

«O QUE É A FILOSOFIA?» - UMA ABORDAGEM DA QUESTÃO A PARTIR DE *ELOGIO DA FILOSOFIA* DE M. MERLEAU-PONTY

I

A História da Filosofia mostra a impossibilidade de se encontrar uma definição unívoca para a questão «O que é a Filosofia?». Esta impossibilidade, longe de constituir uma lacuna ou deficiência, mostra a riqueza de um saber que recusa, tal como Antero de Quental afirmou, o definitivo, o feito e assente para todo o sempre e abraça a mobilidade do pensamento humano. É esta recusa que nos impede de confundir ou reduzir a noção de filosofia a uma definição universalmente válida ou a uma das definições propostas por um determinado filósofo ou escola, e que transforma o próprio conceito que a designa num dos primeiros problemas de qualquer sistema filosófico, só possível de resolução no interior desse mesmo sistema. Só no seu interior, dentro de si mesma, só recorrendo aos seus conceitos pode a filosofia determinar-se e, por isso, «cabe a cada filosofia dizer o que entende por filosofia [porque] a [sua] própria definição implica já uma filosofia»¹.

A problematidade inerente a esta questão nada mais mostra do que um dos traços caracterizadores (e diferenciadores) da filosofia: a capacidade de aceitar e assumir uma pluralidade de modos de a entender e a *fazer*, encontrando nessa pluralidade a sua própria identidade. E é esta diversidade que a revela como a constante e incessante demanda da verdade por parte daqueles que amam o saber (*philos sophos*) e negam o ergástulo do dogma, do irrevogável, do imutável ... do absoluto. E é também neste sentido que o filósofo surge como aquele que manifesta uma especial abertura e sensibilidade ao mundo e a tudo o que o rodeia; é aquele que nunca perde a capacidade de se espantar com as coisas e, acima de tudo, aquele que se interroga sobre os aspectos que inquietam o ser humano, transformando essa interrogação na mais profunda reflexão crítica.

A filosofia assume-se, deste modo, «não como uma essência a definir, mas como uma existência a descrever»², um modo de estar no mundo, em que aqueles que a praticam revelam uma apurada atitude interrogativa e crítica e em que o homem, com

¹ H. Gouhier, *La Philosophie et son Histoire*, J. Vrin, Paris, 1947, p. 5, adaptado. Os parênteses rectos são nossos.

² H. Gouhier, *La Philosophie et son Histoire*, p. 5.

toda a complexidade que lhe é inerente, se apresenta como um inesgotável e problemático tema de reflexão.

A complexidade e problematicidade que aqui se invoca é a mesma que, segundo M. Merleau-Ponty, a filosofia deve avocar porque «se filosofar é descobrir o sentido primeiro do ser, não é possível filosofar abandonando a situação humana: é, pelo contrário, preciso assumi-la»³.

Assumir a situação humana significa encontrar uma fundamentação ou *logos* para a vida do homem e, nesta procura, perceber a necessidade da experiência primordial, pré-reflexiva que precede e fundamenta todo o conhecimento, na qual consciência e mundo se unem e à qual temos acesso pela percepção.

«Da percepção brota (...) a significação fundamental, a verdade implícita na própria existência»⁴ e só ela nos permitirá encontrar o sentido da realidade e do mundo, ainda que este se revele sempre imperfeito, inacabado e em contínua realização. É um sentido dialéctico e ambíguo que manifesta o homem e o mundo como contingentes e revela a mutabilidade e o dever como características fundamentais do saber filosófico. E, por isso, a filosofia surge em Merleau-Ponty como «uma investigação livre», de verdades não adquiridas, num «movimento que leva incessantemente do saber à ignorância, da ignorância ao saber, e um certo repouso neste movimento»⁵. Ao filósofo, na qualidade de funcionário da humanidade, incumbe a valorização integral do homem, só possível pela desconstrução (e reconstrução) do que conceptualmente entendemos por humanidade e através da qual se ultrapassem as dicotomias que vinculam uma falsa objectividade absoluta (tais como filosofia/ciências, subjectivo/objectivo, homem/mundo) e se busque uma síntese do para si/em si, da consciência/mundo, do intelectualismo/empirismo.

