

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 5 • N.º 9 • MARÇO 96

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Informática, Apocalíptica e Hermenêutica do Perigo*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS — *Pluralismo sem Consenso. A crítica de Rescher aos Pressupostos da Teoria da Acção comunicativa de Habermas*

ANTÓNIO PEDRO PITA — *A Intencionalidade e o Mundo dos Artistas. Mikel Dufrenne na Fenomenologia francesa*

JOÃO BOAVIDA — *Por uma Didáctica para a Filosofia*

ALFREDO SIMÕES REIS — *Perfil do Professor de Filosofia*

JOSÉ E. REIS — *Sobre o Tempo*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *Redução ou Recondução? (Nota sobre Boaventura de Bagnoregio)*

A INTENCIONALIDADE E O MUNDO DOS ARTISTAS Mikel Dufrenne na fenomenologia francesa

ANTÓNIO PEDRO PITA

“Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas.
Restituiu-nos o mundo dos artistas e dos profetas:
espantoso, hostil, perigoso, com ancoradouros de
amor e de graça”

J. P. SARTRE¹

A inteligibilidade da situação de Mikel Dufrenne na “fenomenologia francesa”² depende, de um modo geral, da clarificação das consequências teóricas das “premissas husserlianas do existencialismo”³. Mas deve ainda ter em conta duas ordens de considerações, indicadas pelo filósofo.

Considerações gerais, em primeiro lugar: a) “seguimos muito livremente a via aberta pela fenomenologia”⁴; b) “não nos sujeitamos a seguir a letra de Husserl. Entendemos fenomenologia no sentido em que Sartre e Merleau-Ponty aclimataram este termo em França: descrição que visa uma essência, ela mesma definida como significação imanente ao fenómeno e dada com ele. A essência está por descobrir mas por um desvelamento e não por um salto do conhecido no desconhecido. A fenomenologia aplica-se em primeiro lugar ao humano porque a

¹ J. P. Sartre, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”, in *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947, p. 31.

² Expressão utilizada por H. Spiegelberg, *The phenomenological movement — a historical introduction*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London, 1982, p. 428.

Na nossa dissertação de doutoramento, inscrevemos estas páginas num interpretação global da filosofia de Mikel Dufrenne.

³ M. Dufrenne, Recensão de *Introduction aux existentialismes* de E. Mounier, *Esprit*, Julho. 1947, p. 168.

⁴ Idem, *L’inventaire des a priori*, Christian Bougois, Paris, 1981, p. 26.

consciência é consciência de si: é aí que reside o modelo do fenómeno, o aparecer como aparecer do sentido a si-próprio”⁵.

Considerações específicas, em segundo lugar: “conjugo aqui, como noutros lugares, Merleau-Ponty e Sartre. Entre os dois, recuso-me a uma escolha radical. Merleau-Ponty tem razão ao reconduzir-nos à proximidade da origem e ao convidar-nos a pensar o monismo. Sartre tem razão ao considerar-nos no presente e ao convidar-nos a pensar o dualismo. Não podemos ser ao mesmo tempo poetas da origem e artesãos da história, assumindo esse estatuto ambíguo de um ser que pertence à Natureza e que a Natureza quer separado?”⁶.

Em suma: Dufrenne inscreve-se numa fenomenologia configurada em França pela releitura da obra de Husserl por Sartre e Merleau-Ponty. Mas, dada a peculiaridade dos pressupostos e do sentido dessa releitura, Mikel Dufrenne é por eles presente ao processo de transformação dos fundamentos da fenomenologia em premissas da filosofia da existência.

É sabido, mas importa relembra-lo aqui, que Sartre e Merleau-Ponty centrarão o núcleo das suas investigações na categoria de intencionalidade, que Merleau traduziu como percepção. A percepção será também, para Mikel Dufrenne, até ao fim, uma noção chave: “a percepção é para mim a pátria de toda a verdade”⁷.

Mas não importa menos recordar que o conhecido artigo de Sartre, “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”⁸, de Janeiro de 1939, não assinala o encontro de Sartre com Husserl, ocorrido, por mediação de Raymond Aron, em 1933, segundo o célebre testemunho de Simone de Beauvoir⁹. É possível discutir pormenores factuais deste testemunho¹⁰: mas não é isso que nos interessa.

O que temos por relevante, agora, é, antes de mais, observar que, em 1933, Sartre já se defronta com a formulação própria de uma problemática filosófica. Di-lo Simone de Beauvoir explicitamente, naquela página que todos conhecem. Outros depoimentos o confirmam: “um dia de 1929, Sartre disse-me que queria descrever filosoficamente uma pedra, enquanto pedra no mundo, em lugar de a carregar de relações com categorias

⁵ M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, P.U.F., Paris, 1953 (4ªed.: 1992), p.4-5, n. 1.

⁶ Idem, *Pour l'homme*, Editions du Seuil, Paris, 1968, p. 149, n. 3.

⁷ Idem, *L'œil et l'oreille*, Jean-Michel Place Éditeur, Paris, 1991, p. 72

⁸ J.P. Sartre, o.c., p. 28-31.

⁹ S. Beauvoir, *La Force de l'Age*, p. 141-142.

