do escuro, daquilo que se mostra e daquilo que se esconde – e passa a designar apenas uma esfera do acontecimento: a luz, a claridade. A partir de então, o interior da caverna, de onde surgiam as sombras que escapuliam a qualquer possibilidade de serem apreendidas com um status de exatidão, são concebidas como sendo de natureza inferior em relação àquilo que possibilitava a elas aparecer: a luz, a ideia. Ser de natureza inferior significa, pois, padecer de uma “carência de ser”; desta forma, o interior da caverna não passa de uma mera aparência. Um mundo que tem o seu “ser” emprestado daquilo que está pleno de luz, de ser – a ideia. Neste sentido, a verdade vige não no interior da caverna, que refere-se ao mundo sensível, mas sim no supra sensível, a saber, no mundo das ideias. Verdade agora não mais designa o fenômeno de imbricação entre o claro e o escuro, mas somente a esfera do claro, concernente àquilo que transcende o físico: o mundo metafísico. A constitutiva imbricação entre o claro e o escuro é então desfeita, cindida, e estas duas esferas passam então a reportar-se a mundos de naturezas totalmente distintas – eis o dualismo platônico. A partir de então, a busca da verdade refere-se a uma educação do olhar, no sentido de um redirecionamento para a verdadeira realidade, que está além das malhas da sensibilidade, vigindo então na esfera do supra sensível.

Ora, na medida em que as ideias passam a designar o ser das coisas, ou seja, o que as coisas são na sua essência, e como

elas são passíveis de ser apreendidas pela razão, isto significa que o próprio ser pode ser conhecido e... ele deixa então de ser um problema, de ser uma questão, marcando então aquilo que propicia o seu esquecimento.

Como já foi aqui assinalado, de certa forma o mito de Platão, se considerado como um todo, faria ainda jus ao entendimento grego de *alétheia*. Senão, vejamos: existe referência tanto ao que se mostra – as sombras do interior da caverna – como àquilo que não se mostra – a luz da fogueira, oriunda, em última instância, do sol. Também o sentido de “arrancamento” – *“ex-trair-se a si mesmo”* – que perpassa o desabrochar da *phýsis*, enquanto aquilo que se des-oculta, é agraciado na sofreguidão do prisioneiro que é arrastado e, com grande esforço, sai da caverna e encontra a verdade; ou seja, também aqui a verdade surge como um arrancamento, um desabrochar de si próprio, como algo que brotou do próprio fenômeno. Ora, este mito condensa todo o esforço platônico para dizer o que as coisas verdadeiramente são; o mito da caverna seria então a descrição de um fenômeno que fazia surgir como corolário o Ser enquanto ideia. Sendo assim, a questão do ser, de forma alguma escapou enquanto preocupação primordial de Platão, ou seja, este sempre se moveu dentro de uma investigação engajada no sentido do ser. O que acontece é que, a partir de então, a tradição se sentiu satisfeita com o que resultou da reflexão platônica, a saber, a apreensão do Ser enquanto ideia e, a partir deste pressuposto, erigiu-se a história da metafísica. Aqui, pode aparecer uma objeção. Afinal, foram vários pensadores que, posteriormente, discordaram de Platão e, assim, recusaram sua proposta que identifica a ideia como o Ser do Ente. De fato, discordâncias houve, porém todas elas sem fôlego suficiente para fugir do deslumbramento em relação à

possibilidade de abraçar definitivamente o que seja a verdade. Ou seja, desde então, não obstante a divergência entre os filósofos, o que há em comum é que o Ser passou a ser pensado enquanto um fundamento cuja textura escapole a qualquer devir, a qualquer mácula que possa ameaçar seu estatuto de eternidade, imutabilidade. De certa forma, então, a tradição, em nenhum momento, duvidou de Platão no sentido de discordar deste caráter de permanência do que seja o Ser; conseqüentemente, a questão do Ser deixou de ser problematizada. Em outras palavras; o Ser caiu no esquecimento.

Cabe aqui perguntar se este esquecimento deve ser creditado tão somente à tradição metafísica. Se é assim, tal acontecimento poderia ter sido evitado? A resposta é negativa, pois o caráter de esquecimento do Ser não resulta de uma mera vontade da consciência que, neste sentido, teria sob seu domínio a possibilidade de evitar o fenômeno do esquecimento. Não! O esquecimento do ser enraíza-se na própria tendência deste em ser esquecido. Esta tendência nada mais é do que o retraimento do Ser para a presentificação do ente. Desta forma, aquilo que se apresenta, apresenta-se com o brilho propiciado pelo recuo, pelo retraimento do Ser; e é este retraimento que marca sua tendência a Ser esquecido. Sendo assim, não se pode dizer que este esquecimento é um mero descuido da consciência metafísica. Em todo desabrochar da *phýsis*, o Ser está incessantemente vigindo na tendência a ser esquecido. Pode-se dizer que a tendência ao esquecimento é uma característica ontológica do Ser.

Ora, se este esquecimento pertence ao próprio ser, isto significa que seu ônus não deve ser creditado à tradição metafísica. De fato, a tradição não é responsável pelo esquecimento do Ser que, insistimos, é uma tendência do próprio ser, mas sim por se esquecer que este tende a ser esquecido... vale dizer:

a questão é que a tradição se “esqueceu do esquecimento”. E, ao se esquecer do esquecimento, ela não mais se deu ao trabalho de lembrar-se; esta lembrança diz respeito a uma retomada da experiência de desabrochar, donde emerge o ente, e neste momento de emersão é que se pode vislumbrar (lembrar) o vestígio daquilo que sempre se esconde – o Ser.

Por outro lado, há algo de consolador neste esquecimento. Existe uma conveniência que seduz o homem a esquecer. Uma vez que o que é esquecido é o próprio momento de desabrochamento da vida, propiciado pelo mistério daquilo que, em função do que desabrocha, recua e tende a ser esquecido, isto significa que o fundamento de tudo é o infundado, é aquilo que não pode ser conhecido, daí seu caráter misterioso. Isto significa ser este mistério que perpassa este desabrochar a gênese infundada, porém instauradora do que se pode entender como vida, e a própria gênese do que se pode compreender como homem. Ora, se o que se deve entender como homem é também perpassado por este acontecimento, isto significa que o próprio homem é constitutivo deste mistério, deste desabrochar. Sendo assim, colocar a questão do Ser significa retomar esta experiência, e o próprio homem é constitutivo desta experiência; refletir sobre tal questão significa, necessariamente, refletir sobre o homem. Desta forma, para que a questão do Ser volte à tona, é imprescindível que o próprio homem seja colocado no vórtice do problema. Sendo assim, voltar a colocar a questão do Ser significa, ao mesmo tempo, voltar a colocar em questão o próprio homem. Este será, pois, a via de acesso possibilitadora do revigoramento da questão do ser; ou, nas palavras de Heidegger, “uma análise da *pre-sença* constitui, portanto, o primeiro desafio no questionamento da questão do ser” (HEIDEGGER, 1998, p. 44).

Dizer que há um mistério que perpassa a questão do ser e que o sentido deste questionamento encontra-se imbricado com uma reflexão do que seja o homem, significa dizer que a perspectiva deste enquanto um animal racional não possui envergadura para refletir sobre a questão. Tal perspectiva, embora secundária, é, ao mesmo tempo, sedutora, na medida em que sua racionalidade propicia a possibilidade de muito apreço, que é o controle dos entes enquanto estes se apresentam com uma concretude imponente e passível de conformar-se aos interesses do homem. Porém, é no momento desta sedução que o homem se esquece do mistério que sempre se subtrai, retirando-se no esquecimento, o que deixa, então, seguro nas atribulações cotidianas. E quanto mais o homem sente o chão sob seus pés firme, mais ele tende a não querer considerar que talvez, abaixo do firme chão que o sustenta, não há nada, ou só há o nada. Eis o momento do homem se colocar em questão... o esquecimento do esquecimento significa que o próprio homem se esqueceu. E para novamente possibilitar a lembrança, faz-se necessário que ele tenha a ousadia de, por alguns instantes, descalçar-se do seguro sapato da subjetividade.

Ser capaz de abandonar o âmbito da subjetividade significa um passo um tanto arriscado. Há que lançar-se numa aventura, como se estivesse diante de um rio e, num instante de inquietude, lançar-se, saltar. Há que mudar de margem. E este mudar de margem não significa um salto para o outro lado do rio, para a outra margem. Lá também existe a promessa de um solo seguro, sustentador da vida, acalentador da subjetividade. Não! Este salto deve ser mais ousado... deve ser o salto no infundado... na terceira margem, onde não há solo cristalizado sustentador da vida. Falamos aqui do salto realizado pelo personagem de Guimarães Rosa no conto “A terceira

margem do Rio”. A subjetividade estava encarnada na figura do Pai, um senhor até então ordeiro que um dia ousou abandonar o solo seguro da margem em que estava e empreitou-se na construção de um barco.

Nosso Pai era homem cumpridor, ordeiro, positivo; e tendo sido assim desde mocinho e menino, pelo que testemunharam as diversas sensatas pessoas [...] mas se deu que, certo dia, nosso pai mandou fazer para si uma canoa (ROSA, 1977, p. 27).

Dizer que o pai era uma pessoa ordeira e cumpridora significa falar sobre alguém totalmente voltado para os afazeres da cotidianidade, tendo sua vida conduzida pela razoabilidade da subjetividade que manda cumprir todas as obrigações pertinentes a uma ordem que já está posta e encontra legitimidade pelo testemunho *das “diversas sensatas pessoas”*. Mas o intuito do Pai com a fabricação da canoa não era atingir a outra margem, a segunda margem existente do outro lado do rio, onde igualmente existia um solo seguro, uma ordem igualmente posta, a vida já acabada, cristalizada, realizada... ele saltou rumo a... lugar nenhum:

Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais. A estranheza desta verdade deu para estarecer de todo a gente (ROSA, 1977, p. 28).

