

A fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e a pesquisa em comunicação

Fabio Botelho Josgrilberg¹

O artigo tem por objetivo refletir sobre as possíveis contribuições da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty para a pesquisa em comunicação. O texto apresenta algumas das idéias principais elaboradas pelo filósofo francês sobre a experiência do corpo próprio e suas possibilidades perceptivas e expressivas. Ao fim, discute as implicações metodológicas para o desenvolvimento de pesquisas no campo da comunicação.

Palavras-chave: metodologia, fenomenologia, comunicação.

The phenomenology of Maurice Merleau-Ponty and research on communication. The article reflects about the possible contributions of Maurice Merleau-Ponty's phenomenology to the research on communication. It describes some key ideas developed by the French philosopher about the experience of the body and its perceptive and expressive possibilities. Finally, the paper discusses their methodological implications for research in the field of communication.

Key words: methodology, phenomenology, communication.

Este artículo tiene por finalidad reflexionar sobre las posibles contribuciones de la Fenomenología de Maurice Merleau-Ponty para la investigación en comunicación. El texto presenta algunas de las principales ideas elaboradas por el filósofo francés sobre la experiencia del cuerpo mismo y sus posibilidades perceptivas y expresivas. Al fin, discute las implicaciones metodológicas para el desarrollo de investigaciones en el campo de la comunicación.

Palabras-clave: metodología, fenomenología, comunicación.

¹ Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: fabio.josgrilberg@metodista.br.

As pesquisas em comunicação ao longo da história, em especial a partir da década de 1930, desenvolveram algumas linhas principais que utilizaram as mais variadas fontes para a construção de seus objetos de estudo. De maneira geral, teorias sistêmicas – incluindo as diversas formulações estruturalistas –, abordagens dialéticas e fenomenológicas predominam em análises feitas nas diversas áreas das ciências sociais. Os estudos em comunicação, partindo desses paradigmas epistemológicos principais, se desenvolveram com ênfase na emissão, na recepção, nos meios, no contexto ou na mensagem, conforme o interesse e a realidade sócio-histórica dos pesquisadores, e priorizam aspectos discursivos, político-econômicos ou técnicos. Diante do quadro epistemológico geral, este artigo tem por objetivo destacar a possível contribuição de uma abordagem fenomenológica de compreensão do ser-no-mundo para o desenvolvimento dos estudos de recepção e práticas cotidianas de comunicação.

Dentre os diversos debates na fenomenologia, toma-se por referência para esta reflexão as idéias do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty. Este, seguindo a tradição fenomenológica inaugurada por Edmund Husserl, desenvolveu seu pensamento com ênfase no conceito ser-no-mundo, buscando compreender a experiência do mundo vivido e sua expressão pelo corpo próprio. Poucos discordariam que a principal contribuição do autor para a filosofia foi o livro *Fenomenologia da percepção*, de 1945, no qual os principais conceitos merleau-pontyanos já estão esboçados ou, de alguma forma, as análises antecipam conclusões posteriores (Muller, 2001).

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty buscou dar continuidade ao esforço de demonstrar os limites do saber científico, superar as diversas dicotomias que permeiam as ciências e reconhecer a fundação de qualquer conhecimento na experiência do mundo vivido. Poder-se-iam citar alguns desses pares colocados em questão como, por exemplo, sujeito/objeto, alma/corpo, interior/exterior e pensamento/linguagem. A intenção por trás da tentativa de ir além desses pares indicava um esforço de superação tanto do objetivismo positivista quanto do intelectualismo. Essas buscas ficam claras em afirmações aparentemente contraditórias como *eu sou a fonte absoluta* e a necessidade de *retornar às coisas mesmas* (Merleau-Ponty, 1966, p. III). Para o filósofo, não era possível pensar o ser humano como fruto de relações causais. Em contrapartida, os significados dados ao mundo não são meras elaborações intelectuais. O ser e o mundo são pólos indissociáveis na fenomenologia.

