

NA FRONTEIRA DA FENOMENOLOGIA: SENTIDO ALÉM DO FENÔMENO

AT THE FRONTIER OF PHENOMENOLOGY: SENSE BEYOND THE PHENOMENON

Paulo Henrique Carboni¹

RESUMO

Com este artigo pretendemos apresentar a relação entre o sentido e o conhecimento do fenômeno. A fenomenologia iniciada por Edmund Husserl e continuada em nomes como o de Emmanuel Levinas e Maurice Merleau-Ponty se apossou desta questão para oferecer tanto a crítica quanto a possibilidade do saber fenomenológico relacionado a facticidade da subjetividade. Veremos como a pergunta pelo sentido, na argumentação dos dois filósofos, se desdobra para o que está além-do-sentido. Isso perturba o fenômeno claro e racional que a fenomenologia histórica quisera descrever, forçando a fenomenologia e a reflexão filosófica aos limites da razão. Como consequência, a compreensão do sentido precisa contemplar a subjetividade a partir de sua condição factível e vulnerável.

Palavras-chave: Sentido. Além-do-sentido. Reflexão fenomenológica. Subjetividade. Enigma.

ABSTRACT

This article aims to present the relationship between sense and knowledge of the phenomenon. Phenomenology, initiated by Edmund Husserl and continued by the likes of Emmanuel Levinas and Maurice Merleau-Ponty, has taken up this question to offer both a critique and the possibility of phenomenological knowledge related to the facticity of subjectivity. We will see how the question of sense, in the argument of the two philosophers, unfolds to what is beyond sense. This disturbs the clear and rational phenomenon that historical phenomenology wanted to describe, forcing phenomenology and philosophical reflection to the limits of reason. As a consequence, the understanding of sense needs to contemplate subjectivity from its feasible and vulnerable condition.

Keywords: Sense. Beyond Sense. Phenomenological reflection. Subjectivity. Enigma

¹ Departamento de Filosofia/PPG Filosofia. Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. E-mail: paulocarboni@outlook.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9456-4004>

INTRODUÇÃO

A ocupação fenomenológica se desdobra como reflexão dos eventos que irrompem no horizonte - perceptivo ou da consciência - do humano. A imbricação entre o fenômeno e a sua consequente passagem à significação, ou seja, a descrição fenomenológica como um comportamento do fato ao logos, é um empenho filosófico por excelência.

Contudo, cabe-nos indagar se tal passagem do fato à significação pode ser extrapolada aos outros eventos que também situam o humano naquilo que ele realiza. Queremos dar ênfase à questão ética e perguntarmo-nos se o sentido ético da ação humana surge como resultado da operação metodológica da fenomenologia ou, por outro lado, se tal sentido ético não comporta uma radicalidade que perturba a ordem do logos fenomênico.

Nós vamos esboçar nossa argumentação pelo sentido que perturba a ordem dos fenômenos a partir de Maurice Merleau-Ponty e Emmanuel Levinas. Na continuidade da reflexão fenomenológica herdada de Husserl, Merleau-Ponty soube apresentar o que está para além da sombra do filósofo², nos escritos sobre o corpo e a expressão e, mais tarde, sobre a ontologia. Já Levinas imprime em sua filosofia o condicionante de que a “ética, já por si mesma, é uma ótica” (LEVINAS, 2020, p. 15), e esforça-se em argumentar o sentido maior que advém de uma relação, antes de qualquer apreensão cognoscível sobre outrem. Parece-nos que o diálogo que brota da imbricação desses dois filósofos pode esboçar uma intriga que dê conta do sentido que perturba o fenômeno.

Levinas já abordara em *Humanismo do Outro Homem* (1993), uma denúncia sobre a falta de um sentido dos sentidos, isto é, a multiplicidade de significações dadas se perde quando não há uma univocidade que a oriente em sentido último. Tal multiplicidade rompe com uma possível unidade. Afinal de contas a reflexão sobre a vida acontece, mas em nome de quê? Isso é, podemos conhecer o mundo, as coisas e as pessoas, sem que haja um caráter último que unifique tal empreendimento.

Merleau-Ponty, alguns anos antes, apontara os limites da razão filosófica que se entende descolada da experiência corporal e, mais tarde, da carnalidade. Culminando na obra *O Visível e o Invisível* (MERLEAU-PONTY, 2014), uma edição póstuma, o filósofo relê seus escritos para se desvencilhar de uma projeção da consciência sobre as coisas. Cabe-nos perguntar, então, se a possibilidade de algo que perturba o fenômeno não está, justamente, aquém da conformidade dos eventos àquelas significações postas por uma reflexividade absoluta.

