

A fenomenologia de Husserl segundo análise de Pierre Thévenaz e seus prolongamentos em Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty

The Husserl phenomenology according to an analysis by Pierre Thévenaz and his extensions in Heidegger, Sartre and Merleau-Ponty

José Olinda BRAGA¹



0000-0001-8569-5232

Resumo

Este artigo tem como objetivo estabelecer uma síntese relativa à Fenomenologia, seguindo a análise prospectiva que Pierre Thévenaz empreendeu sobre o tema, na segunda metade do século passado. O advento do método husserliano na França ocorreu mais sistematicamente nos anos 1950, graças à progressiva disponibilização dos textos mantidos inéditos até então nos Arquivos-Husserl. Aos poucos foram entregues às traduções para o francês, antes mesmo de se tornarem acessíveis, em grande parte, aos próprios alemães, pelas razões políticas impeditivas de seu tempo. A percepção de conjunto apresentada em quatro diferentes artigos não apenas circunscreve a obra fenomenológica em seus aspectos históricos, metodológicos e epistemológicos tal como procedido na linha do tempo por seu criador, mas estabelece relações de aproximações e distanciamentos concernentes às filosofias de seus seguidores. Essas análises derivam de uma apresentação comparativa, relativa às produções de Heidegger e sua ontologia fundamental; Sartre e Merleau-Ponty em suas incursões existencialistas, tendo todos eles encontrado no método de Husserl, racional, de rigor e eidético, o caminho para prosseguimento da investigação de suas próprias temáticas.

Palavras-chave: Epistemologia. Existencialismo. Fenomenologia.

Abstract

This article aims to establish a synthesis on Phenomenology, following the prospective analysis by Pierre Thévenaz on the theme, in the second half of the last century. The advent of the Husserlian method in France occurred more systematically in the 1950s, thanks to the progressive availability of texts previously unpublished in the Husserl Archives. They were gradually given over to translations into French, even before they became largely accessible to the Germans themselves due to political reasons, obstacles to the access in that time. The collective perception presented in four different articles not only circumscribes the phenomenological work in its historical, methodological, and epistemological aspects as it has proceeded in the timeline of its creator, but establishes relations of approximations and distances concerning the philosophies of its followers. These analyzes derive from a comparative presentation, concerning Heidegger's productions and their fundamental ontology; Sartre and Merleau-Ponty in their existentialist incursions, all having found in the method of Husserl, rational, rigorous, and eidetic, the way to pursue the investigation of their own subjects.

Keywords: Epistemology. Existentialism. Phenomenology.

¹ Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Psicologia. Av. Universidade, 2853, Benfica, 60020-181, Fortaleza, CE, Brasil. E-mail: <olinda@ufc.br>.



Introdução

Do contexto que permeou a Fenomenologia dos anos 50 na França

Na década dos anos 1950, a comunidade intelectual e acadêmica francesa vivia a perplexidade dos primeiros contatos mais aprofundados e sistemáticos com a Fenomenologia de Edmund Husserl, o que posteriormente ensejou as condições de possibilidade para o advento dos diversos existencialismos ali edificados – assumidos ou não sob tal nomenclatura –, bem como da constituição e fundamentação de várias ciências em seus aspectos históricos, epistemológicos, metodológicos, além do surgimento de filosofias regionais diversas de não menos importância, devedoras do método de fundamentação da Filosofia e Ciências, elaborado por Husserl. Neste artigo, volta-se o olhar ao cenário europeu, no momento em que as bases de seus escritos ainda não se tornaram públicas para os alemães, tendo uma boa parte das reflexões permanecido inacessível e inédita nos arquivos de Louvain.

Pierre Thévenaz escreveu sobre o quê, o como e o onde da Fenomenologia, concernente a Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, oportunidade em que desvela sua compreensão de conjunto dos diversos desenvolvimentos advindos das produções desses pensadores, contemplando-nos com uma visão articulada e prospectiva segundo o modo como se deram essas aproximações e distanciamentos, inclusas suas condições de possibilidades históricas, ao tempo que apontando para os desdobramentos decorrentes de tais interlocuções filosóficas em quase seu nascedouro aportado na França.

Como um Proteu, sintetiza Thévenaz, ora a Fenomenologia aparecia na qualidade de uma pesquisa objetiva das essências lógicas ou das significações; ainda na forma de teoria da abstração; ou como descrição psicológica profunda; também enquanto análise da consciência, voltada à especulação sobre o ego transcendental; e ainda como método para abordagem da existência vivida e até mesmo, quando apropriada por Sartre e Merleau-Ponty, confundida, aparentemente, com um mero existencialismo.

O caminho percorrido por Husserl se valeu de vários atalhos, muitas vezes em passo tateante, trabalhando temas que eram deixados e retomados exaustivamente e em propulsão sempre frenética, numa busca às cegas, plena de elaborações, reelaborações e perlaborações. Numa palavra, sempre prevaleceu no seio da constituição da Fenomenologia uma perpétua retomada das questões, deixando-nos, amiúde, a impressão de que houvesse uma inescotabilidade argumentativa, um jamais vir a estar pronto.

Mesmo envolto em indecisões, em fases de paralização, perplexidade, abandonos e retomadas, seu método se mostrava suficientemente atrativo a ponto de juntar em seu entorno uma quantidade expressiva de pesquisadores e filósofos, composta por discípulos, em sua maior parte, mesmo nos períodos em que o mestre tateava em dúvidas e incertezas, sem garantir a desejável clareza objetiva quanto ao vislumbre da direção de horizonte através do qual haveria de se lançar.

A história e suas idiossincrasias impuseram a Husserl um silêncio prematuro de suas ideias e ideais, de sorte que, nas décadas de 30 e 40, sob o manto do nazismo em ascensão e queda, em território europeu, fez-se edificar, no entorno de suas produções, a imposição de um esquecimento até a ocorrência da morte do pensador no ano de 1938. Somente por volta dos anos 50, época da produção dos quatro artigos ora em exposição sintética, o pensamento de Husserl, ainda que objeto do interesse restrito a historiadores da filosofia alemã, iniciava a ser acolhido, investigado e compreendido na sua totalidade e unidade. Enquanto isso, naqueles anos de despertar, os olhares alemães se voltavam para Heidegger e sua Ontologia Fundamental, e na França para os desenvolvimentos empreendidos por Sartre e Merleau-Ponty, todos eles de improvável ocorrência, sem Edmund Husserl e sua insurgência.

Unidade e significação da filosofia de Husserl

Há uma condição imprescindível para se conhecer a filosofia de Husserl: suas obras não podem ser consideradas isoladamente, de forma que se pudesse vislumbrar uma mera aplicação de método original a temas diversos, tais como aqueles relativos a tempo, estrutura da consciência, evidência, intencionalidade, crise das ciências. Do mesmo modo, não se deve ver na Fenomenologia uma mera sequência de pontos de vista em que apareceria a cada vez um modo novo de apresentar a mesma intuição fundamental. O que existe de fato na tarefa husserliana é um esforço paciente para nos conduzir ao esclarecimento pelos caminhos de uma visada obscura e tateante, de forma que não se poderia atingir a compreensão das primeiras obras sem o aprofundamento das últimas. A leitura se dá de forma regressiva ou mesmo em ziguezague.