Para Merleau-Ponty, conforme a tradição fenomenológica, toda consciência é consciência de algo. Esta seria a forma mais simples de descrição do conceito de

intencionalidade. Em outras palavras, qualquer indivíduo visa constantemente ao mundo, seja por meio de ações voluntárias (*intencionalidade de ato*), quando se tentam estabelecer categorizações, por exemplo, ou nas relações com o mundo antes de atitudes categoriais (*intencionalidade operante*). A intencionalidade operante “faz a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida [...] fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram traduzir em linguagem exata” (Merleau-Ponty, 1966, p. VIII), ela remete à idéia de que cada um de nós seres humanos visa constantemente ao mundo. Enquanto seres intencionais *percebemos* o mundo que está lá como *tecido sólido* e fazemos dele objeto intencional. São visões parciais porque se dão a partir da nossa situação num dado campo perceptivo em que estamos no mundo. No caso do ambiente das pesquisas de Educomídia, por exemplo,

estão a escola, alunos, professores e objetos culturais (objetos de arte, produtos da ciência, da tecnologia, valores, formas de organização social, etc.), sempre dados à consciência desses sujeitos. Isso significa que são abarcados pela intencionalidade, tornando-se objetos intencionais para consciência desses sujeitos (Bicudo, 2003, p. 42).

Tudo aquilo que é percebido pela consciência é definido na fenomenologia como *fenômeno*, sendo-lhe atribuído um sentido no momento da percepção pela consciência doadora de sentido. A percepção, é importante notar, precede qualquer atividade categorial. Sendo assim, a ciência, bem como a linguagem e a cultura, é apenas uma *expressão segunda* dessa relação fundadora (Merleau-Ponty, 1966, p. III). Uma criança, por exemplo, percebe o mundo antes de organizá-lo em categorias ou por uma linguagem constituída. Assim sendo, o mundo se revela para o sujeito que se dirige ao mundo. “Cada consciência é nascida no mundo e cada percepção é um novo nascimento da consciência” (Merleau-Ponty, 1966, p. 13, nota 1), escreveu Merleau-Ponty. Dessa relação, nasce o que o filósofo chama de “esquema corporal”, essa maneira de expressar que o corpo está ao mundo (Merleau-Ponty, 1966, p. 114); *ser ao mundo*, com ênfase na relação entre mundo e corpo, e não ser no mundo, repetindo dicotomias tradicionais, especialmente de viés cartesiano. O veículo de comunicação do ser humano com o mundo é o corpo, que percebe aquele com todas as suas possibilidades (táteis, visuais, olfativas, etc.), articulando um sentido, não *a posteriori*, como fruto de coordenadas separadas, mas a partir de uma significação comum a todas essas possibilidades (Merleau-Ponty, 1966). Dessa forma, o corpo próprio deve ser entendido como “um

todo de significações vividas que vai em direção ao seu equilíbrio” (Merleau-Ponty, 1966, p. 179), e não simplesmente como um objeto para um “eu penso”.

Tudo o que é percebido como uma figura sobre um fundo, faz parte de um campo. Para Merleau-Ponty, é inconcebível a idéia de percepção pura (Merleau-Ponty, 1966, p. 10). Ao olharmos uma praia, citou o filósofo como exemplo, não temos percepções pontuais, *o todo se faz visão e forma um quadro diante de nós*. Há um horizonte de sentido. É por percebermos esse todo que a atitude analítica pode, posteriormente, identificar semelhanças ou contigüidades e não o contrário (Merleau-Ponty, 1966, p. 21-23). Contudo, o mundo permanece transcendente e, portanto, a consciência não é imanente a ele, mas se dirige a ele. Na análise de Merleau-Ponty, a palavra transcendental indica que a reflexão não possui jamais uma visão completa do fenômeno intencionado, mas apenas visões parciais (Merleau-Ponty, 1966, p. 74). No entanto, o mundo transcendental é o *fundo* que possibilita o conhecimento.