Eis o salto do pai. Um salto que se descalça da subjetividade e salta rumo ao não-encontrável, rumo àquilo que se diferencia de tudo o que dali emerge e, por isso mesmo – por diferenciar-se de tudo o que dele mesmo emerge – possibi-

lita a determinação disto que emerge. Eis o significado da decisão do pai; a ousadia de uma postura que, nas palavras de Heidegger, vem à tona *“no salto, em que se deixa para trás toda e qualquer segurança da existência seja verdadeira ou presumida”*; um salto que tem como escopo não simplesmente acomodar-se melhor na margem em que está – a primeira margem – nem tampouco alcançar a margem do outro lado do rio – a segunda margem; mas sim em direção a uma que diferencia-se das outras: a terceira margem; que é o espaço onde não há vida já pronta, posta, realizada, acabada – que é o que ocorre em ambas as outras margens – mas sim a vida na gênese de presentificação, a vida no constante realizando que perpassa todo brotamento. A constante fluidez das águas do rio – *“o rio-rio-rio, o rio pondo perpétuo”*, incessante – concerne ao devir permanente do misterioso desabrochar da vida. Lançar-se nesta aventura de entregar-se ao movimento das águas do rio não é uma atitude que se toma por meio de uma decisão no sentido de um planejamento – como o filho ficou, anos a fio à beira do rio planejando, matutando seu próprio salto – mesmo porque, quem planeja é a subjetividade e, no entanto, é a ausência desta que permite o salto do Pai. Ou seja, tanto a primeira como a segunda margem são perpassadas pela própria subjetividade; daí o saltar do pai trazer como consequência o *“estardecer de toda a gente”*, de toda a gente que insiste em avaliar a sua atitude com a cifra do pensamento que quer segurança e, para tanto, exige que cada ato possa ser calculado e a partir daí ter todas as suas possíveis consequências previstas no resultado do cálculo. O saltar do pai confunde-se com a ousadia de quem se descalça de toda esta esfera. No remar do pai não há objetivo... é o remar pelo remar, é a vida em seu frescor que, enquanto um

incessante eclodir é perpassada pela plenitude daquilo que por si só se basta. A vida pela vida é o espaço onde esta se desabrocha incessantemente e o pai, ousado, fiel, descalço da subjetividade, totalmente entregue a este desabrochar – totalmente entregue às águas do rio – não mais se deixa cristalizar numa das margens. Não! Ele jamais voltou a pisar o solo seguro: “não pojava em nenhuma das duas beiras, nem nas ilhas e croas do rio, não pisou mais em chão (ROSA, 1977, p. 29)”. Ele permanece sempre na terceira margem, realizando vida; realizando não no sentido de uma subjetividade que tem o poder de forjar a vida. Não! Não é o pai enquanto uma subjetividade que detém a vida... é a vida que se realiza nele, a vida é que eclode nele. A postura do pai não é a de quem almeja um objetivo, um alvo. O alvo é ele mesmo, a vida é ele mesmo.

Como contraste que salienta a ousadia do pai, temos a figura do filho que, ao final da história, depois de muito matutar, planejar, resolve tomar o lugar do pai no barco e diz:

Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora o senhor vem, não carece mais... o senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa! (ROSA, 1977, p. 31).

Palavras sensatas, palavras de quem tem o salto como algo calculado. Neste momento, o filho parece atrevido e de fato resolve dar o salto. Porém, para sua surpresa, o pai que há anos não respondia a nenhum aceno, pareceu acordar com ele e veio para a beira da margem, para que ele pudesse tomar seu lugar e saltar... mas, eis que o filho sente as pernas bambearem e “arrepiaados os cabelos, corri, fugi, me tirei de lá [...] sou



homem depois desse falimento? [...] Sou o que não foi, o que vai ficar calado.”

De fato, o que seja o homem permanecerá calado enquanto este não se colocar em questão, isto é, enquanto este não se aventurar saltar na questão. Façamos, pois, este salto para o além – melhor dizendo, para o aquém do que seja o homem. Tentemos perscrutar o que fez com que o filho, no momento à beira do salto, sentisse “*arrepitados os cabelos*”, e corresse, fugisse. Coloquemos, pois, em questão, o “animal racional”. Saltemos rumo ao “perigo”: “A descida é bem mais difícil e perigosa, particularmente ali onde o homem perdeu-se na subjetividade” (HEIDEGGER, 1973, p. 367).

## Referências

DESCARTES, René. Discurso do método. Meditações. In: OS PENSADORES. As paixões da alma. 4. ed. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988. v. 15.

FOGEL, Gilvan. **Da solidão perfeita**: escritos de filosofia. Petrópolis: Vozes, 1998.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto PIAGET, 1990.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2. ed. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992. Colaboração na tradução: Karl-Heinz Effen.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 7. ed. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. Conferências e escritos filosóficos. In: OS PENSADORES. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. v. 44.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metafísica**. 3. ed. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e conferências**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

PLATÃO. **A república**. Tradução Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

ROSA, João Guimarães. **Primeiras estórias**. 10. ed. Rio de Janeiro: Editora J. Olympio, 1977.

# Acerca da fenomenologia existencial de Maurice Merleau-Ponty

---

José Luiz de F. Filho

## 1 Os caminhos do começo<sup>1</sup>

Para os antigos, a filosofia teria nascido do “assombro”, do “estranhamento” ou da “admiração”. Admirar, em sua acepção essencial, exprime um modo de ver. A visão da admiração, visão admiradora, é visão investigadora dos próprios limites. Admirar é fazer uma experiência de mundo motivada por certo estranhamento daquilo que está e sempre esteve aí. O estranhamento, que provoca a admiração frente às exigências da razão, suscita interrogações que mobilizam o pensar. A admiração exprime um modo de ver cuja especificidade é a tendência de prosseguir vendo (SCHUBACK, 1997). Eis porque os primeiros filósofos inquiriram pelo ser, isto é, pelo *logos* possibilitador da visão admiradora. E desde lá, a partir dos primeiros “assombros” do pensamento filosófico, inaugurou-se uma metodologia inquiridora, racional,

---

<sup>1</sup> A expressão “Os caminhos do começo” se inspira nas reflexões de Maria Sá C. Schuback (SCHUBACK, 1997).

ininterrupta pelo fundamento<sup>2</sup> de tudo o que é. A filosofia nunca perdeu a característica de ser um conhecimento racional interessado na inteligibilidade última das coisas. Por isso a questão de um filósofo nunca é exclusivamente sua, mas de toda a tradição filosófica; nenhuma filosofia se fez sozinha. Há uma marca própria do modo filosófico-ocidental de ser: um fundo de visão prévia, perante o qual o filósofo se põe a pensar, erigindo seu estilo característico de ver a realidade. De forma que perguntar pela intuição própria de um filósofo é investigar os “caminhos do começo” de seu “estranhamento inicial”, aquele ponto simples, aquela potência de negação-inovação que o conduziu do fundo do silêncio onde estava imerso à expressão sempre inacabada desse fundo simples e “novo”.

Diante do exposto, cabe agora perguntar: quais são os “caminhos do começo” da filosofia merleau-pontyana? O que inova na e o que nega da tradição? Qual a intuição (admiração) do pensamento de Merleau-Ponty? Que lugar ocupa o pensamento de Merleau-Ponty na história da filosofia? Vamos tentar responder a essas questões.

A vida representativa da consciência não é a primeira nem a única. Essa afirmação pode ser tomada como expressão da originalidade intuitiva própria de Merleau-Ponty (CHAUÍ,

---

<sup>2</sup> Para M. Sá Cavalcante Schuback uma pergunta fundamental é aquela que somente no movimento do perguntar, chega a construir o fundo e a profundidade do pensamento. Fundada na dinâmica de seu questionamento, a pergunta fundamental sempre expõe, em todos os níveis, a pergunta pelo fundamento. A filosofia, sendo devoção irrestrita às suas perguntas fundamentais, está sempre voltada à pergunta do fundamento (1997).

1967, p. 240). Os problemas que vão aparecer a partir desse “espanto” suscitarão questões relativas à estrutura da consciência e da natureza enquanto uma dimensão do ser nunca vista separadamente da vida concreta e da história.

No bojo de tal problemática, Merleau-Ponty indagou a respeito da possibilidade de pôr em relação a consciência e o corpo (questão central para a filosofia moderna), mas o faz a partir de uma noção de consciência enquanto subjetividade encarnada e fazendo da percepção (do sujeito concreto) o momento originário frente as outras formas de manifestação de vida consciente. Suas reflexões sobre a experiência perceptiva o conduziram ao estudo do corpo que, enquanto campo de análise, é tomado como nosso ponto de vista sobre as coisas, deixando de ser o “invólucro transparente do Espírito” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 221), objeto posto diante da consciência, porque objeto é aquilo que está diante de nós, e o corpo não se encontra assim. O corpo, na filosofia de Merleau-Ponty, é visto como o “veículo” do ser-no-mundo, o liame que situa o sujeito temporal e espacialmente. Mundo e corpo compõem realidades inseparáveis, formando um sistema em que um não é exterior ao outro. Por isso que a consciência, não sendo mais a primeira nem a única realidade, deixará de ser um puro dado, pensamento de si para si, passando a constituir o mundo, e a habitá-lo, alimentando-se dele. Ela deixará de ser vista como um observador imparcial, transformando-se em vida corporal consciente ou vida perceptiva consciente.

Para Merleau-Ponty, a percepção do mundo pelo corpo-sujeito funda definitivamente a ideia de verdade; assim não há mais um ponto de origem na relação do homem, sujeito corporal, com o mundo, porque é a percepção que funda e inaugura

o conhecimento. Com isso, Merleau-Ponty propõe um retorno aos fenômenos em busca da originária relação do homem e do mundo: uma relação indestrutível, pois para se perceber as coisas é preciso habitá-las. Ancorado nas filosofias de Husserl e de Heidegger, Merleau-Ponty está afirmando que o homem, enquanto ser existente e consciente de sua existência, não é coisa (não é corpo entre outros) nem sujeito absoluto, mas subjetividade encarnada. Isso significa dizer que o homem é seu corpo, corpo próprio; que subjetividade e corporeidade não se apresentam como problemas distintos. O sujeito é corporal, e ser corpo é estar atado a determinado mundo. Portanto, para Merleau-Ponty, trata-se de evidenciar o pertencimento da vida humana ao próprio mundo, pois o homem encontra-se lançado no mundo enquanto realidade natural e humana.

A filosofia de Merleau-Ponty, seguindo uma orientação fenomenológico-existencial, sofreu de modo especial um influxo da fenomenologia transcendental de E. Husserl. Todavia, ele não levou a termo uma simples adoção das ideias fenomenológicas de Husserl, mas as tomou como inspiração e método de pesquisa, imprimindo, à sua filosofia, uma feição própria, fazendo-a trilhar por caminhos renovados, mesmo seguindo ideias originárias da fenomenologia husserliana.

## 2 Objeto e método

A relação do homem (sujeito) com a natureza<sup>3</sup> é a

---

<sup>3</sup> A noção de natureza só se torna um conceito temático para Merleau-Ponty no *Curso sobre a Natureza*. Nesse trabalho, natureza designa, ri-

temática filosófica norteadora do pensamento de Merleau-Ponty. Como já foi dito acima, sua intuição motivadora assim pode ser formulada: a vida representacional não é a primeira nem a única realidade; ou, então, que a vida representativa da consciência não é originária. A partir dessas ideias norteadoras, o filósofo começa a falar da percepção enquanto acontecimento fundante da vida subjetiva ancorada no mundo percebido (realidade originária). Assim, as reflexões sobre a vida subjetiva tornam-se o lugar em que se situam e se desdobram as análises específicas sobre a percepção e sobre a noção de corpo próprio.

