

PRÓLOGO À FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO DE MAURICE MERLEAU-PONTY¹

Maria Teresa Castanheira

O que é a fenomenologia? Pode parecer estranho que ainda se coloque esta questão, meio século depois dos primeiros trabalhos de Husserl. No entanto, ela está longe de ser resolvida. A fenomenologia é o estudo das essências e todos os problemas, segundo ela, consistem em definir as essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que coloca as essências na existência e não pensa que se pode compreender o homem e o mundo de um outro modo que não a sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que suspende, para as compreender, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo está sempre “já aí”, antes da reflexão, como uma presença inalienável e, portanto, todo o esforço consiste em reencontrar este contacto ingénuo com o mundo, para lhe dar finalmente um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma “ciência exacta”, mas também uma apreciação crítica do espaço, do tempo e do mundo “vividos”. É a tentativa de uma descrição directa da nossa experiência tal qual é, sem considerar a sua génese psicológica e as explicações causais que o sábio, o historiador ou o sociólogo dela pretendem dar, e, no entanto Husserl, nos seus últimos trabalhos, menciona uma “fenomenologia genética”² e mesmo uma “fenomenologia construtiva”³. Querer-se-á suspender estas contradições, distinguindo entre a fenomenologia de Husserl e a de Heidegger? Mas todo o *Sein und Zeit* saiu de uma indicação de Husserl e consiste apenas numa explicitação da “natürlichen Weltbegriff” ou da “Lebenswelt” que Husserl, no fim da sua vida, dava como tema primeiro para a

¹ “Avant Propos” in M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1994 (1945), pp. I-XVI [N.T.]

² *Méditations Cartésiennes*, pp. 120 e seguintes

³ Ver a VI.^a *Méditation Cartésienne*, redigida por Eugen Fink e inédita, da qual G. Berger nos quis dar conhecimento

fenomenologia, de modo que a contradição reaparece na própria filosofia de Husserl. O leitor apressado renunciará a circunscrever uma doutrina que tudo disse e perguntar-se-á se uma filosofia que não chega a definir-se merece todo o ruído que se faz à volta dela e se não se trata antes de um mito e de uma moda.

Mesmo que assim fosse, faltaria compreender o prestígio deste mito e a origem desta moda e a seriedade filosófica traduzirá esta situação dizendo que *a fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como modo ou como estilo, ela existe como movimento, antes de alcançar uma completa consciência filosófica*. Ela está a caminho desde há muito tempo, os seus discípulos encontram-na em todo o lado, em Hegel e em Kierkegaard com certeza, mas também em Marx, em Nietzsche, em Freud. Um comentário filológico dos textos não daria nada: não encontramos nos textos senão o que lá tivermos colocado e se alguma história pediu a nossa interpretação é a história da filosofia. É em nós mesmo que encontraremos a unidade da fenomenologia e o seu verdadeiro sentido. Não se trata tanto de avaliar as citações como de fixar e objectivar *para nós* esta *fenomenologia* que faz com que ao ler Husserl ou Heidegger, muitos dos nossos contemporâneos tenham tido menos o sentimento de encontrar uma filosofia nova do que reconhecer aquilo que eles esperavam. A fenomenologia só é acessível ao método fenomenológico. Tentemos então ligar decididamente os famosos temas fenomenológicos tal como estão ligados espontaneamente à vida. Talvez compreendamos então porque permaneceu a fenomenologia tanto tempo no estado de começo, de problema e de promessa.

* *
*

Trata-se de descrever e não de explicar ou de analisar. Descrever diz respeito ao facto de Husserl dizer da fenomenologia inicial que seria uma “psicologia descritiva” ou um voltar às “coisas mesmas”, o que, antes de mais, é uma recusa da ciência. Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam o meu corpo ou o meu “psiquismo”, não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objecto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem cerrar sobre mim o universo da ciência. Tudo o que sei do mundo, mesmo através da ciência, sei-o a partir de uma visão minha ou de uma experiência de mundo, sem a qual os símbolos da ciência não queriam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido e se queremos pensar com rigor a própria ciência, apreciar-lhe o sentido e o alcance, é preciso, antes de mais, que revelemos esta experiência de mundo, da qual ela é expressão segunda. A ciência não tem nem nunca terá o mesmo sentido de ser que tem o mundo percebido, pela simples razão que ela é uma determinação ou uma explicação desse mundo percebido. Não sou um “ser vivo”, ou mesmo um “homem”, ou ainda “uma consciência”, com todas as