A primeira grande preocupação de Husserl foi cortar os laços entre a lógica e a psicologia, mesmo que em seguida pareça recorrer sem cessar à psicologia e à análise da consciência para fundar sua lógica e sua Fenomenologia. Seu voltar-se ao objeto (*Zu den Sachen selbst*) em pleno contexto do idealismo neokantiano do final do século XIX centra-se na análise do sujeito, da consciência, na busca de elaboração de um idealismo transcendental. O maior assombro que rondou a vida de Husserl certamente foi aquele dos fundamentos, constituindo em seu escopo o fio condutor que levaria ao advento de um dos maiores filósofos do século XX. Dos fundamentos à lógica, depois à epistemologia e finalmente à ontologia – e mesmo à filosofia da história. O que deve ser analisada é a intencionalidade da consciência do cientista, muito mais que a validade de seus resultados, uma vez que todo fundamento se dará pelo lado do sujeito. Já se expressa aí a dupla preocupação do método fenomenológico exposto como unidade constituído da visada de um fundamento objetivo absoluto e a análise da subjetividade da consciência.

A ultrapassagem empreendida por Husserl foi de justamente propor uma análise da consciência que não fosse psicológica, oferecendo, em seu lugar, a análise fenomenológica. Mas em que de fato se distingue essa análise daquelas presentes na psicologia e lógica?, pergunta Thévenaz. Não esqueçamos que, tendo sido oriundo da matemática, Husserl já se habituara a manipular valores ou as essências ideais sem precisar perguntar se estas correspondem ou não a uma realidade de fato. Ao contrário do lógico, o fenomenológico não pergunta sob quais condições um julgamento seria verdadeiro. Tampouco como em meio aos cientista, se é verdade tal por determinadas razões, nem quanto ao psicólogo que busca saber o que se passa na consciência. Em vez de tudo isso, ele pergunta: o que entendemos nós por este fenômeno?

Quando julgamos, qual é a significação que reside em nosso espírito enquanto julgamos, afirmamos, sonhamos, vivemos? Não se parte de fatos internos ou externos. Cala-se provisoriamente a realidade objetiva ou conteúdos reais para direcionar a atenção pura e unicamente sobre a realidade na consciência, enquanto vivenciada deste ou daquele modo; volta-se para os objetos enquanto intencionados por e na consciência. Essas são as essências ideais. Superam-se assim as meras representações subjetivas (que estariam num plano psicológico), bem como as realidades ideais (situadas num plano metafísico), mas os fenômenos.

Numa síntese, o método fenomenológico consiste em, uma vez diante dos objetos e dos conteúdos da consciência, ultrapassar a preocupação que era restrita na tradição a seu valor, a sua realidade ou sua irrealidade e partir para descrevê-lo tal como se dá, decorrente da pura e simples visada da consciência, como significações, a torná-lo visível e aparente como tal. A essência não é realidade ideal, tampouco psicológica, mas visada ideal, objeto intencional da consciência, imanente à consciência.

O método se encontrava perfeitamente apropriado à análise descritiva das essências visadas pela consciência. Logo, os passos seguem o ordenamento que parte de uma visada da consciência, a partir de onde emergem as essências daquilo que se quer conhecer. Essa instância é que passa a ser objeto de análise, e não os fenômenos como meras presenças de que são consequentes. Nesse momento se faz intervir a redução fenomenológica dando acesso a um plano reflexivo em posição não mais objetivista (ou naturalista), tampouco metafísico; nem psicologista ou subjetivista. Eis o novo campo que se abre – o transcendental. Não sendo a análise da consciência psicológica, Husserl se dirige à análise da consciência não psicológica (e esta é a grande novidade), a consciência transcendental. Em contraposição às tendências naturais do espírito, pelo processo da redução, de um ascetismo radical, de um total engajamento, Husserl definitivamente ultrapassa o atalho psicologista, alçando ao *status* de filosofia transcendental.

Ultrapassar o seu aparecer em meio à realidade de fato da sua existência a partir de onde se mostra (ali onde é posto entre parênteses) para atingir a realidade imanente à consciência. O que é reduzido nessa exposição é o mundo, a totalidade de todos os julgamentos tornados possíveis pela via empírica, racionais e até científicos que carregamos em nossa tendência e atitude natural de ler o mundo. Husserl jamais sai do mundo, mergulhando-o numa espécie de limbo, num não ser, tal como fizera seu predecessor, Descartes. Ao contrário, “a redução tem por tarefa essencial e primordial fazer aparecer essa ligação intencional e essencial entre a consciência e o mundo, o que claramente permanece velada na atitude natural”. Em Husserl, o mundo permanece aí ao longo da redução, com a novidade de que agora sabemos ser o conhecimento de fato concernido a um sujeito – o ego transcendental – “como a um termo último e primeiro que é a origem, o suporte ou o fundamento de seus sentidos”.

A que caminho nos conduz a redução? À evidência apodítica do eu (enquanto *cogito*, consciência de si) e ao mundo-fenômeno intencionado por essa consciência transcendental e principalmente à ligadura fundamental e indissociável, que é a intencionalidade da consciência transcendental. Ao contrário do apresentado por Descartes, a *res cogitans* ou coisa pensante (*cogito*) de que se vale Husserl não carrega em si a possibilidade de um conhecimento indubitável, como se fora uma coisa pensante, muito menos a ideia de uma experiência interna de fatos primitivos, o que viria a ser um eu mesmo – muito próximo da noção de *self*. Ao tempo que fazer aparecer o mundo enquanto fenômeno nos induz a compreender que o ser do mundo não é mais sua existência ou sua realidade, mas seu sentido. “O sentido do mundo reside no fato de que ele é um *cogitatum* visado pelo cogito”. Para além do aparecimento produzido pela redução, tem-se um *ego-cogito-cogitatum*, e não mais um mero cogito sozinho. A consciência deste-mundo, a consciência constituindo o sentido do mundo, não mais sendo uma existência, mas um simples fenômeno. Ele é significação. A totalidade da realidade não é compartilhada como em duas esferas, ora como mundo natural, ora como campo transcendental como este funcionando na condição de fundo da figura que dele emergiria, pronto a uma descrição, apreensão e dado a conhecer como uma segunda natureza, uma vez que só existe um mundo.

Em Husserl a noção de intencionalidade é alçada a uma dimensão epistemológica, posteriormente transcendental, e finalmente ontológica. Toda a relação resguardada ao longo da tradição entre sujeito e objeto, pensamento e ser é profundamente modificada, configurando-se em estado de interdependência, sem a qual nem a consciência nem o mundo seriam apreensíveis.

Ao lado de Kant, Husserl defende que o objeto reenvia ao sujeito, e o problema da consciência é essencialmente uma questão de constituição. É a partir da consciência transcendental, não mais psicológica, que se pode ter acesso à compreensão do mundo intencionado em suas estruturas, e, claro, a unidade de seu sentido. Ao lado de Descartes, Husserl enxerga na consciência não mais o elemento formal e unificador da consciência, a condição de possibilidade do objeto, mas uma doação concreta que

não é empírica, vivenciada imediatamente como consciência, ainda que não psicológica. O objeto não é fruto da construção dessa consciência. Por si mesmo, ele se dá, desvela-se, em face dessa consciência. Não se pode negar nessa empreitada uma ultrapassagem tanto do realismo quanto do idealismo, psicológico ou subjetivista, graças à noção de *Selbstgebung* que alia o tema cartesiano da intuição e o tema kantiano da constituição. A fenomenologia nos convida, assim, a uma visada transcendental ou um vivido transcendental. Em seguida, a consciência em retorno à evidência apodítica se atém ela mesma ao cogito. Finalmente, faz-se doadora de sentido, como fonte de significação para o mundo. Na dupla evidência, objeto ou coisa (mundo) já é dado, essencialmente ligado à consciência. O mundo se dá por si próprio à consciência que, por sua vez, dá-lhe seu sentido.

