
O texto da fenomenologia¹

Le texte de la phénoménologie

DOI: 10.12957/ek.2022.71804

Inga Römer²

Université Grenoble Alpes

inga.roemer@univ-grenoble-alpes.fr

Tradução: Luiza Helena Hilgert³

Revisão técnica: Eduardo Henrique Silveira Kisse⁴

O que é fenomenologia? Mais de cem anos após a publicação das *Investigações Lógicas*, de Husserl, as respostas a esta pergunta são tão diversas que dificilmente se pode encontrar uma única tese que todos os fenomenólogos apoiariam unanimemente. A designação “fenomenologia” não seria hoje mais que uma simples homonímia, uma simples igualdade de nomes? Esta designação é aparentemente plurívoca, mas ela parece, no entanto, ser dita “relativamente a uma unidade”, de acordo com a célebre fórmula

¹ Agradecemos à Profa. Dra. Inga Römer a autorização para publicar a tradução de seu texto originalmente intitulado *Le texte de la phénoménologie* na Revista Ekstasis. Os direitos de publicação desta tradução foram concedidos pela própria autora e pela revista DoisPontos à revista Ekstasis e aos seus editores. O texto original em francês será publicado em breve na revista DoisPontos, que nos concedeu gentilmente o direito de publicar – com a concordância da autora – a sua tradução antes da publicação do texto original.

² Inga Römer é professora de Filosofia e especialista em Filosofia Alemã. Após ter estudado filosofia, literatura e economia em Hamburgo (Alemanha) e Bordéus (França), concluiu o doutoramento em 2008 na Universidade de Wuppertal. Na mesma universidade, foi então professora assistente antes de concluir a sua habilitação, em 2015. É uma das editoras da revista trilingue *Phenomenological Research* e da série de livros que acompanha essa revista (*Felix Meiner Verlag*). As suas áreas de investigação são a filosofia clássica alemã, especialmente Kant, bem como a fenomenologia alemã e francesa. Dedicar-se, sobretudo, aos seguintes temas: metafísica, ética, tempo, desejo e subjetividade.

³ Doutora em Filosofia pela Unicamp e pela Université Paris VIII. Principais áreas de interesse: Ontologia, Fenomenologia, Filosofia contemporânea, Feminismo, Existencialismo, Filosofia francesa, Literatura e Filosofia, Ficção e Filosofia. E-mail: luizahilgert@hotmail.com.

⁴ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2011), graduação em Espanhol (2021) e *Master of Arts* em filosofia (2017). Tem experiência na área de filosofia contemporânea. E-mail: ehskisse@hotmail.com.

aristotélica do início do Livro IV da *Metafísica* (1003a). No caso da fenomenologia, essa unidade é a relação de todos os fenomenólogos com uma herança comum: uma certa história intelectual que nos é acessível por meio de textos, os textos de Husserl, de Heidegger, de fenomenólogos francófonos, assim como de outros fenomenólogos do mundo inteiro. Se a plurivocidade da fenomenologia não se dissolve em mera homonímia, é claramente devido a esta relação comum a autores que pertencem a uma história intelectual comum, documentada em textos e acessível através destes textos.

Entretanto, parece surgir aqui um paradoxo que pode ser formulado da seguinte forma: como podemos entender uma fenomenóloga, que procura tratar das “coisas mesmas”, voltar-se para textos em que se tratam dessas “coisas mesmas”? Não está ela tangenciando seu propósito se lê textos em vez de olhar, ouvir e tocar as coisas mesmas? De forma geral, a fenomenologia contemporânea não cai, pelo menos em parte, no esquecimento de si mesma quando se converte tacitamente em uma hermenêutica de textos⁵?

Nosso objetivo aqui é mostrar que não é o caso. Nossa hipótese é a seguinte: a hermenêutica dos textos é um momento necessário para uma fenomenologia que esteja verdadeiramente à altura da sua própria reivindicação crítica.

A primeira parte do presente texto mostra as duas armadilhas diante das quais a fenomenologia deve afirmar-se. A segunda parte esboça a ideia de uma fenomenologia crítico-hermenêutica, na qual a hermenêutica dos textos ocupa um lugar central. A conclusão indicará três implicações desta ideia de uma fenomenologia em relação a sua compreensão da “coisa mesma”.