Não se trata, neste nosso trabalho, de uma redução de um filósofo ao outro, mas de uma apresentação de como um e outro entenderam a questão sobre o sentido para além dos limites da fenomenologia tradicional.

Temos posto, portanto, que há um sentido que perturba o fenômeno. Perturba-o por estar ou muito restrito, ou muito amplo, na explicitação desses eventos que irrompem no horizonte humano. Daí segue-se a nossa indagação: é possível, a partir dos autores aqui apresentados, afirmarmos uma

2 Há um importante texto de Merleau-Ponty cujo título é *O filósofo e sua sombra*, presente em *Signos* (MERLEAU-PONTY, 1991). Nesse texto, o autor elenca as possibilidades abertas pela leitura dos textos husserlianos e expande o caráter filosófico, enquanto empenho reflexivo e descritivo, que move todos aqueles que se deparam com a reflexão fenomenológica. À sombra de Husserl há uma fecundidade da reflexão filosófica.

excedência do sentido sobre o fenômeno? E, ao afirmarmos tal *dépassement*³, quais os limites, ou as possibilidades, que se apresentam à subjetividade na atividade reflexiva?

1 SOBRE O SENTIDO E O ALÉM-DO-SENTIDO

“Somos condenados ao sentido” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. xviii). Essa afirmação é de Merleau-Ponty no prefácio da *Fenomenologia da Percepção* (2018). A grande contribuição da fenomenologia, segundo o filósofo, é pôr em evidência a gênese de sentido, própria da redução e intencionalidade fenomenológicas.

A fenomenologia de Merleau-Ponty é marcada por um existencialismo, oriundo tanto dos diálogos com Sartre, quanto da interpretação de temas de Heidegger. Uma fenomenologia existencial tenta dar razões ao existir enquanto fenômeno radical. A história do existente ganha importância para além de uma historiografia do pensamento. E para a compreensão desta história humana, não é possível que a entendamos com uma única ótica, como seria o caso de entender a história apenas a partir da economia ou da política, da ciência ou da religião.

O fenômeno da existência - e a história que se tem a partir dele e com ele, tem um sentido que está além de uma única explicação causal. É parte da estrutura de ser. O pensador pensa a partir daquilo que ele é. Eis aí uma imbricação entre fenomenologia e existência. Para dizer ou fazer alguma coisa, para inscrever o nosso nome na história, é preciso estar condenado ao sentido. Ou seja, o humano ao contemplar a sua história, vê-se forçado a atribuir sentido ao que lhe é dado desde o existir no curso do tempo.

A existência se manifesta a partir de uma experiência de alteridade que a subjetividade se vê emaranhada: fenômenos como o da expressão ou a vergonha acusam-nos no limite com os outros. Ou seja: falamos com alguém, em razão de alguém, sobre algo exterior; envergonhamo-nos diante dos outros, diante de um fato exterior àquilo que poderia residir apenas no interior íntimo meu. A experiência humana é rica em nos colocar em situações nas quais a razão se torna insuficiente. Existe uma espécie de resto do existir que a inteligência não alcança em objetivar e descrever. Não raro aquela atribuição de sentido parece não alcançar a totalidade da riqueza fenomênica de um evento. É como se a linguagem nos traísse quando precisamos, por exemplo, descrever um sentimento. É uma relação que não cabe no pensante-pensado, mas é um sentido que advém de fora, abertura ao transcendente.

As coisas aparecem, o sentido surge, a percepção percebe, e disso tudo ainda nós podemos falar. Mas, como diz Merleau-Ponty, este sentido e esta racionalidade não devem ser colocados como Espírito absoluto (2018, p. xviii). O que a fenomenologia de Merleau-Ponty irá descrever, especialmente no período da década de 1940, não é a pureza do ser do mundo, nem o puro ser do mundo, mas justamente o sentido que emerge do entrecruzamento entre as experiências da subjetividade marcadas pela intersubjetividade. É inseparável aqui a imbricação entre subjetividade e intersubjetividade quando se retoma a experiência do outro na minha interioridade, como acontece na interpretação de um gestual do corpo de

³ O termo *dépassement* nós o retiramos dos textos de Merleau-Ponty. De modo geral, significa *ultrapassagem*, e é como o filósofo caracteriza sua argumentação sobre o corpo próprio, como na impossibilidade de uma descrição puramente objetiva e intelectualista do corpo, em capítulo próprio de *Fenomenologia da Percepção* (MERLEAU-PONTY, 2018). O termo também é resgatado na argumentação merleau-pontyana dos textos sobre a expressão e a fenomenologia da linguagem (MERLEAU-PONTY, 2011).

outrem. O papel do fenomenólogo, sua mediação, não coloca nada anterior ao mundo (Unwelt) em que estas experiências emergem como acontecimento. Abdicar de uma reflexão sobre o caráter de pureza significa, em outros termos, não antepor condições de possibilidade intelectivas para a experiência de ser um corpo com outros corpos.