características que a zoologia, a anatomia social ou a psicologia indutiva reconhecem a estes produtos da natureza ou da história – eu sou fonte absoluta, a minha existência não vem dos antecedentes, do meu meio ambiente físico e social, ela vai para eles e sustenta-os, porque sou eu que faço ser para mim (e, portanto, ser no único sentido que o termo possa ter para mim) esta tradição que escolho retomar, já que ela não lhe pertence como uma propriedade, ou este horizonte, cuja distância em relação a mim se desmorona, se eu não estiver lá para o percorrer com o olhar. As visões científicas segundo as quais eu sou um momento do mundo são sempre ingênuas e hipócritas, porque elas subentendem, sem o mencionar, esta outra visão, a da consciência, pela qual, antes de mais, um mundo se dispõe à minha volta e começa a existir para mim. Voltar às coisas mesmas é voltar a este mundo antes do conhecimento de que o conhecimento *fala* sempre e face ao qual toda a determinação científica é abstracta, signitiva e dependente, tal como a geografia o é face a uma paisagem onde anteriormente aprendemos o que é uma floresta, uma pradaria ou um rio.

Este movimento é absolutamente distinto do retorno idealista à consciência e a exigência de uma descrição pura exclui também o procedimento da análise reflexiva, tanto quanto exclui o da explicação científica. Descartes, e sobretudo Kant, libertaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que não poderei apreender uma coisa como existente se primeiro não me experimentar como existente no acto de a apreender; eles fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim por mim, como a condição sem a qual nada haveria e o acto de ligação como o fundamento do que é ligado. Sem dúvida, o acto de ligação nada é sem o espectáculo do mundo que ele liga, a unidade da consciência, em Kant, é exactamente contemporânea da unidade do mundo e, em Descartes, a dúvida metódica não nos faz perder nada, já que o mundo inteiro, pelo menos a título de experiência nossa, é reintegrado no *Cogito*, certo com ele e afectado somente no índice “pensamento de...”. Mas as relações entre o sujeito e o mundo não são rigorosamente bilaterais: se o fossem, a certeza do mundo seria, em Descartes, dada conjuntamente com a do *Cogito* e Kant não falaria da “revolução copernicana”. A análise reflexiva, a partir da nossa experiência de mundo, remonta ao sujeito como a uma condição de possibilidade distinta dela e faz ver a síntese universal como aquilo sem o qual não haveria mundo. Nesta medida, ela deixa de aderir à nossa experiência, substitui a uma crítica uma reconstrução. Compreende-se, então, que Husserl tenha podido censurar a Kant um “psicologismo das faculdades da alma”⁴ e opor, a uma análise noética, que faz repousar o mundo sobre a actividade sintética do sujeito, a sua “*reflexão noemática*”, que permanece no objecto e dele explicita a unidade primordial, em vez de a engendrar.

⁴ *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 93

O mundo está aí antes de toda a análise que eu dele possa fazer e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações e depois os aspectos perspectivísticos do objecto, quando uns e outros são precisamente os produtos da análise e não devem ser realizados antes dela. A análise reflexiva crê seguir em sentido inverso o caminho de uma constituição anterior e encontra no “homem interior”, como diz Santo Agostinho, um poder constituinte que ele sempre foi. Assim, a reflexão exalta-se a si própria e coloca-se numa subjectividade invulnerável, aquém do ser e do tempo. Mas isto é uma ingenuidade ou, se se prefere, uma reflexão incompleta que perde a consciência do seu próprio começo. Comecei a reflectir, a minha reflexão é reflexão sobre um irreflectido, não pode ignorar-se a si mesma como acontecimento, desde logo ela aparece a si mesma como uma verdadeira criação, como uma mudança de estatuto da consciência e pertence-lhe reconhecer, aquém das suas próprias operações, o mundo que é dado ao sujeito, porque o sujeito é dado a si mesmo. O real é para descrever e não para construir ou constituir. Isto quer dizer que eu não posso assimilar a percepção às sínteses que são da ordem do juízo, dos actos ou da predicação. A cada momento, o meu campo perceptivo é pleno de reflexos, de ruídos, de impressões tácteis fugazes, que eu não posso precisamente ligar ao contexto percebido e que, no entanto, coloco em conjunto no mundo, sem nunca os confundir com os meus sonhos. Em cada instante, também, sonho com as coisas, imagino objectos ou pessoas cuja presença aqui não é incompatível com o contexto, que, no entanto, não se misturam com o mundo, estão na frente do mundo, sobre o teatro do imaginário. Se a realidade da minha percepção fosse fundada sobre a consciência intrínseca das “representações”, ela devia ser sempre hesitante e, entregue às minhas conjecturas prováveis, devia eu, a cada momento, desfazer as sínteses ilusórias e reintegrar os fenómenos aberrantes no real de onde os tinha anteriormente excluído. Ora, não se trata disso. O real é um tecido sólido, não espera os nossos juízos para se anexar os fenómenos mais surpreendentes nem para rejeitar as nossas imaginações mais verosímeis. A percepção não é uma ciência do mundo, nem mesmo um acto, uma tomada de posição deliberada, é o fundo sobre o qual todos os actos se ligam e é pressuposta por eles. O mundo não é um objecto de que eu possua a lei de constituição, ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não “habita” somente o “homem interior”⁵, ou, mais ainda, não há homem interior; o homem está no mundo, é no mundo que se conhece. Quando regresso a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não uma sede de verdade intrínseca, mas um sujeito destinado ao mundo.