Em várias ocasiões Merleau-Ponty fala do objetivo geral de seu projeto filosófico, que pode ser sintetizado nas questões seguintes: é possível uma relação entre a consciência e a natureza? Se for possível, como pode acontecer? (MUÑOZ, 1975). O primeiro registro sobre isso se encontra na obra *A estrutura do comportamento*, onde Merleau-Ponty explica que se trata de compreender as relações entre a consciência e a natureza (natureza orgânica, psicológica ou mesmo social) (MERLEAU-PONTY, 1975). Um segundo registro pode ser encontrado na *Fenomenologia da percepção*, em que o filósofo ratifica o que dissera anteriormente: que se trata de compreender as relações da consciência e da natureza, do interior e do exterior (1999), e explica que se trata de uma temática clássica, que reduzida ao essencial significa perguntar, em última análise, pelo

---

gorosamente, uma dimensão do ser jamais separado do campo histórico, pois o que é dado não é somente a coisa pura, mas a experiência da coisa, uma transcendência num rastro de subjetividade, uma natureza que transparece pela história de um lado a outro. Pensada como “mundo natural”, ela é o “fundo de natureza inumana” na qual as coisas estão enraizadas (DUPOND, 2001).

sentido e pelo sem sentido. A questão essencial, para ele, é: “[...] aquilo que existe de sentido no mundo é produzido pela reunião ou pelo encontro de fatos independentes, ou então, ao contrário, seria a expressão de uma razão absoluta?” (1999, p. 574). Há ainda um terceiro registro em *O visível e o invisível*. Lá o filósofo, mais uma vez, ratifica a temática, dizendo que a tarefa que se impõe é: [...] “compreender em que sentido o que não é natureza forma um ‘mundo’, e, primeiramente, o que é um mundo, finalmente, se há mundo, quais podem ser as relações do mundo visível com o mundo invisível” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 36, grifo do autor). Na mesma obra explica que se trata de estabelecer uma negação da causalidade como símbolo em que manifesta a relação homem-natureza; que é imprescindível uma volta à consciência perceptiva, pois os estímulos da percepção não são as causas do mundo percebido, porém revelam o mundo. Como se pode observar, todas as afirmações tratam, fundamentalmente, da mesma questão: o clássico problema da relação do mundo exterior com o mundo interior, da alma com o corpo, da psiquê com o *soma*. Isso significa não mais que colocar outra vez, a partir de novas perspectivas, o problema da união consciência-natureza. Essa caminhada crítica impôs-se a Merleau-Ponty em vista da renovação e da reestruturação do significado da existência humana. Com isso o filósofo visava evitar as amarras conceituais de uma racionalidade caracterizada como “pensamento de sobrevoos [uma forma de pensamento que] procura dominar e controlar totalmente a si mesmo e estender a dominação e o controle à realidade exterior” (CHAUÍ, 1984, p. IX).

A opção pela fenomenologia não fez de Merleau-Ponty um simples seguidor das ideias husserlianas. Na *Fenomenologia da percepção* ele concorda que “a fenomenologia é o estudo



das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências” (1999, p. 1). Porém, complementa o sentido da definição afirmando que 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” (1999, p. 1), isto é, enquanto ser-no-mundo, pois a essência do homem é existir.

Ao se apoiar na fenomenologia em favor de uma subjetividade encarnada, e rejeitando toda postura intelectualista e empirista, um caminho se impôs, com toda sua força, às elaborações teóricas do filósofo: superar o obstáculo de uma consciência vista como realidade em-si, depois superar o conceito de natureza vista como realidade exterior. E assim pôr os dois polos numa relação sedimentada em bases existenciais.

Para ele, natureza<sup>4</sup> é o horizonte de co-presença onde acontecem todas as experiências do ser e do mundo. Trata-se, entretanto, de esclarecer em que consiste essa relação mútua de presenças para evitar qualquer forma de “[...] imposição *ad extra* nem um mero ‘pensamento das relações’, nem que nunca fosse uma relação ‘objetiva, senão vivida’, posto que se trata de uma relação pelo sentido” (MUÑOZ, 1975, p. 12, grifos do autor). A fenomenologia, por ser uma ciência que visa descrever e não explicar a realidade, se mantém à distância de seu ser sem fazer da existência um objeto para a consciência.

---

<sup>4</sup> Natureza ou o “outro” da consciência, mas enquanto conjunto de nossas experiências, ou seja, a natureza percebida pelo sujeito, não a natureza em si. Isso quer dizer que os fenômenos ditos naturais se inscrevem na ordem da cultura e da história e do mundo como o lugar de toda percepção possível. (n. do A.).

Todo esse caminho investigativo alicerçado na fenomenologia implicou na recusa de uma ontologia da substância, pois, para Merleau-Ponty, como também para a filosofia fenomenológica de E. Husserl, o Ser e o seu aparecer são uma só realidade. Ao compartilhar dessa visão, Merleau-Ponty evita cair nas armadilhas do fenomenismo [...] “segundo o qual o mundo nada mais é do que um mosaico de sensações, um mosaico de coisas, expressando a fragmentação do ser na superfície dos fenômenos” (CAPALBO, 1992, p. 430).

Essa *démarche* do pensamento merleau-pontyano, em que rechaça a atitude estritamente reflexiva e o dogmatismo do objetivismo e do subjetivismo a partir de uma opção crítica pela fenomenologia de Husserl, conduziu o interesse do filósofo em direção à problemática da percepção, por se tratar da apreensão do ser existente, que põe em jogo, por isso mesmo, a problemática da consciência e do pertencimento ao mundo.

Ao permanecer numa zona intermediária, crítico de qualquer fixidez de posição, Merleau-Ponty foi chamado de filósofo da “ambiguidade”. Todavia, nesse contexto, a “ambiguidade” não deve ser tomada como sinônimo de imperfeição, mas como um modo próprio de exercitar a interrogação filosófica. Trata-se, sim, de uma filosofia que se faz na recusa das certezas da evidência de um pensar puro, instalado em seu absoluto; a “ambiguidade” está relacionada, muito mais, a um pensamento que visa a ordem humana por inteiro, levando em conta as diferentes relações que podem se estabelecer com as coisas; é um modo de falar da existência humana fora das alternativas do *Para-si* e do *Em-si* (WAELEHENS, 1975), pois sendo consciência ou coisa pura, o homem deixa de ser no mundo. Consciência e natureza ou consciência e mundo são realidades rigorosamente contemporâneas. Portanto, a forma

ambígua de pensar evita que o filósofo tenha que optar por um dos termos da relação.

Segue, agora, uma reflexão a respeito da influência da fenomenologia sobre a abordagem existencial de Merleau-Ponty.

### **3 Fenomenologia e existência**

A fenomenologia transcendental de Edmund Husserl foi sendo construída, fundamentalmente, a partir da ideia moderna de consciência. O modelo teórico e a ideia de racionalidade presentes nas reflexões fenomenológicas remetem a uma teoria da consciência, embora apresentando uma abordagem renovada. Merleau-Ponty não foi um filósofo desatento à herança idealista moderna presente na tradição fenomenológica. Ele não adotou simplesmente as ideias do fundador da fenomenologia, mas decidiu, de forma crítica, seguir o mestre muito mais na sua “intenção”.

Para um entendimento da relação de Merleau-Ponty com a fenomenologia é preciso considerar, de modo especial, o que o filósofo escreveu no *Prefácio* de sua obra *Fenomenologia da percepção*; como também o que ele escreveu no ensaio *O filósofo e sua sombra* (MERLEAU-PONTY, 1991). Nesses textos, está presente uma visão crítica e renovada a respeito da fenomenologia transcendental (o transcendental implica uma filosofia da consciência reflexiva com poderes constituintes). Nos escritos, a fenomenologia é definida como conhecimento das essências, sim, mas um conhecimento que repõe as essências na existência, tratando-se, por isso mesmo, de um relato do espaço, do tempo e do mundo vividos (MERLEAU-PONTY, 1999). Vê-se, portanto, que se trata de outra maneira de

articular as ideias fenomenológicas, conquanto dependente de uma necessária relação com a existência concreta. Essa relação é o que favorece e conduz a reflexão em direção à existência. Nesse movimento, a palavra de ordem da fenomenologia husserliana, “retornar às coisas mesmas”, adquire um sentido concreto de retorno ao mundo anterior ao conhecimento; a um ponto que, diferentemente de Husserl, não é completamente transparente à consciência. Para Merleau-Ponty, a relação da consciência com o mundo já pressupõe algo que é percebido, porque, para ele, trata-se de empreender uma descrição direta da experiência do sujeito tal como ela acontece. O próprio Husserl, no fim de sua vida, lembra Merleau-Ponty (1999, p. 2), se refere ao “mundo da vida” como tema primeiro da fenomenologia.

Nessas poucas linhas já se pode perceber a extensão da influência da fenomenologia, especialmente de Husserl, no pensamento de Merleau-Ponty. Husserl e Heidegger, filósofos que colocaram em xeque os alicerces da tradição, serviram de interlocutores para Merleau-Ponty, porém a influência mais forte foi mesmo de Husserl, sobretudo do “último Husserl”, o do “mundo da vida”.

Partindo de uma interpretação muito própria, Merleau-Ponty assume a fenomenologia como forma investigativa; retoma e aprofunda as ideias centrais, indo além de uma análise descritiva das estruturas do *ego* puro, visando enfatizar a encarnação do sujeito num mundo que precede toda reflexão. Mesmo tendo se inspirado na teoria husserliana sobre o “mundo da vida, que já anuncia certa abertura para o mundo exterior, a interpretação do método fenomenológico empreendida por Merleau-Ponty apontou para um fundamento diverso do de Husserl, pois “Somos do começo ao fim relação

ao mundo”, dirá enfaticamente Merleau-Ponty. Para ele, esse é o maior ensinamento da fenomenologia enquanto ciência das essências, já que o pensamento não existe sozinho de forma pura, o pensamento é sempre pensamento de alguma coisa. A visão renovada da fenomenologia, de que para ela não é o ponto de vista do sujeito que conta primeiro, foi que permitiu ao filósofo, através do estudo da experiência perceptiva do sujeito concreto, superar a ruptura entre o vivido e o pensado.

Para Husserl, “voltar às coisas mesmas” significa dirigir-se à esfera transcendental implicada na imanência do *cogito*. Para Merleau-Ponty significa considerar o homem enquanto ser-para-o-mundo, numa relação indestrutível do sujeito com o mundo exterior, que lhe é transcendente (FRAGATA, 1963). Nesse sentido é que a fenomenologia e o método fenomenológico, segundo Merleau-Ponty, conduzem não a uma filosofia idealista, mas a uma filosofia existencial (1999).