Contudo, tampouco a tarefa de existir é absolutamente clara para nós aos olhos da racionalidade. Nós poderíamos dizer que existe uma posição pré-filosófica da existência quando resgatamos o conceito de atitude natural presente no pensamento de Husserl. Nesse filósofo, há uma diferença entre o eu que é presente em sua experiência, o eu empírico, e o eu que participa de um presente para além de sua experiência - o eu que sonha e deseja e o eu transcendental.

Uma característica da existência fáctica é que nos descobrimos entremeados numa finitude do tempo e do existir. Isso recobre a nossa vida humana com uma espécie de mistério, visto que a continuidade das coisas e do mundo não é condicionada ao fim do humano. Antes, a própria ciência permite demonstrar que a existência humana é uma pequena parte em toda a história da evolução. Do ponto de vista fenomenológico, o fato de o tempo ser finito para o humano nos coloca defronte com o nada do existir. E se podemos pensar a morte e o nada da morte, podemos, por outro lado, pensar no não-nascimento, pensar uma existência não acontecida. A angústia que daí brota, em puro caráter existencial, confrontada com a possibilidade do nada, é da ordem de um mistério que ultrapassa nossa possibilidade de inteligibilidade. Ao mesmo tempo, é um sentido que se sobrepõe, um sentido que, curiosamente, se apresenta como não-sentido, como além-do-sentido.

É Emmanuel Levinas quem vai colocar aí uma de suas críticas à fenomenologia. Ainda que esse filósofo reconheça a renovação da filosofia pela fenomenologia, Levinas, em *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger* (LEVINAS, 2014) desperta a sua crítica ao questionar se a fenomenologia não sustentaria o mesmo problema do ser. A questão é que o discurso filosófico torna-se (ou tornara-se) uma reflexão sobre a compreensão do ser. A partir de uma orientação única de tal compreensão, onde filosofar e refletir equiparam-se a compreender o ser, ontologia e fenomenologia se cruzam na inteligibilidade do próprio ser quanto dos eventos que, ora germinados, ora rememorados, irrompem no horizonte fenomênico (LEVINAS, 2014, p. 290).

Para o filósofo, o sofrimento advindo do exercício da compreensão do ser não pode restar como possibilidade de uma falha na compreensão de ser, ou um não-sentido que atravesse a vida humana. O sofrimento é, antes, o próprio fato de estarmos expostos ao ser. Isso é ocasião de sofrimento. Esta é uma dor paradoxal: não se trata apenas do sentimento e do conhecimento de que o sofrimento pode desencadear na morte, mas é a dor capaz de produzir algo ainda mais desolador que o sofrimento, como se houvesse algo de mais terrível ainda que quebra todo fechamento sobre si que o sofrimento realiza. São as vésperas de um acontecimento mais terrível que o sofrimento.

Isso tudo aqui apresentamos para chegarmos a uma questão decisiva sobre o sentido: a de que ele perturba o fenômeno. Entre a possibilidade radical de sentido e a constatação do além-do-sentido, o discurso filosófico se depara numa encruzilhada: como abordar esta exuberância do sentido e do não-sentido? Aprisionar o sentido em uma esfera da fenomenalidade não se sustenta já que o sentido supera a descrição objetiva. A significação da linguagem não é parte do problema filosófico no qual o sentido é entendido como que aprisionado pelo ser?

Levinas pode nos ajudar nestas questões. Ao afirmar que a fenomenologia participa do mesmo problema de origem da filosofia - o fato de ter os olhos voltados para o ser - a fenomenologia herda os mesmos conceitos - ou a ideia deles, da filosofia. Um exemplo disso é o tema da correlação. Para Levinas, todo o paradigma de compreensão ocidental da realidade é baseado no modelo da correlação entre sujeito e objeto. Isso significa que o conhecimento de algo está fundado numa justaposição entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento - esse último apreendido pelo sujeito.