1. A fenomenologia entre Charybdis e Scylla

A fenomenologia enfrenta o desafio de navegar entre Charybdis e Scylla: por um lado, exposta à objeção de ingenuidade, se se limita à simples visada da coisa mesma; mas, por outro lado, está ameaçada de dissolução se admite que a fenomenalidade da

⁵ O tema do último congresso da “*Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*” (“Sociedade Alemã de Pesquisa Fenomenológica”) pode ser entendido como uma expressão dessa suspeita. O tema, que reuniu fenomenólogos de 27 a 29 de setembro de 2022 na Friedrich Schiller Universidade de Jena, foi “*Zurück zu den Sachen selbst. Die Praxis der Phänomenologie*” (“De volta às coisas mesmas. A prática da fenomenologia”). O organizador, Lambert Wiesing, encorajou todos os conferencistas a se debruçarem sobre o tema das coisas mesmas e a se absterem de falar sobre autores e textos.

coisa mesma teria, na realidade, sempre um caráter de linguagem, de signo, de escrita e, em última instância, de textualidade. Daí o seguinte dilema: ou a fenomenologia é ingênua ou não é mais a fenomenologia, mas uma filosofia analítica da linguagem, uma hermenêutica ou uma desconstrução. Este primeiro movimento de nossa reflexão será consagrado à exposição dessas duas armadilhas. É somente na segunda parte que proporemos uma terceira via.

A certidão de nascimento da fenomenologia é lavrada pela expressão de Husserl “às coisas mesmas!”. A maneira de alcançar as coisas mesmas é a redução fenomenológica: colocando entre parênteses todos os preconceitos sobre a existência e a natureza das coisas que aparecem, o fenomenólogo poderia alcançar uma “visada pura (*reine[s] Schauen*)”, que teria como fim “a apreensão do sentido de doação absoluta (*das Erfassen des Sinnes der absoluten Gegebenheit*)” (Husserl 1950, 9). Há inúmeras críticas mobilizando a objeção de ingenuidade contra a redução fenomenológica entendida desta forma. A essência dessas críticas pode ser expressa da seguinte forma: uma visada supostamente pura do sentido da coisa mesma é confrontada com o risco de aplicar, no seio da própria redução, um certo número de conceitos e preconceitos irrefletidos. Quase toda “Escola de Frankfurt”, de Adorno a Habermas, cada vez mais influenciada pela filosofia analítica da linguagem, tem dirigido essa objeção à fenomenologia husserliana: uma visão supostamente pura do sentido da coisa mesma corre o risco de entender a coisa precisamente a partir da linguagem e dos conceitos dominantes da sociedade atual⁶. Como se sabe, Heidegger não escapou desta objeção: certamente, Heidegger teria visto que os fenômenos são, antes de tudo e na maioria das vezes, disfarçados pelo que ele chama em *Ser e tempo* o *a gente* e o “falatório do impessoal”; mas foi estigmatizado o fato de que as noções de angústia, “ser-para-a-morte” e “querer ter consciência” dificilmente poderiam alcançar a perspectiva crítica que haviam buscado em vão em Husserl⁷. De certa forma, a conversão heideggeriana à autenticidade seria ainda menos crítica do que a

⁶ Basta recordar aqui a crítica de Adorno, formulada notadamente em *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*: “O mundo entre aspas é uma tautologia do mundo existente: a *epoché* fenomenológica é uma ficção. - A *epoché* implica na solidão absoluta, mas em todos os seus atos se refere explicitamente ao mundo - enquanto ‘sentido’ destes atos - que ordena que desapareçam. Pode-se ver aí o reflexo de uma contradição fundamental no estado da sociedade cuja fenomenologia mapeia com tanta fidelidade quanto inconsciência. O indivíduo tornou-se um receptor impotente, completamente dependente de uma realidade pré-definida na qual procura apenas adaptar-se”. (Adorno 1997, 200 ff (trad. 230 sq., ligeiramente modificado)).

⁷ Referimo-nos notadamente aos escritos clássicos de Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* (Adorno 2003), e Günther Anders, *On the Pseudo-concreteness of Heidegger's Philosophy* (Anders 2006).

redução fenomenológica husserliana, pois uma tal concepção sugeriria uma crítica aos modos de pensamento dominantes, ainda que, na realidade, reproduziria preconceitos irrefletidos, vindos apenas de outros lugares que não do “a gente”. Em resumo, a fenomenologia, através da redução ao sentido da doação absoluta, ou a conversão existencial à autenticidade, permanece ingênua desde que se limite a uma visada pura do sentido ou a uma compreensão autêntica da coisa mesma. Essas duas vias, husserliana e heideggeriana, não permitem alcançar as coisas mesmas na medida em que se mostram a partir delas mesmas; pelo contrário, elas se envolvem na rede de conceitos transmitidos, irrefletidos e socialmente dominantes. - Assim vai o veredito ao encontro da fenomenologia. É Scylla que ameaça engolir os fenomenólogos por causa de sua ingenuidade.