É sabido que Husserl encontrou objeções graves a aspectos idealistas de sua filosofia. As objeções diziam respeito, quase sempre, à noção de “eu transcendental” e ao problema da “redução”, tidos como pontos polêmicos e não muito tranquilos de sua filosofia. Tais objeções podem ser expressas nas seguintes questões: como encontrar, na fenomenologia transcendental, a efetiva unidade entre a consciência e o mundo? Ou como resolver o problema do “nós”, da intersubjetividade e do mundo histórico? (MACIEL, 1997). É verdade, também, que tais problemas receberam a atenção de Husserl, mesmo que tardiamente. Porém, muitos filósofos, ainda apostando nas possibilidades da fenomenologia, experimentaram caminhos diferentes. Merleau-Ponty foi um deles, pois partindo da fenomenologia orientou suas pesquisas para problemas tais como: o dualismo consciência-natureza, o primado da

percepção, a corporeidade do sujeito, a intersubjetividade e a questão do mundo pré-reflexivo.

Quanto à noção da “intencionalidade”, conceito fundamental da fenomenologia, a interpretação de Merleau-Ponty deixa transparecer, ao mesmo tempo, uma concordância e um distanciamento da visão husserliana. Ao tomar emprestado de Husserl a noção de “intencionalidade”, Merleau-Ponty o faz desvinculando-a de seu corte *solipsista*<sup>5</sup>, saindo em busca de um elemento primordial de síntese entre sujeito e objeto, reflexionante e reflexionado, que lhe permitisse explicitar, em outras bases, a relação intencional da consciência com o mundo. Para ele, “intencionalidade” designa muito mais uma relação dialética (movimento de um pensamento que se faz reciprocamente passando de um termo ao outro, sem divisões) de onde surge o sentido, pois “estamos no mundo, estamos condenados ao sentido e não podemos nada fazer, nem nada dizer que não assuma um nome na história” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 18). Eis porque o mundo da percepção ganha centralidade em Merleau-Ponty, sendo, por ele, apresentada como berço das significações, sentido de todos os sentidos e solo originário de todos os pensamentos. E o sentido será compreendido na dialética da relação com o mundo e com os outros (1999). Assim, ele pode falar, ao mesmo tempo, em dependência e superação da noção husserliana de “intencionalidade”. O filósofo almejou uma noção de “intencionalidade”

---

<sup>5</sup> Husserl se manteve no âmbito das estruturas transcendentais da consciência pura. Portanto, da descrição dos fenômenos transcendentemente constituídos na consciência, visando explicitar as estruturas da intencionalidade. (N. do A.).

plasmada muito mais num “eu posso” (atividade dialética do sujeito no mundo, meio de se voltar para as coisas mesmas, em seu sentido original) do que num “eu penso”.

O caminho trilhado por Merleau-Ponty na interpretação da fenomenologia de Husserl não fez dele, como já foi dito acima, um husserliano. Sua investigação, especialmente na *Fenomenologia da percepção*, está centrada no fenômeno da percepção e na noção de corpo próprio. É a partir desses estudos que se distancia da abordagem fenomenológico-transcendental de Husserl, procurando mostrar que é na percepção que acontece a relação primordial do sujeito com o mundo. A partir daí, do ato primordial da percepção do corpo próprio, a problemática do outro e do *alter ego* é compreendida. Ou seja, trata-se de enfatizar a situação do sujeito no mundo através da experiência (perceptiva) da própria existência através do corpo (sujeito da percepção). Eis porque não adotou de forma tranquila as conclusões da fenomenologia transcendental. Sabe-se que, para Husserl, há o problema do outro; o próprio Merleau-Ponty reconhece. Mas, também observa que o *alter ego*, em Husserl, é um paradoxo, pois é preciso:

[...] que eu seja meu exterior, e que o corpo do outro seja ele mesmo [...]. Esse paradoxo e essa dialética do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter Ego são definidos por sua situação e não liberados de toda inerência, quer dizer, se a filosofia não se completa com o retorno ao eu, e se descubro pela reflexão não apenas minha presença para mim mesmo mas também a possibilidade de um ‘espectador estrangeiro’ [...] (1999, p. 8, grifo do autor).

Sendo assim, para Merleau-Ponty é pela percepção do sujeito concreto, além da reflexão pura, que o sujeito descobre

a presença de *outrem*. O olhar de outrem denuncia e anuncia uma existência, por isso a necessidade de uma reflexão sobre o corpo. Portanto, eis quanto a fenomenologia contribuiu para que Merleau-Ponty aprofundasse suas pesquisas em direção a um enraizamento do espírito no corpo e em direção a uma noção de consciência atada a um corpo imbricado no mundo.

Mas como Merleau-Ponty descreve o enraizamento da consciência no mundo a partir da experiência perceptiva do corpo próprio?

#### **4 Comportamento e percepção do corpo próprio**

*A estrutura do comportamento* foi a primeira obra de Merleau-Ponty, o ponto de desenlace da sua filosofia, onde se constitui a gênese da noção de corpo próprio. O tema central é o fenômeno do comportamento humano, cuja compreensão é tecida de forma renovada a partir da psicologia da forma. Não sendo mais reduzido a processos mecanicistas, a análise do comportamento vai favorecer a visualização de uma nova abordagem no estudo do existir próprio do homem, através de uma visão de conjunto do comportamento.

Nessa obra inicial, Merleau-Ponty (1975) desenvolve uma larga crítica à ciência objetiva, isto é, a que acredita existir um mundo acabado e real. Nesse sentido, é preciso lembrar que a experiência perceptiva é tida, já neste momento, dando origem às formas de conhecimento, e que a referência a um dado sensível ou histórico não é uma imperfeição provisória, mas essencial ao conhecimento físico; o existir próprio do homem não é mais analisado de forma objetiva, mas numa correlação existencial com o mundo; o comportamento



não é mais considerado como um mosaico de reflexos ligados uns aos outros. Para tanto, Merleau-Ponty, atento aos estudos da psicologia, tece críticas à forma como a ciência concebe o comportamento, tomando-o como “coisa”, como “dado”, fazendo dele uma “natureza”, quando na verdade é manifestação de uma história que se faz, da vida que se tece (CORRÊA, 1975). O comportamento, então, passa a ser considerado possuidor de intenção e de sentidos, isto é, como uma realidade intencional e significativa, contrariando, com isso, as posições mecanicistas de causa e efeito da teoria comportamentalista em psicologia (behaviorismo): teoria limitadora da ação humana, que reduz o comportamento a processos de estímulo e resposta. O organismo vivo deixa de ser um objeto que pode ser analisado à parte, independente de toda a complexidade que a existência possui; seu verdadeiro sentido, por isso mesmo, só pode ser apreendido dentro de uma visão de conjunto: uma totalidade onde as partes só ganham significação atuando em conjunto com as demais.

Merleau-Ponty buscou auxílio, no estágio inicial de sua filosofia, na psicologia da forma, que já visualizava o organismo enquanto unidade de corpo e consciência. Nesse sentido, o filósofo não teve dificuldades de levar à frente seu projeto de superação das interpretações causais a respeito da compreensão do homem e da existência humana. Contra a visão dualista do corpo e da alma, a referida obra, *A estrutura do comportamento*, parte de uma concepção baseada numa relação dialética entre os dois termos, em que o corpo e alma se configuram como níveis de comportamento dotados de significados diferentes.

O conhecimento sólido que Merleau-Ponty (1975) possuía sobre psicologia o ajudou a enriquecer e aprofundar suas críticas às posições dualistas que viam o organismo e a

consciência como duas ordens de realidade presas a uma relação recíproca de causa e efeito. Para ele, a explicação por causalidade linear se choca com as totalidades concretas, como os organismos, que são totalidades de fenômenos e não de puras aparências. Como foi dito, essas realidades estabelecem com o meio uma relação dialética, ou seja, do homem com o mundo e para o mundo: relação inseparável do corpo fenomenal, cuja existência significa coexistência imediata com o mundo e com o outro (HIPPOLITE, 1961).

Merleau-Ponty, ao estudar a estrutura do comportamento visando superar os dualismos corpo-espírito, homem-mundo, sujeito-objeto, empreendeu uma renovação da noção de “estrutura”, passando a concebê-la como junção de uma ideia e de uma existência. Com isso o filósofo consegue combater o naturalismo (científico) e o intelectualismo (filosófico). Essas orientações praticavam uma redução ao explicar o comportamento, seja sob o prisma naturalista, onde era reduzido a um fato observável de caráter físico-fisiológico, seja sob o prisma intelectualista, onde era explicado pela distinção entre as atividades e passividades corporais, definidas, por sua vez, pelos padrões mecanicistas da física, pelos padrões funcionalistas da fisiologia, pelas atividades da consciência e pela visão reducionista da experiência corporal (CHAUÍ, 2002).

Diante do exposto, vê-se em que medida e porque a filosofia de Merleau-Ponty, após investigar o comportamento humano sob vários prismas: ordem física, ordem vital, e ordem humana, passa a compreendê-lo como uma realidade plena de intenção e sentido. As reflexões da obra *A estrutura do comportamento* levam a efeito uma descrição crítica das estruturas do comportamento humano, fugindo das prisões conceituais que

caracterizam, segundo o filósofo, tanto o objetivismo científico quanto certo subjetivismo filosófico.

Após ter procurado erigir um novo estatuto para a objetividade, dados os passos iniciais em prol da elaboração de uma noção de consciência engajada, firmadas as bases de uma filosofia existencial, e após ter procurado, com ajuda da própria psicologia de laboratório, mostrar que o comportamento não é compreensível dentro das perspectivas ontológicas adotadas espontaneamente pela ciência (comportamento-causa, comportamento-manifestação de um espírito puro), Merleau-Ponty passou a investigar a problemática da experiência perceptiva. É o que o filósofo dá a entender quando afirma, ao concluir *A estrutura do comportamento*:

[...] se se entende por percepção o ato que nos faz conhecer existências, todos os problemas que acabamos de abordar remetem ao da percepção. O problema da percepção reside na dualidade das noções de estrutura e significação (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 254-255).

Vê-se, na citação acima, como ele deixa evidente a necessidade de aprofundar, por outras vias, as pesquisas sobre o comportamento humano. *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção* são obras cujos temas guardam, em certo sentido, semelhanças, porque descrever o comportamento do homem e sua percepção da coisa é prender-se a um mesmo objeto, já que, para Merleau-Ponty, a experiência natural do homem coloca-o de imediato num mundo de coisas e consiste, para ele, em se orientar entre elas e tomar partido (WAELEHENS, 1975, p. 25). Nesse sentido é que a *Fenomenologia da percepção*,

[...] seria um livro mais completo que o anterior, porque no prolongamento da percepção o filósofo se esforça em esclarecer o que semelhante doutrina implica, no tocante à reflexão natural (opomos à reflexão científica e, é cabível, metafísica, do homem) acerca da temporalidade e da liberdade mundanas do sujeito (WAELEHENS, 1975, p. 25).