Husserl nos faz ver isso⁴, mas introduz um substituto da correlação entre sujeito e objeto: é a intencionalidade, já notadamente marcado pela dimensão sensível das vivências intencionais. O problema disso é que a existência humana, permeada por atos volitivos e afetivos, marcada pela dimensão deside-rativa, ficariam fundados na consciência intencional. Diz Levinas que

A fenomenologia é intencionalidade. O que significa isso? Rechaço de um sensualismo que identificava a consciência com as sensações-coisas? Certamente. Mas o sensível desempenha um importante papel na fenomenologia e a intencionalidade reabilita o sensível. Correlação necessária entre sujeito e objeto? Sem dúvida. Mas não foi preciso esperar a Husserl para protestar contra a ideia de um sujeito separado do objeto. Se a intencionalidade significasse unicamente que a consciência “colide” com objeto e que imediatamente estaríamos lá nas coisas, jamais teria havido fenomenologia (LEVINAS, 2014, p. 184).

Apesar de guardar a possibilidade do sensível a partir da intencionalidade, Levinas preocupa-se com a intencionalidade que resta como mais uma maneira de reduzir o que poderia ser da ordem do não-sentido, ou do excesso do para-além-do-sentido, aos limites da reflexão a partir consciência. Na realização do saber fenomenológico, do saber que a intencionalidade torna possível, existe uma presentificação, há um primado do presente na consciência. E o tempo todo é determinado desde este presente (LEVINAS, 2014, p. 290). É esse caráter de uma presentificação à consciência que será objeto do questionamento levinasiano sobre o conhecimento a partir do método fenomenológico.

Levinas insiste no fato de que a fenomenologia opera uma continuidade e uma ruptura com a tradição filosófica. Se a presentificação é um elemento crucial para a construção do saber fenomenológico de Husserl que se coloca como sempre presente, dado à consciência, por outro lado a afirmação da subjetividade parece romper com os sistemas que compuseram o saber filosófico. Isto porque a fenomenologia husserliana não irá entender nenhum tipo de saber no qual a consciência não esteja posta de

4 O tema da intencionalidade desempenha um papel fundamental para a fenomenologia husserliana. É justamente no terreno da intencionalidade que o filósofo irá alocar o método fenomenológico a fim de descrever as sínteses dos fenômenos, a partir da correlação entre noese e noema, explicitando o caráter transcendental de uma filosofia fenomenológica. Diz Husserl que “Por profunda que seja a modificação sofrida pelos vividos de consciência atual ao passar à inaturalidade, os vividos modificados ainda têm, no entanto, uma significativa comunidade de essência com os vividos originários. É em geral da essência de todo *cogito* atual ser consciência de algo. Contudo, pelo que foi antes apresentado, a *cogitatio modificada* é igualmente, a sua maneira, *consciência*, e *consciência do mesmo algo* que a consciência correspondente não-modificada. A propriedade eidética geral da consciência permanece, portanto, mantida na modificação. Todos os vividos que têm em comum essas propriedades eidéticas também se chamam “*vividos intencionais*” (atos no sentido *mais amplo* das *Investigações Lógicas*); uma vez que são consciência de algo, eles são ditos “*intencionalmente referidos*” a esse algo” (HUSSERL, 2007, p. 89 [§36]). O tema é extensivamente retomado e explicitado em *Ideias I* (HUSSERL, 2007).

antemão. E se há consciência, então há uma subjetividade já incrustada na origem do saber. Eis aí uma novidade que até hoje complica e ajuda o empenho filosófico. Mas a subjetividade que a fenomenologia oferece à reflexão filosófica não é aquela de um sujeito totalmente senhor de si. Ao retomar temas como o da sensibilidade e afetividade, o corpo, a situação e a liberdade, a fenomenologia fere aquela subjetividade senhora de si mesma, fruto de um Espírito absoluto, por exemplo. Uma subjetividade que é, agora, maculada pelas experiências do mundo naquilo que ela tem de mais próprio. Temas como a corporeidade, a terra e o mundo cultural oferecem as bases para que possamos pensar uma subjetividade que, antes de ser a soberana, é vulnerável. Assim acontece, por exemplo, no empenho de Merleau-Ponty ao ler os textos husserlianos e demarcar a sua fenomenologia da percepção.