O polo oposto a essa objeção de ingenuidade se anuncia já nisso que acabamos de delinear: encontra-se em uma resposta a essa objeção, uma resposta que transforma, contudo, a fenomenologia em outra coisa diferente dela mesma. Ela tornar-se-ia, então, uma filosofia analítica da linguagem, uma hermenêutica filosófica da forma que poderíamos encontrar notadamente em Gianni Vattimo e em Richard Rorty, ou uma desconstrução de tipo derridiano. Entre os diferentes projetos de transcender a fenomenologia em direção a outra coisa que ela mesma, vamos nos concentrar em Derrida. A explicação derridiana com a fenomenologia de Husserl parece ser a mais aprofundada, na medida em que aborda em detalhes o que Husserl certa vez chamou “um absoluto último e verdadeiro luto (*letzte[...] und wahrhaft Absolute[...]*)” (Husserl 1976, 182 [163]): a consciência do tempo. Em *A voz e o fenômeno*, Derrida procura mostrar que não pode haver fenomenologia pura, mas que toda pretensa fenomenalidade tem sempre já um caráter de escrita e de texto. Husserl descreve a consciência originária do tempo da seguinte maneira: uma impressão original me atinge, eu a retenho em uma lembrança imediata, uma retenção. A impressão originária e a retenção pertencem, para Husserl, a uma percepção que ocorre em um presente expandido. Esse evento vivido de percepção poderia, em seguida, ser expresso na linguagem; uma expressão que seria, no entanto, secundária em relação à percepção vivida. Ora, Derrida pensa que as análises fenomenológicas minuciosas de Husserl deveriam, na realidade, conduzi-lo a outro resultado. O presente da impressão originária seria acessível *apenas* na retenção. Seria, por assim dizer, fenômeno apenas na retenção. Tal retenção não seria mais, contudo, uma

percepção e seu objeto não seria um fenômeno presente, mas muito mais uma ausência, a ausência de alguma coisa que já nos escapou, que já deslizou pelas mãos. A presença do presente do *Augenblick* seria na realidade piscar de olhos, literalmente um piscar de olhos adiado no tempo, no qual a retenção constitui o presente visado como um presente já sempre ausente. E essa constituição sempre já em retrospectiva, se faz necessariamente por signos, signos incrustados na escrita transmitida como também nas determinações diferenciais. Na terminologia de Derrida, isso quer dizer que a “diferença é sempre mais antiga que a presença” (Derrida, 1967, p. 76). Ali onde Husserl pensa estar lidando com um fenômeno puro diante dos olhos da intuição, só haveria, na realidade, uma ausência preenchida pelo movimento de *diferença* e, assim, por uma forma originária de escrita e de texto. Os signos se refeririam apenas a signos e jamais a um fenômeno dado em si mesmo. O barco da fenomenologia se choca contra o recife Charybdis; seus fragmentos são dispersos, ou melhor, disseminados no movimento da *diferença* e de sua textualidade dinâmica, uma textualidade que pode ser desconstruída infinitamente.

Ulisses havia perdido alguns homens com Scylla enquanto navegava pelo estreito, mas acabou por atravessar o buraco da agulha. A fenomenologia compartilhará desse destino? Será capaz de conduzir seu barco entre as duas armadilhas da ingenuidade de um lado, e a dissolução da fenomenalidade em textualidade, de outro?

2. A ideia de uma fenomenologia crítico-hermenêutica

Na História da fenomenologia, as especificações da abordagem fenomenológica foram muitas vezes decididas com base numa interpretação da descrição husserliana do tempo. É isso o que acabamos de ver com Derrida, cuja interpretação, no entanto, o levou para fora da fenomenologia. Se procurarmos um terceiro caminho entre as duas armadilhas descritas acima, é uma questão de ponto de partida. Onde podemos encontrar as coordenadas?