Há que se ressaltar também que o mundo percebido não é presumivelmente correto. A percepção pode ser colocada em dúvida, ela não é apodítica, mas pode ser definida como acesso à verdade (Merleau-Ponty, 1966, p. XI). No entanto, a ciência e a filosofia, assim como qualquer manifestação cultural, desenvolvem-se a partir dessa relação primeira com o mundo. No dizer de Merleau-Ponty (1966, p. 66):

A ciência e a filosofia foram carregadas durante séculos pela fé originária da percepção. A percepção se abre sobre as coisas. Isso quer dizer que ela se orienta como em direção ao seu fim, em direção a uma verdade em si onde se encontra a razão de todas as aparências [...] A ciência não foi que o desdobramento ou amplificação do movimento constitutivo das coisas percebidas.

Toda percepção, portanto, é incompleta e esse grau de indeterminação está presente tanto na percepção quanto na ciência. A qualidade do objeto percebido está para a consciência e não na consciência. É enganoso, porém, crer que o sentido dado às qualidades percebidas seja pleno e determinado, pois o ser humano é fator de ambigüidade na existência do mundo. Portanto, diz Merleau-Ponty, “precisamos reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo” (1966, p. 12).

A compreensão fenomenológica do mundo, da constituição do sentido pela percepção, abre uma série de possibilidades ricas para a pesquisa em comunicação e para o entendimento da relação entre os indivíduos e a tecnologia. Enquanto seres encarnados no mundo, os seres humanos visam aos artefatos técnicos que os rodeiam, seja pela

intencionalidade de ato ou operante. Ao visar, por exemplo, a um computador, faz-se dele um objeto intencional, dando-lhe sentido, independentemente de perceber todas as suas qualidades. O computador se revela à consciência doadora de sentido em um determinado horizonte. Percebemos o instrumento em um campo perceptivo, dirigindo-nos a ele com todas as possibilidades perceptivas do nosso corpo. Todos esses movimentos corporais, que fazem do computador objeto intencional, estão à nossa disposição a partir de um fundo significativo que lhes é comum.

Na relação com o objeto técnico ou com qualquer objeto intencional se realiza aquilo que Merleau-Ponty designou como síntese do corpo próprio (Merleau-Ponty, 1966, p. 173), que acontece a partir de todas as percepções vividas. O computador, por exemplo, integra o mundo constituído pelo corpo que desenvolve um determinado esquema corporal em relação ao mundo. Desenvolve-se, portanto, um hábito, um certo *estilo* de gestos em relação ao objeto técnico inserido no mundo. O hábito, de uma maneira geral, permite a compreensão do conceito de síntese corporal (Merleau-Ponty, 1966, p.173).

Por outro lado, ao se constituir o mundo com o objeto técnico, este passa a ser meio para constituição do mundo. O exemplo dado por Merleau-Ponty é ilustrativo: o cego que faz uso de uma bengala. Para o deficiente visual, quando ele ou ela utiliza esse instrumento, o mundo dos objetos não começa mais na epiderme, mas na ponta da bengala, que se transforma num instrumento com o qual se percebe o mundo. O objeto técnico se torna um *apêndice do corpo, uma extensão da síntese corporal*. A bengala deixa de ser um objeto percebido para se tornar um instrumento com o qual se percebe e se constitui o mundo (Merleau-Ponty, 1966, p. 60-61).

O exemplo do cego e da bengala é particularmente interessante para a reflexão sobre as tecnologias de informação e comunicação. Basta pensar sobre a naturalidade com que se fala a um telefone, por exemplo, ou com que adolescentes interagem pela Internet. Essa descrição remete ao “esquecimento” ou invisibilidade do objeto técnico na relação do sujeito com o mundo. Sobre isso, parece adequado recuperar o belo relato de Saint-Exupéry em *Terre des hommes*: “Ao final de sua evolução, a máquina se dissimula” (Saint-Exupéry, 1939). Em outras palavras, a partir de um dado momento o corpo humano já não percebe a máquina tal a sua familiaridade com ela; a máquina se torna extensão do corpo que percebe o mundo por ela.