¹⁰ Cf.: Annie Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, Gallimard, Paris, 1985, p. 181 (cit.: Alain Renault, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, Paris, 1993, p. 128).

espirituais ou metafísicas. Disse-lhe que era exactamente o que Husserl estava em vias de fazer, mas que para o compreender era necessário que ele lêsse primeiro a *Fenomenologia do espírito* de Hegel”¹¹.

A data é importante. A sugestão do amigo não foi suficiente para encaminhar Sartre para as conferências que, em Fevereiro desse mesmo ano de 1929, Husserl proferiu em Paris e que, revistas, constituirão a obra *Meditações cartesianas*. A indicação de Raymond Aron, quatro anos depois, encontrou uma expectativa mais amadurecida sobre o “auxílio” de que carecia.

A circunstância de Sartre prosseguir já um trabalho reconhecido em alguns círculos não é desprezível: porque é a partir dessa problemática que Sartre vai receber e transformar a fenomenologia para a adequar à sua própria problemática.

O que Raymond Aron lhe transmite, nesse célebre encontro, difere já substancialmente de um projecto como o que Heidegger, por exemplo, tentava extrair da mesma fenomenologia: “tinha entrevisto o alcance que o trabalho husserliano (reformular a questão da representação tentando escapar à antinomia do realismo e do idealismo) podia ter para uma nova filosofia da subjectividade: um alcance que não era precisamente o que Heidegger tinha tentado desde há anos e tentava ainda imprimir-lhe”¹². Prossegue Alain Renault, e estas considerações parecem-nos particularmente justas: “Porque afirmar ao mesmo tempo a soberania da consciência [contra o realismo, que dissolve o sujeito fazendo da representação um simples reflexo da actividade do objecto, A.R.] e a presença do mundo [contra o idealismo, que dissolve o objecto reduzindo-o a um produto da consciência, A.R.] “era de facto esforçar-se por reordenar suficientemente a figura da subjectividade para que fosse possível, permanecendo no quadro de uma filosofia do sujeito, prestar justiça ao que as versões mais clássicas desta filosofia tinham falhado (o ser-no-mundo): que Aron tivesse apreendido sob esta forma, em 1933, ao mesmo tempo a problemática husserliana e o projecto de Sartre esclarece de maneira preciosa a representação que então podia fazer-se da fenomenologia (num tempo em que a sua captação heideggeriana ainda não estava assegurada) mas também — e não é evidentemente negligenciável — o modo como o “querido camarada” devia exprimir as suas próprias conclusões filosóficas em gestação. Integrar uma tomada em consideração do ser-no-mundo

¹¹ O depoimento de Fernando Gerassi, que seguiu com Heidegger os cursos de Husserl, é transmitido por seu filho (cf.: J. Gerassi, *Sartre, conscience haïe de son siècle*, Ed. du Rocher, 1992, p. 172; cit.: A. Renault, o. c., p. 127-128, n. 2).

¹² A. Renault, o. c., p. 129.

numa filosofia do sujeito não renunciando a afirmar a soberania da consciência: é impressionante com efeito que um tal programa possa permanecer no fundo a melhor expressão do que foi a tentativa propriamente filosófica de Sartre, dos escritos dos anos 30 até *O ser e o nada* ¹³.

Cabe referir que uma reduzida informação sobre a fenomenologia circulava então em França. Se exceptuarmos um artigo pioneiro de Victor Delbos, sobre as *Investigações Lógicas* ¹⁴, só na viragem dos anos vinte para a década seguinte aparecem em França as primeiras apresentações. É possível que a nova teologia alemã, inspirada em Husserl e acolhida nas Universidades de Estrasburgo e Nancy, onde ensinavam, respectivamente, Lévinas e Elbert, tenha desempenhado, na descoberta da fenomenologia, um assinalável papel mediador: porque são precisamente de Emmanuel Levinas e de E. W. Elbert alguns textos pioneiros. Deve-se, a este último, *Étude sur la phénoménologie* (1931) e a Lévinas a obra *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, ao que tudo indica leitura de referência para o jovem Sartre que, entretanto, parece ter esquecido o seu autor ¹⁵.

A estas duas, é indispensável acrescentar a obra de Georges Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930), que fixa o texto dos cursos livres professados na Sorbonne ¹⁶.

Todavia, no caso de Sartre, a importância de qualquer de estas obras, incluindo a de Levinas, parece poder considerar-se reduzida. Já o sugerimos: o facto de Sartre encontrar Husserl (ou de Husserl ter ido ao encontro de Sartre, por interposto Aron, como propõe Renault ¹⁷) num momento em que já estava esboçada a sua própria problemática implica que ele se não debruce sobre as obras do mestre alemão como estudante ou estudioso mas que pretenda mobilizar “os recursos husserlianos ao serviço de objectivos tanto próximos (o debate com o realismo e o idealismo) como afastados (a reflexão sobre a contingência) dos do

¹³ Idem, ibidem, p. 129.

¹⁴ Publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale* em 1911.

¹⁵ Quando Sartre recusou o Prémio Nobel, Lévinas escreveu-lhe propondo-lhe ser mediador da paz no Médio Oriente: “é o único homem que Nasser ouvirá”. Lévinas soube que, ao receber a carta, Sartre terá perguntado: “mas quem é este Lévinas?” (Cf.: François Poirié, *Emmanuel Lévinas — Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon, 1989, p. 87-88).