Mesmo que não o sigamos ao pé da letra, é o trabalho de Paul Ricœur que servirá como ponto de apoio aqui. Sua interpretação das análises husserlianas do tempo desenvolvidas no terceiro volume de *Tempo e narrativa*, mas também suas reflexões sobre a relação entre fenomenologia e hermenêutica em *Do texto à ação*, nos permitirá iniciar nossa reflexão. Acreditamos que é precisamente a relação entre esses dois lados

do pensamento ricœuriano que poderia nos orientar, mesmo que o próprio Ricœur não pareça tê-los ligado explicitamente. A fenomenologia husserliana do sentido da experiência, bem como a fenomenologia da linguagem no último Merleau-Ponty, nos ajudará a esclarecer esta perspectiva de uma fenomenologia crítico-hermenêutica, concebida como uma terceira via entre as duas armadilhas que foram expostas. Como então pode Ricœur nos orientar em nossas pesquisas?

Segundo Ricœur, já somos sempre levados por um fundamento obscuro de facticidade, ao qual chama de “pertencimento”, um termo inspirado na noção de *Zugehörigkeit*, de Gadamer. Este pertencimento precede a distinção entre um pólo subjetivo e um pólo objetivo⁸. Estamos situados de forma temporal, histórica, espacial e corporal, existimos a partir de um fundo de tradições transmitidas ao qual pertencemos de forma confusa. Enquanto Ricœur se contenta em designar o pertencimento em termos de uma “relação de inclusão” ou ainda de “condição ontológica” (Ricœur, 1986, 49, 50), pode-se dizer de uma maneira fenomenológica que ela é vivida nas *Stimmungen*, tonalidades afetivas ou humores. Mesmo que esta noção tenha origem particularmente na obra de Heidegger, também a encontramos algumas vezes em Husserl. Nos manuscritos do Grupo C, Husserl evoca uma noção de *Stimmung* que estaria ligada às camadas mais profundas da consciência do tempo⁹. Propusemos uma interpretação dessas passagens em outro lugar (Römer 2010, 98). Husserl parece estar se aproximando de uma ideia de *Stimmung* que seria o fundo afetivo difuso, sob qualquer distinção entre o vivido e seu objeto e do qual surgiria toda impressão original específica, que passaria então para a retenção. *Stimmung* seria, assim, a descrição fenomenológica da forma como este fundo difuso é vivido, este fundo difuso que Ricœur nomeia como “pertencimento”.

Quando uma impressão originária me afeta, ela é vivida como surgindo deste fundo difuso de pertencimento, vivido como *Stimmung*. De acordo com a análise husserliana, o que me afeta em uma impressão originária é conservado em uma retenção,

⁸ “Este [o conceito de pertencimento, I.R.] designa diretamente a condição insuperável de qualquer empreendimento de justificação e fundação, a saber, que é desde sempre precedido por uma relação que o carrega. Devemos dizer uma relação com o objeto? Precisamente não. [...] [A] problemática da objetividade pressupõe, antes dela, uma relação de inclusão que engloba o sujeito supostamente autônomo e o objeto supostamente adverso. É esta relação inclusiva ou abrangente que eu nomeio aqui de pertencimento” (Ricœur 1986, 49).

⁹ Husserl escreve: “*Die hierhergehörige Frage der Abhebung und der Bedeutung der Gefühle und das Gefühl in der Einheit der Urimpression (der totalen) als Stimmung, aber in der Weise der strömenden Konstitution mit ihren Gestalten der Unveränderung und Veränderung*” (Husserl 2006, 351).

uma memória imediata. Ao contrário de Derrida, que entende a retenção como uma diferença semelhante à recordação, Ricœur interpreta esta retenção em termos de uma modificação do que é dado na impressão originária, de um escoamento temporal vivido no seio do qual o sentido de algo surge pela primeira vez¹⁰. Para nossos propósitos, três momentos devem ser destacados.