Visando descrever o verdadeiro ponto de partida da experiência natural e originária, onde o mundo se constitui como percebido para o sujeito, Merleau-Ponty, seguindo as trilhas de Husserl, na *Fenomenologia da percepção* empreende uma operação de “redução fenomenológica”, vinculando ao domínio do vivido e do pré-reflexivo a consciência perceptiva: instância originária não pela sua anterioridade às outras experiências, mas por torná-las possíveis. Como também considerando a evidência de uma relação viva entre aquele que percebe com seu corpo e o mundo. Uma relação onde o sujeito, seu corpo e o mundo formam o sistema da experiência. Eis, então, porque a tese da obra *A estrutura do comportamento* permanece subordinada à estrutura da *Fenomenologia da percepção*; como também a experiência do cientista permanece subordinada, na sua origem, à experiência quotidiana que ela se encarrega de explicar e sem a qual não existiria (WAELEHENS, 1975).

Para Paul Ricoeur, o que Merleau-Ponty (1996) está propondo na *Fenomenologia da percepção*, por meio de uma descrição do ver, do ouvir e do sentir com uma boa carga filosófica, e além de toda psicofisiologia da sensação, é uma maneira de ver o mundo e de ver a si mesmo no mundo. A partir do estudo da percepção, Merleau-Ponty revela o nível propriamente humano da existência. A reflexão fenomenológica que guiou

seus passos na obra ratifica o que foi dito acima a respeito da renovada interpretação da fenomenologia de Husserl, levada a cabo por Merleau-Ponty. Trata-se de uma interpretação sem preocupações com a ortodoxia, inserindo, na leitura do mundo e do homem no mundo o tema do corpo próprio, isto é, a experiência viva de “meu” corpo, desse corpo que nem é absolutamente objeto, conhecido de fora, nem sujeito transparente a si mesmo (RICOEUR, 1996). Com Merleau-Ponty a “teoria do corpo é inteiramente uma teoria da percepção: o corpo se torna o lugar da simbólica geral do mundo” (RICOEUR, 1996, p. 119). Portanto, o alcance dos estudos sobre a percepção, de um modo geral, revela que toda a experiência humana e o saber comportam as mesmas estruturas fundamentais, o mesmo gênero de horizonte que são encontrados na experiência perceptiva. Por isso é que toda experiência torna-se, nesse sentido, uma experiência perceptiva, mesmo a consciência de nós mesmos.

Depois da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty aprofundou ainda mais as suas pesquisas, saindo de uma interrogação sobre a consciência para uma interrogação ontológica: um projeto inconcluso, publicado postumamente, intitulado *O visível e o invisível*. Esse estudo tornou-se o fundamento e o aprofundamento dos problemas postos pela *Fenomenologia da percepção*. Ele mesmo adverte que, nas duas primeiras obras, ainda ficara preso não só à primazia da filosofia da consciência, mas, também, a uma linguagem que o teria impedido de “ir mais longe”, não tendo sido, por isso mesmo, “bastante radical” diante do paradigma dualista da filosofia tradicional, que tanto combatera. A partir desse ponto, a filosofia de Merleau-Ponty encaminha-se para uma crescente radicalidade quanto interrogação filosófica.

## 5 O ser da consciência e a consciência do ser

Se, como foi visto, a vida representativa da consciência não é a primeira nem a única realidade, então, em que bases Merleau-Ponty assentou sua filosofia? Ou seja, que solo é esse de onde tudo brota sem nada lá ser posto por uma consciência observadora? A questão passou a ocupar Merleau-Ponty na obra *O visível e o invisível*. Trata-se, portanto, da investigação sobre a ideia de um “há” originário, de onde nascem as estruturas e as significações que constituem a vida interior. Ao afirmar a presença de um sentido que brota da existência concreta e originária, cuja expressão foi negada pela tradição, as ideias tecidas ali pelo autor indicam uma radicalização da reflexão ontológica. Para ele, a filosofia empirista, como também, a filosofia intelectualista, foi incapaz de reconhecer um sentido imanente ao sensível. Partindo das críticas recorrentes a essas duas correntes de pensamento, o filósofo conduziu a reflexão em direção a uma ontologia. Com isso deu maior plenitude e significação às abordagens antecipadas já na *Fenomenologia da percepção*. Numa nota de trabalho, deixou registrada a necessidade de um retorno à ontologia, observando que o conteúdo deve ser o de uma ontologia pensada como “Ser bruto”, isto é, anterior a todos os dualismos metafísicos e a todas as fixações do conhecimento filosófico e científico (MERLEAU-PONTY, 1992). “Ser bruto” é o ser ainda não submetido às dicotomias (metafísica e científica) de sujeito e objeto, alma e corpo, consciência e mundo, percepção e pensamento. Refletir sobre ele implica renunciar à herança filosófico-científica, que procede mutilando e transformando a realidade em consciência ou coisa, ideia ou fato, exterioridade idêntica a si mesma ou interioridade idêntica a si mesma.

Essa *démarche* do pensamento merleau-pontyano, voltado para uma compreensão radical do sujeito e do mundo percebido a partir da situação existencial, não poderia deixar de implicar numa necessária reestruturação da noção de subjetividade. As críticas feitas às filosofias do sujeito sedimentadas na causalidade da consciência e numa racionalidade dualista do sujeito e do mundo (objeto) exigiram novas paragens para por em relação o corpo e a consciência. Foi preciso, então, que o corpo deixasse de ser considerado um receptáculo passivo de ações de um mundo de coisas, uma barreira que isola o espírito do seu exterior, já que ele é quem une o sujeito ao mundo e quem efetiva a presença do mundo no sujeito.

Ao recuperar a corporeidade do esquecimento a que fora relegada pela filosofia clássica, Merleau-Ponty procura reabilitá-la não apenas antropologicamente, mas, também, como instância legitimadora de todo conhecimento (CARMO, 2000). Uma filosofia da existência deve tomar a concretude do mundo como “habitat próprio”, pois só assim poderá refletir, adequada e renovadamente, a correlação homem-mundo, em prol de uma subjetividade imbricada na existência corpórea. A purificação da noção de subjetividade exigiu, com isso, um sujeito situado em meio às coisas e com os outros. Mas o pensamento moderno, prisioneiro da perspectiva subjetivista, transformara o mundo em objeto do conhecimento, em realidade representada e determinada intelectualmente por uma consciência que a tudo compreende.

Para superar o dualismo do ser-objeto e do ser-sujeito era essencial abandonar o paradigma de consciência conhecedora em função de outro que, para Merleau-Ponty, se constitui numa fenomenologia do mundo e do modo de situar-se no mundo. Em vista disso, o filósofo esforçou-se no

intuito de ultrapassar, à imitação de Husserl, as alternativas do idealismo e do realismo, a partir de uma orientação fenomenológico-existencial:

[...] pensa-se sempre ‘alguma coisa’ e o que se descobre e se reconhece pelo ‘cogito’ não é a imanência psicológica, a imanência de todos os fenômenos a ‘estados de consciência privados’, do contato cego da sensação consigo mesma [...], é o movimento profundo de transcendência que é o próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 593-594, grifos do autor).

Eis porque foi dito, inicialmente, que a filosofia de Merleau-Ponty é, essencialmente, uma filosofia da contingência ou da racionalidade na contingência. E diante do que dito acima não é difícil compreender o lugar do projeto de uma “ontologia do sensível” como “ontologia do irrefletido” e do “Ser bruto”. O itinerário investigativo trilhado a partir da noção de comportamento ligada à noção de percepção e, em seguida, a opção por uma ontologia, pode significar a existência de uma importante ruptura nessa filosofia (CHAUÍ, 1984). Contudo, é mais verdadeiro afirmar que se trata de uma trajetória que expressa continuidade, e não ruptura em direção à radicalização ontológica. Trata-se mesmo de uma trajetória metodológica: do comportamento à fenomenologia e à ontologia. Portanto, o que ocorreu foi um aprofundamento da interrogação filosófica sobre a relação da consciência e da natureza; uma radicalização visando criticar os postulados dogmáticos que cristalizam conceitos filosóficos e científicos a partir de posições dualistas.



Merleau-Ponty considera que a filosofia deve combater o que ele chamou de absolutos rivais: homem-natureza, Deus-natureza, história-Deus, natureza-história. Nesse combate, ela recupera o valor da contingência e do acontecimento. Assim, o homem, a realidade sensível e Deus deixam de ser pontos de partida absolutos (CHAUÍ, 2002). Isso legitima seus posicionamentos filosóficos a respeito do “Ser bruto”, em vista de uma nova ontologia expressa a partir dos homens e das coisas, mas que não se cristaliza neles. O “Ser bruto” não chega a ser uma positividade idêntica a si mesma e sim pura diferença interna do que é o sensível, onde a linguagem e o inteligível são dimensões simultâneas e entrecruzadas (CHAUÍ, 2002).

A obra *O visível e o invisível* representa um grande esforço para desfazer as amarras dessa tradição ontológica que faz o ser aparecer ora como essência autônoma, a espera do sujeito conhecedor, ora como puro fato. A contingência do ser, de tudo o que existe e possui significado, não é uma “verdadezinha a ser mais ou menos alojada numa dobra dum sistema: é a condição de uma visão metafísica do mundo” (MERLEAU-PONTY apud CHAUÍ, 2002, p. 5). Porque a “bifurcação da essência e do fato impõe-se apenas para um pensamento que contempla o ser de alhures e, por assim dizer, frontalmente” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 151).

A ontologia do sensível não deve ser interpretada como abandono da temática da percepção nem da noção de corpo próprio, porque, para Merleau-Ponty, ser é ser situado, ou melhor, sinônimo de existência, e o corpo (corpo perceptivo) é a atualidade da existência. Nas obras *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*, o autor se refere aos aspectos científicos e fenomenológicos do corpo próprio. Em *O visível e o invisível*, ele se refere ao aspecto ontológico, e

lança mão do conceito de “carne” em vez do de corpo; se utiliza desse conceito para falar da visibilidade, numa referência à generalidade do sensível em si que, segundo ele (1992, p. 183-184):

[...] não é matéria no sentido de corpúsculos de ser que se adicionariam ou se continuariam para formar os seres [...]; de um modo geral, não é fato, ou soma de fatos ‘materiais’, nem ‘espirituais’ [...]; é o que faz com que o fato seja fato; é o visível do ser (grifos do autor).

O conceito de “carne”, como os demais, conserva a característica ambígua do pensamento do filósofo. Às vezes, é empregado indistintamente com a palavra corpo para designar o corpo vivido ou corpo animado. Tal noção designa, propriamente e fundamentalmente, a unidade do ser como vidente-visível: o ser do visível.

Finalmente, as reflexões filosóficas de Merleau-Ponty almejam voltar ao homem concreto, inscrito na espessura do mundo através do corpo. Sua filosofia ganha destaque no bojo do movimento contemporâneo de desconstrução da tradição racionalista. E seus escritos expressam um grande esforço de desagregação e superação dos conceitos centrais da metafísica tradicional, no sentido de recuperar a radicalidade do poder de interrogação. Esse poder se “diluía historicamente nos fundamentos que a filosofia assentara como pontos de partida” (CHAUÍ, 1984, p. XII). Para ele, não cabe à filosofia instituir o ponto de partida da compreensão do homem e do mundo, já que as questões que o homem se põe são interiores à sua existência, a seu espírito, seu corpo e à sua história. Porque o homem está no mundo e é no mundo que

se reconhece. É preciso, então, considerar os modos do homem ser no mundo, imbricados existencialmente nesse mesmo mundo. Portanto, o pensamento que investiga não pode desligar-se do solo originário da experiência sob pena de ser puro intelectualismo vazio.