Isso também parece conectar-se com o que Merleau-Ponty afirma em *O filósofo e sua sombra*, quando ele argumenta que se as únicas instâncias consultadas para se definir a subjetividade forem a dor ou a morte, então o pensamento sobre a subjetividade fica incompleto, já que os outros e a própria vida no mundo ficariam impossíveis (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 193). Ora, o que está em jogo aqui é que é forçoso admitir uma instância de sentido que seja anterior à constituição que se faz das relações intersubjetivas a partir de uma reflexividade que só é posterior ao encontro, ao fenômeno intersubjetivo. Assim, o próprio pensamento sobre a subjetividade é uma experiência da reflexão que se depara com os próprios limites da fenomenalidade em que se apresenta, já que é preciso admitir um registro da experiência que seja mais primitivo que a própria reflexão.

Se o que descobrimos é uma subjetividade vulnerável, nós podemos agora relacionar isto com o fato de que o além-do-sentido está na constituição da própria subjetividade. Há, por certo, uma invisibilidade que se traduz, de algum modo, na experiência humana e que é da ordem do escape: não se torna objetivável ao conhecimento, ainda que este caráter oculto esteja pulsante no existir. A fenomenologia pode mostrar que o ser humano está imbricado nestas relações paradoxais. Daí que podemos afirmar que a fenomenologia se subverte a si mesma. Há uma conquista da fenomenologia ao oferecer à reflexão os elementos metódicos na arguição sobre uma nova concepção da subjetividade ferida naquilo que a faz, propriamente, humana.

Sendo assim, podemos afirmar que há uma espécie de sentido que perturba o fenômeno. Ao evidenciarmos o caráter existencial da subjetividade que é vulnerável, atravessada por toda sorte de sentido e além-do-sentido, no advento da alteridade que atrapalha as certezas, nós podemos entender que à fenomenalidade que se apresenta neste horizonte de existir, o sentido se sobrepõe. Ele bate à porta sem ser convidado. É uma significação que acontece numa desordem, seja porque sou vulnerável ou porque sou finito.

2 O ENIGMA ENTRE SITUAÇÃO E LIBERDADE

Posto que a fenomenologia quando se debruça sobre a subjetividade a encontra numa esfera de vulnerabilidade e de afirmação de si, trazemos agora a discussão sobre o entremeio desta subjetividade: o enigma de estar entre um ser que é situado e a liberdade. “O ser humano encontra-se num movimento de ida e vinda: ele constitui o mundo ao qual pertence. Para constituir é preciso situar-se no próprio constituído” (FABRI; GRZIBOWSKI, 2022, p. 41). Afinal de contas, somos determinados ou somos livres diante dos fenômenos que doam sentido? Diz Merleau-Ponty que

Thaumazein, Ano XI, v. 16, n. 32, Santa Maria, p. 95-105, 2023.

Eu sou uma estrutura psicológica e histórica. Recebi com a existência uma maneira de existir, um estilo. Todas as minhas ações e meus pensamentos estão em relação com esta estrutura [...]. E, no entanto, sou livre, não apesar de ou aquém destas motivações, senão por seu intermédio. Pois esta via significativa, esta certa significação da natureza e da história que sou não limita o meu acesso ao mundo; é, ao contrário, meu meio de comunicação com ele (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 611).

A despeito de sermos seres imbricados numa estrutura psicológica e histórica, isto implica que não estamos no mundo como estaríamos diante de uma coisa (RALÓN, 2020, p. 72). O mundo não pode ser contemplado de fora, assim como o ser humano não pode contemplar-se fora de si mesmo para daí haver uma significação, um sentido.

A esta situação de uma limitação na definição eidética dos fenômenos pela subjetividade, e na esteira de uma história cultural que nos oferta significações dadas, Merleau-Ponty assim o exemplifica:

Precisamos retornar ao social com o qual estamos em contato só pelo fato de que existimos, e que trazemos ligado a nós antes de qualquer objetivação. A consciência objetiva e científica do passado e das civilizações seria impossível se eu não tivesse com estes, por intermédio de minha sociedade, de meu mundo cultural e de seus horizontes, uma comunicação pelo menos virtual, se o lugar da república ateniense ou do império romano não estivesse marcado em algum lugar nos confins de minha própria história, se eles não estivessem instalados ali como tantos indivíduos a conhecer, indeterminados mas preexistentes, se eu não encontrasse em minha vida as estruturas fundamentais da história (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 485).

Ora, é o social que já está dado quando nos descobrimos existentes neste mundo. E sendo assim, é legítimo dizer que somos seres situados no mundo e disso não nos separamos como um biólogo se separa do objeto de seu estudo. É esta situação que se desdobra em herança do mundo cultural, onde recebemos uma língua, símbolos, características. Onde nossas vontades sociais são postas, onde, inclusive, o desejo é moldado. Não é uma simples ocasião do nascimento do humano o lugar no qual ele se instala. É algo que se traduz desde os elementos mais gerais, como nacionalidade e cultura, até as entranhas do corpo nas formulações do inconsciente.

