

FENOMENOLOGIA E COMPROMISSO

O debate entre Merleau-Ponty e Sartre

Maria Teresa Castanheira

Introdução

A questão do *compromisso filosófico* irá ser abordada a partir da Lição inaugural proferida por Merleau-Ponty no Colégio de França, em 1952¹. No entanto, a abordagem desta questão em *Elogio da Filosofia* assenta, antes de mais, em duas teses, mediante as quais defendemos a inscrição deste texto na fenomenologia e, muito concretamente, na fenomenologia de Husserl.

A primeira tese afirma que *Elogio da Filosofia* se constitui como um texto de ruptura e de demarcação face a um interlocutor identificável, mas nunca referido no corpo do texto. Assim, como indica o subtítulo do presente texto, é o debate com Sartre que marca decisivamente a afirmação insistente de algumas das teses da Lição inaugural. A constatação da presença ausente deste interlocutor só se tornou possível pela publicação, em 1994, das cartas trocadas entre Sartre e Merleau-Ponty², por ocasião da ruptura intelectual e política que ocorreu entre ambos. Ela teve origem num desacordo filosófico em torno do sentido dos acontecimentos históricos e numa desavença pessoal na revista *Les Temps Modernes*, dirigida oficialmente, como se sabe, por Sartre, mas também dirigida efectivamente por Merleau-Ponty, o qual, apesar da insistência de Sartre, nunca assumiu oficialmente essa condição.

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Eloge de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1953; *Elogio da Filosofia*, tradução portuguesa de António Braz Teixeira, Lisboa, Guimarães Ed., 1986, 3^a edição (E.F.)

² «Les inédits du magazinne littéraire – Sartre, Merleau-Ponty: les lettres d'une rupture», *magazinne littéraire*, n.º 320, Abril de 1994 (m.l., Abril 1994)

A mesma correspondência foi traduzida para inglês e publicada em John STEWART (ed.), *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Evanston, Illinoian, Northwestern University Press, 1998

Na primeira dessas cartas, Sartre refere-se expressamente a *Elogio da Filosofia* como “auto-justificação” de Merleau-Ponty, denunciando a atitude deste como exercício de *epoché* fenomenológica. Foi precisamente esta denúncia de Sartre que nos conduziu à formulação da segunda tese: embora a filosofia, cuja tarefa se trata aí de definir, nunca seja referida como fenomenologia, é ainda no horizonte fenomenológico que este texto se inscreve, e é nele que é pensado o sentido do compromisso do filósofo. Ora, o modo do compromisso só se explicita pelo recurso à categoria da *ambiguidade* que é central neste texto de Merleau-Ponty. Formulámos então uma hipótese: considerar a *ambiguidade* como figura da *epoché*, já que se trata de um método que, *suspendendo a crença*, permite fazer aparecer a “verdade integral” que Merleau-Ponty considera ser a vocação da filosofia e a tarefa do filósofo.

Mas, se é assim, como não reconhecer ainda neste discurso a voz do “mestre”? Assim, constatámos que existe neste texto uma ressonância da Conferência proferida por Husserl em Viena³, no ano de 1935. Concluímos, então, que existe uma semelhança de fundo entre estes dois textos, não só pela filiação de Merleau-Ponty na fenomenologia de Husserl, mas também e sobretudo pelo modo como ambos respondem a essa questão essencial que é a das formas possíveis do compromisso filosófico. Essa resposta não pode, em nenhum dos casos, ser desligada da vivência dos acontecimentos que lhe deram origem e, também no caso de Husserl, do interlocutor mais próximo a quem, na referida conferência, se dirige, ou seja, Martin Heidegger.

Esta incursão na dimensão vivida dos acontecimentos, que se esconde nos textos que iremos convocar, não pretende reduzir a análise do texto filosófico a uma compreensão da vida do autor, despojando qualquer das obras do seu conteúdo temático ou do sentido que tem na globalidade do trabalho dos seus autores. Tal não seria possível nem sequer legítimo. Mas, a nossa leitura ganha legitimidade com Merleau-Ponty, quando, no Prólogo à *Fenomenologia da Percepção*, se interroga sobre se é necessário compreender uma doutrina pelo seu conteúdo manifesto ou pelos acontecimentos da vida do autor, e responde: «Deve-se compreender de todas as maneiras (...). Todas as explicações económicas, psicológicas de uma doutrina são verdadeiras, pois o pensador só pensa a partir do que ele é.»⁴ É evidente que, à semelhança do filósofo, podemos afirmar que nenhuma perspectiva unilateral se pode pretender verdadeira. Consideramos, no entanto, que o enraizamento de *Elogio da Filosofia* na vida pessoal do filósofo faz parte de uma heurística

³ (“A crise da humanidade europeia e a filosofia”) “Die Krisis des europäischen Menschenstums und die Philosophie” in HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phaenomenologie*, trad. francesa de Gérard Granel: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale (Crise)* Paris, Gallimard, 1972, Annexes, I, pp. 347-383

⁴ M. MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1993 (1^a ed. 1945) (P.P.), Avant Propos, p. XIV

ca do texto e das linhas de fuga que enuncia, permitindo a resposta à nossa questão inicial, isto é, saber o que se entende fenomenologicamente por compromisso, que em Sartre é “compromisso existencial”.