O que aqui propomos é uma aproximação à questão «O que é a filosofia?» a partir da obra *Elogio da Filosofia*, não esquecendo, por um lado, os condicionalismos histórico-filosóficos e culturais em que o pensamento pontyano se desenvolve e, por outro lado, tendo sempre presente a ideia de que qualquer tentativa de resposta a esta questão terá sempre como plano de fundo a dialéctica ou o dever assente na ambiguidade na qual o filósofo fundamenta a sua fenomenologia.

II

A obra *Elogio da Filosofia* constitui a lição inaugural proferida no Colégio de França, aquando da nomeação de M. Merleau-Ponty para a cátedra de filosofia e é encarada como uma espécie de súpula do seu pensamento filosófico.

Nascido em 1908, este pensador gradou-se em Filosofia em 1931. Em 1935, na altura da sua agregação, trava conhecimento com J.-P. Sartre que, por sua vez, o coloca em contacto com o fundador da fenomenologia, E. Husserl. É comumente aceite que o impulso filosófico de Ponty deve muito a estes dois pensadores e que a obra husserliana «A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental» teve uma forte influência no seu pensamento, encontrando na ideia da necessidade de

³ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, trad. A. Braz Teixeira, Guimarães Editores, Lisboa, 1998, p. 24.

⁴ M.J. Cantista, *Racionalismo em crise*, Livraria Civilização, Barcelos, 1894, p. 13.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 11.

uma fundamentação rigorosa para os problemas da história da vida e na preocupação humanista reveladas nessa obra uma fonte de inspiração e reflexão que caracterizarão a sua filosofia.

O trabalho filosófico de Merleau-Ponty é marcado pela afirmação da necessidade de uma maior humanização face à crise do racionalismo - que, na sua perspectiva, ameaça a humanidade - e pela necessidade de encontrar um *logos* para a vida do homem que suprima as dicotomias que o *dividem* e permita a descoberta da síntese do para si/em si.

Na perspectiva de Ponty, a mentalidade racionalista esqueceu a realidade originária - a estrutura perceptiva e a relação unitiva existente entre o sujeito e o objecto - e guiou-se por uma falsa objectividade absoluta que oculta a experiência perceptiva e ignora a relação ambígua (e de coexistência) entre o homem e o mundo. O racionalismo, ao defender que as coisas estão nas suas manifestações sensíveis (empirismo) ou que são apenas unidades lógicas (intelectualismo), limitou-se a construir e explicar uma realidade, mas uma realidade que «não constata vivencialmente»⁶. Este é, para o nosso filósofo, o percurso ou a visão errada porque «não se trata de explicar a vida, mas de a decifrar...». O que se impõe é reencontrar «a intenção da vida, o movimento simples que corre através das linhas, que as liga umas às outras e que lhe dá significação»⁷, cabendo à filosofia e a cada homem fazer «uma espécie de leitura que somos todos capazes porque trazemos encarnado no nosso ser o alfabeto e a gramática da vida»⁸.

O racionalismo ignorou a existência e o facto de o homem ser essencialmente um sujeito votado e voltado para o mundo⁹ e é este esquecimento que torna tão urgente a busca do para si/ em si. Esta síntese é o próprio homem como ser para o mundo; uma síntese só possível através do método fenomenológico (redução), o único capaz de pôr o homem em genuíno contacto com o mundo. A redução fenomenológica é, em Merleau-Ponty, o *ir às coisas*, é *ser para o mundo*. É um movimento reflexivo que elimina tudo quanto possa «contaminar a pureza do conhecimento espontâneo da coisa» e que nos abre à experiência originária, precedente e fundamentadora do conhecimento: é «a minha situação no mundo antes de toda e qualquer reflexão»¹⁰.

A redução fenomenológica é uma atitude ingénua e pré-objectiva que se contrapõe à chamada atitude natural, própria da mentalidade comum depois de invadida pela divulgação científica. Se esta última se centra nas «coisas em si», a fenomenologia coloca o seu foco na vivência das coisas pelo sujeito e, neste sentido, - afirma Merleau-Ponty - «devemos procurar a nossa relação óptica com as coisas», pois «estas cores, estes objectos que vemos e que atapetam e habitam até os nossos sonhos, estes animais são variações humorísticas de nós próprios (...)»¹¹.

Na vivência das coisas há um movimento intencional da consciência para o objecto. A consciência dirige-se intencionalmente aos objectos, elegendo um em detrimento de outros e valorizando certas características que pré-existem na sua

⁶ Cfr. M.J. Cantista, *Racionalismo em crise*, p. 13.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 32.