## Referências

CAPALBO, Creusa. A fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e de E. Husserl. **Revista Brasileira de Filosofia**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 141, p.7-21, jan.-mar. 1986.

CARMO, P. Sérgio de. **Merleau-Ponty: uma introdução**. São Paulo: EDUC, 2000.

CHAUÍ, M. de Souza. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo**. 1967. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1967.

\_\_\_\_\_. Introdução e notas. In: \_\_\_\_\_. **Merleau-Ponty: textos selecionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores, 40).

DUPOND, Pascal. **Le vocabulaire de Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses Édition, 2001.

FRAGATA, José. A filosofia de Merleau-Ponty. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, Tomo XIX, Fasc. 2, p.113-141, Abril-Jun. 1963.

MACIEL, S. Maria. **Corpo invisível**: uma nova leitura na filosofia de Merleau-Ponty. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

MAERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos A. R. de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **A estrutura do comportamento**. Tradução José de A. Correa. B. Horizonte-MG: Interlivros, 1975.

\_\_\_\_\_. **O visível e o invisível**. 3. ed. Tradução José A. Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

\_\_\_\_\_. **Ciências do homem e fenomenologia**. Tradução de Selma T. Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.

MUÑOZ, José. A. Arias. **La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty**. Madrid: Ed. Fragua, 1975.

RICOEUR, Paul. **Leitura 2**: a região dos filósofos. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

SCHUBACK, M. Sá Cavalcante. **O começo de Deus**: a filosofia do devir no pensamento tardio de F.W.J. Schelling. Petrópolis: Vozes, 1998.

WAELEHENS, Alphonse de. **Une philosophie de l'ambiguïté**: l'existentialisme de M. Merleau-Ponty. Paris: Publications Universitaire de Louvain, 1951.

# A relação sujeito e mundo na fenomenologia de Merleau-Ponty

---

Antonio Balbino Marçal Lima

## 1 O conceito de sujeito na fenomenologia de Merleau-Ponty

O verdadeiro cogito não  
substitui o próprio mundo  
pela significação do mundo.

*Merleau-Ponty*

O presente texto visa apresentar a fenomenologia de Merleau-Ponty a partir de um ponto de vista que, segundo o próprio autor, é constante na tradição filosófica: trata-se da relação sujeito e mundo, ou seja, de entender as relações entre a consciência e natureza, o interior e o exterior. Para tanto, é necessário fazer uma descrição da concepção de sujeito para a tradição filosófica, remontando ao sujeito moderno, principalmente às tradições cartesiana e kantiana.

A questão da subjetividade na modernidade<sup>1</sup> é marcada

---

<sup>1</sup> Modernidade aqui entendendo o período que começa com Descartes e termina com Hegel (N. A.).

por um dualismo: por um lado, o racionalismo, que enfatiza a subjetividade do Eu, por outro, os empiristas, que objetivam o Eu. O distintivo fundamental entre racionalismo e empirismo é que enquanto o empirismo afirma que a origem fundamental de todo o conhecimento está localizado na observação, os racionalistas insistem que tal origem se dá nos atos de apreensão do puro intelecto, ou como afirma Descartes, nas “ideias claras e distintas”. Segundo Bicca, (1997, p. 146) o termo "sujeito":

Adquire foro de elemento de linguagem filosófica a partir e no sentido da tradição latina (subjectum) do grego (hypokeimenon), cujo significado filosófico principal foi cunhado por Aristóteles: o que está na base ou por baixo, o que porta ou é suporte de, daí ser traduzido também por substrato ou até mesmo por substância.

Na modernidade, o conceito de sujeito ora significa o ser do homem como um todo, isto é, sujeito empírico que é união do corpo e da alma, ora designa o contrário, aquela estrutura formal da subjetividade, acessível apenas por meio da autorreflexão intelectual. Essa dicotomia está, portanto, no cerne das discussões que contrapõem o racionalismo ao empirismo.

Para resolver essa discussão peculiar da modernidade, entre o lado intelectual e o lado sensível do sujeito, Kant tenta dar um novo sentido: mantendo do racionalismo o significado da atividade intelectual, do entendimento; do empirismo, retém a possibilidade das faculdades sensíveis.

Na modernidade há um deslocamento, antes o conhecimento era centrado no ser, que tinha uma existência autônoma, que era algo exterior ao homem a quem cabia apenas a

função de reconhecimento e não de construção do saber; com “o penso, logo existo” de Descartes inaugura-se uma filosofia que tem como ponto de partida e como referência o homem interior, ou seja, a subjetividade, em outras palavras, há um deslocamento do ser para a consciência. Essa subjetividade originada do cartesianismo vai transformar o conhecimento da realidade, onde o real agora será apreendido pela consciência. Portanto, há uma separação entre sujeito e objeto, isto é, o objeto passa a ser algo que é representado por um sujeito que lhe confere sentido.

O que significa representação? A representação é entendida como processo pelo qual o sujeito se apropria do objeto, convertendo-o em ideia; a verdade é produzida pelo sujeito no processo de percepção do eu intelectual. A consciência, entendendo-a como capacidade de síntese, a partir de si mesma, passa a ser fundamento, certeza primeira, fonte das demais.

### *1.2 O sujeito perceptivo*

Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção*, afirma que quer se trate do empirismo ou idealismo, isto é, quer se afirme o sujeito como constituído pelo mundo ou o mundo como constituído pelo sujeito, a concepção clássica de mundo é a mesma: um mundo constituído por relações objetivas.

Partia-se de um mundo em si que agia sobre nossos olhos para fazer-se ver por nós, tem-se agora uma consciência ou um pensamento do mundo, mas a própria natureza deste mundo não mudou: ele é sempre definido pela exterioridade absoluta das partes e apenas duplicado em toda a sua extensão

por um pensamento que o constrói. Passa-se de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta, mas esta segunda idéia vale exatamente tanto quanto a primeira e só se sustenta contra ela, quer dizer, por ela (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 69).

A partir desta citação, pode-se entender porque, no prefácio à *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty afirma que a fenomenologia é um desmentido da ciência, pois, trata-se de descrever, não de explicar o fenômeno da percepção. É partindo da crítica ao objetivismo e ao subjetivismo que ele justifica a volta aos fenômenos para a análise da percepção e do corpo próprio.

Merleau-Ponty não tem interesse em fundar uma filosofia do sujeito, pois, o ser é consagrado ao sentido, é um sujeito entrelaçado ao mundo. Não há um sujeito transcendental, puro; o homem é, ao mesmo tempo, “eu” corporal e sujeito pensante. O sujeito encontra-se afetado da presença íntima dos objetos. A filosofia não passa de um inventário da consciência como meio de universo. Com isso, caem os problemas da alma e do corpo. O corpo não é mais um mecanismo fechado sobre si, sobre o qual a alma agiria de forma como um motor.

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty insiste numa volta à experiência perceptiva, pois, segundo ele, a percepção real e a lógica vivida, com as quais se instaura nosso acesso ao mundo, foram esquecidas pela tradição filosófica. É na percepção que surge a significação fundamental como verdade implícita da existência. Perceber é, pois, uma atitude que se opõe ao representar ou instaurar um conhecimento objetivo.

Em Merleau-Ponty, o sujeito no mundo é o corpo no mundo, então o sujeito da percepção é o corpo, porque é ele que percebe, é ele que sente, é uma unidade perceptiva viva,



e não mais a consciência concebida separadamente da experiência vivida, consciência da qual provém o conhecimento. O corpo é, então, visto como fonte de sentidos, ou seja, de significação da relação do sujeito com o mundo, porém, um sujeito visto na sua totalidade, na sua estrutura de relações com as coisas ao seu redor, com as coisas que nos cercam. Ao falar da percepção, Merleau-Ponty chama a atenção para o fato de que o que é percebido por uma pessoa (fenômeno) acontece num campo do qual ele faz parte. Ao considerar o sujeito como corpo no mundo, Merleau-Ponty assinala a importância da experiência perceptiva e nos mostra que o conhecimento começa no corpo-próprio.

A experiência perceptiva é corporal, nasce da relação do corpo com o mundo e não de uma associação, feita pela consciência, que vem dos órgãos dos sentidos, a partir daí pode-se dizer que o corpo é visto numa totalidade. O sujeito não é um observador (transcendental, no sentido kantiano) nem a consciência é uma consciência testemunha. Para Merleau-Ponty, é a percepção, como ato inaugural, e não o sujeito da consciência representativa que nos abre o sentido dos dados percebidos. A percepção "correta" ou "falsa" da coisa se constrói na relação que se inaugura entre o corpo e o mundo e não através de uma ideia da realidade previamente estabelecida na consciência.

Diferentemente da tradição moderna, Merleau-Ponty mostra na *Fenomenologia da Percepção*, que a consciência não se define como *cogito* e faculdade intelectual da representação, mas como percepção. Isso quer dizer que a tradição filosófica sempre opôs a percepção, conhecimento sensível, ao pensamento. Considerando a percepção confusa, vaga e inadequada; e o pensamento claro, distinto e evidente. Como consequência

dessa visão tem-se a concepção de mundo como uma realidade em si, autônoma e objetiva, que pode ser alcançada pela consciência por meio da representação, operação que passa do mundo à ideia do mundo, transformando o mundo em ideia. Merleau-Ponty desloca o conhecimento e a relação consciência-mundo para a percepção; segundo ele, a percepção não é uma ciência do mundo, ela é o fundo sobre o qual se destacam todos os atos e é pressuposto por eles. O mundo é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas, assim o mundo não pode ser um objeto cuja constituição possuo em meu íntimo:

A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito consagrado ao mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6, grifos do autor).

A partir da citação acima pode-se compreender que há em Merleau-Ponty uma recusa da filosofia da consciência, entendendo consciência como sujeito transcendental ou espírito como interioridade absoluta consigo mesmo, uma consciência constituinte. Merleau-Ponty vai se referir a uma consciência perceptiva, como sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência. Para ele, a consciência só é pensável a partir da compreensão de que ‘consciência’ é estar na coisa por intermédio de um corpo. Aos poucos Merleau-Ponty já não fala em consciência, mas em percepção. Segundo ele, sujeito e objeto são construções tardias da Filosofia e da Ciência, que não traduzem a dinâmica da existência humana.