* *
*

⁵ *In te redi: in interiore homine habitat veritas* – Santo Agostinho

Por aqui se vê o verdadeiro sentido da redução fenomenológica. Não há, sem dúvida, uma questão à qual Husserl tenha dedicado mais tempo a compreender-se a si mesmo – e a ela voltou mais do que a qualquer outra, pois a “problemática da redução” ocupa nos inéditos um lugar importante. Durante muito tempo, e até mesmo em textos recentes, a redução é apresentada como o regresso a uma consciência transcendental, perante a qual o mundo se desvela numa transparência absoluta, animada totalmente por uma série de apercepções, que a filosofia estaria encarregada de reconstituir, a partir do seu resultado. Assim, a minha sensação de vermelho é *apercebida* como manifestação de um certo vermelho sentido, este como manifestação de uma superfície vermelha, este como manifestação de um cartão vermelho e este, finalmente, como manifestação ou perfil de uma coisa vermelha, deste livro. Seria então a apreensão de uma certa *hylé*, como significando um fenómeno de grau superior, a *Sinn-gebung*, a operação activa de significação que definiria a consciência, e o mundo nada mais seria do que a “significação mundo”, a redução fenomenológica seria idealista, no sentido de um idealismo transcendental, que trata o mundo como uma unidade de valor indiviso entre Paulo e Pedro, na qual duas perspectivas se recortam e que faz comunicar a “consciência de Pedro” e a “consciência de Paulo”, porque a percepção do mundo “por Pedro” não é o acto de Pedro, nem a percepção de mundo por Paulo o acto de Paulo, mas em cada um deles o acto de consciências pré-pessoais, cuja comunicação não é problema, sendo exigida pela própria definição da consciência, do sentido ou da verdade. Enquanto eu sou consciência, isto é, enquanto qualquer coisa tem sentido para mim, não estou aqui nem ali, nem sou Pedro nem sou Paulo, não me distingo em nada de uma “outra” consciência, pois somos todos presenças imediatas no mundo e este mundo é, por definição, único, sendo o sistema de verdades. Um idealismo transcendental consequente despe o mundo da sua opacidade e da sua transcendência. O mundo é aquilo mesmo que nós representamos, não como homens ou como sujeitos empíricos, mas enquanto todos somos uma só luz e participamos no uno sem o dividir. A análise reflexiva ignora tanto o problema do outro como o problema do mundo, porque faz aparecer em mim, com o primeiro clarão da consciência, o poder de chegar a uma verdade universal de direito e que o outro, sendo ele também sem ecceidade, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, ligação dos espíritos. Não há dificuldade em compreender como pode o Eu pensar o Outro, porque o Eu, e por consequência o Outro, não são tomados no tecido dos fenómenos e valem mais do que existem. Nada há de escondido atrás destes rostos ou destes gestos, nenhuma paisagem me é inacessível, apenas um pouco da sombra que existe por causa da luz. Para Husserl, pelo contrário, sabe-se que há o problema do outro e o *alter-ego* é um paradoxo. Se o outro é verdadeiramente para si, para além do seu ser para mim, e se somos um para o outro, e não um e outro para Deus, é necessário que apareçamos um ao outro, é necessário que ele e eu tenhamos um exterior e que exista, além da perspectiva do Para Si – a minha visão sobre mim e a visão do outro sobre ele próprio – uma perspectiva do Para Outrem – a minha visão sobre o Outro e a visão do Outro sobre mim. Bem entendido, estas duas perspec-