⁸ Idem, p. 33.

⁹ Cfr. J. Fragata, *A filosofia de Merleau-Ponty*, separata da Revista Portuguesa de Filosofia, nº XIX (1963), Braga, p. 8.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 10-1.

¹¹ Idem, p. 25.

intenção. Neste movimento, nesta intencionalidade – que transcende sempre o sujeito porque constitui apenas o caminho que o liga ao mundo – a consciência torna-se doadora de significação: «isso quer dizer que não se ultrapassa o mundo senão entrando nele, e que, num único movimento, o espírito usa o mundo, o tempo, a palavra e a história e anima-os de um sentido que não se destrói»¹². Este sentido nunca encontra, contudo, o em si das coisas. O conhecimento que temos da realidade é apenas o que dela conseguimos obter, o que dela conseguimos captar, os seus mapas ou modelos imperfeitos, que não podem nunca ser confundidos com a própria realidade. Esta terá que ser sempre colocada entre parênteses porque a coisa em si é apenas «um foco virtual»¹³: «a matéria, a vida, Deus não seriam “interiores”, como (...) se tratasse da matéria em si, (...) da vida em si, (...) de Deus em si (...). Trata-se da matéria, da vida, de Deus enquanto percebidos por nós»¹⁴. Isto não significa, no entanto, que a redução fenomenológica tenha em Merleau-Ponty um carácter idealista - que se traduziria numa desvalorização da percepção e na consequente conversão do mundo em significação transparente, não nos revelando como realmente somos: ser para o mundo – mas apenas que não interessa tanto a realidade objectiva, as coisas em si que o sujeito percebe, mas o modo como as vive, a sua vivência das coisas, a verdade sobre o mundo. As essências não são, assim, algo separado e ideal mas a materialidade da existência e da experiência, mantendo com elas a relação vivente que o mundo é. Não interessa atingir um ideal absoluto - pois este ideal não existe - mas atingir as coisas na sua facticidade, na sua contingência.

Consciência e mundo unem-se na experiência originária à qual temos acesso pela percepção, mas como «este acesso não é mais do que uma explicitação dessa experiência, a percepção brota dela»¹⁵: «a percepção funde tudo porque, por assim dizer, nos comunica uma relação obsessiva com o ser, que está perante nós, e, todavia, nos atinge interiormente»¹⁶.

A percepção é o fundamento do percebido e do que percebe; é a síntese que une o sujeito e o mundo. Por isso, o mundo não é mais do que aquilo que dele percebemos, «não somos esta pedra, mas, quando a vemos, ela ressoa, no nosso aparelho perceptivo, (...) revela [-se] a si própria através de nós»¹⁷. Esquecer a percepção é ignorar o sentido da realidade e do mundo; é desconhecer a verdade da própria existência, o sentido fundamental.

No entanto, este sentido que se encerra na percepção é sempre um sentido imperfeito, incompleto (nunca absoluto). É um sentido com uma certa ausência de sentido: «quanto mais enérgica for a nossa intenção de ver as próprias coisas, mais veremos multiplicarem-se entre elas e nós as aparências pelas quais se exprimem, as palavras por que nos exprimimos»¹⁸. A redução fenomenológica nunca é completa porque, mesmo procurando revelar o irreflectido que o mundo da experiência é, deixa sempre um fundo de irreflexão que não pode nunca ser totalmente consciencializado.

¹² M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 15.

¹³ Idem, p. 28.

¹⁴ Ibidem, p. 25.

¹⁵ J. Fragata, *A filosofia de Merleau-Ponty*, p. 11.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 24.

¹⁷ Idem, pp. 25-6. Os parênteses rectos são nossos.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 70.

O sentido é, assim, algo em contínua realização. É um sentido dialéctico e ambíguo. Dialéctico porque a percepção implica dois elementos que nunca se confundem¹⁹, mas que se abrem reciprocamente um para o outro: a coisa (que nunca é plenamente coisa) e a consciência (que nunca é plenamente consciência). A coisa está *aberta* e é percebida; porém, nunca deixa de ser transcendente e, enquanto tal, nunca é inteiramente percebida. O homem como nunca é totalmente consciência, «nunca pode absorver-se inteiramente no objecto»²⁰. É uma dialéctica binária que une a coisa e a consciência, numa ininterrupta tensão de presença e ausência, de inacabamento: «na intuição da vida (...) há momentos em que ela já não é fusão do filósofo com uma consciência existente nas coisas, mas consciência de um acordo e de parentesco entre ele próprio e os fenómenos»²¹. Ambíguo porque a nossa relação com o mundo nunca pode ser absoluta; manifesta o homem e o mundo como contingentes - algo que, segundo Merleau-Ponty, não constitui uma imperfeição, mas a própria definição da consciência e da existência. A partir da ambiguidade, é impossível falar-se de um eu absoluto e imparcial, mero observador do objecto²².