¹⁶ Na nossa dissertação de doutoramento, analisamos a importância de que, a nosso ver, se reveste esta obra para a recepção dufrenniana da fenomenologia. Jean Wahl considerou-a mesmo “o primeiro livro que nos instruiu realmente sobre a filosofia alemã contemporânea desde Husserl”.

¹⁷ A. Renault, o.c., p. 127.

filósofo das *Investigações Lógicas* : uma mobilização apaixonada, animada pelo desejo frenético de arrancar à fenomenologia tudo o que ela podia trazer à realização de um programa já sartriano”¹⁸. Neste sentido, não é Sartre que se insere na história da fenomenologia: são aspectos da fenomenologia que, pela peculiaridade da releitura sartriana, são transformados em premissas de uma nova concepção filosófica: “o existencialismo sartriano que é no fundo uma filosofia da recusa da tradição filosófica ocidental (...) devia necessariamente encontrar na fenomenologia husserliana o único método filosófico que lhe permite não somente resguardar-se dessas duas soluções metafísicas tradicionais [materialismo e espiritualismo] mas ainda aproximar frutuosa e realidade que tinha descoberto por si próprio e, aos seus olhos, a única verdadeira, a subjectividade entregue ao mundo e a outrém”¹⁹.

A apresentação da noção de intencionalidade no famoso artigo publicado originalmente na *Nouvelle Revue Française*, é o **concentrado** do modo de apropriação sartriana da fenomenologia de Husserl. De um ponto de vista filosófico, a presença de Husserl pode rastrear-se em textos anteriores. Mas o ensaio sobre a intencionalidade coloca-nos de imediato perante um duplo problema que nos interessa: por um lado, apresenta em germe, a polaridade “em-si” / “para-si”, que constituirá o eixo da sua ontologia; “a consciência, escreve Sartre, é um facto irreduzível que nenhuma imagem física pode representar. Excepto, talvez, a imagem rápida e obscura do estouro. Conhecer é ‘estourar para’, arrancar-se da húmida intimidade gástrica para prosseguir, por aí fora, para além de si, para o que se não é, por aí fora, perto da árvore e todavia fora dela, pois escapa-se e repele-me e eu não posso perder-me nela mais do que ela diluir-se em mim: fora dela, fora de mim”²⁰.

Interessa sublinhar de que modo a categoria de intencionalidade se adequava, como instrumento teórico, à tematização do sentimento da contingência que nos parece ser o pré-suposto fundamental de toda a obra de Sartre. Chamamos “sentimento de contingência” ao que ainda não tem expressão teórica, um modo de viver a imediatidade da nossa relação com o mundo — quer no modo por que o mundo se nos abre, quer no modo por que somos capazes de testemunhar o mundo: por isso, a designação de “sentimento”. Mas “sentimento de contingência” porque não há uma relação necessária que ligue os homens ao mundo, não há um laço que assegure inteligibilidade prévia à presença dos homens no mundo.

¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 132.

¹⁹ Raymond Diaz, *Les cadres sociaux de l'ontologie sartrienne*, Université de Paris VI, 1975, p. 252.

²⁰ J.-P. Sartre, *o. c.*, p. 29.

Vários passos de *A força da idade* de Simone de Beauvoir, que nos fazem remontar a 1929, dão conta deste “sentimento”, que não restringimos à consciência individual de Sartre: “ignorávamos, em todos os planos, o peso da realidade. Vangloriávamo-nos de uma liberdade radical”²¹; “hávamos trabalhado muito; sem cessar foi-nos preciso compreender e inventar a partir do nada”²²; “escrever, criar: nunca nos atreveríamos a arriscar nesta aventura se não nos imaginássemos senhores absolutos de nós próprios, dos nossos fins e meios”²³; “nenhum escrúpulo, nenhum respeito, nenhuma adesão afectiva nos impedia de tomar decisões à luz da razão dos nossos desejos; não apercebíamos em nós nada de opaco ou de turvo: julgávamo-nos pura consciência e pura vontade”²⁴; “não havia (...) obstáculo para nós, nada nos definia, nada nos sujeitava. As ligações com o mundo, nós é que as criávamos. A liberdade era a nossa própria substância”²⁵; “não pertencíamos a nenhum lugar, a nenhum país, nenhuma classe, nenhuma profissão, nenhuma geração. A nossa verdade estava além. Inscrevia-se na eternidade e o futuro encarregar-se-ia de a revelar: éramos escritores”²⁶; “a originalidade de Sartre é que, reconhecendo à consciência uma independência gloriosa, atribuíu todo o seu peso à realidade; esta oferecia-se ao conhecimento com uma perfeita transparência mas também com a irredutível espessura do seu ser; não admitia uma distância entre a visão e a coisa vista, o que o mergulhava em problemas espinhosos”²⁷; “que é exactamente o sentir? Não tinha tendência para os arrebatamentos do coração, as vertigens, as comoções, para esses movimentos desordenados do corpo que paralisam a linguagem: tudo isso se apaga e nada permanece; dava mais valor ao que chamava ‘os abstractos emocionais’: e o significado de um rosto, de um espectáculo tocavam-no de uma forma descarnada e ele mantinha-se suficientemente distanciado para tentar fixá-lo em frases. Várias vezes [Sartre] me explicou que um escritor não podia ter outra atitude; quem não sente nada não é capaz de escrever; mas se a alegria e o horror nos sufocam sem que os dominemos, também não sabemos exprimi-los”²⁸.