1. O debate com Sartre

Retomemos, então, a dimensão vivida dos acontecimentos. Ela é, aliás, descrita e compreendida por Sartre em *Situations IV*⁵, no texto de homenagem a Merleau-Ponty, escrito em 1961. Nele, refere-se à ruptura entre ambos como um incidente na aventura de uma amizade. Não duvidamos das suas palavras: elas indicam que, por trás de um conflito pontual e datado, se trata da mesma tentativa de compreender as «difíceis relações do filósofo com os outros e com a vida». No entanto, este sentido posterior não anula os contornos intensamente vividos deste incidente, que a correspondência deixa transparente. Segundo François Ewald, o editor das cartas, a desavença pessoal na revista *Les Temps Modernes* tem origem numa ruptura emergente entre os membros da revista, por ocasião da Guerra da Coreia, e na publicação do artigo de Sartre, “Os comunistas e a paz”, de 1952, escrito sob raiva por ocasião da prisão de Jacques Duclos, então Secretário Geral do Partido Comunista. Nele defende que se deve tomar partido e defender os comunistas quando atacados. Merleau-Ponty reage e pretende publicar, no mesmo número da revista, um artigo onde exporia a sua própria posição política, mas Sartre recusa que uma opinião diferente da sua seja publicada. Segundo Sartre, outro artigo houve, de outro autor, que deu origem à mesma situação, isto é, ao artigo de Merleau-Ponty de explicitação da sua própria posição política e que Sartre não publica, o que levou à demissão de Merleau-Ponty⁶. Seja como for, o que está aqui em jogo é, sem dúvida, a relação entre a filosofia e a experiência política e, neste caso concreto, entre o filósofo como “espectador desinteressado” e a sua condição de membro de uma comunidade histórica e social.

Nesta fase da vida de Sartre, a que Bernard-Henri Levy chama a do “intelectual comprometido”⁷, trata-se de afirmar que o filósofo deve tomar partido, escolher e agir escrevendo, assumindo a sua escolha como projecto universalmente compreensível para todo o homem. Nesta medida, a partir de *O Existencialismo é um Humanismo*⁸, de 1946, o compromisso filosófico é entendido como realização da liberdade em acções concretas que nos fazem

⁵ Jean-Paul SARTRE, “Merleau-Ponty vivant” in *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964

⁶ A mesma tese é defendida pelo tradutor da correspondência para inglês (*The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, ob. cit., pp. 328-329)

⁷ Une philosophie par ruptures, un entretien avec Bernard-Henri Lévy, propôs recueillis par Jean-Jacques Brochier” in *magazine littéraire* n.º 384, Fevereiro de 2000, pp. 22-27.

⁸ Jean-Paul SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, trad. port. de Virgílio Ferreira, Lisboa, Editorial Presença, 1970, 3^a edição

ser o que somos (livres absolutamente), tomando a liberdade dos outros como um fim, sendo esse o único critério de um juízo de facto que se pode fazer sobre as acções dos outros, isto é, constatar que houve um erro de má-fé. A partir desta fundamentação, não será, portanto, admissível que o filósofo não escolha, uma vez que, estando já envolvido, comprometido, resta-lhe assumir como seu um compromisso político e teórico que a História reclama.

Ora, as teses de *Elogio da Filosofia* vão em sentido inverso. Partindo da mesma reflexão sobre a relação entre a filosofia e o mundo da vida ou da coexistência, a primeira das teses é a afirmação da *ambiguidade*, ou do sentido da ambiguidade como característica comum a todos os filósofos. Esta ambiguidade traduz-se, nos dois capítulos finais, na recusa do filósofo em agir, em ser “homem de acção” ou político. Mas está sempre presente enquanto categoria interpretativa dos casos empíricos dos filósofos que, de algum modo, souberam conservar o paradoxo inerente à condição humana e traduzi-lo numa filosofia não absoluta e sempre a fazer-se⁹. Uma das notas (dis)sonantes deste texto da Lição inaugural é a afirmação insistente da impossibilidade de partir de um lugar absoluto ou de poder lá chegar, seja esse lugar o catolicismo, o marxismo, a filosofia dos grandes sistemas, ou a escolha *séria* do homem de acção, que diz sim a uma única coisa. Neste sentido, o filósofo pretende estar em todo o lado ao mesmo tempo, não estando nunca em lugar algum. Como não reconhecer nestas fórmulas uma resposta negativa a um imperativo de acção e de compromisso no sentido sartriano?