III

Ambiguidade não é, em Merleau-Ponty, sinónima de equivocidade (esta última não pode ser fonte ou fundamento do saber). Trata-se da ambiguidade filosófica, fundamento e fonte da filosofia, que admite e abraça a contingência humana como seu motor.

«O filósofo reconhece-se pela posse inseparável do gosto da evidência e do sentido e da ambiguidade»²³. Este reconhecimento revela a mutabilidade e o devir como características da filosofia e apresenta-a como indagação livre, sem verdades absolutas ou dogmas inquestionáveis, onde o filósofo se movimenta constantemente entre saber e o não-saber, o não-saber e o saber²⁴, tomando consciência que a sua obra nunca poderá ser um trabalho acabado e definitivo: «é inteiramente verdade que cada filósofo (...) considera aquilo a que os outros chamam a sua obra como o esboço de uma obra que fica sempre por fazer»²⁵.

A filosofia em Merleau-Ponty nega a possibilidade da existência de um absoluto em si mesmo e encontra a sua fundamentação na dialéctica, no sentido de um devir, de um movimento incessante e permanentemente assente na ambiguidade. «O movimento pelo qual vamos de nós próprios para o absoluto subentende incessantemente o movimento descendente que um pensamento desligado julga realizar do absoluto para si mesmo e, por isso, o que o filósofo estabelece não é nunca o absolutamente absoluto, mas o absoluto em relação consigo»²⁶. Sem esta ambiguidade cessaria a percepção, que exprimindo a nossa relação com o mundo, não pode ser nunca absoluta. É a percepção que nos permite exprimir a verdade primordial: o

¹⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 69.

²⁰ J. Fragata, *A filosofia de Merleau-Ponty*, p. 11.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 32.

²² Cfr. Idem, pp. 10, 12, 51, 80.

²³ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 10.

²⁴ Cfr. Idem, p. 11.

²⁵ Ibidem, p. 27.

²⁶ Ibidem, p. 12.

homem como ser para o mundo e como síntese ambígua eu/coisa. A verdade habita na abertura do homem ao mundo, na qual manifesta a sua natureza dialéctica e ambígua e o seu duplo fundamento: a consciência e a coisa.

Esta abertura do homem não indica apenas uma simples presença espacial (não é um simples estar-no-mundo) mas revela uma experiência vivida, própria de um ser aberto para as coisas e para os outros. «A nossa relação com a verdade – afirma Ponty – passa pelos outros. Ou procuramos a verdade com eles, ou não a descobrimos»²⁷ e acrescenta «não há verdade solitária. Estamos acaso num círculo vicioso? Estamos, mas não no dos cépticos. É verdade que, em última instância, não há juiz que não pense só segundo a verdade, nem só segundo a mim mesmo, nem só segundo outro, pois cada um dos três precisa dos outros dois, não tendo sentido o sacrifício de um a qualquer dos outros»²⁸. A permeabilidade ao outro que aqui se anuncia é necessária ao homem e condição da filosofia e do filósofo porque «o enigma da filosofia (...) está em que, por vezes, para si, para os outros e para a verdade, o caminho é o mesmo. São estes momentos que a justificam. É unicamente com eles que o filósofo conta»²⁹. A verdade não é exclusivamente interior ou exclusivamente exterior ao homem, ela realiza-se na abertura do homem para o mundo. O homem é para o mundo e é no mundo que conhece: é a dialéctica dos seres no intuito da procura do seu interior, quer na relação interioridade/exterioridade, quer na relação interioridade/interioridade³⁰. Assim, «a filosofia não pode ser um diálogo do filósofo com a verdade, um juízo superior sobre a vida, o mundo e a história, como se a filosofia estivesse fora deles»³¹.