Seguindo essa compreensão de Merleau-Ponty, não podemos mais afirmar uma consciência pura - absoluta, por dizer - sobre a nossa consciência humana. A nossa existência encarnada se faz numa espécie de comércio com o sentido que já nos precede e é ofertado no mundo social. É sobre este solo que toda *Sinnggebung* (doação de sentido) acontece (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 591).

Esta modalidade existencial de compreensão do mundo social traz à tona toda sorte de problema transcendental. Isto é, se o humano é aquele definido unicamente pela sua situação, de que maneira ele transcende a imanência destas determinações? Seria, o humano, somente condenado a repetir a racionalidade e as ações daqueles que o precederam? Não é o que experimentamos.

O que nos atravessa no existir, os fenômenos que irrompem no horizonte sem qualquer tipo primitivo de determinação (pensemos aqui no nascimento ou na morte do humano, em alguma doença ou alegria, surpresas inesperadas), só podem, de fato, acontecer, se o existente se coloca aberto a tais fenômenos. Se posso ser lançado fora de mim, em outras palavras, se a subjetividade corpórea se

descobre na possibilidade do que a transcende. Isto o é porque sou apresentado a um mundo cultural, mas também porque sou des-presentado (*Entgegenwartung*) (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 488), isso é, sou inserido em um mundo que já precede a mim e do qual eu não posso retomar.

O exemplo do filósofo é sobre o passado. Se o passado reside em nós como uma espécie de coisa a ser acionada pela memória, o passado residiria em nós como uma pura imanência. Não seria retomado e vivido nas experiências de relação com outros humanos (coisa que os estudos psicológicos e psicanalíticos tomam como objeto). Faltaria, se o passado fosse apenas retomado como coisa, o sentido do passado, isto é, aquela abertura a qual me compreendo, que posso retomar, rememorar e, não raro, repetir ou até mesmo resignificar. É este sentido do passado que faz com que o passado se traduza em uma imanência, porque eu o vivi de fato enquanto existente que sou, mas também em uma transcendência, ou seja, uma abertura perene do existente em sair do presente. Parece-nos aqui que a saudade, um sentimento tão radical, é um bom exemplo destes fenômenos que nos atravessam e nos arrancam do presente “sem pedir licença”.

Estas afirmações de Merleau-Ponty implicam em uma concepção de existência que se vê atravessada pelo binômio situação-liberdade. De um lado, a situação como a herança da qual participamos com todo o legado racional da cultura ocidental, nossa herança grega-judaico-cristã, por exemplo, e de outro lado a liberdade como a possibilidade de irromper com a possibilidade da determinação. Não estamos completamente determinados e, no entanto, o sentido total do que fazemos não se reduz em nossos projetos pessoais e conscientes.

O que é pertinente ao existente é que, a despeito de ele estar situado numa configuração histórica e intersubjetiva, ele é chamado a expressar-se, a inscrever o seu próprio nome na história.

Cada sujeito encarnado é como um registro aberto do qual não se sabe o que se inscreverá ali, [...] mas que uma vez aparecido, não poderá deixar de dizer pouco ou muito, de ter uma história ou um sentido (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 41).

O juiz desta situação, aquele que se propõe à reflexão sobre si e sobre o seu entorno, pensa seguindo uma conjugação de três instâncias: não se pensa “segundo o verdadeiro somente, nem segundo eu mesmo, nem segundo o outro somente, posto que cada um tem necessidade dos outros dois” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 43). A situação que possibilita a liberdade do humano que inscreve seu próprio nome na história é a mesma situação que ata as subjetividades na intersubjetividade. Eis aí o esboço do mundo social e cultural uma vez mais perpassando a reflexão merleau-pontyana.

Aqui neste ponto parecem confluir tanto a possibilidade da expressão de um sentido - o dizer que o humano faz e inicia algo novo, quanto a ação que o ser humano principia e torna acontecimento. Merleau-Ponty consegue descrever o empenho fenomenológico considerando o existir como um acontecimento primordial da subjetividade e que tal existir não é uma obra de um único autor. Isto é, o sentido e a história não estão alheios ao existente, mas o encontram no acesso ao mundo. Se o existir é uma via que comporta o rastro dos que nos precederam e a liberdade que usufruiu, o que sobrepesa sobre este pensamento é o fato de que Merleau-Ponty reencontra esta estrutura sob o domínio do Ser. Algo que, para Levinas, seria a repetição do problema do Ser como a condição do fenômeno, ainda que traga consigo certa novidade.