Deve-se, no entanto, notar que a experiência de vida de cada sujeito se dá de maneira situada e a partir de uma linguagem sedimentada culturalmente por diversas relações intersubjetivas. Por essa razão, o que se pode dizer, por

exemplo, dos significados que são atribuídos ao computador, idéias que se amarram a concepções específicas de progresso e desenvolvimento? O que fazer desse discurso que faz da tecnologia tábua de salvação para mazelas sociais de fundo político e econômico? De fato, a ênfase, até aqui, foi na relação fundadora entre o corpo e o mundo. Há que se refletir, agora, sobre as possibilidades perceptivas do corpo e sua força expressiva a partir da linguagem que ele habita. Não se trata de considerar a cultura como uma esfera à parte, pois ela faz parte do mundo e, portanto, do horizonte perceptivo. A cultura também é objeto de atos intencionais que retomam significados instituídos. O que se deve é recolocar a existência do chamado mundo cultural na corrente significativa fundada na experiência do mundo vivido.

A compreensão da relação do corpo próprio com a cultura, a comunicação e a linguagem passa pelo entendimento do corpo próprio como um “espaço eminentemente expressivo” (Merleau-Ponty, 1966, p. 171). Todo gesto humano expressa uma determinada relação com o mundo, certo esquema corporal, um estilo. Não se trata aqui apenas da expressão lingüística. Quando, por exemplo, alguém dá passos para trás, expressa certa experiência do mundo vivido, ou seja, conta com o espaço e as condições necessárias como, por exemplo, um solo firme que lhe permite realizar tal movimento olhando em outra direção. A expressão lingüística, a pintura, a música são apenas algumas das possibilidades expressivas do corpo. Portanto, o corpo não é apenas percipiente, mas também é expressivo.

A ênfase no conceito de expressão não desconsidera o caráter convencional da linguagem, mas passa a encarar a convenção como um *modo de relação tardio*. Para Merleau-Ponty, faz-se necessário recolocar a linguagem convencional na corrente significativa dessa forma fundadora de comunicação. Para o filósofo, toda palavra carrega um sentido, veicula significação. É pela fala que o pensamento se realiza, ou seja, não se trata de tradução de pensamento em linguagem, mas de expressão do pensamento pela fala. Em outros termos, não há representação. O pensamento, diz o autor, não existe fora da comunicação ou fora da fala. Posto isso, torna-se possível recuperar o pensamento de outrem, relação descrita por ele como *penser d'après autrui* (pensar a partir de outrem), idéia retomada de Husserl (Merleau-Ponty, 1966, p. 206-208). No entanto, cabe a ressalva: é preciso distinguir *fala autêntica* de *fala segunda*. Para Merleau-Ponty (1966, p. 207), somente a primeira pode ser identificada com a expressão existencial do pensamento. Dessa forma, há uma diferença entre as significações existenciais e as significações conceituais.

A diferença entre significações existenciais e conceituais, contudo, não indica que aquelas somente

ocorrerem num suposto momento original de utilização da língua. O sentido expressivo não se esgota. No dizer de Merleau-Ponty, “nós descobrimos aqui, sob a significação conceitual das falas, uma significação existencial, que não é somente traduzida por elas, mas que as habita e lhes é inseparável” (1966, p. 212). Sendo assim, mesmo um escritor, ao criar um romance, por exemplo, não recorre simplesmente a uma série de palavras com significados já estabelecidos. Citando novamente o filósofo:

A operação de expressão, quando ela acontece, não deixa ao leitor e ao próprio escritor um auxílio à memória, mas faz existir a significação como uma coisa no coração mesmo do texto [...] ela abre um novo campo ou uma nova dimensão à nossa experiência (Merleau-Ponty, 1966, p. 213).

Assim, mesmo as significações conceituais, a linguagem convencional, carregam o sentido expressivo e sua intenção significativa. É essa capacidade expressiva que permitirá viver novas experiências dentro de um vocabulário e uma sintaxe que já compreendemos. É a força expressiva que permite o reconhecimento de uma grande obra literária ou de pintura. De alguma forma, o texto e a obra de arte desenham ou nos ensinam eles próprios os seus sentidos para além das significações já adquiridas na linguagem convencional. Passamos a pensar a partir de outrem.