Eis, pois, a dupla tarefa da redução fenomenológica: descarta definitivamente as tentações remanescentes da consciência psicológica, o que permite ultrapassar sua contingência e demais relativismos danosos, permitindo-nos ascender à evidência apodítica do fundamento radical. Assim permanecemos resguardados das ingenuidades presentes em todo realismo e naturalismo. E seu mérito máximo: explode o idealismo projetando a consciência na direção do mundo, no mundo, além de assegurar a junção entre o vivido contingente e o sentido necessário desse vivido. Nessa altura das análises, Thévenaz assevera que Husserl “[...] tem o direito desde então de afirmar que a fenomenologia é a ‘filosofia primeira’ no duplo sentido de filosofia essencialmente rudimentar, de iniciante, e de filosofia dos princípios fundamentais” (THÉVENAZ, 2017c, p. 256). Não esqueçamos que, apesar de todas as reduções, de todas as colocações entre parênteses, o vivido permaneceu intacto e presente até o fim e, sobretudo, na ligação primeira e indestrutível da consciência com o vivido.

Apresentado em tal radicalidade racional, empirismo e racionalismo não se excluem mais. A *Lebenswelt* se apresenta como momento apoteótico pós-filosofia transcendental, numa espécie de consagração do vivido como fundamento radical da filosofia. Todas as dimensões que implicam psicológico, o vital, o empírico, o relativo são reduzidas para uma primazia do vivido, o que permite compreender a continuidade da fenomenologia pós-husserliana e certas manifestações do existencialismo.

A Fenomenologia de Heidegger

De antemão, é necessário afirmar que Martin Heidegger, discípulo e colaborador de Edmund Husserl, fez um movimento filosófico que o transportou da Fenomenologia à Ontologia, a considerar que seu objetivo de pesquisa sempre esteve voltado para a pergunta sobre o ser, que havia sido esquecida ao longo da tradição. Para tal empreitada, tomou o método fenomenológico de Husserl como caminho para elaboração de sua Ontologia Fundamental, precedida da analítica existencial do *Dasein*, como condição para se chegar àquela.

Sendo a preocupação central da Fenomenologia a pesquisa do fundamento radical e primeiro de todo conhecimento, e tendo Husserl impulsionado sua pesquisa num sentido transcendental, já se faz evidente o seu caráter ontológico. Há em toda a Fenomenologia, ainda que de modo latente, uma preocupação ontológica. Há nela um desejo de inauguração de uma nova metafísica, na medida em que traz para sua responsabilidade a tarefa de constituir os fundamentos. Por se apresentar com tanta novidade, não ficou imediatamente óbvio que se encontrava, desde suas fontes, uma ontologia que lhe subjaz e para a qual ela se volta. Já tendo sido visível em Husserl, é justamente em Heidegger que eclodirá em clarões.

Heidegger deixa desde o princípio claro que o ser de que naquele momento se falava não é absolutamente o da ontologia escolástica ou mesmo hegeliana, tanto que abandona imediatamente a

pergunta sobre “o que é o ser?”, para o adequado questionamento sobre o sentido do ser. Afinal, toda pergunta metafísica trouxera em sua formatação a preocupação sobre o quê das coisas a conhecer. E o ser não é, absolutamente, uma coisa, um ente, cuja pergunta pudesse ser recolocada sob esse prisma. “Assim como para Husserl, de fato, não ocorrerá para Heidegger de se perguntar o que é, nem de qual realidade eu estou assegurado, nem o que é a realidade fundamental e primeira. A questão será: qual é o sentido do ser?” (THÉVENAZ, 2017a, p. 136). Preocupado em desvelar significações, Heidegger é um autêntico fenomenólogo, e por esses caminhos confirma a dificuldade em responder a essa questão sobre o ser. A compreensão da palavra “é” é apenas vaga, mas era preciso explicar essa significação fazendo surgir as estruturas e o modo do ser. Como se encontra em “Ser e tempo”, “fazendo ver [...] o que de início e o mais das vezes não se mostra” ou “permanece escondido” (THÉVENAZ, 2017a, p. 136).

O propósito de Thévenaz é de nos esclarecer sobre a orientação fenomenológica de Heidegger, quando então nos enumera seus signos distintivos ao encontrar, nas reflexões do ontólogo, um método de mostraçã, de desvelamento ou de esclarecimento, de explicitaçã que deve fazer emergir o ser esquecido, desvelar o que se encontrava velado. A linha transcendental de Husserl presente nas “Ideen” está amplamente contemplada por essa hermenêutica. Encontra-se ainda naquele bojo a oposiçã do real e do seu sentido, do empírico e do transcendental, equivalente em “Ser e tempo” (HEIDEGGER, 2012) ao ôntico (o *Seiende*, o sendo, o que é) e o ontológico (o sendo ou o sentido daquilo que está sendo, das *Sein*). Em Heidegger encontra-se ainda uma pesquisa de fundamento verdadeiramente radical, não apenas voltado ao conhecimento, como em Husserl, mas da qualidade de ser de tudo aquilo que é: um fundamento que se apresenta como sentido. Em Heidegger, a pergunta é sempre um novo retorno à pergunta. “*Fragen é uma incessante Zurückfragen*” (THÉVENAZ, 2017a, p. 137 grifos do autor).

Não esqueçamos de que, em Husserl, a busca pelo fundamento radical fazia um retorno à consciênciã transcendental enquanto constituinte, na medida em que fazia o papel de constituir o mundo visado pela intencionalidade dessa consciênciã. O fundamento era expresso em termos de consciênciã, mais precisamente, na intuiçã das essênciãs apreendidas pela consciênciã intencional. Em Heidegger há um voltar-se para o fundamento do fundamento.

O que há de revolucionário na ontologia heideggeriana, relativamente a seu mestre de quem é devedor, entre outros aspectos, do método que tomou para empreender sua própria investigaçã, é tentar resolver a questã do fundamento sem recorrer à consciênciã, ainda que compreendida pioneiramente como transcendental. Em sua impressã, essa perspectiva husserliana era ainda por demais idealista, subjetivista. Antes mesmo de se chegar à consciênciã, há uma estrutura mais nitidamente mais ontológica que é o *Dasein*, única instânciã a partir do que se pode compreender a possibilidade e o sentido de uma consciênciã ou de um ego transcendental.

Iniciou-se a traduçã do construto *Dasein* como a realidade humana, o existencialismo humano, com tentativa de se afastar do incipiente conceito de *ser-aí*, ou mais apropriadamente o sendo-aí. Tendo conhecido a traduçã francesa de sua obra “Ser e tempo”, Heidegger rejeita em suas palestras proferidas na Suíça, editadas em “Seminários de Zöllikon: protocolos, diálogos, cartas” (HEIDEGGER, 2017), a soluçã francesa do “*être-là*”, equivalente ao “*ser-aí*” em português, e propõe a expressã “*être-le-là*”, *ser-o-aí*. Aquelas nomenclaturas anteriores induziam facilmente a uma perspectiva de antropologia filosófica, na direçã do homem existencial e concreto, quando Heidegger se direcionava diametralmente em sentido oposto. Sua ultrapassagem deixa para trás a perspectiva empírica e a psicológica, na direçã de uma consciênciã menos pessoal e mais ontológica.

O método fenomenológico da ontologia heideggeriana utiliza a analítica existencial para desvelar a possibilidade de abertura, dando acesso ao ser escondido e esquecido. Parte-se da compreensã vaga e

imprecisa do é para uma interrogação ontológica radical. A caminhada empreendida em “Ser e tempo” parte do homem em direção ao ser. Nessa obra o tratamento do ser propriamente dito ainda não se efetiva. Ele permanece na análise preliminar, sedimentando todo o campo das estruturas ontológicas da existência humana, com a explicitação do significado de ser-no-mundo, cuidado, temporalidade, historicidade, tonalidade afetiva, etc.

É completamente inapropriado reconhecer na filosofia de Heidegger, portanto, uma antropologia, sendo necessário evitarmos as expressões filosofia da existência, privilégio do eu ou do homem. Desvelando-se, o ser manifesta sua incondicional primazia. Trata-se sempre de o Ser-sentido, a partir de agora grafado em maiúsculo para se diferenciar do ser como ente. Não nos referimos mais, nesses termos, de uma realidade metafísica e transcendente do Ser supremo da filosofia clássica.