Em Merleau-Ponty, resta ao existente a possibilidade de romper com a herança que nos foi deixada. A respeito disso, é a própria liberdade que estaria numa estrutura existencial transcendental, onde a palavra e a ação humana conseguiriam iniciar o novo, tonar-se acontecimento.

A ação humana de poder romper com a significação histórica e descontinuar uma situação resta como uma possibilidade pessoal, isto é, o nome que se inscreverá na novidade da história é um nome próprio e pessoal, fruto da atividade subjetividade, ainda que atrelado a intersubjetividade no contexto social. Seria uma atividade própria da subjetividade apenas?

Se a subjetividade existente busca uma orientação para a sua vida com os olhos postos no sentido que a própria reflexão pode oferecer, para dizer com Merleau-Ponty,

A verdadeira reflexão me dá a mim mesmo não como subjetividade ociosa e inacessível, mas como idêntica à minha presença ao mundo e a outrem, tal como eu a realizo agora: sou tudo aquilo que vejo, sou um campo intersubjetivo, não a despeito de meu corpo e de minha situação histórica, mas ao contrário, sendo esse corpo e essa situação e através deles e todo o resto (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 606).

Resgatamos Levinas como um contrapeso nesta balança. A questão posta pelo filósofo em *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger* é bastante certa:

Através do encadeamento que não se desgarras das significações, seccionando a conjuntura histórica, não houve expressão nem rosto que se interpele prontamente, vindo das profundidades, cortando o fio do contexto? Não se tem abordagem de alguém próximo? (LEVINAS, 2014, p. 295).

A história que em Merleau-Ponty é gênese da *Sinnggebung* é dotada de uma generalidade anônima. Ora, Levinas interpela esta ideia de maneira decisiva: não há nenhum rosto que irrompe o contexto, vindo de alhures, e que impõe algo fora da ordem da razão? Não é alguém que bate à porta e perturba o que está estabelecido? Não são os fenômenos estrangeiros que surpreendem esta nossa experiência de sentido?

O ponto que Levinas vai contrapor aqui é o de oferecer à reflexão uma significação dada de fora, isto é, um além-do-sentido que se instaura na ordem do sentido sem que seja reduzido a tal ordem. Um advento transcendente que não se instaura simplesmente no imanente, um transcendental radical da própria existência. O sentido que perturba o fenômeno.

A perturbação do sentido sobre o fenômeno é da ordem de uma insinuação: ela não irrompe a ordem propondo uma outra ordem possível, mas perturba a ordem sem transtorná-la seriamente, surge e entra na ordem de uma maneira sutil e, se nós não retivermos tal perturbação, ela já se retira da ordem (LEVINAS, 2014, p. 296). Este aparecer sem reter, esta insinuação de uma significação irredutível a ordem posta, Levinas dá por nome enigma.

O enigma não se inscreve na ordem do aparecer luminoso dos fenômenos. Não é uma vitoriosa aparição indiscreta de um acontecimento que se desvela no horizonte de sentido (LEVINAS, 2014, p. 297).

O essencial reside aqui na maneira em que um sentido que está mais além do sentido se insere no sentido que segue estando na ordem, a maneira em que um brilha como [que] já apagado no outro (LEVINAS, 2014, p. 297).

Levinas nos introduz a uma alteridade radical e irreduzível à fenomenalidade dos fenômenos. Não se trata de um outro acontecimento, em uma sucessão temporal da facticidade da vida do existente. É mais radical: é uma alteridade que não entra nos esquemas de Mesmo e Outro, para dizer com o filósofo. Enigma que dá e se retira ao mesmo tempo, sem que isto configure uma presentificação. É o Rosto nu do Outro que invade as nossas certezas (LEVINAS, 2014, p. 296).

Essa alteridade radical não se reduz em sua aparência. Ela é capaz de perturbar o fenômeno à medida em que é capaz de oferecer uma significação sem contexto, ou seja, oferece um sentido que está para além da significação: um sentido ético. No limite, uma imposição, um mandamento que exige uma postura da subjetividade diante do Rosto: “eis-me aqui” (LEVINAS, 2014, p. 300)⁵.