tivas, em cada um de nós, não podem ser simplesmente justapostas, *porque então não seria a mim que o outro veria e não seria a ele que eu veria*. É necessário que eu seja o meu exterior e que o corpo do outro seja ele próprio. Este paradoxo e esta dialéctica do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter Ego são definidos pela sua situação e não libertados de toda a inerência, isto é, se a filosofia não acabar com o retorno ao eu e se eu descobrir, pela reflexão, não só a minha presença a mim mesmo, mas a ainda a possibilidade de um “espectador estranho”, o que quer ainda dizer que no momento em que experimento a minha existência, e neste ponto extremo da reflexão, falta-me ainda esta densidade absoluta que me faria sair do tempo e descubro em mim uma espécie de fraqueza interna que me impede de ser absolutamente indivíduo e me expõe ao olhar de outros como homem entre os homens ou, pelo menos, uma consciência entre as outras consciências. O *Cogito*, até ao presente, desvalorizava a percepção do outro, ensinava-me que o Eu só é acessível a si mesmo, pois definia-me pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que estou, evidentemente, sozinho ao tê-lo, pelo menos neste último sentido. Para que o outro não seja uma palavra vã, é preciso que nunca a minha existência se reduza à consciência que eu tenho de existir, que ela envolva também a consciência que *se* pode ter dela e, por conseguinte, a minha incarnação numa natureza e a possibilidade de, pelo menos, uma situação histórica. O *Cogito* deve descobrir-me em situação e é apenas nesta condição que a subjectividade transcendental poderá, como diz Husserl⁶, ser uma intersubjectividade. Como Ego meditante posso muito bem distinguir de mim o mundo e as coisas, pois seguramente não existo como as coisas. Devo mesmo afastar de mim o meu corpo, entendido como uma coisa entre as coisas, como uma soma de processos físico-químicos. Mas a *cogitatio* que assim descubro, se ela é sem lugar no tempo e no espaço subjectivos, não o é no mundo fenomenológico. O mundo que distinguia de mim como soma de coisas ou de processos ligados por relações de causalidade, descubro-o “em mim” como o horizonte permanente de todas as minhas *cogitações* e como uma dimensão em relação à qual não deixo de me situar. O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento que ele tem de existir, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento sobre o mundo e, finalmente, não substitui a significação mundo ao próprio mundo. Pelo contrário, reconhece o meu próprio pensamento como um facto inalienável e elimina toda a espécie de idealismo descobrindo-me como “ser no mundo”.

É porque estamos completamente relacionados com o mundo que a única maneira que temos para nos apercebermos disso é suspender este movimento, recusar-lhe a nossa cumplicidade (olhá-lo como *ohne mitzumachen*, diz frequentemente Husserl), ou ainda de o colocar *fora de jogo*. Não que se renuncie às certezas do senso comum e da atitude natural – elas são, pelo contrário, o tema constante da filosofia –, mas, porque, precisamente enquanto pressupostos de todo o pensamento, elas “são evidentes por si”, passam despercebidas, e para as revelar e para as fazer aparecer, temos que nos abster delas um instante. A melhor fórmula da

⁶ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, III* (inédita)

redução é, sem dúvida, a de Eugen Fink, o assistente de Husserl, quando falava de um “espanto” perante o mundo⁷. A reflexão não se retira do mundo para a unidade da consciência como fundamento do mundo, ela retrocede para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para os fazer aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal. O transcendental de Husserl não é o de Kant, e Husserl acusa a filosofia de Kant de ser uma filosofia “mundana”, porque *utiliza* a nossa relação ao mundo, que é o motor da redução transcendental, e torna o mundo imanente ao sujeito, em vez de se *espantar* nele e conceber o sujeito como transcendência para o mundo. Todo o mal-entendido de Husserl com os seus intérpretes, com os “dissidentes” existenciais e, finalmente, consigo próprio, vem, precisamente, do facto de ser necessário, para ver este mundo como paradoxo e apreendê-lo como tal, romper com a nossa familiaridade face a ele e que esta ruptura só pode ensinar-nos o brotar imotivado do mundo. A maior lição da redução é a impossibilidade de uma redução completa. Eis porquê Husserl se interroga sempre de novo sobre a possibilidade da redução. Se fôssemos espírito absoluto, a redução não seria problemática. Mas porque, pelo contrário, estamos no mundo, e porque mesmo as nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que procuram captar (já que, como diz Husserl elas *sich einströmen*), não há pensamento que abarque todo o nosso pensamento. O filósofo, dizem ainda os inéditos, é um eterno principiante. Isto quer dizer que ele não tem como adquirido nada daquilo de que os homens e os sábios crêem saber. Isto quer dizer também que a filosofia não deve, ela própria, dar-se por adquirido aquilo que possa ter dito como verdadeiro, que é uma experiência renovada do seu próprio começo, que ela consiste inteiramente em descrever este começo e, finalmente, que a reflexão radical é consciência da sua própria dependência face a uma vida irreflectida, que é a sua situação inicial, constante e final. Longe de ser, como se tem acreditado, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a de uma filosofia existencial: o “In-der-Welt-Sein” de Heidegger aparece unicamente sobre o fundo da redução fenomenológica.