Antes de mais nada, é algo que acontece de forma *passiva*, sem qualquer contribuição ativa de nossa parte. Então, nesta modificação passiva, surge uma primeira diferença que Ricœur compreende como um “distanciamento” ainda passivo e inseparável do pertencimento¹¹: podemos pensar este primeiro distanciamento como a diferença entre impressão originária, que surge do fundo vivido na *Stimmung* e a retenção de alguma coisa “enquanto tal”. Esse sentido do retido, finalmente, ainda não é um sentido que teria seu lugar determinado no sistema diferencial de linguagem e de escrita. Tudo depende do fato de que distinguimos o sentido da experiência, com Husserl, de uma significação linguística que teria seu lugar em um tal sistema diferencial de linguagem e de escrita. O sentido fenomenológico da experiência, que surge pela primeira vez na retenção, é, antes de tudo, como escreve Husserl, de forma geral sobre o “começo radical” da “teoria descritiva da consciência”, uma “experiência pura e, por assim dizer, ainda silente, cujo significado específico deve primeiro ser expresso de forma pura (*reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist*)” (Husserl 1973, 77, trad. De Launay 1994, 83 ss.). O retido da retenção é um “algo” de idêntico, enquanto o sentido deste “algo” é um sentido próprio para a experiência ainda muda. Este último *reclama* sua expressão no seio do sistema de determinações diferenciais de linguagem e de escrita, do qual se distingue ao mesmo tempo em que é inseparável dele¹². É *aqui que sobrevém* um segundo distanciamento, um distanciamento explícito que o próprio Ricœur distingue do primeiro distanciamento no interior do pertencimento. Este segundo distanciamento é um distanciamento ativo e

¹⁰ Resumimos aqui e na sequência alguns elementos de nossa interpretação de Ricœur propostos em outro lugar. O texto de Ricœur a que nos referimos é Ricœur 1985, 43-82. Nossa interpretação detalhada pode ser encontrada em Römer 2010, 254-264.

¹¹ “Porque a distância é um momento do pertencimento [...]” (Ricœur 1986, 57).

¹² Esta distinção entre um sentido da experiência ainda muda e o sistema estabelecido de linguagem e escrita pode ser entendida como uma distinção diacrítica fenomenológica de dois momentos inseparáveis e, contudo, distintos. Apoiamo-nos, aqui, no método diacrítico usado por László Tengelyi, que se baseia, por sua vez, em uma idéia de Merleau-Ponty (*cf.* Tengelyi 2014, 300 *sq.*).

explícito que visa expressar, na linguagem, o sentido da experiência ainda silente. Ora, a qual linguagem e a quais conceitos este distanciamento ativo pode recorrer?

A tentativa espontânea de expressar o sentido da experiência mobilizará, primeiramente, conceitos que me são mais familiares. São os conceitos mais difundidos e dominantes em meu tempo e em meu meio. Como o fenomenólogo pode evitar a ingenuidade de se permitir ser determinado pelos conceitos mais dominantes do seu entorno? Parece que há ao menos dois requisitos metodológicos para combater esta ingenuidade.

A tarefa específica do fenomenólogo é, em primeiro lugar, prestar especial atenção à *resistência* do sentido da experiência em relação aos conceitos empregados. Não se trata aqui do projeto impossível de comparar o conceito com a coisa mesma e medir sua relevância, mas sim a atenção às experiências que são atestadas em frases como “isto não é isso”, “isto não é exatamente isso”, pronunciadas quando estamos procurando as palavras certas para nossa experiência. Tais experiências nos sinalizam que os conceitos e figuras do pensamento com os quais estamos familiarizados não são totalmente pertinentes para expressar o sentido da experiência. Mas uma vez identificados, como evitar o risco de nos rendermos inteiramente aos conceitos do nosso tempo, que nos são familiares, como ao nosso meio?

Aqui o fenomenólogo pode recorrer a uma segunda exigência metodológica: um *desvio crítico por textos e suas interpretações*. Os conceitos de nosso tempo são, a princípio, naturalmente apresentados como os únicos possíveis, uma prova enganosa que podemos questionar se nos voltarmos para a interpretação dos textos. Podem ser textos de história, literatura, cartas, teologia ou psicanálise, gêneros de textos que Ricœur privilegiou em seu trabalho hermenêutico. *A priori*, nenhum tipo de texto seria excluído. O critério de relevância seria apenas a questão de saber se um texto, pela sua interpretação, pode nos abrir a figuras de pensamento capazes de interrogar as figuras dominantes de nosso tempo e de nosso entorno mais próximo. A este respeito, as instruções de operação de um dispositivo técnico seriam menos relevantes para o estudo do que um texto das disciplinas mencionadas, sem excluir *a priori* certos tipos de textos. Ora, o critério para decidir se um texto pode desempenhar esta função crítica seria se ele abre ou não outras constelações de conceitos e outras figuras de pensamento capazes de ajudar a expressar melhor e de forma diferente o sentido da experiência. Assim, textos da

história da filosofia, assim como da história da metafísica e sua crítica, parecem ter uma importância especial para uma fenomenologia crítico-hermenêutica: suas interpretações introduzem a constelações de conceitos e figuras de pensamento distintas daquelas que dominam em nosso tempo, e o fazem com um significado fundamental que vai além da reinterpretação deste ou daquele momento em particular.