A ultrapassagem ou abandono da Fenomenologia: ser e linguagem

No início dos anos 1950, os até então últimos escritos de Heidegger, liberados somente a um círculo restrito de discípulos devotos, apontam para o primado do Ser já deixando evidente o sentido último de sua obra. Enquanto Husserl desenvolvia o mundo a partir da consciência intencional, Heidegger revelava o ser a partir do homem, na constituição de uma ontologia fundamental. O mundo vivido é lugar de acontecimento em que a relação entre homem e Ser é definitivamente invertida. É o Ser que desvela o homem, e não seu oposto, como acostumara a crer a tradição. Ele se abre e se dá por si mesmo. O Dasein também denominado a abertura do aberto representa a abertura do Ser ao homem, significado como evento, ou advento. O ser é acontecer. Essa inversão necessariamente conduz as reflexões heideggerianas a uma ambiência não mais afeita ao método fenomenológico.

Dando-se conta de que o ser fora tomado como ente, após o pensamento clássico grego, grande parte do esforço de Heidegger fora no sentido de fazer evidenciar a diferença entre Ser e ente, para que, somente após essa limpeza de terreno, fosse possível se pensar um retorno à pergunta sobre o Ser. Na prática, há uma conversão do sendo ao Ser, muito próximo em seu propósito ao que ocorreu na redução de Husserl que colocava entre parênteses os entes do mundo para que se chegasse a uma apreensão do Ser numa visada mais explícita. Superando a fase kierkegaardiana, existencial e antropológica elaborada em “Ser e tempo” de 2012, necessária no momento para se abrir o acesso ao Ser, Heidegger agora parte do alto:

É o Ser, concebido como uma espécie de potência obscura e escondida, que consente em se manifestar, que traça ele mesmo o lugar de sua abertura, que condescende a se dar assim ao homem, como uma espécie de graça, a sair de si, a se ex-primir, a se fazer sentido (THÉVENAZ, 2017a, p. 139).

Portanto, não há mais necessidade de método, uma vez que vindo o Ser ao homem, em se abrindo, ele faz surgir o Da, portanto a possibilidade mesma do homem. Ele não precisará mais se colocar em campo, continuar um caminho. Ainda muito acentuadamente presente em “Ser e tempo” de 2012, como uma paixão imprescindível herdada de Husserl, a partir de então o método desaparece enquanto caminho de condução da razão especulativa. Agora finalmente temos o fundamento radical tão procurado, sob a forma de desvelamento ou revelação tão fulgurantes quanto escorregadias. A consciência husserliana é descartada. O objeto da intencionalidade do homem, em plano secundário, é o Ser. Antes, a consciência

humana intencional que o visa é posta. O Ser deixa de ser um fundamento transcendental e tende a tornar-se simplesmente transcendente. Afinal, só há transcendentalidade para uma consciência fonte de sentido. Essa reviravolta equivale a dizer que o mundo do Ser e das significações cessa de ser o mundo humano ao qual a fenomenologia nos havia acostumado.

Deslocando-se da preocupação que recaía sobre o cuidado, Heidegger estabelece novo centro da relação Ser-homem, que é a linguagem, uma vez que o Ser se abre, se exterioriza, se exprime. A fala deixa de ser do homem para ser a fala do Ser. “Ele lança uma voz no deserto para se suscitar o eco que lhe retornará sua palavra solitária. É o ser que se cria a orelha destinada a ouvir e as palavras portadoras de sua revelação” (THÉVENAZ, 2017a, p. 140). Quanto a essa questão trazida pela linguagem, Husserl procurava as significações no âmbito da intencionalidade da consciência, como realidades ideais ou essências, não se interessando pela linguagem como tal, pelas palavras. Ali, a linguagem era estudada como o comportamento significante do homem e as significações como fenômenos. Desde “Ser e tempo”, já se encontrava presente uma espécie de fenomenologia das palavras. “Ele tenta pela manipulação das etimologias, “reduzindo” os significados cotidianos das palavras, fazendo-as explodir, desvelar as significações implícitas ou enterradas, de reconduzir a linguagem humana a sua fonte significativa” (THÉVENAZ, 2017a, p. 140). São as significações que se desvelam por si mesmas enquanto realidades objetivas através de palavras recarregadas de uma plenitude de sentido outrora perdido. Assim, a linguagem deixa de ser um mero instrumento através do que o homem se exprime para representar a revelação mesma do Ser. “A linguagem não é qualquer coisa que o homem, entre outras faculdades ou instrumentos, também possua, mas aquilo que possui o homem” (THÉVENAZ, 2017a, p. 140). É o Ser que fala ao homem, tornando a linguagem possível, bem como a lógica e o pensamento.

Enquanto em Husserl havia uma ultrapassagem incessante, mesmo que mantida a permanência do método, aqui se tem a própria fenomenologia ultrapassada. As reduções ou colocações entre parênteses da metafísica não mais nos conduzem ao fundamento. Heidegger acusa a filosofia de se desencaminhar, logo após Platão, tornando-se uma metafísica. Vinculada ao sendo, perdeu e esqueceu o Ser, levado pelo fato de que não lhe foi possível distinguir essa diferença. A tarefa que se apresenta a Heidegger agora é de possibilitar a passagem da metafísica ao pensamento da verdade do Ser. Estagnada, a metafísica sempre apresenta o sendo como sendo, como simples presença com todas suas aparências, ficando impossibilitada, assim, de pensar o Ser mesmo.

Desde Heidegger, se pretendermos nomear esse “sem-nome”, carregando ou não a velha pergunta da tradição sobre o que é o Ser, não haverá outro recurso além do símbolo poético ou religioso, numa comunicação imagética. “Esse fundamento será uma habitação, a pátria, a casa, onde após o esquecimento do Ser, volta-se ao Ser, porque o homem moderno está sem teto, sem prato” (THÉVENAZ, 2017a, p. 142). Considerando que o Ser se abre na luz dessa clareira, (“Das”) ali é possível se deparar com sua proximidade, o que nos faz anunciar que “o homem é o vizinho do Ser [...] O homem não é o senhor do sendo, ele é o pastor do Ser” (THÉVENAZ, 2017a, p. 142). Essa habitação é resguardada por poetas e pensadores.

Heidegger acredita que nos ocorrerá um dia em que, pensando verdadeiramente o Ser, uma vez desvelado em sua significação de habitação, de morada, tendo ali permanecido até então velado, finalmente compreenderemos de fato o que é “habitar”. Considera-se que a imagem seja o único recurso de acontecimento para esse mostrar-se. Como se viu em Husserl, não há naquele seu método nenhuma necessidade de metáfora para operar a passagem ao plano do fundamento.

Se vemos bem, Heidegger junta por uma via avessa, e contra sua intenção expressa, a concepção clássica de filosofia metafísica: porque se o fundamento (o Ser) não é transcendental e se a relação do ser com o homem não se faz nem diretamente (pela razão, por exemplo), nem pela redução mas somente pela via de uma linguagem metafórica, o que se poderá ser, portanto, esse fundamento senão que transcendente em um sentido metafórico? (THÉVENAZ, 2017a, p. 142).

Sendo capaz de construir o Ser por seu pensamento, não mais é razoável se supor uma consciência constituinte, tal como aquela descrita num sujeito transcendental puro. E, mais que tudo isso, nem sequer é o homem que pensa o Ser: “O pensamento do ser se faz dia no homem” (THÉVENAZ, 2017a, p. 142). Há algo que questiona no homem, ao invés de ser ele o questionador. Trata-se aqui de uma fenomenologia às avessas, uma vez que é o Ser que faz aparecer o homem fazendo-se aparecer a ele. “Ao desvelamento fenomenológico que fazia aparecer os conteúdos intencionais da consciência se substitui a iluminação ou a revelação pura e simples” (THÉVENAZ, 2017a, p. 143). Todo implícito, o que não se dá à primeira vista segundo a perspectiva husserliana, em Heidegger torna-se o misterioso, o sagrado, o numinoso.