Na primeira das cartas a que já fizemos alusão, escreve Sartre: «A tua lição inaugural não é minimamente convincente, se com ela esperas definir o filósofo. Neste sentido, tudo lhe falta. Mas, antes deste problema, existe outro: será qualquer coisa como a filosofia possível? Seria admirável se se tratasse apenas do auto-retrato do pintor. Ou mesmo de uma auto-justificação. Mas, enfim, tomando-a por tal, impede-te de julgar os não filósofos.»¹⁰

Esta ideia de auto-justificação funda, de algum modo, a nossa primeira tese: é bem possível que, a par da explicitação de um projecto filosófico e de uma investigação a cumprir no Colégio de França, Merleau-Ponty responda indirectamente à urgência sartriana do compromisso e simultaneamente ao carácter paradoxal do seu próprio percurso, de que Sartre dá conta em *Situations IV*. Cristão sem o ser, marxista sem o ser, director de uma revista sem o ser, poderá reabilitar-se em *Elogio da Filosofia*, mostrando que a recusa do filósofo a abandonar-se a uma escolha na praxis humana tem um sentido?

No entanto, o essencial deste debate ainda não foi abordado. Ele pode ser introduzido pela pergunta de Sartre no excerto da carta citada: será qualquer coisa como a filosofia possível? A menos que se pretenda ver nesta

⁹ cf. carta de Merleau-Ponty a Sartre in m.l., Abril 1994, p. 76.

¹⁰ m.l., Abril 1994, p. 71.

questão uma recusa do próprio Sartre em ser filósofo, pois, como dizem algumas biografias, sempre quis ser um homem de acção, é a própria concepção de filosofia que *Elogio da Filosofia* apresenta que éposta em causa, por se poder ler como descomprometida, não envolvida no mundo humano das tensões políticas e sociais, e permitir que a liberdade constitutiva do ser humano seja afectada e diminuída. Neste sentido vão os dois últimos excertos desta carta: o primeiro diz que «(...) um socialista pode criticar a minha avaliação do P.C.. Mas ninguém tem o direito de o fazer em nome da *epoché* fenomenológica.» O segundo excerto afirma: «A minha conclusão: a tua atitude não pode ser exemplar nem defensável; ela resulta do teu direito de escolher *para ti* o que te convém mais. Se tentas criticar alguém em nome desta atitude, fazes os jogo dos anticomunistas e dos reaccionários, para dizer tudo numa palavra.»¹¹

Ora, é aqui que aparece, como dissemos acima, a nota indicativa da filiação de *Elogio da Filosofia* na fenomenologia, a par com a própria relação “contestatária e desviante” de Sartre com Husserl, como diz, por exemplo Juliette Simon¹². Mas, sobre esta ruptura de Sartre com a fenomenologia de Husserl não nos cabe falar agora.

2. *Elogio da Filosofia*, Fenomenologia e Compromisso

Passemos, portanto, à apresentação da nossa segunda tese que, relembramos, consiste em afirmar que o texto de *Elogio da Filosofia*, embora construído sobre a ausência de qualquer referência à fenomenologia ou a autores com ela relacionados (quando, neste texto, se convocam expressamente autores da tradição filosófica), se inscreve ainda no horizonte fenomenológico.

À partida, nada há nesta tese que seja estranho ou refutável. Merleau-Ponty, leitor regular e atento de Husserl, parece ser, de entre os contemporâneos, aquele que permaneceu mais fiel ao texto do mestre, sobretudo ao Husserl da *Crise*, a qual cita frequentemente e cujo sentido parece ter compreendido com rigor¹³. Não é a *Fenomenologia da Percepção* escrita na presunção de que *Ser e Tempo* não seria mais do que o seguimento «de uma

¹¹ m.l., Abril, 1994, pp. 71-72.

¹² Juliette SIMON, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Paris, De Boeck & Larcier, 1998

¹³ «Qualquer releitura de Merleau-Ponty convida-nos inevitavelmente a reler também Husserl. Não há intérprete do pensamento de Husserl mais inspirado, que com mais cuidado traga à luz as tendências mais escondidas do pensamento de Husserl e, deste modo, lhes dê um futuro tão inesperado (...)» Rudolf BERNET, “The Subject in Nature: Reflections on Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception*” in Patrick BURKE and Jan VAN VEKEN (eds), *Merleau-Ponty in a Contemporary Perspective*, The Netherlands, Klewer Academic Publishers, 1993, p. 53.

indicação de Husserl e consiste apenas numa explicitação do (...) *Lebenswelt* que Husserl, no final da sua vida, dava como tema primeiro para a fenomenologia?»¹⁴ Sabemos que esta tese sobre *Ser e Tempo* não é propriamente verdadeira, até porque, em carta a Jaspers, Heidegger diz que se há alguém contra quem essa obra foi escrita, foi precisamente Husserl¹⁵. No entanto, é esta ilusão que funda a própria compreensão que Merleau-Ponty tem da sua inscrição na fenomenologia – depois da explicitação ontológica do mundo da vida por Husserl e da analítica do *Dasein* por Heidegger, ele faria a explicitação do corpo próprio e da percepção como experiência originária no mundo.