* *
*

Um mal-entendido do mesmo género confunde a noção das “essências” em Husserl. Toda a redução, diz Husserl, ao mesmo tempo que transcendental é necessariamente eidética. Isto significa que não podemos submeter a nossa percepção do mundo ao olhar filosófico sem deixar de fazer um com esta tese do mundo, com este interesse pelo mundo que nos define, sem recuar neste nosso compromisso com o mundo para o fazer aparecer, ele próprio, como espectáculo, sem passar do *facto* da nossa existência para a natureza da nossa existência, do

⁷ *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pp. 331 e seguintes

Dasein ao Wessen. Mas torna-se claro que a essência não é aqui o fim, ela é um meio, que o nosso compromisso efectivo no mundo é justamente aquilo que é necessário perceber e conduzir ao conceito e polariza todas as nossas fixações conceptuais. A necessidade de passar pelas essências não significa que a filosofia as tome por objecto, mas, pelo contrário, que a nossa existência está demasiado ligada ao mundo para se conhecer como tal no momento em que aí se lança, que ela tem necessidade do campo da idealidade para se conhecer e conquistar a sua facticidade. A Escola de Viena, como se sabe, admite de uma vez por todas que só podemos ter relação com as significações. Por exemplo, a “consciência” não é para a Escola de Viena aquilo mesmo que somos. É uma significação tardia e complicada que só deveríamos usar com circunspecção, depois de termos explicitado as numerosas significações que contribuíram para a determinar no decurso da evolução semântica do termo. Este positivismo lógico está nos antípodas do pensamento de Husserl. Quaisquer que possam ser os deslizos de sentido que finalmente nos transmitiram o termo e o conceito de consciência como aquisição de linguagem, temos um meio de acesso directo àquilo que ele designa, temos a experiência de nós próprios, desta consciência que somos, é sobre esta experiência que se medem todas as significações da linguagem e é ela que, justamente, faz com que a linguagem queira dizer qualquer coisa para nós. “É ainda a experiência (...) muda que se trata de conduzir à expressão pura do seu próprio sentido”⁸. As essências de Husserl devem conduzir consigo todas as relações vivas da experiência, como a rede traz do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes. Não é necessário dizer com Jean Wahl⁹ que “Husserl separa as essências da existência”. As essências separadas são as da linguagem. É função da linguagem fazer existir as essências numa separação que é, verdadeiramente falando, apenas aparente, já que, pela linguagem, repousam ainda sobre a vida ante-predicativa da consciência. No silêncio da consciência originária, vê-se aparecer não só o que querem dizer as palavras, mas também o que querem dizer as coisas, o nó de significação primária em torno da qual se organizam os actos de denominação e de expressão.

Procurar a essência da consciência não será, pois, desenvolver a *Wortbe-deutung* consciência e retirar-se da existência para o universo das coisas ditas, será encontrar esta presença efectiva de mim a mim, o facto da minha consciência, que é o que, finalmente, querem dizer o termo e o conceito de consciência. Procurar a essência do mundo não é procurar o que ele é em ideia, uma vez reduzido em termos de discurso, é procurar o que ela é de facto para nós, antes de toda a tematização. O sensualismo “reduz” o mundo fazendo notar que antes de tudo só temos estados de nós próprios. O idealismo transcendental também “reduz” o mundo pois, se o toma como certo, é a título de pensamento ou de consciência do mundo e como o simples correlato do nosso conhecimento, de modo que ele se torna imanente à consciência e a aseidade das coisas é por ela suprimida. A redução eidética é, pelo contrário, a