Poderíamos multiplicar as referências. Mas as citações anteriores propõem-nos três tópicos fundamentais para compreender não propria-

²¹ S. Beauvoir, o.c., p. 17.

²² Idem, ibidem, o.c., p. 17.

²³ Idem, ibidem, p. 17.

²⁴ Idem, ibidem, p. 17.

²⁵ Idem, ibidem, p. 19.

²⁶ Idem, ibidem, p. 21.

²⁷ Idem, ibidem, p. 30. Beauvoir alude, neste passo, a discussões com Raymond Aron.

²⁸ S. Beauvoir, o.c., p. 37.

mente a filosofia de Sartre, de que se não trata neste trabalho, mas o fundamento da ligação entre a arte e a filosofia no seu pensamento. Porque a distância entre Dufrenne e Sartre a respeito da experiência estética (embora seja discutível que a expressão possa referir-se a Sartre) tem uma raiz **ontológica**, mesmo que este termo, referido a Dufrenne, requeira precauções: o sentimento de contingência de que a obra de Sartre constitui a explicitação filosófica é profundamente alheio à filosofia de Dufrenne. Por outras palavras: o sentimento de pertença é, para Dufrenne, o que o sentimento da contingência é para Sartre — a dimensão pré-reflexiva subjacente às respectivas concepções.

Consideremos, em função do nosso propósito, o primeiro escrito filosófico de Sartre ²⁹: trata-se de *La transcendance de l'Ego* ³⁰.

A tese é enunciada nas primeiras linhas: “queríamos mostrar (...) que o Ego não está nem formalmente nem materialmente *na* consciência: está fora, *no mundo*: é um ser do mundo, como o Ego de outrém” ³¹. O recurso metodológico é também nitidamente apontado: “se abandonamos todas as interpretações mais ou menos forçadas que os post-kantianos deram do ‘Eu penso’, e se queremos resolver entretanto o problema da existência de facto do Eu na consciência, encontramos no nosso caminho a fenomenologia de Husserl. A fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência. O seu procedimento essencial é a intuição. A intuição, segundo Husserl, põe-nos em presença de *a coisa*” ³². Mas esta diferença entre Sartre e Husserl, que **concentra** toda a distância que separa os respectivos pressupostos, não está apontada com menos nitidez, e é da maior importância: “a consciência transcendental de Kant, Husserl reencontra-a e capta-a pela epoché. Mas esta consciência já não é um conjunto de condições lógicas, é um facto absoluto. Também não é uma hipótese do direito, um inconsciente que flutua entre o real e o ideal. É uma consciência acessível a cada um de nós desde que opere a ‘redução’. Acresce que é ela que constitui a nossa consciência empírica, esta consciência no mundo, esta consciência com um eu psíquico e psico-físico.

²⁹ Abstramos do artigo “La théorie de l'État dans la pensée moderne française” (*The New Ambassador*, 1, Janeiro. 1927) e do “conto filosófico”, “La légende de la verité” (*Bifur*, nº 8, 1931).

³⁰ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, J. Vrin, Paris, 1965. O ensaio tem um sub-título: “Esquisse d'une description phénoménologique”. Escrito parcialmente em Berlim, quando Sartre aí estudou, em particular, a fenomenologia de Husserl, foi publicado pela primeira vez na revista *Recherches Philosophiques*, nº 6, 1936, p. 85-123.

³¹ Idem, *ibidem*, p. 13.

³² Idem, *ibidem*, p. 16-17.

Pela nossa parte, cremos de bom grado na existência de uma consciência constituinte. Seguimos Husserl em cada uma das admiráveis descrições em que ele mostra a consciência transcendental que constitui o mundo aprisionando-se na consciência empírica; ficamos persuadidos como ele que o nosso eu (“moi”) psíquico e psico-físico é um objecto transcendente que deve sucumbir ao golpe da epoché. Mas pomo-nos a questão seguinte: este eu (“moi”) psíquico e psico-físico não é suficiente? É preciso duplicá-lo por um Eu (“Je”) transcendental, estrutura da consciência absoluta?”³³.

Este passo sugere que, para Sartre, Husserl não se deu conta do alcance filosófico da sua maior descoberta, a intencionalidade da consciência, e que por isso se obrigava, pelo Eu transcendental, a manter uma unidade que a própria ideia da intencionalidade pulverizava. Ora, o que mais interessou Sartre na concepção husserliana foi essa possibilidade de pulverização, — a possibilidade de afirmação de uma correlatividade entre o Eu e o mundo que se mantivesse nos estritos limites da consciência individual, concebida como tensão para as coisas.