Será necessário, neste momento, convocar a noção pontiana de “mundo” ou “mundo da vida” (*Lebenswelt*). O mundo não é algo que está perante um sujeito como objecto temático para uma consciência, nem o ser puro a desvendar mediante qualquer acto reflexivo. Ele é, como diz o autor, “aquel que eu vivo” e o sentido do que vivo, sentido emergente na experiência perceptiva, que é tão subjectiva quanto intersubjectiva e que, enquanto tal, é sempre também experiência histórica e cultural. Assim traduz Merleau-Ponty o *Umwelt* e *Lebenswelt* husserliano, pelo menos no sentido em que aparece na Conferência de Viena e na *Crise*¹⁶. Mundo sempre já aí, onde cada subjectividade incarna, numa cumplicidade promíscua, intersubjectiva, onde cada gesto de sentido é «a ambição de igualar a reflexão à vida irreflectida da consciência»¹⁷. Esta noção de mundo é correlativa de uma fenomenologia da percepção, do corpo próprio ou subjectividade incarnada e, enfim, da própria concepção de História.

Neste sentido, se atendermos à interpretação que Sartre faz da obra de Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia* inscreve-se numa fase da sua reflexão que se voltou para a História (enquanto precisamente mundo intersubjectivo,

¹⁴ P.P., p. I.

¹⁵ «Husserl teria igualmente achado difícil de imaginar que *Ser e Tempo*, cujas páginas impressas estavam na sua secretária no Outono de 1926, tinha sido escrito ‘contra’ ele – e também muito consciente: “se o tratado é escrito ‘contra’ alguém é contra Husserl, que percebeu isso imediatamente, mas preferiu desde o princípio concentrar-se no ‘lado’ positivo” (carta a Jaspers, 26 de Dezembro de 1926)» Hugo OTT, *Martin Heidegger – A Political Life*, trad. inglesa, Londres, HarperCollinsPublishers, 1993, p. 193.

¹⁶ «Este mundo da vida é o mundo espaço-temporal das coisas, tal como as experimentamos na nossa vida pré e extra-científica e, para além desta experiência, tal como sabemos que elas *podem* nela ser experimentadas. Temos um horizonte de mundo enquanto horizonte de uma experiência possível de coisas. As coisas são: as pedras, os animais, também os homens e as formações humanas; mas tudo isto está no modo subjectivo-relativo, ainda que normalmente, na nossa experiência e no círculo social daqueles com quem vivemos em comum (...), mas certamente também em relação a um fim prático, isto é, num conhecimento trazido por uma intenção, a saber como quando se propõe como fim uma verdade certa para os fins que perseguimos (...)» in HUSSERL, *Crise*, §36, pp. 156-157.

¹⁷ P.P., p. XI.

de sentidos sedimentados e acontecimentos prenhes de sentido) e «o seu interesse só aparentemente mudou: tudo se encontra, porque a História é uma espécie de envolvente, já que estamos nela ancorados»¹⁸.

Parece, portanto, pacífica a afirmação de que o texto da Lição inaugural se inscreve no projecto fenomenológico de descrição e explicitação do “mundo da vida”. Sendo, entretanto, uma aula inaugural no Colégio de França, ela não deixa de cumprir o ritual de homenagem aos predecessores e é exactamente o facto dessa homenagem que pode (com alguma legitimidade) ser interpretado como uma filiação no espiritualismo francês. Mas, mesmo que Merleau-Ponty se reclame herdeiro de Bergson, essa herança é, antes de mais, a de um gesto, de um modo de interrogar. Diz Bento Prado que «Ao ler o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* Husserl teria reconhecido a sua própria filosofia»¹⁹ e isto para mostrar que a obra de Bergson teria tido, desde o início, uma relação complexa, mas cúmplice, com a fenomenologia. Não sabemos se Merleau-Ponty tinha conhecimento desta afinidade reconhecida por Husserl, mas é certo que ele próprio identifica em Bergson o “sentido da ambiguidade” que é o seu próprio e que, com De Waelhens²⁰, foi fixado como o estilo da sua filosofia. É, então, pela categoria da ambiguidade que se explicita, como dissemos, a concepção de compromisso do autor.

Na Lição inaugural, Merleau-Ponty defende que a filosofia é compromisso efectivo com os homens e com o mundo. Esta tese é repetida na carta com que, um ano depois²¹, responde a Sartre. Nela considera a sua própria concepção de compromisso “mais filosófica” do que o que chama “compromisso continuado” de Sartre que «enfrenta (no imaginário) cada acontecimento como se fosse decisivo, único e irreparável»²². E isto porque o compromisso filosófico opera uma distância entre o acontecimento e o juízo que dele se faz, deixando ver claramente o seu sentido. No entanto, ressalva que esta distância não constitui uma separação entre filosofia e vida e que, por isso, quando se refere a Sócrates em *Elogio da Filosofia*, é exactamente para

¹⁸ Situations IV, p. 264.