⁸ *Méditations Cartésiennes*, p. 33

⁹ *Réalisme, dialectique et mystère*, L'Arbèle, Outono 1942, não paginado

resolução de fazer aparecer o mundo tal qual ele é, antes de qualquer retorno sobre nós próprios, é a ambição de igualar a reflexão à vida irreflectida da consciência. Eu visto e percebo um mundo. Se eu dissesse com o sensualismo que só há “estados de consciência” e se procurasse distinguir as minhas percepções dos meus sonhos por “critérios”, faltar-me-ia o fenómeno do mundo. Porque se posso falar de “sonhos” e de “realidade”, interrogar-me sobre a distinção entre o imaginário e o real e pôr em dúvida o “real”, esta distinção já está feita por mim antes de toda análise, porque eu tenho uma experiência do real como tenho do imaginário e o problema é, então, não o de investigar como é que o pensamento crítico pode dar-se os equivalentes secundários desta distinção, mas o de explicitar o nosso saber primordial da “realidade”, descrever a percepção do mundo como o que funda definitivamente a nossa ideia de verdade. Não é necessário perguntar se percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, pelo contrário: o mundo é o que nós percebemos. Mais geralmente, não é necessário perguntar-se se as nossas evidências são verdades ou se, por um vício do nosso espírito, o que é evidente para nós não seria ilusório face a alguma verdade em si: porque se nós falamos em ilusão, reconhecemos as ilusões, e não o pudemos fazer senão em nome de alguma percepção que, no mesmo momento, se certificou como verdadeira, de modo que a dúvida, ou o medo de se enganar, afirma ao mesmo tempo o nosso poder de desvendar o erro e não poderia, então, desenraizar-nos da verdade. Estamos na verdade e a evidência é a “experiência da verdade”¹⁰. Procurar a essência da percepção é declarar que a percepção é, não presumidamente verdadeira, mas definida para nós como acesso à verdade. Se agora eu quisesse, com o idealismo, fundar esta evidência de facto, esta crença irresistível, sobre uma evidência absoluta, quer dizer, sobre a absoluta clareza dos meus pensamentos para mim, se quisesse encontrar em mim um pensamento naturante que fizesse a membrura do mundo ou o esclarecesse completamente, seria mais uma vez infiel à minha experiência de mundo e procuraria o que a torna possível em vez de procurar o que ela é. A evidência da percepção não é o pensamento adequado ou a evidência apodíctica¹¹. O mundo é não que eu penso, mas o que eu vivo, estou aberto ao mundo, comunico indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. “Existe um mundo”, ou melhor, “Existe o mundo”, desta tese constante da minha vida não posso nunca inteiramente dar razão. Esta facticidade do mundo é o que faz a *Weltlichkeit der Welt*, o que faz com que o mundo seja mundo, como a facticidade do *Cogito* não é uma imperfeição nele, mas, pelo contrário, o que me dá a certeza da minha existência. O método eidético é o de um positivismo fenomenológico que funda o possível sobre o real.

* *
*

¹⁰ *Das Erlebnis der Wahrheit (Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 190)

¹¹ Não há evidência Apodíctica, diz substancialmente *Formale und transcendente Logik*, p. 142

Podemos agora passar à noção de intencionalidade, frequentemente citada como a principal descoberta da fenomenologia, ainda que não seja compreendida pela redução. “Toda a consciência é consciência de alguma coisa”, isto não é novo. Kant mostrou, na *Refutação do Idealismo*, que a percepção interior é impossível sem percepção exterior, que o mundo, como conexão dos fenómenos, é antecipado na consciência da minha unidade, é meio para eu me realizar como consciência. A intencionalidade distingue-se da relação kantiana a um objecto possível porque a unidade do mundo, antes de ser dada pelo conhecimento e num acto de identificação expressa, é vivida como já feita ou já aí. O próprio Kant mostra, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, que há uma unidade da imaginação e do entendimento e uma unidade dos sujeitos *antes* do objecto e que, na experiência do belo, por exemplo, experimento um acordo do sensível e do conceito, de mim e do outro, que é ele mesmo sem conceito. Aqui o sujeito não é mais o pensador universal de um sistema de objectos rigorosamente ligados, a potência poderosa que submete o múltiplo à lei do entendimento, de modo a que deva poder formar um mundo – ele descobre-se e compraz-se como uma natureza espontaneamente conforme à lei do entendimento. Mas se há uma natureza do sujeito, então a arte escondida da imaginação deve condicionar a actividade categorial, já não é só o juízo estético, mas também o conhecimento que repousa sobre ele, que funda a unidade da consciência e das consciências. Husserl retoma a *Crítica da Faculdade do Juízo* quando fala de uma teleologia da consciência. Não se trata de ultrapassar a consciência humana para um pensamento absoluto que, de fora, lhe daria os fins. Trata-se de reconhecer a própria consciência como projecto de mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas para o qual não cessa de se dirigir – e o mundo como este indivíduo pré-objectivo cuja unidade imperiosa prescreve ao conhecimento o seu fim. É por isso que Husserl distingue a intencionalidade em acto, que é a dos nossos juízos e das nossas tomadas de posição voluntárias, a única de que a *Crítica da Faculdade de Juízo* falou, e a intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), aquela que faz a unidade natural e ante-predicativa do mundo e da nossa vida, que aparece nos nossos desejos, nas nossas avaliações, na nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objectivo, e que fornece o texto para o qual os nossos conhecimentos procuram a tradução em linguagem exacta. A relação ao mundo, tal como ela se pronuncia infatigavelmente em nós, não é nada que possa ter sido tornado mais claro por uma análise: a filosofia pode apenas colocá-la sob o nosso olhar, oferecê-la à nossa constatação.