O artigo consagrado à intencionalidade é, a este propósito, esclarecedor. Não é o *rigor* da apresentação da categoria husserliana que nos importa. Sartre retém unicamente um tópico: “contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neo-kantismo, contra todo o ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência”³⁴. A consciência é um movimento perpétuo para o exterior de si, insusceptível de constituir ponto de apoio a uma filosofia da imanência (a “mole filosofia da imanência”³⁵): “se, por milagre, entrásseis ‘em’ uma consciência, seríeis arrastados por um turbilhão e lançados fora (...) pois a consciência não tem ‘interior’; é simplesmente o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância que a constituem como consciência”³⁶. Por isso, a filosofia da transcendência, concebida como o oposto da filosofia da imanência, prefigura-se a Sartre como a filosofia do futuro: “a filosofia da transcendência põe-nos no grande caminho, no meio de ameaças, sob uma luz ofuscante. Ser — diz Heidegger — é ‘ser-no-mundo’. Compreenda-se este ‘ser-em’ no sentido de movimento. Ser é estourar no mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente se-estourar-consciência-no-mundo. Se a consciência tenta recuperar-se, se tenta coincidir enfim com ela própria,

³³ Idem, *ibidem*, p. 18-19.

³⁴ Idem, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”, p. 29.

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 30.

³⁶ Idem, *ibidem*, p. 30.

a quente, com as janelas fechadas, aniquila-se. A esta necessidade, que tem a consciência de existir como consciência de outra coisa diferente dela, chama Husserl intencionalidade”³⁷.

As conclusões são do próprio Sartre: “tudo está fora, tudo, até nós próprios: fora, no mundo, entre os outros”; “não é em nenhum refúgio que nos descobriremos: é na rua, coisa entre coisas, homem entre os homens”; “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Restituiu-nos o mundo dos artistas e dos profetas: espantoso, hostil, perigoso, com ancoradouros de amor e de graça”³⁸. É interessante, para o nosso propósito, ler este artigo como “um denso manifesto onde Sartre sublinha o lado revolucionário do seu trabalho”³⁹ se procurarmos esclarecer essa dimensão revolucionária. Sartre refere-se a “um pensamento que permitiria abolir as fronteiras tradicionais entre a filosofia e o ‘mundo dos artistas e dos profetas’”⁴⁰. Mas não podemos esquecer que, à data da publicação do artigo, Sartre era já reconhecido simultaneamente como filósofo e como escritor⁴¹.

O problema colocado a propósito de Sartre interessa-nos porque vai ao encontro do tema do nosso trabalho. Mas não pretendemos colocá-lo de dentro do caso particular de Sartre, — porque este caso não é senão a realização concreta de uma possibilidade historicamente aberta pelas premissas husserlianas das filosofias da existência. Na determinação do modo específico pelo qual as filosofias da existência conceberam (ou realizaram) a articulação entre a filosofia e a arte reside, a nosso ver, um dos maiores interesses delas (isto é, um dos seus contributos mais relevantes para o desenvolvimento do próprio processo do filosofar).

Não se trata, pelo menos no caso de Sartre, de responsabilizar a arte pela realização de um projecto filosófico para que a filosofia se descubra impotente. Agora, a arte não é chamada, como numa linha da estética romântica que Novalis exprime, a substituir a filosofia desfalecida⁴². Para

³⁷ Idem, ibidem, p. 30.

³⁸ Idem, ibidem, p. 31.

³⁹ A. Boschetti, *Sartre et “Les Temps Modernes”*, Les Editions de Minuit, Paris, 1985, p. 33 (subl. nossos).

⁴⁰ Idem, ibidem, p. 33.

⁴¹ Sartre publicara, recorde-se, *L’imagination* (1936), *La transcendance de l’Ego* (1936), *La nausée* (1938), *Le mur* (1939). Não é sem significado que o seu artigo sobre a intencionalidade tenha aparecido em *La Nouvelle Revue Française*, — “templo da literatura” (cf.: A. Boschetti, o.c., o. 33) — dirigida por André Gide.

⁴² Cf.: J.-M. Schaeffer, *L’art de l’âge moderne — L’esthétique et la philosophie de l’art du XVIIIe siècle à nos jours*, Gallimard, Paris, 1992, p. 106.

Sartre, do mesmo modo que para Mikel Dufrenne, a arte não é a filosofia por outros meios.

O procedimento da arte é distinto do procedimento da filosofia. Mas, para Sartre, a arte e a filosofia estão incumbidas de estabelecer as relações com o mundo que a contingência originária não admite como condição mas coloca como tarefa. Em primeiro lugar (um “primeiro” que não é cronológico mas ontológico), há o vazio, como Sartre escreve, expressivamente, reportando-se às obras de Giacometti: “entre as coisas, entre os homens, as pontes romperam-se; o vazio introduz-se por todo o lado”⁴³. Mas, em segundo lugar, toda a obra de arte é uma *recuperação da totalidade do ser*: “cada quadro, cada livro é uma recuperação da totalidade do ser; cada um deles apresenta esta totalidade à liberdade do espectador. Porque é esse o objectivo final da arte: recuperar este mundo, dando-o a ver tal como ele é mas como se tivesse a sua raiz na liberdade humana”⁴⁴. A estética de Sartre está, de certo modo, concentrada na problemática circunscrita por estas duas citações