CONCLUSÃO

Reunindo o que aqui fora exposto, retomamos o início da discussão, que é a questão sobre a orientação filosófica da vida. A fenomenologia se apresenta como um método seguro e capaz de cumprir com a tradição filosófica de uma reflexão do humano sobre si mesmo e sobre o mundo, suas ações no mundo e o que o circunda.

Essa reflexão, verdadeiro exercício que nos aproxima mais de nós mesmos, consegue levar a fenomenologia até questões que não foram postas. Leva a fenomenologia aos seus limites. Estes limites, sejam próprios da fenomenologia ou, de maneira mais geral, da filosofia, servem como um desafio à reflexividade humana. Carecemos ultrapassá-los.

A provocação latente que a filosofia e a fenomenologia se deparam está em torno da vida subjetiva e de sua relação com os outros. É este humano que existe em um determinado mundo e situado em um certo tempo que opera a reflexão fenomenológica.

Em tal empenho, o existente intui o sentido. Para Merleau-Ponty, este sentido é acolhido na reflexão histórica, quando o existente se reconhece inserido num fluxo de fatos, recebendo como herança as significações para a sua própria vida e para a reflexão filosófica. Ao mesmo tempo, a configuração do existir do existente não é reduzida naquilo que ele recebe historicamente por estar em um mundo cultural. É reservado a ele a possibilidade de uma inscrição de si mesmo na história. É a liberdade que faz com que o existente possa transcender a imanência da história.

Emmanuel Levinas, por outro lado, viu na constituição do sentido a possibilidade de contornar os limites da própria fenomenalidade. Ao sentido que está relacionado com o aparecer luminoso dos fenômenos, existe um excesso. Mais que isso, o sentido além-do-sentido. Um sentido extraordinário, capaz de aparecer sem ser condicionado pelo tempo presente - tão caro à fenomenologia. É o apelo do Rosto. Irreduzível à ordem dos fenômenos, mas que se instala no aparecer ao mesmo tempo em que se retira, deixando aí a significação maior.

O enigma que se coloca em nossa existência pelo fato de sermos atravessados por uma situação e pela liberdade só pode ser encontrado e descrito por um Rosto que nos interpela. O sentido e o além-do-sentido se apresentam nesta relação que vincula o nosso existir àquilo que é de outra ordem.

⁵ Levinas remete aqui a passagem da sarça ardente, presente no Pentateuco, no livro do Êxodo. Mais precisamente, é a resposta de Moisés ao chamado divino que era enunciado desde a sarça. Cf. Ex 3, 1-4.

Há, ainda, uma via que podemos abordar, mas que não é objeto deste nosso estudo, ainda que deixemos registrado aqui sua possibilidade. Se o sentido da história pode ser renovado a partir da liberdade do humano que rompe com sua situação e, em Levinas, o além-do-sentido irrompe diante de nós e exige uma demanda, como é possível articular a liberdade e a demanda com a expressividade e a linguagem? Entre um dizer novo advindo da liberdade ou como resposta a uma demanda estrangeira, não seria a linguagem mais um exemplo dos limites da fenomenalidade em sua relação com o sentido?

Aquele que se dispõe à tarefa de filosofar está às voltas com o seu próprio eu, com a sua própria existência. Contudo, não se trata de uma existência preche de sentido, doadora de significação, pois isto seria subverter a própria origem existencial, seu caráter transcendente e a própria vulnerabilidade da subjetividade. O sentido vem de fora, no rastro humano que percorre os séculos, e, sobretudo, no Rosto que clama o mandamento profético do não matarás. Eis aí a orientação filosófica para a vida.

REFERÊNCIAS

FABRI, M.; GRZIBOWSKI, S. **INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DO INVISÍVEL (O amor, o desejo, a vida)**. 1. ed. Curitiba: EDITORA CRV, 2022.

HUSSERL, E. **Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

LEVINAS, E. **Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger**. Tradução: Manuel E. Vázquez. Madrid: Síntesis, 2014.

LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020.

MERLEAU-PONTY, M. **Elogio da Filosofia**. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

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

MERLEAU-PONTY, M. **Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France** Notes, 1953. Genève: MétisPresses, 2011. (Champcontrechamp).

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. Tradução: José Artur Gianotti; Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MERLEAU-PONTY, M. **Parcours deux**, 1951-1961. Lagrasse: Verdier, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. Tradução: Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

RALÓN, G. El acontecimiento como enigma y huella. **Cuadernos de filosofía**, [s. l.], n. 75, 2020. Disponível em: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/view/10978>. Acesso em: 14 fev. 2022.