¹⁹ Bento PRADO, “Une philosophie vivante” in *magazinne littéraire*, n.º 386, Abril de 2000, p. 29.

²⁰ A. De WAELEHENS, *Une philosophie de l'ambiguité – L'existencialisme de Merleau-Ponty*, Louvain, Nauwelaerts, 1951

²¹ Apesar de no original francês as cartas não terem a data completa (a carta de Sartre a Merleau-Ponty tem a data de 18 de Julho, a de Merleau-Ponty a Sartre aparece com a data de 8 de Julho [1953], e a de Sartre a Merleau-Ponty data de [29 de Julho de 1953]), presumimos, a partir da informação do editor – “Merleau-Ponty respondeu com uma carta longamente preparada, como o testemunham os rascunhos conservados pela senhora Merleau-Ponty” – que a diferença entre a carta de Sartre a Merleau-Ponty e a resposta deste é de um ano, contrariamente ao tradutor inglês, que as data de 1953 (cf. *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, ob. cit.)

²² m.l., Abril 1994, p. 76.

«mostrar que o filósofo não é alguém que faz livros, mas que está no mundo.»²³ (De notar que é também a partir desta referência a Sócrates que a ironia aparece como forma de compromisso e sinónimo de ambiguidade). Além disso, continua, «Ataquei aqueles que colocam a filosofia fora do tempo»²⁴, citando da própria Lição que o absoluto filosófico deve ser defendido em cada acontecimento.

Ora, a “boa ambiguidade” é exactamente o resultado e o método desta atitude comprometida da filosofia. Citamos mais uma vez esta carta, que retoma e resume algumas das teses principais de *Elogio da Filosofia*: «a boa ambiguidade é uma ambiguidade sã, porque constata o acordo de princípio e a discordância de facto de si, dos outros e do verdadeiro, e é a paciência que faz com que tudo isto caminhe em conjunto. (...). Disse que, assim compreendida, [a filosofia] pode ser estranha ao político profissional, mas não aos homens (...). Não se trata de mostrar que esta filosofia é possível, já que ela é o próprio homem como ser paradoxal, incarnado e social. Se não o fosse, nada haveria a dizer ou a fazer, nada haveria de válido e tudo seria indiferente.»²⁵ Assim definido, o compromisso filosófico que se efectiva por meio da ambiguidade é o retomar, o “despertar” (como diz na Lição) da própria condição humana, contraditória e paradoxal e, por isso, também a filosofia é lugar e expressão da ambiguidade. Sartre, no texto de 1961, definirá esta ambiguidade como “dialéctica decapitada” uma vez que, recusando a síntese, ela pretende a tese e a antítese. Esta aproximação entre ambiguidade e dialéctica é, de facto, permitida pelos textos de Merleau-Ponty e não está, por isso, em questão. Interessa-nos antes a “distância” operada por este método. Duas passagens de *Elogio da Filosofia* são, quanto a isto, elucidativas. A primeira afirma: «a ironia não é um álibi, é uma obrigação, sendo o desinteresse do filósofo que lhe confere um certo tipo de acção entre os homens»²⁶. A segunda diz: «No fim de uma reflexão que começa por suprimi-lo, para melhor fazer experimentar os laços de verdade que o ligam ao mundo e à história, o filósofo encontra, não o abismo do eu ou do saber absoluto, mas a imagem renovada do mundo, e nela a sua própria e a dos outros. A sua dialéctica ou a sua ambiguidade é apenas uma maneira de dizer aquilo que cada homem muito bem sabe (...): em que o seu mundo privado se torna mundo comum.»²⁷

A tese comum aos dois excertos citados é afirmação da distância face aos acontecimentos, que pode ser lida como *suspensão* da nossa adesão ao sentido vivido de cada acontecimento, bem como às mediações que lhe dão

²³ idem

²⁴ idem

²⁵ idem

²⁶ E.F., p. 78.

²⁷ idem, p. 80.

esse mesmo sentido (sejam elas a visão marxista da história ou a cristã). Porque, enfim, a própria história foi sedimentando em nós determinadas "interpretações" (muitas delas sob a forma de ciência objectiva) que impedem a captação do vivido como tal, isto é, a compreensão do sentido que cada acontecimento tem, não tanto no contexto da nossa situação particular, como no mundo dos homens, o mundo da coexistência ou simplesmente mundo. Deste modo, para Merleau-Ponty, a distância permite o verdadeiro compromisso filosófico, que não se realiza numa escolha individual, subjectiva, na "verdade interior", mas sim na "verdade integral" de cada acontecimento. Neste sentido, a tarefa do filósofo emerge da subjectividade para a coexistência e desta para a subjectividade. Se ainda se pode chamar subjectividade, ela é descentrada. Pode encontrar-se a mesma ideia na leitura que, em 1961, Sartre faz de Merleau-Ponty: «é uma vida que se volta sobre si mesma para apreender o advento da humanidade na sua singularidade (...). Não que ele procurasse compreender (...) o indivíduo que era, mas antes, à maneira de Montaigne, a pessoa, mistura de particular e de universal.»²⁸ Ainda segundo Sartre, esta noção de que a intersubjectividade é lugar de sentido constitui o modo como Merleau-Ponty compreendeu a "difícil" afirmação de Husserl "a consciência transcendental é intersubjectividade".