Vamos resumir os quatro momentos que acabamos de trazer à luz. O primeiro momento é o contexto de pertencimento que é vivido em uma *Stimmung*. Segundo momento: a partir desta *Stimmung*, sou afetado por uma impressão originária. Em terceiro lugar, esta impressão originária é passivamente retida "como algo", sabendo que este "como algo" de retenção é o sentido de uma experiência ainda muda que reclama sua expressão. Apoiando-nos sobre Ricœur, falamos a este respeito de um primeiro distanciamento, ainda passivo e inseparável do pertencimento vivido ele mesmo. O quarto momento é representado por um segundo distanciamento, desta vez ativo, que busca na linguagem, nos escritos, assim como nas interpretações de textos, constelações de conceitos e figuras de pensamento capazes de expressar melhor e de forma diferente o sentido da experiência.

Ora, ao contrário do que nossa apresentação pode ter sugerido por razões didáticas, esses quatro momentos não estão, de forma alguma, em uma relação puramente linear. Trata-se muito mais de uma complexa relação recíproca, na qual os momentos mencionados posteriormente impregnam os mencionados anteriormente. A *Stimmung*, pela qual é vivido o contexto de pertencimento, já dependerá dos conceitos e figuras de pensamento que me são familiares; o sentido da experiência que surge na retenção de "algo" depende da *Stimmung* difusa, assim como dos conceitos e figuras de pensamento que já conheço, sem que seja, porém, reduzido a eles; e os conceitos e figuras de pensamento com os quais opero se veem transformados pelo desafio do sentido da experiência que requer que eles sejam modificados para torná-los mais relevantes. Não são mais do que meras indicações, o que exigiria análises fenomenológicas aprofundadas.

No contexto de uma reflexão que visa apenas introduzir a ideia de uma fenomenologia crítico-hermenêutica, voltemos agora à questão principal: como esta concepção pode contornar as duas armadilhas reveladas na primeira seção?

Por um lado, a abordagem delineada não dissolve a experiência na textualidade da diferença. Há algo além desta textualidade que não é apenas uma ausência e um lugar

vazio, mas que é o sentido da experiência ainda muda que reclama sua expressão. Por outro lado, esta fenomenologia crítico-hermenêutica não cai na ingenuidade de uma visada pura ou de uma compreensão autêntica. A resistência do sentido da experiência em relação à sua expressão na linguagem é uma das duas instâncias críticas, a outra é representada pelas interpretações de textos que nos permitem confrontar o sentido da experiência com outras constelações de conceitos e outras figuras de pensamento além daquelas que nos são mais familiares em nosso tempo e lugar.

Ora, a fenomenologia crítico-hermenêutica é suficientemente crítica? O fenomenólogo, assim entendido, não escapou, como Ulisses, das formidáveis armadilhas apenas para finalmente chegar - ainda que depois de um longo desvio pelo estrangeiro - em casa? Não está ele condenado a encontrar sempre e unicamente sua Ítaca, mesmo que este Heimat lhe pareça agora à luz do exterior que ele atravessou nos longos desvios de interpretação dos textos? Não é impossível que a tradição fenomenológica conheça este Ulisses, um viajante magistral no ultramar e, no entanto, sempre retornando a sua Ítaca. Recordemos o que Hans-Georg Gadamer escreveu sobre seu mestre Martin Heidegger: “A abordagem do pensamento de Heidegger sobre a história da filosofia tem a violência de um pensador guiado por suas próprias questões e que busca reconhecer-se em todos os lugares (*Heideggers denkendem Umgang mit der Geschichte der Philosophie haftet die Gewaltsamkeit eines Denkers an, der von seinen eigenen Fragen getrieben wird und überall sich selbst wiederzuerkennen sucht*)” (Gadamer 1987, 307).