A Fenomenologia de Sartre

A Fenomenologia passou a se impor na Alemanha somente a partir de 1900, concebida e reconhecida como método capaz de renovar filosofia e ciências, em várias frentes de atuação.

Pelas três décadas iniciais do século XX, manteve seu protagonismo de influências múltiplas na Alemanha, enquanto na França manteve uma presença quase nula. Até então os filósofos francês sequer se deram conta da Fenomenologia Transcendental presente nas “Ideen”, tampouco da primeira Fenomenologia emergida das “Investigações lógicas” de 1900 e suas crítica fundamentais. Como dado histórico curioso, no “Vocabulário técnico e crítico da filosofia” de Lalande, que trata da Fenomenologia, não há nenhuma referência à empreitada husserliana. Somente na quinta edição é que se lhe abriu um espaço, embora recheado de reticências. Importantes obras francesas daquele período que tratavam especificamente da questão da consciência ignoravam totalmente o que a Fenomenologia aportava sobre esse tema, o que certamente esclareceria muitos de seus impasses então apresentados. Thévenaz pergunta a que se deveria tal negligência, em tom crítico aos filósofos franceses. Seria ela uma “recusa deliberada?”

Somente em 1929 é que Husserl passa a existir para os franceses, através das conferências proferidas na Sorbonne, “Les méditations cartésiennes”. Com a chegada explosiva do pensamento de Heidegger é que se descortinou para aquela cultura o interesse e a atenção à Fenomenologia. Portanto, isso se dará pela via de uma Fenomenologia hermenêutica, com pretensão de Ontologia. Os estudiosos em São Tomás de Aquino destinam um espaço ocupado em forma de jornada em 1932, além da abertura cedida a essa temática pela revista “Recherche Philosophique”. É justamente Jean-Paul Sartre com seu artigo “A transcendência do ego” e seu livro “A imaginação”, de 1936, que definitivamente irão abrir as comportas para interesse e curiosidade generalizados. Sartre se torna protagonista dessa herança publicamente assumida, nomeando-se continuador de Husserl na crítica fundamental de um dos pontos importantes da Fenomenologia, aquela que investiga a consciência transcendental. Inspirada em Husserl e Heidegger, a filosofia francesa rapidamente se torna autônoma, responsável por uma originalidade, em alguns pontos, separando-se de seus dois mestres alemães.

Da Fenomenologia ao existencialismo

Lembremos que a evolução de Heidegger parte da Fenomenologia à Ontologia. Em Sartre, esse percurso se dá da Fenomenologia ao Existencialismo, numa envergadura que vai da “Transcendência do ego” de Sartre à “Fenomenologia da percepção” de Merleau-Ponty (2018).

De início, a Fenomenologia fora compreendida bem mais como um essencialismo do que como um existencialismo. Para chegar às essências ideais, colocou-se entre parênteses toda posição de existência e todo dado de fato. Não se pode pôr à prova de que na promoção o retorno à coisa mesma, evidenciava sua fidelidade ao concreto e à existência, o que vem a ser uma posição anti-idealista. A intencionalidade da consciência emerge na proporção direta em que reduções são promovidas, enquanto margeia a consciência das coisas e do mundo, percebe-se implicitamente ali já contido no método fenomenológico o ser-no-mundo existencialista. Assim, a passagem de Sartre ao Existencialismo vai de Husserl, passando por Heidegger, até consolidar-se essa sua seara específica.

São nítidos os pontos presentes em Sartre reconhecíveis como prolongamentos de seus mestres, a partir do que impulsiona a Fenomenologia por vias inéditas. Pensou-se logo após a publicação de “O ser e o nada” que Sartre (2015) havia apenas parafraseado “Ser e tempo”, no entanto, nessa obra, sobretudo e no mais a ser tornado público, percebe-se em suas reflexões uma presença muito mais husserliana que heideggeriana, o que absolutamente não se aplica a Merleau-Ponty, que se apropriou da tendência inversa.

Em Sartre encontra-se uma perfeita compatibilidade com o movimento do pensamento de Husserl através de sua pesquisa incansável pelas trilhas de um fundamento sempre mais radical. Seu vínculo desde o início se faz em torno do Ego Transcendental na busca de um destaque à existência, e não ao Ser. Ao contrário de Heidegger, Sartre não abandona a perspectiva da redução fenomenológica que em Husserl tem a tarefa de possibilitar um eu transcendental que o intenciona e o constitui em uma significação de mundo. Apresentando-se como uma espécie de campo transcendental, esse Ego era imediatamente descrito como um Eu pessoal, “princípio transcendental de unificação, de constituição e de significação” (THÉVENAZ, 2017d, p. 186).

Assim, aquele eu psicológico era deslocado no corte promovido pela redução de modo a dar ensejo a um eu transcendental, que, ao final das reduções sucessivas, se insurgia-se como a fonte mais fundamentada para a articulação de sentido e da intencionalidade da consciência em direção ao mundo. Sartre toma o caminho oposto. Considerando que a consciência em Fenomenologia é definida como intencionalidade, considerar a duplicidade desses eus que aparecem na condição empírica de psicológico dando espaço para o transcendental é supérfluo e “torna o papel unificante e individualizante do Eu transcendental inútil” e até “nocivo” (THÉVENAZ, 2017d, p. 186). Sartre chega a afirmar que o eu transcendental seria a morte da consciência. Se se deseja retirar o véu da consciência, haveria a necessidade de proceder à redução radical não apenas do mundo, mas ainda do Eu ele mesmo, o que equivale dizer da necessidade de se rejeitar o Eu pelo fato de ser como os outros objetos da consciência, na verdade é mais um desses objetos.

Absolutamente tudo o que antes residiria no âmbito da consciência é jogado para fora dela, modificando mesmo a ideia de que toda consciência seria a consciência de alguma coisa para a afirmação de que nada pode ser conteúdo de consciência, nem mesmo um eu sob qualquer vestimenta. A noção de interioridade que essa ideia veicula, proveniente de um Ego ou de uma consciência transcendental, é inteiramente descartada. Tudo concernente à consciência é externo. Todo o ser é expulso para fora da consciência, incluso o Eu.

Mesmo que de inspiração explicitamente husserliana, Sartre radicaliza a redução que o precedera e faz a partir dessa ultrapassagem toda sua trajetória reflexiva, com as consequências dela advindas, o que o distingue em termos de originalidade relativamente a seus mestres inspiradores, Husserl e Heidegger. E assim resume Thévenaz:

[...] pode-se dizer que do Eu-consciência transcendental de Husserl, Heidegger rejeitava tudo em proveito do Dasein, enquanto que contra Husserl, Sartre expulsa o Ego para melhor recuperar a consciência husserliana contra Heidegger, e para encontrar, contra Husserl mas segunda uma fidelidade mais profunda a sua intenção mesma, uma noção mais pura da consciência fenomenológica (THÉVENAZ, 2017d, p. 186).