No entanto, também o compromisso existencial sartriano é compromisso com o mundo da coexistência, pelo apelo à universalidade da acção e pelo seu carácter intersubjectivo. Se bem que em *O Existencialismo é um Humanismo* reconheça a impossibilidade de partir de um lugar que não seja o da subjectividade, este lugar responde ainda ao imperativo da realização da liberdade no mundo. Tanto Sartre como Merleau-Ponty procuram, neste sentido, dar conta do mesmo movimento do plano individual para a coexistência, pensar a estrutura comum com que se tece o mundo da vida. Se, de facto, o mesmo movimento anima os seus textos (embora com fundamentação diferente) a discordância e o debate entre os dois filósofos é, para além da circunstância datada e (pensamos nós) impossível de ser vivida com distância num caso ou no outro, discordância sobre o próprio sentido da fenomenologia.

É neste contexto que se entende a acusação, já referida, sobre a *epoché* fenomenológica. Com ela, Sartre identifica o filósofo com o "espectador desinteressado" e, neste sentido, não comprometido com os fins práticos da humanidade que a atitude política realiza e que, mesmo para Husserl, têm um carácter de universalidade²⁹. Para além disso, na medida em que a redu-

²⁸ *Situations IV*, p. 265.

²⁹ «Dois casos são, então, possíveis. Ou bem os interesses da nova atitude pretendem servir os interesses da vida natural, ou, o que no essencial significa o mesmo, os da *praxis natural* e, então, a nova atitude é ela própria também uma atitude prática. Ela pode então ter um sentido que se identifica com a atitude prática do político que, enquanto funcionário da na-

ção é compreendida em função da consciência transcendental que com ela se procura atingir, o filósofo desliga-se da coexistência e torna o mundo “pensamento de mundo”, correlato de uma consciência constituinte.

Esta denúncia de Sartre foi decisiva para a nossa compreensão da fenomenologia por Merleau-Ponty e do sentido que nela tem a redução fenomenológica. A hipótese base consiste em ver na ambiguidade uma figura da *epoché*. Para ver qual o alcance desta hipótese, será necessário ter em conta a interpretação de Husserl por Merleau-Ponty, em dois textos de referência: o Prólogo à *Fenomenologia da Percepção*, de 1945, e o texto de homenagem a Husserl, de 1959, “O filósofo e a sua sombra”, publicado em *Sinais*³⁰. Não entraremos agora nas referências que faz às próprias obras de Husserl, mas não podemos deixar de notar que, embora seja claro que não está a escrever sobre as mesmas obras nos dois textos, a interpretação é rigorosamente a mesma e parte da ideia de que existe uma contradição no próprio texto de Husserl. A clarificação desta contradição, enunciada já no texto de 1945, aparece no texto de *Sinais*: «Não é por acaso ou por ingenuidade que Husserl reconhece na redução características contraditórias (...). Ele diz aí o que quer dizer, o que é imposto pela situação de facto. É a nós que cabe não esquecer a metade de verdade»³¹.

Assim, o que a ambiguidade dá a ver é o sentido ambíguo da própria redução, isto é, que a atitude da redução, mesmo em Husserl, tem também um inacabamento de princípio que se traduz numa multiplicidade de desvios de facto. Num primeiro sentido, a *epoché* é a atitude que ultrapassa a atitude natural e que, como diz no texto de 1945, torna o mundo imanente ao sujeito. Neste sentido, o que a redução alcança não é o mundo, mas, o objecto mundo, do qual «eu posso a lei da constituição»³². A ambiguidade, enquanto modo de ler, consiste então em efectuar uma distância face à crença nessa concretização da redução, *suspendendo-a*, para fazer aparecer o impensado desta atitude.

Assim, no texto de 1945, explicitado pelo de 1959, torna-se claro o desvio de sentido que a redução tem no pensamento de Merleau-Ponty. Passamos a citar: «É porque estamos completamente relacionados com o mundo que a única maneira que temos para nos apercebermos disso é suspender esse movimento, recusar-lhe a nossa cumplicidade (...), ou ainda colocá-lo fora de jogo»³³. A redução, que não renuncia às certezas da atitude natural, permite assim fazê-las aparecer. (Dirá em *O Visível e o Invisível*, «a filosofia

ção, é orientado para o bem comum, isto é, pretende servir na sua praxis a de todos (...» *Crise*, p. 362.

³⁰ *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 (S.), p. 30.

³¹ *idem*, p. 240.

³² P.P., p. V.

³³ *idem.*, p. VIII (sub. nosso).