É Levinas quem pode fornecer os meios para responder a essas dúvidas. Ele nos lembra que não somos apenas marcados por uma tradição e seus textos, mas que nossa própria existência consiste em responder aos outros, outros que já sempre apelaram para respondê-los com um discurso significativo em vez de combatê-los com gestos de poder e manipulação. Em sua fenomenologia da linguagem, Levinas chega a uma ideia que pode ser fecunda para nossa reflexão¹³. Trata-se da proposição e do duplo significado que ela pode ter. Para Levinas, a proposição é algo profundamente ambíguo. Se eu prestar atenção à resistência do sentido da experiência em comparação aos meus conceitos, e se eu medir a lacuna entre o sentido e os conceitos, não apenas os comuns, mas considerando igualmente a interpretação dos textos, eu posso tentar expressar o sentido da experiência

¹³ Propusemos uma interpretação mais completa da fenomenologia da linguagem de Levinas em Römer 2022.

em uma proposição. Ora, essa proposição, na qual eu entendo “alguma coisa enquanto alguma coisa”, é profundamente ambígua. Pode realmente ser um ato de poder, pelo qual eu declaro e imponho “isto como aquilo”. A proposição, desta forma, seria uma identificação “kerigmática” que “proclama e consagra isto como aquilo” (Levinas 1978, 62), como na pregação cristã. A proposição pode igualmente, porém, ser uma proposição no sentido de uma sugestão. Neste segundo sentido da proposição, proponho a outrem uma interpretação de alguma coisa. Minha interpretação, que testei contra a resistência da experiência, bem como contra textos de várias disciplinas e de história da filosofia, ainda não é suficientemente crítica se eu não a formulei como uma proposição a outros. Tal proposição é uma contribuição ao discurso que sugiro a outrem, uma contribuição que espera resposta e está pronta para responder de volta com uma resposta significativa e não com um gesto de poder. Uma fenomenologia hermenêutica que fosse verdadeiramente crítica não se contentaria com os longos desvios pelas interpretações, mas conceberia toda compreensão como provisória, e como uma proposição de compreensão das coisas e do mundo feita a outrem. O fenomenólogo não volta para casa; ele se abre para sempre à resposta dos outros. Levinas substitui o mito de Ulisses pela história de Abraão: “Ao mito de Ulisses retornando a Ítaca, gostaríamos de contrapor a história de Abraão deixando para sempre sua pátria por uma terra ainda desconhecida e proibindo seu servo de trazer até mesmo seu filho de volta ao ponto de partida” (Levinas 1994, 191).

3. À guisa de conclusão: O que é “a coisa mesma” da fenomenologia?

Por fim, voltemos primeiramente à nossa pergunta inicial: a fenomenologia não cai em contradição quando visa uma confirmação da coisa mesma por intuição, ao mesmo tempo em que se baseia em interpretações de textos? Esperamos ter mostrado que este não é o caso. Pelo contrário, a interpretação dos textos é um momento necessário para uma fenomenologia que gostaria de ser verdadeiramente crítica. Neste sentido, não é nada contraditório para o fenomenólogo interpretar os textos da própria história da fenomenologia, pois essas interpretações fazem parte da mesma exigência crítica que tentamos trazer à luz. Estamos agora em condições de ver o duplo significado de nosso título “*O texto da fenomenologia*”: se segue seu propósito crítico até o fim, a

fenomenologia tem também - mas não só - textos como objetos de seu próprio interrogatório, no sentido de um *genitivus obiectivus*; mas, mais de cento e vinte anos após seu nascimento, também é, ela mesma, um texto; o que, no entanto, não representa nenhum problema à sua identidade, de modo que a fórmula também implica um *genitivus subiectivus*.

Ora, o que podemos dizer concretamente sobre a célebre “coisa mesma” da fenomenologia, se a interrogarmos a partir de uma fenomenologia crítico-hermenêutica como a que acabamos de esboçar? Limitar-nos-emos a mencionar três elementos de resposta a esta pergunta, que servirão apenas para indicar o caminho para uma reflexão mais profunda.

Em primeiro lugar, as análises precedentes sobre a natureza de uma fenomenologia crítico-hermenêutica exigem que nos abstenhamos de uma palavra fundamental, uma *Grundwort*, para designar a coisa da fenomenologia. Nem a consciência, nem o ser, nem a vida, nem o *verbum interius*, nem a realidade podem ser considerados como *a* coisa da fenomenologia. A “coisa” da fenomenologia, e esta palavra deve ser entendida no sentido mais amplo possível, é apenas aquilo que se mostra através da compreensão do sentido e das interpretações, através daquilo que resiste a elas e que sempre exige ser expressa de novo no discurso que se situa entre o chamado e a resposta aos outros.

Isso significa que, em princípio, *toda* coisa pode ser objeto de pesquisa fenomenológica. A análise crítica da experiência de algo que resiste aos conceitos empregados e o confronto desta experiência com figuras do pensamento relevantes para a interpretação de textos, pode ser aplicada a qualquer coisa, desde que atraia nossa atenção. Há aqui uma abertura temática que sem dúvida contribui para o sucesso efetivo da tradição fenomenológica, especialmente em nosso tempo.