Na procura da verdade - e no diálogo que esta busca impõe - pensamento e linguagem surgem como um todo dialéctico, no qual a última manifesta o carácter ambíguo e dialéctico da sua natureza e função em relação ao pensamento e ao outro eu. «A vontade de falar forma uma unidade com a vontade de ser compreendido»³² porque toda ideia, para ser compreendida, precisa de ser dita, e o que é dito precisa de ser compreendido, num jogo que requer todas as partes envolvidas: «a expressão pressupõe alguém que se exprime, uma verdade que se exprime e os outros perante quem é expressa»³³.

A linguagem reflecte a «lógica vivida» e isto acarreta uma contínua necessidade de reformulação dos seus instrumentos: a «exigência permanente de comunicar leva a inventar e a fazer aceitar um novo emprego [linguístico]»³⁴. A nossa coexistência com outros, e a necessidade de sermos compreendidos e de conseguirmos aproximar o nosso pensamento às palavras que o expressam, impõem um trabalho de construção e reconstrução de conceitos. E, neste campo, a filosofia, enquanto actividade simbólica,

²⁷ Ibidem, p. 41.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, pp. 41-2.

²⁹ Idem.

³⁰ Cfr. M.J. Cantista, *Sentido y ser en Merleau-Ponty*, Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1982, p. 31 e sg.

³¹ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 40.

³² Idem, p. 70.

³³ Ibidem, p. 39.

³⁴ Ibidem, p. 70. Cfr. também p. 71-2: «como participantes de um sistema simbólico, [existimos] uns perante os outros, uns com os outros, do (...) modo que as alterações na língua se verificam devido à nossa vontade de falar e de sermos compreendidos». Os parênteses rectos são nossos.

assume uma posição privilegiada, voltando-se «para o discurso pessoal que em nós próprios se constrói, que somos nós próprios» e «perscruta aquele poder de expressão que os outros simbolismos se limitam a exercer».

A procura da verdade em que pensamento e linguagem se entrelaçam pressupõe ainda uma temporalidade aberta. O tempo, descrito por Merleau-Ponty como uma espécie de presente ambíguo (uma ambiguidade que deriva da própria condição humana: toda a nossa vida é um presente) é também ele uma síntese dialéctica. O tempo é um porvir que vai ao passado, vindo ao presente; é a síntese do adquirido e do provir e, por isso, «pensar numa ideia como verdadeira, implica que nos arroguemos um direito de repetição sobre o passado, ou que o tratemos como uma antecipação do presente, ou, pelo menos, que situemos num mesmo mundo o passado e o presente»³⁵.

Nenhum sujeito está fora do tempo, nenhum pensamento brota alienado da história humana. É através do tempo que o indivíduo sintetiza o seu pensamento e é através da história que um conjunto de indivíduos sintetiza um sentido dinâmico. A história é a abertura temporal da coexistência, a manifestação da evolução progressiva, só aparentemente caótica: «nada há na história totalmente desprovida de sentido: as suas dicotomias, os seus becos sem saída, os seus regressos ao caminho abandonado, as suas divisões e lutas só para o espírito abstracto, que quisesse reduzir os problemas da história a problemas de ideias, poderiam ter aparência do sem sentido»³⁶. A evolução humana mostra que «o sentido histórico é imanente ao acontecer inter-humano e frágil como ele»; revela que a contingência do acontecer humano não constitui uma «falha na lógica da história» mas sim a sua condição³⁷.

A filosofia pontyana é uma filosofia construída sobre a contingência humana revelada no transcurso da história. E é esta volubilidade da vida humana que impede o filósofo de anunciar «uma transcensão final das contradições humanas e que o homem total nos espera no futuro»³⁸. Sobre isto o filósofo nada sabe. «[O filósofo] não põe a sua esperança em destino algum, mesmo favorável, mas precisamente naquilo que em nós não é destino, na contingência de uma história»³⁹. Cabe, deste modo, à filosofia despertar o homem para «o que há de problemático em si na existência do mundo e na nossa, de tal modo que nunca deixamos de procurar uma solução “no caderno do mestre”»⁴⁰.

IV

Despertar o homem para si e para o mundo compromete o filósofo a uma participação na vida pública, a um apurado interesse pelos problemas do seu tempo, a uma intensa reflexão, a um questionamento dos modos de ver e agir no mundo. Só assim o filósofo serve a filosofia⁴¹.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, pp. 39.

³⁶ Idem, p. 37.