A comunicação se dá, portanto, entre sujeitos falantes, dotados de certo estilo próprio, e não entre pensamentos abstratos ou representações. A partir de um *silêncio primordial*, coloca-se em movimento a fala (gesto do corpo próprio), que rompe esse silêncio pela expressão e com uma intenção significativa. Quando alguém dirige a fala a um interlocutor, este retoma essa intenção significativa por aquilo que Merleau-Ponty chama de *uma modulação sincrônica de minha própria existência*. A comunicação se realiza quando a conduta do interlocutor encontra, no caminho aberto pelos gestos de outrem, seu próprio caminho. O gesto da fala de outrem *desenha em pontilhado um objeto intencional* com o qual nos engajamos e, pelo nosso corpo, nos ajustamos a ele e o recuperamos. Dessa forma, como explica o filósofo, a comunicação não é fundada em um sentido comum das experiências de cada um, mas funda esse sentido comum (Merleau-Ponty, 1966, p. 214-217).

O sentido comum fundado a partir de uma miríade de atos expressivos constituirá o chamado mundo cultural. Estabelece-se entre os sujeitos falantes um mundo comum com o qual se passa a contar, assim como alguém conta com o espaço atrás dele ou dela quando anda para trás. De modo semelhante ao que acontece no mundo natural, a expressão

no mundo cultural, fruto de determinadas percepções, poderá ser colocada em dúvida. O sentido das palavras não lhes é imanente, mas remete à “maneira pela qual ela [a fala] manipula esse mundo lingüístico ou pela qual ela modula sobre esse teclado de significações adquiridas” escreveu Merleau-Ponty (1966, p. 217). A concepção merleau-pontyana de sentido força a reflexão sobre a relação entre os sujeitos e a cultura para além da localização daqueles em um interdiscurso. Da mesma forma que o ser humano, pela ação do corpo próprio, é fator de indeterminação ao fazer do mundo natural objeto intencional, ele também será em relação ao mundo lingüístico ou ao mundo cultural. Dentro da reflexão fenomenológica, o sentido passa a se manifestar na expressão e não apenas em articulações previamente estruturadas na linguagem. Assim, tem-se acesso aos pensamentos de outrem e não apenas a representações convencionais.

De fato, de uma perspectiva fenomenológica, a própria divisão entre mundo natural e mundo cultural pode ser um equívoco. Pelo corpo próprio é que se compreende outrem ou se percebem as coisas; os sujeitos se engajam nesse espetáculo onde tudo é natural e tudo é cultural. Ao perceber o mundo, o ser humano faz da caverna um abrigo, de um animal um alimento. Em suma, “a simples presença de um ser vivo transforma o mundo físico” (Merleau-Ponty, 1966, p. 221). Para Merleau-Ponty, o comportamento humano cria significações e a fala é apenas um caso entre outros. O ser humano visa ao mundo e passa a expressá-lo pelo seu corpo. A expressão cria um mundo intersubjetivo e o sedimenta. Por isso, o filósofo faz uma diferença entre *parole parlante* (fala falante), quando a intenção significativa aparece em seu estado nascente, e a *parole parlée* (fala falada), o mundo lingüístico ou cultural sedimentado. No entanto, a partir da *fala falada* outros atos expressivos se tornam possíveis. A linguagem é entendida, então, *como uma onda, se junta e se retoma para se projetar para além dela mesma*.

O mundo intersubjetivo criado pela linguagem constitui um terreno comum entre mim e outrem. A linguagem passa a ser essencial na percepção que se tem dos demais sujeitos, não enquanto objetos, mas como comportamentos expressivos – para Merleau-Ponty, o corpo com seus comportamentos é o primeiro objeto cultural e por ele todos os outros são constituídos. Porém, o mundo cultural não aparece apenas pela linguagem. Qualquer utensílio cultural, um garfo, por exemplo, é testemunha da presença de outrem e revela a civilização na qual se vive. Vive-se essa presença cultural anônima no dia-a-dia, e os sujeitos se engajam com esse mundo de forma ambígua (Merleau-Ponty, 1966, p. 400-401).