Quais seriam, portanto, as características dessa consciência expressa na filosofia de Sartre? (1) Uma vez que tudo está fora da consciência, ela se reduz a um nada vazio, em que o próprio não ser, não é. Encontra-se mais nua do que uma tábua rasa. Reduzir em Sartre equivale a nadificar. Por nadificação, a consciência desprende-se do mundo num só golpe. Assim não será mais necessário produzir um eterno e infundável retorno purificante, como à moda husserliana. Se de um lado temos o Ser, que é tudo, portanto, “ser-em-si”, do outro há a consciência que se desprende do Ser, descola, é nada, é “ser-para-si”. Não se trata aqui de um nada absoluto, tal como em Parmênides, mas de um nada fenomenológico ou transcendental, definido não em si mesmo, mas em sua relação com o ser. A dicotomia ser-em-si, ser-para-si (nada) é imediatamente evidente. Não se encontra em “O ser e o nada” um método de aproximação sucessiva ao Ser, em vez disso, faz-se como ontologia e fenomenologia. “A redução foi tão radical na nadificação que a Fenomenologia foi guilhotina no mesmo corte”, desfecha Thévenaz (2017d, p. 187).

(2) Relembrando o que sucedia na esfera husserliana: nessa perspectiva, toda consciência é intencional. Para alcançar a consciência transcendental, procede-se à reflexão ou conversão da intencionalidade, voltando-se do eu psicológico para o Ego fonte. Em Sartre, a redução faz-se nadificação, conduzindo-nos a uma consciência irrefletida, apresentando-se como uma consciência de si, ou consciência-si, um saber implícito de si. “O tipo de existência da consciência é de ser consciente de” (THÉVENAZ, 2017d, p. 187). Nesse movimento, há um inegável afastamento de Sartre relativamente a Husserl, configurado pela apresentação de uma outra consciência além da intencionalidade. Tanto a filosofia quanto a psicologia tradicionais circunscrevem essa apresentação como pertencente a uma ordem reflexiva, o que conotaria uma interioridade, mas Sartre rejeita a acusação, justificando rejeitar a unidimensionalidade intencional da consciência husserliana e a interioridade das filosofias reflexivas próprias de sua tradição francófona, presente de Descartes a Maine de Biran, a Bergson e a Lavelle.

(3) A consciência é existência sem essência. Depois de reduzida, a consciência surge sem nenhuma interioridade. Apresenta-se como puro surgimento, pura existência. “Ela é completa leveza, completa translucidez [...] ‘o existente absoluto pressionado à força da inexistência’. ‘Toda existência consciente existe como consciência de existir’; ‘a consciência é um pleno de existência’, um ‘absoluto de existência’” (THÉVENAZ, 2017d, p. 187). O que quer que vise à sua intencionalidade será agora compreendido como sua essência, deixando a consciência de ser essência para se tornar projeto de essência. “Ela não é aquilo que é, porque ela é nada de essência; mas ela é aquilo que não é, é no que ela é projeto”, o que vem a explicar o grande slogan sartreano de que a existência (da consciência) precede a essência.

A existência, superando todas as perspectivas anteriores da tradição, não é nada senão que consciência. Por mais surpreendente que possa parecer, a concepção de existência assim elaborada não tem nada de existencialista, o que se constata a partir de suas obras “A transcendência do ego” até “O ser e o nada”, em que o termo existencialismo jamais aparece e nenhuma ênfase recai sobre a filosofia

da existência. Em sua obra literária, está mais fortemente presente, sem dúvida, a caracterização do existencialismo tal como dele hoje temos uma impressão. Nessa obra se encontra a distinção entre existência inautêntica, “absurda, viscosa e nauseabunda” (THÉVENAZ, 2017d, p. 188), que é uma existência existencial e vivida, e a existência autêntica “dura, viril, da consciência seca”, aquela do homem livre.

(4) A ideia de que a consciência é liberdade. Aqui o ser é transformado em projeto, afastando-se de sua essência para se lançar inteiro, a partir de sua existência, na direção do que ela projeta ser. A consciência faz-se fonte de sua própria visada, como uma estratégia argumentativa que traz o intuito de lhe garantir o jamais ser tomada como um objeto entre os objetos, um “ser-em-si”. Para que a consciência surja, significa advir livre e visar um mundo em que toda a significação tem doravante seu fundamento na consciência.

Nesse sentido a consciência é engajada, fazendo-se consciência do mundo, consciência da situação. “A liberdade é ralação da consciência ao mundo e não do eu ao mundo”. Ela é por inteiro projeto de mundo. Ela só existe engajada, em situação. Nesses termos, Thévenaz apresenta, sem a pretensão de ser exaustivo, um escopo do aspecto propriamente fenomenológico da filosofia de Sartre.

Sobre a realização sartreana

Tudo se encontra diante da consciência, configurando-se, ao mesmo tempo, nada e projeto. Ela jamais é dada, e, diante da angústia humana que se faz liberdade, não poderia ser um dado empírico de partida, mas é resultante de uma redução fenomenológica radical, é projeto, tarefa de se liberar que se descobre no ato e se torna um com ele. A consciência, pois, por não possuir uma essência, tem de se fazer, de se criar. Espontaneidade pura que escolhe e se inventa. “Ter, fazer e ser são as categorias cardeais da realidade humana” (THÉVENAZ, 2017d, p. 188), colocando assim a Fenomenologia nos caminhos de uma filosofia do fazer, da criação, *ad* ação, de um pragmatismo amplo. Nessa perspectiva, se fazer é “se fazer outro”, é transformar. Lembremos que, ao nadificar a consciência, Sartre não a coloca num lugar contemplativo de fuga, muito menos no lugar do espectador desinteressado, tal como procedida em Husserl e cá entre nós psicólogos que primamos pelo diálogo com as filosofias, também presente no modo de escuta psicanalítica. Ela é projeto de retomar e transformar.

Faltava a providência aportada por Sartre em incitar até o final a redução fenomenológica, chegando a reduzir até o Ego, para que se chegasse a uma consciência-nada-transcendental, de forma que toda filosofia contemplativa, intuitiva até então cultivada no âmbito fenomenológico se transformasse em filosofia da ação, em filosofia do trabalho, e até mesmo em filosofia revolucionária. Toda ação é necessariamente desvelamento, que nos permite ver e conhecer. A nadificação se constitui como um recuo para que, desvinculado de uma situação, possamos vê-la, compreendê-la, transformá-la. Compreensão e ação passam a andar juntas, doravante.

Lançando-se adiante de si mesma em direção ao futuro, a consciência é projeto. Logo, toda possível compreensão só seria possível no âmbito do que ela será. Desprendendo-se do seu passado e determinismo, o curioso se projeta na direção do seu porvir. “Tente apreender sua consciência e a perscrute, você verá que ela é vazia, você só encontrará nela o advir” (THÉVENAZ, 2017d, p. 189). Assim, o homem vem a si mesmo a partir do porvir, que “se define por seus fins”. São os fins a que nos propomos ou que projetamos que retornam atrás de nossa situação para esclarecê-la e transformá-la. Assim procedendo, nos afastamos do determinismo do passado e retomamos a partir do futuro.

Enquanto encontramos em Heidegger um advir permanente, em Sartre temos uma filosofia da ação presente. Na Fenomenologia se esperava fazer aparecer o sentido oculto, no duplo sentido da significação e da finalidade. Logo, o fim já se encontrava latente, levando Husserl a perseguir uma infinita tarefa de tomar consciência daquilo que não foi ainda dado, mas que já está presente de alguma maneira. Tirando proveito da crítica bergsoniana da finalidade, Sartre observa que não há um já-aí, uma vez que sua redução leva até o nada. “A intenção visa o não ainda, aquilo que não é, não o que está latente mas o que é futuro” (THÉVENAZ, 2017d, p. 189). Qualquer valor desvelado só é aquele do enquanto criando-se, uma vez que o valor não é jamais. O homem só é esse que é presentemente, na condição de criador de valores e transformador do real.

Sendo a liberdade nada, ela é projeto de liberação, e por essa via haverá sempre de se deparar uma resistência surgida tanto na forma de uma situação de fato quanto por uma esquivada diante da responsabilidade e da solidão da decisão livre.