Por esta noção alargada de intencionalidade, a “compreensão” fenomenológica distingue-se da “intelecção” clássica, que está limitada às “verdadeiras e imutáveis naturezas”, e a fenomenologia pode tornar-se uma fenomenologia da génese. Quer se trate de uma coisa percebida, de um acontecimento histórico ou de uma doutrina, “compreender” é recuperar a intenção total – não somente o que eles são para a representação, como as “propriedades” da coisa percebida, a ostentação dos “factos históricos”, as “ideias” introduzidas pela doutrina – mas a única maneira de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro, do pedaço de cera, em todos os

factos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo. Em cada civilização, trata-se de encontrar a Ideia no sentido hegeliano, isto é, não uma lei do tipo físico-matemático, acessível ao pensamento objectivo, mas a fórmula de um único comportamento face ao outro, à Natureza, ao tempo e à morte, uma certa maneira de dar forma ao mundo, que o historiador deve ser capaz de retomar e assumir. Estão aí as *dimensões* da história. Em relação a elas, não há uma palavra, um gesto humano, mesmo habituais ou distraídos, que não tenham uma significação. Creio que me calei por fadiga, tal ministro crê ter dito apenas uma frase de circunstância e eis que o meu silêncio ou a sua palavra tomam um sentido, porque a minha fadiga ou o recurso a uma fórmula já feita não são fortuitos, exprimem um certo desinteresse e, portanto, ainda uma tomada de posição face à situação. Num acontecimento considerado de perto, no momento em que ele é vivido, tudo parece acontecer por acaso: a ambição deste ou daquele, um encontro favorável, tal circunstância local, parecem ter sido decisivos. Mas os acasos compensam-se e eis que esta poeira de factos se aglomera, desenha uma certa maneira de tomar posição face à situação humana, um *acontecimento* cujos contornos estão definidos e de que podemos falar. Será necessário compreender a história a partir da ideologia ou a partir da política ou a partir da religião ou a partir da economia? Será necessário compreender uma doutrina pelo seu conteúdo manifesto ou antes pela psicologia do seu autor e pelos acontecimentos da sua vida? Deve-se compreender de todas as maneiras, tudo tem um sentido, encontramos sob todas as relações a mesma estrutura do ser. Todas estas visões são verdadeiras sob a condição de que não se isolem, que se vá até ao fundo da história e que se encontre a única origem de significação existencial que se explicita em cada perspectiva. É verdade, como diz Marx, que a história não caminha sobre a cabeça, mas é também verdade que ela não pensa com os pés. Ou antes, temos de nos ocupar do seu “corpo” e não da sua “cabeça” ou dos seus “pés”. Todas as explicações económicas, psicológicas de uma doutrina são verdadeiras, pois o pensador só pensa a partir do que ele é. A própria reflexão sobre uma doutrina só será total se conseguir juntar a reflexão com a história da doutrina e com as explicações externas e reintegrar as causas e o sentido da doutrina numa estrutura de existência. Há, como diz Husserl, uma “*gênese do sentido*” (*Sinn-genesis*)¹², que nos ensina, em última análise, o que a doutrina “quer dizer”. Tal como a compreensão, a crítica deverá prosseguir sobre todos os planos e, bem entendido, ninguém se poderá contentar, para refutar uma doutrina, em ligá-la a tal acidente da vida do autor: ela significa para além dele, não existe acidente puro na existência nem na coexistência, pois uma e outra assimilam os acasos para lhes dar a razão. Finalmente, como ela é indivisível no presente, a história existe na sucessão. Em relação às suas dimensões fundamentais, todos os períodos da história aparecem como manifestações de uma única existência, ou como episódios de um só drama – do qual não sabemos se há um fim. Porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido e tudo o que fazemos ou dizemos tem um nome na história.