é a fé perceptiva interrogando-se a si mesma»³⁴) E, por isso, conclui: «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.»³⁵ Ora, é conservando o primeiro sentido da redução enquanto redução fenomenológica, mas recusando o seu sentido transcendental e eidético, que Merleau-Ponty prossegue na descrição do mundo da vida. Poderíamos designar, parafraseando Sartre, esta compreensão da *epoché* como uma “redução decapitada”, que, para Merleau-Ponty: «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.»³⁶

Parece-nos ter ficado claro que Merleau-Ponty não mais deixará de praticar a redução assim definida. É exactamente com este sentido que Isabel Matos Dias se refere à redução fenomenológica em Merleau-Ponty: como gesto de suspensão³⁷, e também como exercício de «radicalidade ou de gênese». Mas, ressalva a autora, esse duplo movimento é redução sempre incompleta³⁸. É isso precisamente que nós encontramos também em *Elogio da Filosofia*.

Assim, nos excertos citados da Lição inaugural que ilustram a relação entre a concepção pontiana de compromisso e a categoria da ambiguidade, encontra-se o gesto de distância e da suspensão da crença face às validações ingênuas para melhor fazer aparecer a “verdade integral”. Essa mesma distância é requerida face à circunstância histórica, a qual, como se provou, constitui o horizonte do diálogo com Sartre. Neste sentido, a carta de Merleau-Ponty é elucidativa: «Se afirmas que não temos de nos ocupar com o aspecto que têm os acontecimentos aos olhos de um anticomunista e que isso será fazer o jogo dos reaccionários, então suprimes em pensamento o mundo capitalista e não ages pela coexistência.»³⁹ A verdadeira redução não é supressão do mundo, mas decisão de fazer aparecer todos os fios com que se tece a complexidade de cada acontecimento. Nesse sentido, Merleau-Ponty conserva a afirmação husserliana de que a *epoché* não afirma o pensamento

³⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1993 (1964), p. 120.

³⁵ P.P., p. VIII.

³⁶ idem, p. IX.

³⁷ Cf. Isabel Matos DIAS, *Uma Ontologia do Sensível. A aventura filosófica de Merleau-Ponty*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 145.

³⁸ Cf. idem, p. 196.

³⁹ m.l., Abril 1994, p. 76.

sobre a realidade, mas sim que é *suspensão da crença natural* na realidade do mundo da vida para a poder apreender sob outra forma.

3. Merleau-Ponty e Husserl: o filósofo como funcionário da humanidade

A ambiguidade, tomada como gesto de suspensão e distância, torna-se operante na própria filiação de Merleau-Ponty na fenomenologia de Husserl, já que é também movimento de dissidência. Isto porque, por um lado, aceita o sentido da *epoché* tal como é enunciado na *Crise*: «Faz parte da própria natureza desta tarefa que se tornou a nossa, que o método desta ciência de um género novo (...) se articule numa pluralidade de passos, em que cada um possua de uma maneira nova o carácter de uma *epoché*, isto é, *uma distância que se tem face às validações naturais ingénugas* e, em todo o caso, das que estão já em vigor»⁴⁰. Mas, por outro lado, ao aceitar o método, opera uma torção no sentido dessa ciência, a qual requereria, como diz Bernet, a *epoché* e a redução transcendental como metodologicamente necessárias, já que permitem ultrapassar o modo subjectivo-relativo da atitude natural do mundo da vida para o modo subjectivo-transcendental⁴¹.

Poderíamos prolongar esta análise da ambiguidade como gesto de filiação desviante. No entanto, porque nos interessa retomar a nossa questão inicial do compromisso filosófico, não o faremos. Salientamos, no entanto, que, para além de se constituir como suspensão e distância, a *epoché* de Merleau-Ponty conserva também o sentido que lhe dá Husserl de “mudança de atitude”, tal como se pode ler na *Crise*: «Talvez se possa mostrar que a atitude fenomenológica total, e a *epoché* que dela faz parte, sejam por essência chamadas a produzir antes de mais uma mudança pessoal completa que é de comparar, primeiro, a uma conversão religiosa, mas que, em última análise, tem em si a significação da maior metamorfose existencial que alguma vez foi confiada à humanidade como tal.»⁴²

Podemos então passar à análise do compromisso filosófico, situado na questão da relação entre filosofia e política. Apesar da ambiguidade de Merleau-Ponty, parece-nos que, quanto a esta questão, não se efectua um desvio, mas uma verdadeira filiação.

Segundo François Ewald, quando publica a correspondência, Merleau-Ponty recusa a oposição entre filosofia e política onde Sartre o pretende encerrar. De facto, o autor distingue entre o que chama “o político profissional

⁴⁰ *Crise*, pp. 153-154.

⁴¹ Cf. Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Félix Meiner Verlag, 1089. Tradução italiana: *Edmund Husserl*, Bologna, Il Mulino (Universale Paperbacks), 1992, p. 291.