A Fenomenologia de Merleau-Ponty

Thévenaz explicita o pensamento merleau-pontyano como representando a Fenomenologia da Fenomenologia. Do mesmo modo que Sartre, Ponty concebe a radicalidade da redução, no entanto, num movimento diametralmente oposto àquele empreendido por seu colega conterrâneo. A redução deverá, do mesmo modo, preservar-se na sua radicalidade, mas com o intuito de que se tome consciência de nossa relação indestrutível com o mundo, de se criar condições de possibilidade para que esse mundo apareça em sua presença inalienável.

Nós jamais permanecemos suspensos no nada. (E aí se encontra uma referência crítica a Sartre). Nós estamos sempre no plano, no ser, como um semblante, mesmo durante as refeições, ainda que morto, está-se sempre condenado a exprimir qualquer coisa [...] e como o silêncio, é ainda uma modalidade do mundo sonoro (THÉVENAZ, 2017b, p. 169).

Em nenhum momento perdemos nossa relação ao mundo, sendo a verdadeira filosofia aquela que busca compreender o mudo. Em Merleau-Ponty, não há o intuito de desprendimento do mundo em prol de uma consciência pura, como presente em Husserl. A distensão, o recuo, é no sentido justo de ver o mundo e se aperceber de nossa relação com ele.

Logo, depreende-se a absoluta impossibilidade de que nos transportemos a uma consciência transcendental, de modo a nos reduzirmos a uma pura consciência. Qualquer que seja a consciência, o conhecimento, a intervenção humana emergirá de um fundo sempre presente, aquele mundo que já está sempre aí, radicalmente primeiro. Não se faz possível uma redução idealista, muito menos pelo retorno a uma consciência transcendental através do que o mundo se desdobraria numa transparência absoluta, muito menos ainda através de um retorno reflexivo a uma fonte interior, ao homem interior de Santo Agostinho, mas segundo “a fórmula de uma filosofia existencial” (THÉVENAZ, 2017b, p. 170), de um sujeito devotado ao mundo. Novamente vemos aqui a total falta de fundamentos para os que pretendem encontrar, no pensamento merleau-pontiano, qualquer possibilidade de fundamentação epistemológica ao rogerianismo. Trata-se de duas perspectivas de antropologia filosófica diametralmente opostas, contraditórias, esta encontrada na filosofia de Merleau-Ponty e aquela descrita nos procedimentos clínicos de Carl Rogers. Enquanto Ponty ressalta um homem mundano, um sendo-no-mundo, (no sentido de que esse “em o mundo” representa um existencial, um modo de ser e não um advérbio de lugar), a

Abordagem Centrada na Pessoa se refere a um sujeito interiorizado, cujo acesso a ele implica a produção de pontes que me possibilitem o mergulho a suas profundezas, propiciada pelas condições facilitadoras dos procedimentos clínicos.

Mesmo devendo enormemente ao pensamento sartreano, Merleau-Ponty se coloca em sua oposição sobre os elementos que concernem à liberdade e consciência, eixos fundamentais do ideário existencialista, quando alarga o conceito de consciência indo além do ter consciência da existência, como parece estar presente na filosofia de Sartre. “A ideia de uma consciência que seria transparente para si mesma e cuja existência retornaria à consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente” (THÉVENAZ, 2017b, p. 170).

Em Descartes, quando se diz “Eu penso, logo sou”, não é o Eu penso que contém o Eu sou: “É a consciência que é reintegrada à existência ou que se apreende numa espécie de ambiguidade ou de obscuridade que faz precisamente que eu não seja pura consciência ou absoluto de existência” (THÉVENAZ, 2017b, p. 170). “Sou-me estando no mundo” (THÉVENAZ, 2017b, p. 170). O Eu penso me descobre em situação, engajado numa situação histórica inequívoca. Em vez de angústia ou “inquietação viril”, como para Sartre, a existência é ambiguidade. “Não mais condenação, mas chance e risco”.

Soma-se a essas tomadas de novos rumos relativamente a Sartre uma crítica contundente à ideia de liberdade, tida para aquele como modo de ser humano, como estrutura ontológica, portanto. “Longe de que minha liberdade esteja sempre sozinha, ela não é jamais sem cúmplice e seu poder de desprendimento perpétuo encontra apoio sobre meu engajamento universal no mundo” (THÉVENAZ, 2017b, p. 170). A liberdade se encontra nas coisas, ali diante de nós, e não na esfera do meu ser. Para existir, ela precisa possuir raízes que se encontram entrelaçadas no mundo, e é justo nesse enraizamento que se exprime “a irredutível ambiguidade de minha existência, de minha participação no mundo”. Assim como não seria possível reduzir o humano a coisa, a um ente simplesmente dado ou da manualidade, tampouco poderíamos reduzi-lo a uma consciência nua. Como síntese dessa crítica contundente a Sartre, explicita-se quando Merleau-Ponty acusa que tanto a nadificação quanto a reflexão idealista são conduzidas por si mesmas e se colocam numa subjetividade invulnerável.

A redução fenomenológica deveria fazer aparecer o mundo, aquele da percepção (ou percebido), o mundo natural e social, em síntese, o mundo original, com o qual nos deparamos em nossa mundanidade.

E quanto mais a reflexão é radical, menos esse mundo aparecerá transparente; quer dizer, quanto mais a reflexão manifestará ‘sua dependência a respeito de uma vida refletida’ melhor se dará conta que a reflexão fica incompleta tanto que ela não tem consciência de seu próprio começo (THÉVENAZ, 2017b, p. 171).

Com a Fenomenologia, tem-se a possibilidade de “refletir ainda sobre essa reflexão”, denominada por Ponty de reflexão radical ou reflexão do segundo grau. Em sentido contrário àquele anunciado em Sartre, uma reflexão só poderia ser autêntica se não se retirar para fora de si mesma.

A consciência reflexiva não pode agir de sobrevoos, uma vez que “não há pensamento que abarque todo nosso pensamento” (THÉVENAZ, 2017b, p. 171). Tomando consciência de um irrefletido na condição de seu próprio suporte, faz-se necessário compreender esse irrefletido não como aquilo que ainda não é refletido – por ser de uma ordem não sabida ou por não lhe ter sido proposta uma reflexão –, mas “um irrefletido que a reflexão faz aparecer como seu próprio suporte e seu ponto de apoio, como ponto de partida radical” (THÉVENAZ, 2017b, p. 171). E isso é o mundo ou nossa relação originária com ele. Assim, tem-se a redução como uma forma de reflexão que não reduz o irrefletido, mas o mostra. Desse momento, a consciência não é mais primeira, tão central como sempre tem sido na Fenomenologia de

todos os matizes. “O verdadeiro transcendental é o mundo, e não mais o ser (como para Heidegger) nem a consciência (como para Sartre)” (THÉVENAZ, 2017b, p. 172). O que visa a consciência, então, nessa retomada incessante? O mundo. A partir dele, ela desdobra todas as suas investidas, a própria relação existencial do homem com o mundo.

Fica evidente a partir das exposições e agora sob um olhar comparativo que, entre todos os fenomenólogos, é Merleau-Ponty quem, ao colocar entre parêntese o mundo, através da redução, o faz com o intuito de desvelar e colocar em relevo o mundo como tal. Naquelas outras perspectivas, a descrição trazia à tona apenas o mundo “fenomenal”, enquanto agora ele é liberado como transcendental. Para o que se apresentava no cenário de novos desenvolvimentos, Merleau-Ponty indica que à descrição direta deverá ser acrescentada uma Fenomenologia da Fenomenologia. Retornando ao cogito, devemos encontrar uma instância mais fundamental que aquela do pensamento objetivo. Há presente em seu pensamento uma tentativa de fundamentação da reflexão, que pareceu escapar a seus precedentes, quando então se chega não mais a uma camada pré-lógica, mas ao “fenômeno do fenômeno”. A reflexão, nesse movimento, é redobrada, superando as perspectivas lógicas e/ou fenomenológicas que se circunscrevem numa retomada jamais findável, permanecendo, como o próprio Husserl o admitia, uma meditação infinita. Nesse sentido a Fenomenologia se apresenta como inconclusiva, o que não é sinal de falha. Seria inevitável, uma vez que esse método tem como tarefa “revelar o mistério do mundo e o mistério da razão” (THÉVENAZ, 2017b, p. 172).