A percepção não é a revelação subjetiva de uma qualidade sensível, é a colocação de um objeto no espaço, uma mesa a um metro de mim, por exemplo, é objeto de minha percepção. Segundo a teoria intelectualista, a percepção é o ato pelo qual o indivíduo, organizando suas sensações presentes, interpretando-as e completando-as, opõe-se a um objeto que, espontaneamente, julga distinto de si, real e atualmente conhecido por ele.

Para os gestaltistas, de quem Merleau-Ponty aceita muitas ideias, a percepção não pode ser reduzida à associação de juízos e de raciocínios, “[...] o mundo percebido não é uma soma de objetos, no sentido que as ciências dão a esta palavra [...]” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 41). A percepção é, então, uma atitude originária, primitiva, uma relação imediata entre consciência concreta e o universo. Nesse sentido, Merleau-Ponty insiste no papel do sujeito corpóreo, como centro de perspectiva, na percepção. A organização global do campo perceptivo é efetuada pelo corpo-sujeito, em situação. A percepção não se dá, portanto, através de uma representação mais ou menos real do objeto, mas sim como a própria formação do sentido desse objeto. A percepção não é causada pelos objetos sobre nós, nem é causada pelo nosso corpo sobre as coisas: é a relação entre elas e nós e nós e elas; uma relação possível porque elas são corpos e nós também somos corporais. Para Merleau-Ponty (1999, p. 6), a percepção “não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e é pressuposta por eles”; ela é, portanto, na fenomenologia de Merleau-Ponty, o acesso à experiência originária onde se unem a consciência e o mundo.

A tarefa da filosofia é descrever, não explicar ou analisar; a filosofia tem como tarefa reaprender a ver o mundo, porém

não se trata de um empirismo, pois o homem é, ao mesmo tempo, eu corporal e sujeito pensante. A partir desta concepção caem os problemas da alma e do corpo, o corpo não é um mecanismo fechado sobre si, onde a alma agiria de fora como um motor; o corpo não é objeto, ele está comigo e pode tocar-se tocando e nunca é completamente constituído.

## **2 Imbrincamento do Sujeito e do Objeto no Corpo Próprio**

Perceber o mundo e não descrevê-lo são possibilidades indissociáveis de nossa capacidade intelectual [...] o conhecimento adequado supõe separação e distanciamento entre sujeito e objeto [...] avesso a essa simplificação epistemológica, compreendemos as coisas na medida em que nos movemos entre elas.

*Merleau-Ponty*

Após a crítica ao humanismo filosófico que, segundo Merleau-Ponty, foi o principal responsável pelo dualismo sujeito-objeto, passamos, agora, a análise da percepção e do corpo próprio, conceitos fundamentais da fenomenologia de Merleau-Ponty e mostraremos como se articulam esses temas na filosofia de Merleau-Ponty, evidenciando, portanto, como se dá a relação do sujeito-mundo.

### *2.1 A problemática do corpo e da percepção*

Merleau-Ponty, na obra *Fenomenologia da Percepção*, faz um estudo detalhado do corpo, ultrapassando tanto a concepção materialista da ciência positiva, que considera o corpo

como um objeto, quanto a espiritualista que desconsiderava o corpo, fazendo oposição à alma. A tradição filosófica sempre considerou o corpo como objeto, realidade em si. Para Descartes a natureza própria do corpo é a extensão. Segundo a concepção de Merleau-Ponty, o corpo é uma totalidade, não é um objeto em si, mas um sujeito presente no mundo; a consciência perceptiva não é uma interioridade absoluta, mas uma presença corporal no mundo. Assim, o sujeito perceptivo é essencialmente um sujeito mundano.

Segundo Merleau-Ponty (1999) eu não tenho um corpo, eu sou o meu corpo, ou seja, sou o corpo que percebe e simultaneamente é percebido, portanto deve deixar de ser concebido como objeto, como coisa. É a partir do corpo próprio que estou no mundo, em relação com os outros e com as coisas, assim, o corpo não pode ser visto como um receptor passivo das coisas que nos rodeiam.

O corpo que percebe não é uma porção do espaço isolável numa extensão definida, “partes extra partes”, nem meio ou instrumento, nem o centro de referência por uma alma desencarnada. O percebido é alcançado de maneira indivisível como em si, ou seja, como realidade dotada de um interior que nunca terminarei de explorar, e como para si, isto é, como realidade dada em pessoa através de seus aspectos momentâneos.

Merleau-Ponty desloca, portanto, o conhecimento e a relação consciência-mundo para a percepção quando no prefácio da *Fenomenologia da Percepção* afirma que

[...] a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles (1999, p. 6).

Nesse sentido, prossegue o filósofo afirmando que o mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos de todas as minhas percepções explícitas. A percepção, então, não é um produto do mundo, um esboço da ciência do mundo, como também a plena consciência de si não está toda feita está por se fazer, realizar-se na existência.

Segundo Merleau-Ponty (1999) é o ato perceptivo que faz surgir o mundo que então aparece tal como foi percebido, ou seja, como mundo fenomenal; para ele, é a percepção que nos dá acesso às próprias coisas e o mundo real. Merleau-Ponty compreende a percepção como uma experiência onde se une consciência-mundo, e assim ela coincide com essa experiência constituindo-se como fundamento daquele que percebe e do que é percebido, uma vez que ambos surgem em mútua união; o processo perceptivo, então, é a síntese sujeito-mundo, vivência verdadeira de uma unidade (corpo próprio), dada imediatamente e anterior à reflexão. Portanto,

não podemos, em consequência, aplicar à percepção a distinção clássica de matéria e forma nem conceber o sujeito que percebe como uma consciência que ‘interpreta’, ‘decifra’, ou ‘ordena’ uma matéria sensível da qual possuiria a lei ideal (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 41, grifos do autor).

A percepção, diz Merleau-Ponty, não é uma operação intelectual; a operação perceptiva se realiza a partir do corpo, uma intencionalidade silenciosa, fundadora, operante, isto é,

a percepção no estado nascente está se realizando desde o meu contato inicial com o mundo. A análise perceptiva mostra também que o sujeito efetivo da percepção é o corpo.

## 2.2 O corpo como fundador do conhecimento

O corpo é, para Merleau-Ponty, o meio por excelência de acesso ao mundo, ou seja, o corpo é o mediador de toda experiência possível. O corpo, então, é o mediador do mundo, isto é, um sistema aberto sobre o mundo e a operação perceptiva se realiza a partir do corpo, a percepção no seu estado nascente realiza desde o seu contato inicial com o mundo. A descrição perceptiva revela também que é o corpo o sujeito efetivo da percepção; contudo, considerar o corpo como sujeito da percepção não significa conferir-lhe poderes de um pensamento constitutivo, mas, sim, atribuir-lhe uma potencialidade original.

Na *Fenomenologia da percepção*, o trabalho de Merleau-Ponty é mostrar que o corpo não é coisa, nem ideia, mas movimento, sensibilidade e expressão criadora. Opondo-se à perspectiva mecanicista da Filosofia e da Ciência tradicionais<sup>2</sup> e alinhando-se a uma nova compreensão do corpo e do movimento humano, baseando-se na compreensão das relações corpo-mente como unidade e não como integração de partes distintas.

---

<sup>2</sup> A perspectiva tradicional da Ciência e da Filosofia é aqui considerada como centradas no sujeito, no ego ou na razão como centro do conhecimento, colocando o corpo e os sentidos como elementos acessórios no processo de conhecimento e até mesmo causadores de erros; bem como aquelas centradas no objeto, desconsiderando a subjetividade (N. do A.).

Na tentativa de superar a dicotomia sujeito-objeto, Merleau-Ponty afirma que o homem é essencialmente corpo-consciência-do-mundo, o corpo é mundo e alma simultaneamente, o corpo do homem não é nem pura coisa nem a pura ideia, ele integra misteriosamente o percebido e o ato de perceber, o em si e o para si, pois está no mundo e é para o mundo; põe-nos em contato com o mundo e ao mesmo tempo é o modo segundo o qual nos revela ao mundo.

Criticando as compreensões de corpo presentes no empirismo e no intelectualismo, Merleau-Ponty afirma que, na perspectiva fenomenológica, o corpo é compreendido, não como objeto ou um modo do espaço objetivo, tal como o concebe a fisiologia mecanicista, que reduz a ação ao esquema estímulo-resposta e a percepção como ordenadora do sensível; nem a partir da ideia de corpo, como o faz a Psicologia Clássica, mas a partir da experiência vivida. "O corpo objetivo não é a verdade do corpo fenomenal" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 578), afirma o filósofo ao criticar a perspectiva da ciência clássica, fundada na causalidade linear, no esquema mecanicista do estímulo-resposta. Merleau-Ponty apresenta uma visão de corpo diferente da tradição cartesiana: nem coisa, nem ideia, o corpo está associado à motricidade, à percepção, à sexualidade, à linguagem, ao mito, à experiência vivida, à poesia, ao sensível e ao invisível, apresentando-se como um fenômeno complexo, não se reduzindo à perspectiva de objeto, fragmento do mundo, regido pelas leis de movimento da mecânica clássica, submetido à leis e estruturas matemáticas exatas e invariáveis (MERLEAU-PONTY, 1999).

Corpo e consciência não são causalidades distintas, mas uma unidade expressa pela dinâmica da experiência do corpo em movimento: "O corpo assim compreendido revelará o



sujeito que percebe assim como o mundo percebido" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 110). Assim, ao criticar as análises tradicionais acerca do corpo, do movimento e da percepção, Merleau-Ponty enfatiza a experiência corporal fundada numa perspectiva sensível da corporeidade, buscando ultrapassar a dicotomia sujeito/objeto.

A expressão "sou meu corpo" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 208) sintetiza o encontro entre o sujeito e o corpo. Ao incluir a dimensão existencial, Merleau-Ponty busca ampliar as noções objetivistas das ciências. Por isso, não se contenta em inventariar partes do corpo ou estabelecer uma imagem ou ideia do corpo em movimento, mas enfatiza a vivência como situação original e significativa da existência. Diante da fragmentação da análise científica clássica, ele considera necessário construir novos conceitos que ampliem a compreensão da existência, a partir da vivência corpórea. Nesse sentido, apresenta a noção de corpo-próprio como a realidade intencional do sujeito, em contraponto à noção cartesiana de corpo-máquina, ou corpo-objeto, buscando superar a perspectiva do discurso que privilegia a causalidade e que coloca o corpo como inferior à consciência ou aos procedimentos racionais.

O corpo não é uma massa material inerte, sendo a causalidade linear, baseada no esquema estímulo-resposta, não se apresenta como a maneira mais apropriada de compreensão do universo corpóreo. Por sua vez, a sensação e a percepção não são elementos inferiores à evidência racional, aos conceitos lógico-matemáticos, sendo imprescindíveis ao processo de conhecimento. Com esses argumentos, busca esclarecer a relação entre corpo e consciência, inaugurando uma nova possibilidade de compreensão deste fenômeno, a análise existencial,

privilegiando o mundo das experiências vividas como plano primeiro da configuração do ser e do conhecimento.