Para Dufrenne, igualmente, o principal contributo de Husserl para o desenvolvimento do filosofar é a noção de “intencionalidade”: “Husserl colocou a noção de intencionalidade no centro da reflexão filosófica, renovando por ela o problema tradicional das relações entre o sujeito e o objecto”⁴⁵. Qual o sentido da renovação? Escreve Dufrenne: “a análise do cogito revela, por um lado, que o sujeito é transcendência, quer dizer, projecto do objecto; a análise do intencional revela, por outro lado, que o aparecer do objecto é sempre solidário da intenção que visa este objecto”⁴⁶. E acrescenta o seguinte: “a relação do objecto ao sujeito sensível parece portanto primeira relativamente aos seus termos, e é esta relação como totalidade e em totalidade, com as suas estruturas noético-noemáticas que se torna o tema próprio da fenomenologia husserliana”⁴⁷. Dufrenne retoma o sentido da interpretação de Eugen Fink: deve-se ao génio de Husserl ter concebido a intencionalidade, para além dos limites em que a definira Bretano, como a própria relação, que, por isso, não se deixa atribuir a nenhum dos dois termos da relação; o que significa, para Fink, “que a análise intencional de Husserl tende, em virtude de uma necessidade interna, para uma concepção que ultrapassa a diferenciação

⁴³ J.-P. Sartre, “Les peintures de Giacometti”, *Situations* — IV, p. 350.

⁴⁴ Idem, “Qu'est-ce que la littérature?”, *Situations* — II, p. 106.

⁴⁵ Idem, “Phénoménologie et esthétique”, *Esthétique et Philosophie*, 1, p. 53.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 53.

⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 53.

real de todas as coisas individuais, e que distingue essencialmente não só cada coisa das outras mas também o objecto do sujeito”⁴⁸.

Mikel Dufrenne, porém, é crítico relativamente ao pressuposto da observação de Fink, segundo o qual a fenomenologia fiel aos seus próprios fundamentos haveria de tornar-se, na direcção cultivada por Heidegger, ontologia. Depois de observar que “há várias interpretações possíveis da ideia de intencionalidade”, Dufrenne anota que, “segundo uma entre elas, a fenomenologia torna-se ontologia”: “a intencionalidade significa no fundo a intenção do Ser que se revela — e que não é outra coisa senão a sua revelação — e que suscita o sujeito e o objecto para se revelar. O objecto e o sujeito, que não existem senão no seio de uma mediação que os junta, são assim as condições do advento de um sentido, os instrumentos de um Logos. Heidegger, se bem que sem integrar a dialéctica na ontologia, identifica este Logos ao Ser”⁴⁹.

Ora, a propósito de Heidegger, Dufrenne escreve: “a analítica do *Dasein* é, em *Sein und Zeit*, a ontologia fundamental. Esta ontologia não atinge o Ser senão no mistério da sua relação com o *Dasein*. Mas não capta o próprio Ser, porque se não identifica com essa relação como Hegel a identifica à mediação, pretende-se captada por ele. Nada pode dizer do Ser senão que o Ser se diz. Perdido o conteúdo tradicional, recusado o conteúdo hegeliano, a apoteose da ontologia parece ser a sua morte por inanição. E não seria sem interesse confrontar o seu destino com o da arte contemporânea, que um mesmo desejo de pureza e de autenticidade coloca na via da abstracção onde ela se arrisca a perecer pensando realizar-se; porque a ontologia extenua-se no seu esforço de ‘ida ao fundamento’: ela não pode senão afirmar a sua própria possibilidade”⁵⁰. Não desenvolveremos agora a alusão à arte contemporânea contida neste passo.

Limitamo-nos a um outro ponto. Uma vez que se não trata, aqui, de tematizar a crítica de Dufrenne a Heidegger — o que, para realizar-se de um modo significativo, implicaria uma investigação que não é a nossa — mas unicamente de considerar o modo de recepção da ontologia heideggeriana no projecto filosófico de Dufrenne, bastará completar as referências anteriores com um tópico decisivo: assinalar a instância irreduzível do **dois** contra o primado do **um** que ele encontra no fundo da ontologia heideggeriana. Porque não se trata de fazer da filosofia um saber

⁴⁸ E. Fink, “L’analyse intentionnelle est le problème de la pensée spéculative”, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1952, p. 77.

⁴⁹ M. Dufrenne, “Phénoménologie et esthétique” p. 53.

⁵⁰ Idem, “Brève note sur l’ontologie”, p. 411.

que, imperfeitamente, se realizará em sabedoria porque, perfeitamente, só poderia realizar-se numa mística tornada impossível. É também discutível que a solução resida em fazer conceber uma antropologia que, sucedendo-lhe, reencontre em si a verdade da ontologia⁵¹.