Ocorre que, em sua concepção, sentido tem um novo sentido: trata-se desse conhecimento ambíguo, mas fundamental, já presente em nossa relação original com o mundo. Há, portanto, sentidos, e não sentido. Mistura-se ambigualmente o sentido com o não sentido, entendendo que a redução jamais se faz completa. Ficamos impossibilitados de afirmar que tudo tem um sentido ou mesmo que tudo é um não sentido. Enquanto racionalidade irrefletida, nós o aprendemos pela reflexão, de modo que uma vez prolongado, cada um dos nossos atos, pensamento, exprime ou dá um sentido ao mundo, sem que jamais alcancemos uma expressão definitiva. A completude dessa expressão seria um não sentido. Jamais encontramos o sentido aí, como se não mais nos recaísse a tarefa de decifrar o mundo. Não nos concerne mais, munidos de uma consciência nua, criarmos as significações e os valores, mas permanece em nós o desafio de organizar o caos: “nós completamos em uma palavra precisa o discurso difuso do mundo” (THÉVENAZ, 2017b, p. 173). Nas narrativas, os próprios sinais já carregam um sentido que em seguida progridem da significação gestual das palavras à significação conceitual, da palavra falante à palavra falada.

Relativamente à história, afirma Merleau-Ponty, ela seria inexistente,

Se tudo tivesse um sentido e se o desenvolvimento do mundo não passasse de uma realização visível de um plano racional; mas não haveria tampouco história [...] se tudo fosse absurdo, ou se o curso das coisas fosse dominado por quaisquer fatos maciços e imutáveis (THÉVENAZ, 2017b, p. 174).

De todo o mais, há uma recusa inarredável de se cair na tentação de sobrevoar o mundo. Nascidos na razão e na linguagem, estamos no mundo, “nos banhamos no sentido, estamos na história e na ação política” (THÉVENAZ, 2017b, p. 174). Do nascimento à morte, somos históricos. Em vez de contemplação da história, Merleau-Ponty nos incita a nos juntarmos a ela, reconhecido que permanecemos embarcados na experiência. A filosofia é apenas uma consciência mais aguda dessa experiência no mundo e nosso entrelaçamento nele. Como Sartre, defende uma espécie de humanismo, ao dizer que nos é necessária uma boa-fé. “O mundo humano é um sistema aberto ou inacabado e a mesma contingência fundamental que o ameaça de discordância o subtrai também à fatalidade da desordem e interdito de desesperar”

(THÉVENAZ, 2017b, p. 174). E arremata: “O herói dos contemporâneos não é Lúcifer, nem mesmo Prometeu, é o homem, porque somente o herói permanece até o final através de relações com o homem e com o mundo” (THÉVENAZ, 2017b, p. 174).

Conclusão

Àquela altura dos escritos de Pierre Thévenaz, já havia decorrido meio século de Fenomenologia, e sobre esse gigantesco aparato, a título de organização cartográfica, tem-se o início situado no aporte veiculado por Husserl enquanto questão, através do método da redução, sob os trilhos de uma reflexão radical por ele inaugurada.

Aos nos perguntarmos ontem e mesmo hoje, agora, diante desses colegas estudiosos da Fenomenologia, o que é isso, a Fenomenologia?, cabe-nos convir que ela é antes de tudo um método para modificar nossa relação com o mundo, para através dela sermos alçados a uma consciência mais aguda. “Ao mesmo tempo e por isso mesmo, ela já é uma certa atitude face ao mundo ou mais exatamente uma certa atitude face a nossa relação com o mundo”. Devemos a ela a nossa tarefa de romper radicalmente para com atitude primeira e natural frente ao mundo. Reduzir o mundo nos conduziu à possibilidade de assumi-lo mais plenamente, de assumir o sentido do mundo. Preservamos o objetivo constante de retornar às coisas mesmas no sentido de restituir o real, o mais originário em toda sua significação, possibilitando-nos a aproximação com as raízes da subjetividade e o fundamento do mundo objetivo. A atitude fenomenológica se dará sempre como uma descrição, embora ela seja bem mais que isso: é uma pesquisa radical dos fundamentos, um transcendentalismo. Dando-se como método, caminho, implica toda uma visão de mundo. Ela é desvelamento dos fenômenos enquanto ao mesmo tempo retorno a si ou ao sujeito. Restitui o mundo vivido, colocando entre parênteses o fato e o dado psicológico.

A Fenomenologia propiciou a ultrapassagem à ontologia e ao existencialismo vindo em socorro ao fracasso do positivismo e das epistemologias do século XIX que perderam de vista a capacidade de reencontrar e de renovar os problemas tradicionais e fundamentais da filosofia, como, por exemplo, o problema do ser, recolocado tão originalmente por Heidegger em sua ontologia fundamental, sua fenomenologia hermenêutica. Por outras vias, faz retomar a corrente do existencialismo advindo de Kierkegaard e Gabriel Marcel, “em lhes insuflando uma força e um espírito novo, e em lhes proporcionando também um etos de ciência rigorosa”.

É impossível se descrever em detalhes a fecundidade do método fenomenológico nos seus mais diversos domínios, tampouco estabelecer às claras as aproximações e distanciamento das diversas fenomenologias, mas algo ficou suficientemente marcante nas conjecturas de Thévenaz: a concepção da relação do homem com o mundo, a consciência ao ser, a relação reflexiva da consciência consigo mesma, estas foram profundamente modificadas por esses ventos tornados furacões, iniciados por Husserl. Ao final de seus escritos, ocorrido no início dos anos 1950, Thévenaz pergunta: “é aí que se forja a visão do homem e do mundo que será e permanecerá aquela do século XX?”. Estamos em plena vigência do século XXI e creio que possamos responder que pelo menos para o momento a Fenomenologia é e permanecerá uma daquelas visões que conta hoje.

Referências

- HEIDEGGER, M. *Seminários de Zöllikon*: protocolos, diálogos, cartas. 3. ed. São Paulo: ABD e Escuta, 2017.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

SARTRE, J.-P. *O Ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 24. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

THÉVENAZ, P. O que é Fenomenologia? Parte 2, a Fenomenologia de Heidegger. *Reflexão*, v. 42, n. 1, p. 135-143, 2017a. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3984>. Acesso em: 10 mar. 2020.

THÉVENAZ, P. O que é Fenomenologia? A Fenomenologia de Merleau-Ponty. *Revista do Nufen*, v. 9, n. 2, p. 169-176, 2017b. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v9n2/a13.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2020.

THÉVENAZ, P. O que é Fenomenologia? Parte 1, a Fenomenologia de Husserl. *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 23, n. 2, p. 247-256, 2017c. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v23n2/v23n2a12.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2020.

THÉVENAZ, P. O que é Fenomenologia? Parte 3, a Fenomenologia de Sartre. *Revista de Psicologia*, v. 8 n. 2, p. 185-192, 2017d. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/psicologiaufc/article/view/20491>. Acesso em: 9 abr. 2020.

Como citar este artigo/How to cite this article

BRAGA, J. O. A fenomenologia de Husserl segundo análise de Pierre Thévenaz e seus prolongamentos em Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. *Reflexão*, v. 45, e204890, 2020. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4890>