³⁷ Ibidem, p. 67.

³⁸ Ibidem, p. 57.

³⁹ Ibidem, p.58. Os parêntese rectos são nossos.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 59.

⁴¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 78: «porque vivemos numa daquelas situações a que Hegel chamava diplomáticas, em que cada iniciativa corre o risco de ver desvirtuado o seu sentido,

A filosofia deve avivar e apelar ao sentido analítico profundo dos seres; deve libertar o homem do conformismo, da passividade, da submissão quase incondicional ao que outros dizem (ou disseram) e encaminhá-lo para um percurso onde a reflexão não seja uma consequência do momento ou de um acontecimento mas uma prática continuada.

O nosso tempo está, na perspectiva de Merleau-Ponty marcado pela inércia do pensamento e pela falta de discussão de ideias: «o nosso pensamento é um pensamento aposentado ou enrugado. Todos expiam a sua juventude»⁴². Só em momentos de tensão, de desequilíbrios surge o confronto de ideias, mas «passado um certo ponto de tensão, as ideias deixam de proliferar e de viver, caem no plano das justificações e dos pretextos, tornam-se reliquias, pontos de honra, e aquilo a que pomposamente chamamos o movimento das ideias reduz-se ao conjunto das nossas nostalgias, dos nossos rancores, dos nossos acanhamentos, das nossas fobias»⁴³. Consequentemente, «neste mundo em que a negação e as paixões mal-humoradas ocupam o lugar de certezas, não se procura fundamentalmente ver, e a filosofia, porque pretende ver, é tida como impiedade»⁴⁴, torna-se incômoda.

Não é assim difícil de compreender o receio que este autor revela quanto a uma possível rejeição futura da filosofia e do filósofo: «há razão para temer que também o nosso tempo rejeite o filósofo em si próprio e que, mais uma vez, a filosofia seja apenas nuvens, pois filosofar é procurar, é afirmar que há algo a ver e a dizer. Ora, hoje quase não se procura, “regressa-se”, “defende-se”, uma ou outra tradição»⁴⁵.

A filosofia precisa de voltar às suas origens e reencontrar a sua identidade. Isto significa, em Ponty, regressar à atitude socrática, porque para “reencontramos a função integral do filósofo precisamos lembrar-nos de que até os filósofos-autores que lemos e que somos, nunca deixavam de reconhecer como mestre um homem que não escrevia, que não ensinava - (...) nas cátedras do Estado - que se dirigia àqueles que encontrava na rua e que teve dificuldades com a opinião pública e com os poderosos, precisamos lembrar-nos de Sócrates»⁴⁶. Sócrates é o exemplo do homem espontâneo que não escreve nem ensina⁴⁷; é o homem que vive o mundo e no mundo, encontrando no outro um interlocutor no necessário diálogo para alcançar a verdade. É o diálogo que evoca nos outros a ignorância, a perturbadora consciência do não-saber.

Se vivemos numa época de saberes construídos e tidos como inabaláveis, de ideias feitas, de um conformismo (inquietante), urge a revitalização da ironia. Há que «falar

julgamos, por vezes, servir a filosofia proibindo-a de se interessar pelos problemas do seu tempo». E, condenando a posição neutra de Descartes na disputa entre Galileu e o Santo Ofício, acrescenta que afirmar que o filósofo não deve ter preferências «é esquecer que, recusando-se a falar, Descartes se recusa também a dar valor e existência a esta ordem filosófica em que o situam».

⁴² M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 55.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 55.

⁴⁶ Idem, p. 45.

⁴⁷ Ainda que não desvalorize a actividade académica e, mais especificamente, a escrita, Merleau-Ponty considera que os livros embora permitam «uma agilidade de comunicação» impossível sem eles, têm um lado negativo pois aquilo que o filósofo «diz entra num universo académico», onde a vida aparece enfraquecida, sem a imensa riqueza das suas opções e o pensamento estagna. Por isso, conclui o filósofo, «a filosofia livresca deixou de interrogar os homens». Cfr. p. 45.