O projecto filosófico de Dufrenne é irredutível a qualquer destas soluções. Num primeiro momento, reencontra o trabalho de Merleau-Ponty sobre a noção de “percepção” — um modo de realização e de inteligibilidade da intencionalidade. Mas, à doutrina que define o pressuposto de Merleau-Ponty, Dufrenne oferece um desenvolvimento peculiar onde situamos o fundamento da novidade do seu contributo. Recordemos estas palavras de Merleau-Ponty: “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. Eis porque Husserl se interroga sempre de novo sobre a possibilidade da redução. Se nós fôssemos espírito absoluto, a redução não seria problemática. Mas uma vez que, ao contrário, nós estamos no mundo, uma vez que as nossas reflexões tomam lugar no fluxo temporal que procuram captar (...) não há pensamento que abarque todo o nosso pensamento”⁵². Depois de citar a primeira frase do passo que acabamos de utilizar, e de apropriar-se da respectiva doutrina, Dufrenne considera que a intencionalidade “exprime sempre a solidariedade do sujeito e do objecto mas sem que o sujeito e o objecto sejam subordinados a uma instância superior nem reabsorvidos na relação que os une”⁵³. São irredutíveis a exterioridade do objecto, se bem que só haja objecto para um sujeito, e a ipseidade do cogito; e a transcendência não é senão o movimento pelo qual o sujeito se constitui como sujeito voltando-se para o objecto⁵⁴.

Fica colocado, embora não resolvido, o problema da relação ou, para usar a terminologia de Dufrenne, “o pacto” que une sujeito e objecto, para quem de toda a reflexão⁵⁵, isto é, no plano da própria percepção que é um modo originário da intencionalidade⁵⁶. Em suma, a rejeição da redução fenomenológica implica a valorização da percepção como modo originário da intencionalidade, porque é na percepção que melhor se esclarece “a reciprocidade específica do sujeito e do objecto implicada

⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 412.

⁵² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. VIII-IX.

⁵³ M. Dufrenne, *o.c.*, p. 54.

⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 54.

⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 54.

⁵⁶ Idem, *ibidem*, p. 54. Dufrenne cita um passo do artigo de Eugen Fink que já citámos.

na intencionalidade”⁵⁷. Dufrenne acompanha Merleau-Ponty até esta conclusão.

Mas num segundo momento, propõe que *uma fenomenologia da percepção seja feita a partir da percepção estética* : porque a percepção estética quer ser só percepção, “sem se deixar seduzir pela imaginação, que convida a vagabundear em torno do objecto presente, nem pelo entendimento que convida a reduzi-lo, para o dominar, a determinações conceptuais”⁵⁸. Esta observação é importante: a percepção comum está sempre tentada pela inteligência, procura uma verdade **sobre** o objecto, concebe-se numa relação com a praxis. Precisamente, a percepção estética, se não quiser falhar o objecto estético, “procura a verdade do objecto, tal como ela é imediatamente dada no sensível”⁵⁹.

Vale a pena correr um risco terminológico para melhor fazer ressaltar a perspectiva dufrenniana: não há a percepção estética, como veremos, sem que os efeitos da vida comum sejam suspensos e sem que a eficácia do mundo real seja afectada de um índice de nulidade. Tratar-se-á então de recuperar, de certo modo, a redução, cuja impossibilidade ainda há pouco fora confessada? O verbo “recuperar” é excessivo porque a tese, de cuja delicadeza o próprio Dufrenne está consciente (escreve: “ousar-se-á dizer”), tem implicações completamente diferentes: *a experiência estética realiza a redução fenomenológica*⁶⁰. É certo que algumas condições formais requeridas pela redução fenomenológica reaparecem na definição da experiência estética: “a crença no mundo é suspensa, ao mesmo tempo que todo o interesse prático ou intelectual”⁶¹. Valerá a pena rereer, para melhor situar o que se segue, o que o próprio Husserl escreveu: “é aqui de uma importância decisiva que nos demos conta muito claramente do que significa esta época, esta suspensão da fé no ser do mundo da experiência e que discernamos nitidamente que perspectiva teórica sobre uma subjectividade pura é tornada possível por este passo e só por ele. Por um lado, são excluídos como assentando sobre a experiência natural, todos os juízos respeitantes a este mundo pré-dado de uma maneira permanente e certa como existente, e, em seguida também, todas as ciências positivas que assentam, sabêmo-lo, sobre a experiência mundana natural, enquanto origem de verificação”.

Ora, precisamente, na experiência estética considerada como exemplificante da “redução” o objecto estético não pode considerar-se de modo

⁵⁷ Idem, ibidem, p. 54.

⁵⁸ Idem, ibidem, p. 54-55.

⁵⁹ Idem, ibidem, p. 55.

⁶⁰ Idem, ibidem, p. 55.

⁶¹ Idem, ibidem, p. 55.

algum o correlato de qualquer tipo de subjectividade, não é para ele que se abre o “olhar liberto” do espectador. As condições formais requeridas pela redução fenomenológica são como que **mimadas** pelas condições requeridas pela experiência estética.

O objecto estético é eminentemente relacional e é eminentemente expressivo. Mas o que ele exprime, o que nele assoma à expressão é a espontaneidade necessária da Natureza naturante. Ora, é para que a expressão se torne possível que a suspensão da validade prática da obra e do mundo no qual ela existe como obra se torna indispensável. A redução está presente — mas como recurso metodológico, como possibilidade de instauração no mundo do mundo que se exprime na obra de arte.