Baseando-se na Fisiologia, na Psicologia e na Física Modernas, Merleau-Ponty (1999) busca ultrapassar as relações de causalidade, argumentando que, na compreensão dos fenômenos, não se admite uma explicação puramente fisiológica, psicológica ou mista, mas da ordem do ser no mundo. Para o filósofo, a experiência do corpo revela um modo de existência profundamente significativo, a vivência: "Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 269).

Diante da insuficiência da objetividade científica e do idealismo metafísico, Merleau-Ponty busca uma nova forma para refletir sobre a condição humana, enfatizando a experiência e a relação entre o organismo e a consciência, não os reconhecendo como causalidades distintas. O organismo não é uma coisa inerte, mas esboça o movimento da existência e, posto que há sentidos, não existem movimentos em si no nosso corpo:

Nessa medida, até mesmo os reflexos têm um sentido, e o estilo de cada indivíduo ainda é visível neles, assim como o batimento do coração se faz sentir até na periferia do corpo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 126).

O ser humano define-se pelo corpo, isto significa que a subjetividade coincide com os processos corporais. Mas, é preciso considerar que: "ser corpo é estar atado a um certo mundo" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 205). Na perspectiva fenomenológica, a dimensão essencial só apresenta senti-

do se unida à dimensão existencial, ao mundo vivido. Essência e existência apresentam-se como dimensões de um mesmo fenômeno, o ser humano.

### **Referências**

BICCA, L. **Racionalidade moderna e crise**. São Paulo: Loyola, 1997.

CHÂTELET, F. **História da filosofia: idéias e doutrinas, o século XX**. Tradução Hilton Japiassú. São Paulo: Zahar, 1974.

DARTIGUES, A. **O que é a fenomenologia**. 3. ed. Tradução Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Editora Moraes, 1992.

FRAGATA, J. A filosofia de Merleau-Ponty. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, n. 29, p.113-141, abr.-jun. 1963.

GILES, T. R. **Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty**. Petrópolis: Vozes, 1979.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Ciências do homem e fenomenologia**. Tradução Selma Tannus. São Paulo: Saraiva, 1973.

\_\_\_\_\_. **Elogio da Filosofia**. 5. ed. Tradução António Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**. Tradução Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

MOURA, C. A. R. de. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea: São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

SAMABRIA, J. R. Maurice Merleau-Ponty: fenomenólogo existencial. **Revista de Filosofia**, México, D. F., núm.61, p. 23-44 jan.-abr. 1988.

# Notas sobre a questão da superação da metafísica em Merleau-Ponty

---

Antonio Balbino Marçal Lima

1 A questão da superação da metafísica nasceu com Dilthey e se dividiu em dois traços distintos, propostos por Heidegger e Carnap (STEIN, 1991).

1.1 Heidegger, influenciado por Nietzsche, moldou uma forma muito original de superação da metafísica ao afirmar que, até seu tempo, toda a história da ontologia não passara de uma teologia, e com os neokantianos, caíra numa teoria do conhecimento.

1.1.1 A expressão “superação da metafísica” surge apenas em seus textos na segunda metade da década de 1930, mais precisamente nos seus cursos sobre Nietzsche entre 1936 e 1941. Nesse período Heidegger prolonga e aprofunda, em especial, dois aspectos que já lhe eram familiares: a relação entre Ser e história e a ideia de metafísica como esquecimento do Ser. Contudo, há um elemento que ele abandona e se torna basilar: a pretensão de *refundar* a metafísica ocidental.

1.2 Por outro lado, Carnap entende a questão de forma diferente, e propõe uma solução num ensaio de 1932, *A superação*

*da metafísica pela análise lógica da linguagem.* Para Carnap, assim como para os seus seguidores, a metafísica constitui-se de proposições destituídas de sentido, desse modo, a análise lógica de suas proposições levará à sua superação.

1.3 Merleau-Ponty, que viveu na época do surgimento deste movimento bifurcado, em sua obra *Fenomenologia da percepção* elabora uma crítica às tradições idealistas e realistas, bem como à ideia de que o homem possa ser fundamento, isto é, um princípio explicativo em substituição aos outros. O projeto de Merleau-Ponty é retomar o homem concreto, capaz de virar-se para este mundo e capaz de pensá-lo.

1.3.1 Tanto na *Estrutura do Comportamento* (1942) como na *Fenomenologia da Percepção* (1945), o projeto de Merleau-Ponty é o mesmo: entender as relações entre a consciência e a natureza, interior e exterior, entendendo a natureza não só a realidade física, mas as determinações orgânicas, psicológicas e sociais.

1.3.2 A discussão inicial de Merleau-Ponty leva em conta os resultados da psicologia da *Gestalt*, que, para ele, nos faz ver não mais uma inteligência que constrói o mundo, mas um ser que nele está lançado e, a ele, também está ligado por um elo natural. Segundo Merleau-Ponty, a psicologia da *Gestalt* nos ensina de novo a observar este mundo, com o qual estamos em contato, através de toda superfície de nosso ser, enquanto a psicologia clássica renunciava ao mundo vivido em favor daquele que a inteligência conseguia construir (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 110).

1.3.3 Segundo a leitura que Merleau-Ponty faz das pesquisas da *Gestalttheorie*, para que possam ser compreendidos, os fenômenos perceptivos não dependem de uma representação “anímica” exterior aos elementos sensíveis de nossa experiência. A descoberta da vinculação entre a “figura” (percebida) e o “contexto” (em que nosso corpo se situa ao percebê-la) demonstra que os fenômenos estão indissociavelmente ligados às nossas experiências. Mais precisamente, aquela descoberta revela que os fenômenos estão inexoravelmente vinculados à organização espontânea desencadeada por nosso corpo junto aos dados sensíveis. Segundo Bonomi (1974), Merleau-Ponty afirma que o ser não se apresenta como positividade, plenitude, mas se define como um campo em que se abrem dimensionalidades diversas, em que todo ente é figura-sobre-fundo, relevo em relação a uma profundidade. Para Chauí (2002), o trabalho filosófico de Merleau-Ponty está empenhado numa interrogação permanente da razão e da experiência para conduzi-las a uma racionalidade alargada, capaz de alcançar o universal não como “universal de sobrevoos”, ponto de vista abstrato e exterior ao mundo, mas como “universal lateral ou oblíquo”, que permite compreender aquilo que em nós e nos outros excede a razão.

1.3.4 A radicalização dessa interrogação levou Merleau-Ponty da fenomenologia para a busca de uma ontologia do Ser Bruto, fonte da experiência e da razão antes que o pensamento reflexivo delas se aproprie. Mas é em *O olho e o espírito* que Merleau-Ponty coloca a dimensão do ser primordial, bruto, anterior a toda elaboração reflexiva. O ponto de incidência da sua interrogação filosófica será esta presença originária do que “há”, ainda não tematizado. Trata-se, então, de recolocar-se na zona

do *há* preliminar, de nosso contato originário com o ser, onde o saber não operou ainda a cisão entre o “subjetivo” e o “objetivo” e no qual se institui uma primeira estratificação de sentido, sobre a qual todas as outras poderão depois ser edificadas.

1.3.5 Na última parte da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty afirma o caráter central do problema da contingência, que trata, segundo Bonomi (1974), de uma contingência ontológica, isto é, não de uma simples ‘lacuna’ que uma investigação exaustiva deveria resolver, descobrindo suas razões ocultas, mas do ser-aí do mundo, face ao qual o necessário e o possível são apenas modalidades particulares e não fundantes.

1.3.6 É nessa perspectiva que Merleau-Ponty analisa a consciência, não só como uma atividade intencional, mas um *eu posso* no qual vêm se entrelaçar a *práxis* e a percepção: a consciência do objeto percebido, por exemplo, o permanecer de sua forma ou cor sob condições perceptivas diversas, supõe o movimento do sujeito que percebe. Esse modo de ver a percepção afasta a clássica questão filosófica que se refere à existência do objeto em si. Porém, a percepção não esgota o percebido, uma vez que ela recorta perspectivas segundo certo estilo do percebido.

1.3.7 Para Merleau-Ponty, a percepção oferece verdades como presenças. Isso significa que nossa relação com o mundo não é a de um pensador com um objeto do pensamento; não significa, também, que a unidade da coisa percebida, enquanto percebida por muitas consciências, seja a do tipo daquela dada na proposição. Presença é o estar no próprio momento em que as coisas, as verdades, os valores se constituem para



nós. É o momento em que o sentido se faz. A presença se constitui como um *logos* nascente, pois é na experiência perceptiva que a unidade do mundo se constitui, que a existência é sentida como o viver o presente do corpo encarnado.

1.4 Hipótese. É comum, entre os comentadores de Merleau-Ponty, dividir seu pensamento em duas fases, a saber, a fase fenomenológica, presente em *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*, e a fase ontológica, caracterizada pela ontologia do Ser Bruto, presente principalmente em *O visível e o invisível*. Em outras palavras, considera-se que há uma evolução da noção de *corpo* para a noção de *carne*. Nossa hipótese consiste em mostrar que *A Fenomenologia da Percepção*, ao fundar a ontologia do sensível como resposta à insuficiência de uma filosofia que postula uma consciência plena, elabora, além de uma crítica à metafísica, a tentativa de sua superação.

## Referências

BORNHEIM, G. **Metafísica e finitude**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BONOMI, A. **Fenomenologia e estruturalismo**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CHAUÍ, Marilena de S. **Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia**. 3. ed. Tradução. Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Editora Moraes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback Petrópolis: Vozes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **A estrutura do comportamento**. Trad. José de A. Correa. B. Horizonte-MG: Interlivros, 1975.

\_\_\_\_\_. **O visível e o invisível**. 3 ed. Trad. José A. Gianotti e Armando M. de Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

\_\_\_\_\_. O olho e o espírito. In: **Merleau-Ponty**. São Paulo: Nova Cultural, 1989 a.

\_\_\_\_\_. O metafísico no homem. In: **Merleau-Ponty**. São Paulo: Nova Cultural, 1989 b.

\_\_\_\_\_. O cinema e a nova psicologia. In: XAVIER, Ismail (org.). **A experiência do cinema**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

STEIN, Ernildo. Notas de Tradução. In: MERLEAU-PONTY, M. **Textos selecionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).



**IMPrensa UNIVERSITÁRIA**

---

IMPRESSO NA GRÁFICA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ - ILHÉUS-BA



“Às próprias coisas”, este foi o lema inicial de Husserl. A fenomenologia se constituiu, desde logo, num apelo àquilo que é imediato, mas a sua característica principal foi a de proceder com absoluta fidelidade ao modo de ser dos objetos. A fenomenologia tem por objeto as coisas que se manifestam ou se mostram, tais como se manifestam os fenômenos; neste sentido, as coisas constituem aquilo que é rigorosamente dado, aquilo que eu encontro e que é, para mim, originalmente presente.

ISBN 978-85-7455-367-2



9 788574 553672