⁴² *Crise*, p. 156.

nal”, que em *Elogio da Filosofia* corresponde à escolha unidireccional (séria), e a política enquanto forma de compromisso, que, tal como a paixão e a própria vida, é forma de experienciar o ser. De algum modo opera aqui a ambiguidade dialéctica de Merleau-Ponty. Mas, apesar de reconhecer a profundidade da experiência política, tanto quanto a reconhece à filosofia, Merleau-Ponty prefere optar pelo compromisso filosófico com a verdade emergente no mundo da vida. Até mesmo porque «se o filósofo desde já deixa entender qualquer coisa daquilo que o grande homem se exclui, salva a verdade para todos, até mesmo para o homem de acção, que dela precisa, pois nunca nenhum condutor de povos disse que se desinteressava da verdade.»⁴³ É deste modo que se efectua o compromisso com o mundo que, no texto de 1945, se trata de perceber e conduzir ao conceito.

Ora, a posição de Husserl nada tem de ambígua no que diz respeito à relação entre a política e a filosofia. Na Conferência de Viena, distingue claramente a política enquanto atitude prática, na qual, sem se deixar a atitude natural, se tem já a atitude de universalidade, da atitude teórica da filosofia, que «repousa sobre a *epoché* voluntária de toda a prática»⁴⁴. E, desta nova atitude, que vimos ser metamorfose existencial, surge o filósofo como “funcionário da humanidade”, oposto ao político enquanto “funcionário da nação”, pois ela «faz nascer a questão nova da verdade (não da verdade quotidiana), que valha do mesmo modo para todos»⁴⁵. Sem recorrer à figura de Sócrates, como faz Merleau-Ponty na Lição inaugural, mas com um genérico “Tales, etc.”, Husserl localiza a emergência da racionalidade filosófica na Grécia e, mostra que ela consiste numa nova espécie de cultura (europeia) que «não está ligada ao solo de uma tradição nacional»⁴⁶. Se considerarmos o contexto histórico que está por trás destas linhas (o nazismo, a filiação heideggeriana no partido nacional socialista, a surpreendente ruptura que *Ser e Tempo* representa com o seu próprio trabalho) não será de estranhar a insistência com que Husserl evoca esta «comunidade de interesses puramente ideais entre os homens que vivem para a filosofia, cujo lugar é a consagração de ideias que não são simplesmente úteis para todos, mas que são igualmente próprias de todos»⁴⁷ e que não tem (leia-se *não deverá ter*) qualquer tipo de fronteira nacional.

Não vale a pena prolongarmos a análise, pois parece-nos ter chegado ao essencial dos dois discursos. Constatamos neles a mesma angústia que se esforça por compreender o brotar imotivado em nós, contemporâneo do mundo da vida, das relações de poder. Desta comum angústia ressurge ainda

⁴³ E.F., p. 78.

⁴⁴ *Crise*, p. 362.

⁴⁵ idem, p. 368.

⁴⁶ idem, p. 367.

⁴⁷ idem, p. 368.

o apelo a uma verdade, independente dos poderes empíricos ou da subjectividade empírica, como tarefa a cumprir e compromisso com a humanidade das “tarefas infinitas”, que é, segundo Husserl, a humanidade europeia.

Abstract

This essay is an attempt to read Merleau-Ponty's *In Praise of Philosophy* as a text in which the French phenomenologist breaks with Sartre and at the same time states his view on philosophical engagement and the relation between philosophy and politics. By reading this Lecture as a reply to Sartre I shall argue that there is a connection between this text and the lively debate that in the fifties opposed the two French philosophers on the place of philosophy in the *Lebenswelt*. In the letters exchanged at the time, first edited by François Ewald and published in 1994, one can find evidence for understanding their different views.

In the Lecture Merleau-Ponty never mentions either Sartre's name or his philosophy. However, I shall argue that some of Merleau-Ponty's most important theses are directed against Sartre, namely, when the former claims that there is an opposition between the philosopher and the *man of action* (or the professional politician).

In part one I shall analyse Sartre's letter to Merleau-Ponty claiming that the Lecture is a self-justification of sorts and accusing him of practising the phenomenological *εποχή*. This accusation by Sartre is evidence of a clear difference between the sartrean concept of “existential engagement” and Merleau-Ponty's own concept of the refusal of choice.

In part two, I shall try to show that *In Praise of Philosophy* belongs to Merleau-Ponty's inquiries in phenomenology and this fact must be taken into account. The analysis of Merleau-Ponty's letter to Sartre explaining the Lecture clearly shows the relation between the concept of *good ambiguity* and the concept of *engagement*. At this point it becomes quite obvious that the dispute between the two philosophers is not over the meaning of *engagement* but indeed about the meaning of phenomenology and phenomenological *εποχή*. I shall argue that Merleau-Ponty's *ambiguity* is mainly a kind of the husserlean *εποχή*. I shall also claim that one finds a clear echo of Husserl's Vienna Lecture in Merleau-Ponty's *In Praise of Philosophy*.

Finally, I shall show that both lectures are replies to unmentioned philosophers, in which both refuse to identify philosophy with political engagement or national engagement. For them, the task of philosophy is truth as engagement with humanity.