A obra de arte constitui um apelo a que se torna instante responder. É no modo como a resposta compromete não um olhar pensado sob a forma da transparência mas um olhar-memória (porque não há outro) que liga a profundidade do quase-sujeito, que é a obra, à profundidade de um corpo que o originário natural e histórico tatuou; é, portanto, com o modo como a arte exige e o espectador deseja uma comunidade absoluta para a plena formação do mundo da obra que o espectador é obrigado a confrontar o limite das suas possibilidades. Como se a obra exigisse do espectador a co-respondência, que lhe está interdita, de ser mais do que ele para coincidir com o mundo interior da própria obra; e como se a profundidade do acto do espectador pudesse ser avaliada pela maior ou menor fidelidade a esse desejo de comunidade absoluta.

Estamos, por conseguinte, num plano da maior radicalidade. Mais do que a percepção comum, a percepção estética torna patente a natureza paradoxal da intencionalidade: “o ser ambíguo e contudo irrefutável do fenómeno atesta que o sujeito como visada e o objecto como fenómeno são ao mesmo tempo distintos e correlativos, porquanto o objecto existe ao mesmo tempo *pelo* sujeito e *perante* o sujeito”⁶². A intencionalidade *reeditada a partir da experiência estética* é um meio teórico de afirmação da “co-substancialidade”⁶³ entre o sujeito e o objecto.

Sartre encontrou o modo de pensar a relação entre o homem e o mundo no vazio *irreduzível* que os separa e por isso a negatividade é, no seu pensamento, uma categoria central⁶⁴. Dufrenne não se limita a encontrar o que os liga mas o que a afirma a sua co-substancialidade. A inten-

⁶² Idem, “Phénoménologie et esthétique” p. 57.

⁶³ Idem, *ibidem*, p. 57.

⁶⁴ Cf.: Louis Crausaz, *Le néant das l'ontologie de Sartre — Étude de la définition ontologique de la conscience como négation privative*, Lausanne, 1975.

cionalidade, assim concebida, permanece operativa: em primeiro lugar, explicita a afinidade do sujeito e do objecto e salvaguarda do naturalismo, porque o sujeito não é o produto do mundo mas é capaz de antecipar um mundo, e do idealismo, porque o mundo não é um produto do sujeito uma vez que o objecto traz um mundo em si⁶⁵; depois, permite remeditar a noção de constituição: “constituir o objecto (...) é estar nele para despertar a significação que nele está implícita, conhecê-lo como o homem conhece a mulher, na intimidade de um acto comum onde se experimentam as fronteiras da individualidade”⁶⁶; finalmente, “a intencionalidade significa que o homem e o mundo são da mesma raça: a comunicação que ela conota funda-se sobre uma comunidade. Ela tem, assim, um sentido ontológico mas sem autorizar uma ontologia, porque não implica necessariamente a ideia do Ser como instância transcendente, de um sentido de que o objecto e o sujeito seriam os fenómenos; sugere antes que o sujeito e o objecto, que permanecem distintos no próprio seio da sua relação e para poder contraí-la, não podem estar subordinados a um princípio superior: a totalidade que eles formam em virtude da sua afinidade não os engendra, o dualismo não pode ser reabsorvido num monismo, dialéctico ou não”⁶⁷.

Reencontramos nestes três tópicos, por um lado, a reafirmação da instância originária do *dois* — aliás, a defesa de um irreduzível dualismo é consonante com a explicitação do carácter originário da diferença sexual ou com o exemplo da execução musical: “[os sentidos são] meios para o sujeito ser sensível ao objecto, conciliar-se com ele, como se conciliam dois instrumentos de música”⁶⁸ — e, por outro lado, através da ideia de que há entre eles uma relação da forma da co-substancialidade, a demarcação implícita da ontologia sartriana.

Esta demarcação vem de longe. Está definida, desde logo, pela circunstância de Mikel Dufrenne ter acedido à fenomenologia através de uma inspiração gurvitchiana enquanto Sartre acomodou a fenomenologia à expressão do sentimento da contingência. O que é que Mikel Dufrenne quer dizer, portanto, quando afirma que entende a fenomenologia no sentido em que Sartre e Merleau-Ponty aclimataram este termo em França? A interpretação deste passo, já citado, só pode ser uma: a rejeição da redução como momento essencial do programa fenomenológico constitui o eixo em torno do qual se organiza a “fenomenologia fran-

⁶⁵ Idem, *ibidem*, p. 60-1.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 61.

⁶⁷ Idem, *ibidem*, p. 61.

⁶⁸ Idem, *ibidem*, p. 61.

cesa”⁶⁹. Dufrenne, como Sartre e Merleau-Ponty, entende que, para o desenvolvimento da intuição central da fenomenologia, que é a intencionalidade, a redução não só é desnecessária como nociva.

É neste sentido que Dufrenne entende a fenomenologia no sentido em que Sartre e Merleau-Ponty. *Mas só neste*: as conclusões extraídas por Dufrenne não coincidem nem com um nem com outro dos respectivos desenvolvimentos.

⁶⁹ Já citámos um passo esclarecedor de Maurice Merleau-Ponty. Podemos acrescentar este outro, de J.-P. Sartre: “supondo que a redução possível seja possível — **o que falta provar** — ela colocar-nos-ia perante objectos postos entre parêntesis, como puros correlatos de actos posicionais, mas não de resíduos de impressões” (J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 363, subl. nosso).