¹² O termo é usual nos inéditos. A ideia encontra-se já na *Formale und transcendente Logik*, pp. 184 e seguintes

A mais importante aquisição da fenomenologia é, sem dúvida, a de ter juntado o extremo subjectivismo e o extremo objectivismo na sua noção de mundo ou de racionalidade. A racionalidade é avaliada exactamente nas experiências nas quais se revela. Existe racionalidade, isto é, as perspectivas recortam-se, as percepções confirmam-se, um sentido aparece. Mas ele não deve ser colocado à parte, transformado em Espírito absoluto ou em mundo no sentido realista. O mundo fenomenológico é, não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção das minhas experiências e na intersecção das minhas experiências como as dos outros, pelo entrecruzamento de umas e outras, sendo, portanto, inseparável da subjectividade e da intersubjectividade, que fazem a sua unidade pelo retomar das minhas experiências passadas nas minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha. Pela primeira vez, a meditação do filósofo é demasiado consciente para não realizar no mundo e antes dela os seus próprios resultados. O filósofo tenta pensar o mundo, o outro e a si mesmo e conceber as suas relações. Mas o Ego meditante, o “espectador imparcial” (uninteressierter Zuschauer)¹³ não encontra nelas uma racionalidade já dada, elas “estabelecem-na”¹⁴, e isto por uma iniciativa que não tem garantia no ser e cujo direito repousa inteiramente sobre o poder efectivo que ela nos dá de assumir a nossa história. O mundo fenomenológico não é a explicação de um ser prévio, mas a fundação do ser, a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia, mas a arte da realização de uma verdade. Perguntar-se-á como é esta realização *possível* e se ela não encontra nas coisas uma Razão pré-existente. Mas o único Logos que pré-existe é o próprio mundo e a filosofia, que o faz passar à existência manifesta, não começa por ser possível: ela é actual ou real, como o mundo de que ela faz parte, e nenhuma hipótese explicativa é mais clara do que o próprio acto pelo qual retomamos este mundo inacabado para tentar totalizá-lo e pensá-lo. A racionalidade não é um *problema*, antes dela não há um desconhecido que deveríamos determinar dedutivamente ou provar indutivamente a partir dela: assistimos em cada momento a este prodígio da conexão das experiências e ninguém sabe melhor do que nós como ela se dá, uma vez que somos esta origem de relações. O mundo e a razão não constituem problema; digamos, se se quiser, que eles são misteriosos, mas este mistério define-o, não poderia ser questão de o dissipar por meio de qualquer “solução”, está aquém das soluções. A verdadeira filosofia consiste em reaprender a ver o mundo e, neste sentido, uma história narrada pode significar o mundo com tanta “profundidade” como um tratado de filosofia. Tomamos em mão a nossa sorte, tomamo-nos responsáveis pela nossa história através da reflexão, mas também por uma decisão na qual comprometemos a nossa vida e, nos dois casos, trata-se de um acto violento que se verifica exercendo-se.

¹³ VI.^a *Méditation Cartésienne* (inédita)

¹⁴ *idem*

A fenomenologia como revelação do mundo repousa sobre ela própria ou ainda funda-se sobre ela própria¹⁵. Todos os conhecimentos se apoiam sobre um “solo” de postulados e, finalmente, sobre a nossa comunicação com o mundo, como primeiro estabelecer da racionalidade. A filosofia, como reflexão radical, priva-se, em princípio, desta fonte. Como ela também é história, usa, também, o mundo e a razão constituída. Será necessário, portanto, que ela dirija a si mesma a interrogação que dirige a todos os conhecimentos, ela redobrar-se-á então indefinidamente, será, como diz Husserl, um diálogo ou uma meditação infinita e, na exacta medida em que ela permanece fiel à sua intenção, não saberá nunca para onde vai. O inacabamento da fenomenologia e o seu andamento incoactivo não são o sinal de um fracasso, são inevitáveis, porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão¹⁶. Se a fenomenologia foi um movimento antes de ser uma doutrina ou um sistema, tal não aconteceu por acaso ou por uma impostura. Ela é laboriosa como a obra de Balzac, de Proust, de Valéry ou de Cézanne – pelo mesmo género de atenção e de espanto, pela mesma exigência de consciência, pela mesma vontade de apreender o sentido do mundo ou da história no estado nascente. Ela confunde-se, neste aspecto, com o esforço do pensamento moderno.

¹⁵ Rückbeziehung der Phänomologie auf sich selbst, dizem os inéditos

¹⁶ Devemos esta última expressão a G. Gusdorf, actualmente prisioneiro na Alemanha, que aliás, o emprega noutro sentido.