Sobre a concepção de comunicação em Merleau-Ponty, algumas observações são necessárias. Destacou-se acima que é possível ter acesso aos pensamentos de outrem pela linguagem e obter novos sentidos para além daqueles já conhecidos ou estruturados. Não se trata, há que se perceber, de um tipo de comunicação pura. Os sujeitos vivem um solipsismo que é intransponível. O nascimento de um filho para um pai não terá o mesmo sentido para outra pessoa. A II Guerra Mundial não terá o mesmo sentido para um prisioneiro judeu e um historiador do século XXI. Para Merleau-Ponty, essa solidão intransponível e a comunicação “não são dois termos de uma alternativa, mas dois momentos de um só processo” (Merleau-Ponty, 1966, p. 414). A existência do eu que limita a comunicação também a funda:

A liberdade proteiforme, a natureza pensante, o fundo inalienável, a existência não qualificada, que em mim e em outrem marcam os limites de toda simpatia, suspendem a comunicação, mas não a esvaziam. Se eu me viro a um desconhecido que não disse ainda uma só palavra, eu posso crer que ele vive em um outro mundo onde minhas ações e pensamentos não são dignos de figurar. Mas que ele diga uma só palavra, ou somente que tenha um gesto de impaciência, ele [o indivíduo] já cessa de me transcender: lá está portanto sua voz, lá estão seus pensamentos, e finalmente, portanto, o domínio que eu cria inacessível (Merleau-Ponty, 1966, p. 414).

Destarte, como explicou Merleau-Ponty, a existência social se insere na discussão de todos os outros problemas de transcendência: corpo, mundo natural, do passado etc., ou seja, como podemos nos abrir a esses fenômenos que nos ultrapassam, mas com os quais nos engajamos e cuja existência se revela. Todos esses fenômenos possuem uma imanência de princípio e uma transcendência de fato. Para o filósofo, o verdadeiro transcendental é a vida ambígua onde se faz a *Ursprung*² das transcendências, que, por uma contradição fundamental, coloca-me em comunicação com elas e, sobre esse fundo, torna possível o conhecimento (Merleau-Ponty, 1966, p. 418). Nesse fundo, as coisas se revelam e se tornam parte de um mundo que se forma como horizonte original e permanente de relações.

É preciso chamar a atenção para o fato de Merleau-Ponty apresentar nuances conceituais em seus textos posteriores. Em *O visível e o invisível*, segundo a análise de Muller, ao criticar a teoria leibniziana da expressão *sobretudo*,

² A idéia de *Ursprung* pode ser compreendida, *lato sensu*, como fonte originária, o fundamento próprio de onde o ser emerge.

por ter mantido [...] a tese de que os fenômenos expressos precisavam estar amparados por um em si, Merleau-Ponty visava também à tentativa de explicação da noção de expressão desenvolvida na *Fenomenologia da percepção*. Nas palavras de Muller,

de fato, a tese da harmonia preestabelecida (como o ocasionalismo) mantinha sempre o em si [de tradição cartesiana, via uma onto-teologia leibniziana]. O que significava que a expressão nunca seria um acontecimento, mas a manifestação exterior daquilo que já estaria consumado no interior (Muller, 2001, p. 325-326).

Para Muller, no entanto, a análise que aparece na *Fenomenologia da percepção* permitiu o esclarecimento da emergência de um fenômeno. Posteriormente, porém, Merleau-Ponty deixaria de falar em expressão como “representação particular de um em-si” e “passaria a falar da expressão enquanto manifestação de um fenômeno em estado bruto, em formação” (Muller, 2001, p. 327). Capalbo, por sua vez, afirma que não houve mudança radical no pensamento do filósofo, mas *aprofundamento*. Há um eixo na reflexão merleau-pontyana que é “o da compreensão da percepção pela sua relação dialética entre o que percebe e o percebido, ou ainda, da faticidade e transcendência, visível e invisível” (Capalbo, 2004, p.34). Na interpretação da filósofa, *A fenomenologia da percepção e O visível e o invisível* completam-se. Neste, “trata-se de explicar a relação instituinte-instituído, ou o surgimento estável das instituições” (Capalbo, 2004, p. 34).