de maneira a deixar transparecer a verdade no respeito, a exprimir o ódio pelo sorriso, - eis um lição para a nossa filosofia que, com o seu ar trágico, perdeu o seu sorriso - a ironia⁴⁸. A ironia deve voltar a constituir o ponto de partida para a investigação filosófica. É preciso recuperar o contínuo questionamento que nos coloque numa disposição indagadora e nos ajude a remover obstáculos - é esta a condição necessária para se iniciar uma verdadeira pesquisa: autónoma, liberta de ideias feitas e receptiva ao novo, ao diferente, ao estranho. O filósofo quer-se filho do espanto para conseguir cumprir a sua tarefa - ensinar o homem a ver o mundo - e só pela ironia pode encaminhar o outro para uma consciência da sua ignorância. A revelação da ignorância do outro não pode ser entendida uma tentativa de superiorização (ou diminuição) do homem, mas sim como uma partilha do igual com igual, pois «não sabe mais do que eles, sabe apenas que não há saber absoluto e que por isso estamos abertos à verdade»⁴⁹. Com este método o homem não só se vê obrigado a reflectir, mas também, segundo Ponty, a deparar-se com o outro e a sua liberdade, pois «a ironia socrática é uma relação distante, mas verdadeira, com outrem, que exprime o dado fundamental de cada um, sendo inelutavelmente ele próprio, no entanto, reconhece-se no outro e procura desligar um do outro pela liberdade»⁵⁰.

A filosofia alerta o homem para a necessidade de se voltar a encontrar consigo mesmo, com o mundo e com os outros e chama-o para a discussão de problemas que são os seus problemas, de questões que são as suas questões. A filosofia aviva a curiosidade, transporta a interrogação para a resposta, retira o homem da indolência que o impede de crescer e relembrando-o que «a dialéctica ou a ambiguidade [do filósofo] é apenas uma maneira de dizer aquilo que cada homem muito bem sabe: o valor dos momentos em que, efectivamente, a vida se renova, continuando, se reencontra e se compreende, ultrapassando-se, em que o seu mundo privado se torna mundo comum. Estes mistérios existem nele como em cada um de nós»⁵¹. O filósofo não discute o abstracto, sem sentido ou significação para o homem; ele fala e reflecte sobre as grandes preocupações comuns a todos os homens: o eu e a sua ligação ao outro, ao mundo, à história. Afinal, «não é verdade que o que o filósofo diz das relações da alma e do corpo, não é senão aquilo que todos os homens sabem, que a alma e o corpo caminham lado a lado, como o bem e o mal? Não é verdade que o que ele ensina sobre a morte não é senão que está escondida na vida, como o corpo e a alma, e que é este conhecimento que, como dizia Montaigne “faz que um camponês e povos inteiros morram com a mesma regularidade com que um filósofo”?»⁵².

A filosofia é o universo da humanidade, construídos para os homens e feito por homens e «o filósofo é o homem que desperta e fala, e o homem contém em silêncio os paradoxos da filosofia, porque, para ser plenamente homem, é preciso ser um pouco mais e um pouco menos do que um homem»⁵³. Filosofar é o constante vivificar das problemáticas filosóficas e o que nesta actividade devemos exigir é «não só que

⁴⁸ Idem, p. 50.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, p. 51.

⁵⁰ Idem, p. 50.

⁵¹ Ibidem, p. 80. Os parênteses rectos são nossos.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem, p. 81.

invente soluções, mas [sobretudo] que invente os seus problemas⁵⁴, recriando-os. E, nesta recriação, a filosofia terá que partir sempre a situação humana.

Daniela Silveira
Universidade do Porto

Bibliografia

- M. MERLEAU-PONTY, *Elogio da Filosofia*. Guimarães Editora, Lisboa, 1998.
- M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, Martins Fontes. São Paulo, 1996.
- M. MERLEAU-PONTY, *Sinais*, Ensaio-Editorial Minotauro. Lisboa, 1962.
- M. MERLEAU-PONTY, *O primado da percepção e as suas consequências filosóficas*, Papyrus Editora. S. Paulo, 1990
- J.M.P. CANTISTA, *Sentido y ser en Merleau-Ponty*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1982.
- J.M.P. CANTISTA, “Reflexão sobre a Ontologia de Merleau-Ponty”, Separata da Revista Portuguesa de Filosofia, XXVII (1971), Braga.
- J.M.P. CANTISTA, *Racionalismo em crise*, Livraria Civilização, Porto, 1984.
- J. FRAGATA, *A Filosofia de Merleau-Ponty*, Separata da Revista Portuguesa de Filosofia, XIX (1963), Braga.

⁵⁴ Ibidem, p. 21.