No entanto, e este é o terceiro ponto, a fenomenologia como filosofia leva, enfim, a questões de metafísica, mesmo que não seja certo que ela possa, e até que ponto, fornecer respostas. Podemos identificar as determinações de certos tipos de coisas, bem como da coisa enquanto coisa, da coisa simplesmente, na sua universalidade? Como podemos abordar as questões da totalidade das coisas, bem como de sua possível ordem? A fenomenologia se debate com tais questões, que estão entre as mais antigas da história

da filosofia - e hoje estes problemas de metafísica estão passando por um importante renascimento.

Uma fenomenologia crítico-hermenêutica não se satisfaz com um simples olhar ingênuo. Tampouco se permite ser tacitamente determinada por questões, conceitos e figuras de pensamento de seu tempo; não dissolve a coisa mesma em linguagem e textualidade. Ao evitar as duas armadilhas que descobrimos, ela enfrenta o desafio de textos de diversas disciplinas, da história da fenomenologia e, mais geralmente, da filosofia como um todo, mas mantém sua exigência de visar a coisa mesma e não um signo ou o momento de um texto. A “coisa mesma” da fenomenologia se revela na lacuna que mantém entre o sentido da experiência ainda muda e sua expressão em uma linguagem que visa este sentido sem cair na ilusão de uma adequação perfeita. É por esta via que a fenomenologia pode responder à sua própria demanda crítica.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Gesammelte Schriften t. 5, Francfort sur le Main, Suhrkamp, 1997 (*Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance. Etudes sur Husserl et les antinomies de la phénoménologie*, traduit par Christophe David et Alexandra Richter, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011).

ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften t. 6, Francfort sur le Main, Suhrkamp, 2003 (*Jargon de l'authenticité : De l'idéologie allemande*, traduit par Eliane Escoubas, Paris, Editions Payot & Rivages, 1989).

ANDERS, Günther. *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger. On the Pseudo-concreteness of Heidegger's Philosophy*, traduit de l'anglais par Luc Mercier, Paris, Sens & Tonka, 2006.

ARISTOTE. *Aristoteles' Metaphysik. Bücher I(A) – VI(E). Griechisch-Deutsch*, traduction révisée de Hermann Bonitz, texte grec de l'édition par Wilhelm Christ, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989 (*Métaphysique*, présenté et traduit par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion, 2008).

DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Puf, 1967.

GADAMER, Hans-Georg. « Die Geschichte der Philosophie (1981) », in *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*, Gesammelte Werke t. 3, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, p. 297-307.

HUSSERL, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana t. II, éd. par Walter Biemel, La Hague, Martinus Nijhoff, 1950 (*L'idée de la phénoménologie*.

Cinq leçons, traduit par Alexandre Lowit, Paris, Puf, « Epiméthée », 2000⁸; cette traduction ne contient pas l'esquisse du cours rédigée par Husserl que nous avons citée).

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband, Text der 1.-3. Auflage, Husserliana t. III/1, éd. par Karl Schuhmann, La Hague, Martinus Nijhoff, 1976 (*Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique pures*, traduit par Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, « nrf », 2018).

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana t. I, éd. par Stephan Strasser, La Hague, Martinus Nijhoff, 1973 (*Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, traduit par Marc De Launay, Paris, « Epiméthée », Puf, 1994).

HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana. Materialien t. VIII, éd. par Dieter Lohmar, Dordrecht, Springer, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. « La trace de l'autre », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, 1994², p. 187-202.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Hague, Martinus Nijhoff, 1978, Kluwer Academic, Le Livre de Poche « biblio essais ».

RICŒUR, Paul. « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Editions du Seuil, 1986, p. 43-81.

RICŒUR, Paul, *Temps et récit. Tome III : Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

RÖMER, Inga. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Phaenomenologica vol. 196, Dordrecht et. al., Springer, 2010.

RÖMER, Inga. « Qu'est-ce qu'une signification éthique ? Le 'chiasme' entre Derrida et Levinas », in *Temps – éthique – métaphysique. Études phénoménologiques et herméneutiques*, Dixmont, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2022, p. 113-137.

TENGELYI, László. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg im Breisgau/München, Alber, 2014.

Recebido em: 22/09/2022 | Aprovado em: 13/12/2022