Há em Merleau-Ponty um movimento em direção à instituição, por contraste à constituição, ou seja, “o modo de existir próprio da expressão” (Barbaras, 1997, p. 23). Instituição enquanto processo de sedimentação de significações e experiências que se tornam disponíveis aos sujeitos falantes (Merleau-Ponty, 1960, p. 97), instituição que traz elementos de “estrutura durável e de processo dialético (conservação e ultrapassagem)” (Capalbo, 2004, p. 37). A explicação de Capalbo é esclarecedora: “É certo, porém, que a instituição não tem existência concreta se destituída dos indivíduos que a vivem. Outro elemento na definição de instituição é o processo de interiorização pela qual os indivíduos fazem com que ela exista, seja aceita ou recusada” (Capalbo, 2004, p. 37).

É importante notar que, no que tange à linguagem, a fenomenologia, na leitura merleau-pontyana, não se distingue da lingüística, mas “acrescenta ao conhecimento da língua a experiência da língua em nós” (Merleau-Ponty, 1960, p.87). Preocupa-se com a relação dialética entre

sincronia e diacronia, encarando a linguagem como um “equilíbrio em movimento” (Merleau-Ponty, 1960, p. 89).

A língua, escreveu Merleau-Ponty, não é um sistema de significações claramente articulado e transparente. Antes, trata-se de um “conjunto de gestos lingüísticos convergentes que serão definidos menos por uma significação do que por um valor de utilização” (Merleau-Ponty, 1960, p. 90). Entre as diferentes linguagens há um elemento universal: o fenômeno da expressão.

O significado de um texto, por exemplo, não é a soma de signos individuais, cada qual com o seu respectivo significado.

Se ao cabo ela [a língua] quer dizer e diz qualquer coisa, não é porque cada signo veicula uma significação que lhe pertence, é porque eles [signos] fazem todos alusão a uma significação sempre em sursis, quando os consideramos um a um, e na direção da qual eu os ultrapasso sem que eles jamais a possuam (Merleau-Ponty, 1960, p. 92).

Dessa forma, a partir de uma intenção significativa, o sujeito retoma a língua estruturada para atribuir-lhe um valor para além dos significados aparentemente estabelecidos, graças à força expressiva posta em curso por um *estilo de fala* que é próprio desse sujeito falante. Este movimento do sujeito é, conforme Merleau-Ponty, um caso *eminente de intencionalidade corporal*. Nessa ação expressiva, “há uma significação ‘lingueira’ da linguagem que realiza a mediação entre minha intenção ainda muda e as palavras, de tal maneira que a minha fala surpreende a mim mesmo e me ensina meu pensamento” (Merleau-Ponty, 1960, p. 93).

A fala, comparável a um gesto, não pressupõe representação. A significação, escreveu Merleau-Ponty, “anima a fala como o mundo anima o meu corpo: por uma presença surda que acorda minhas intenções sem se colocar diante delas”. A intenção significativa para o falante e seu interlocutor é o “excesso daquilo que eu quis dizer sobre aquilo que é ou já foi dito” (Merleau-Ponty, 1960, p. 95). A expressão pressupõe uma ultrapassagem do significante pelo significado (Merleau-Ponty, 1960, p. 96).

Portanto, a ação expressiva do sujeito, por sua intenção significativa, pela intencionalidade do corpo, recorre a “instrumentos já significantes ou de significações já falantes” (Merleau-Ponty, 1960, p. 97), reorganiza-os com seu estilo de fala para fundar novas significações que se tornarão disponíveis, com o tempo, uma vez instituídas novas ações expressivas. Pela ação expressiva do corpo pela linguagem, “ele [o sujeito falante] não exprime apenas para os outros, ele exprime para saber ele mesmo aquilo ao que ele visa” (Merleau-Ponty, 1960,

p. 96). Esse novo significado, ancorado no poder da expressão, ensina-se ao interlocutor e ao sujeito no ato mesmo da expressão. Há, finalmente, no movimento expressivo do corpo pela língua, uma dialética entre língua e fala, entre significante e significado; movimento incessante em que os novos significados são frutos de, como propôs Merleau-Ponty se inspirando em Malraux, *uma deformação coerente* das significações à disposição (Merleau-Ponty, 1960, p. 99).

Além do texto *Sobre a fenomenologia da linguagem*, Merleau-Ponty também explora as questões de linguagem no livro *A prosa do mundo*, obra inacabada e publicada postumamente. Um como o outro datam do início dos anos 1950. Em *A prosa do mundo*, o filósofo francês pretendia superar a compreensão equivocada de uma linguagem pura e buscava ir em direção à experiência do sujeito falante, aproximando o estudo da pintura e da literatura – *estudos concêntricos* (Merleau-Ponty, 1999, p. 23) – a partir da percepção e das possibilidades expressivas do ser humano.

Em *A prosa do mundo*, Merleau-Ponty apresentou ao leitor uma linguagem em *devenir*, sendo, portanto, a idéia de uma comunicação integral inconsistente (Merleau-Ponty, 1999, p. 60). O princípio de toda comunicação é a percepção do homem pelo homem. A língua é um instrumento aberto à “vontade de expressão total” de cada ser humano (Merleau-Ponty, 1999, p. 56), expressão que se funda na coisa percebida. A linguagem é uma “corporeidade anônima que compartilho com os outros organismos” (Merleau-Ponty, 1999, p. 194). Cada sujeito falante, pela força da expressão, rearticula a língua a partir de um estilo (maneira típica de habitar o mundo) que lhe é próprio. É o estilo que torna possível a significação para além dos significados já sedimentados culturalmente (Merleau-Ponty, 1999, p. 81).

A expressão para além dos significados adquiridos não remete, porém, ao uso individual da linguagem, mas a um movimento dialético entre o individual e o universal. O ato de expressão pela linguagem faz a junção entre o individual e o universal (Merleau-Ponty, 1999). De fato, dentro de um mundo sedimentado culturalmente, “a criança herda conclusões sem ter vivido as premissas” (Merleau-Ponty, 1999, p. 120). No entanto, a “imensa novidade da expressão é que ela faz enfim a cultura tácita sair de seu círculo mortal” (Merleau-Ponty, 1999, p. 139).

Caminhos metodológicos

Uma pesquisa qualitativa, orientada por um referencial teórico inspirado na fenomenologia, não deve

trabalhar com a apresentação de hipóteses, mas de uma questão de pesquisa. Como observou Ilharco, em sua análise fenomenológica sobre TI (Tecnologia da Informação) e estratégia, “questionar é um meio de proceder porque nos aponta em direção a uma resposta. Isso é o que Heidegger quer dizer com ‘questionar constrói um caminho’” (Ilharco, 2004, p. 48). Portanto, no início da análise fenomenológica, apresenta-se um questionamento que já revela a percepção de um fenômeno.

Quanto ao método fenomenológico em si, as etapas variam conforme os autores, mas há uma unidade na atitude dos pesquisadores em relação à aproximação do fenômeno. Ilharco, por exemplo, utilizou o seguinte esquema: (1) descrição; (2) análise etimológica; (3) redução; (4) investigação da essência; (5) observação das modalidades em que as essências aparecem; (6) interpretação dos significados profundos (*concealed meanings*) (Ilharco, 2004, p. 76). Merighi, em suas pesquisas na área de enfermagem, indica o seguinte percurso (1) descrição; (2) redução e (3) compreensão fenomenológica (Merighi, 2003).

Ao se tomar a abordagem merleau-pontyana como referência, porém, há que se registrar as tensões teóricas em jogo. No dizer de Merleau-Ponty, citando Husserl, “trata-se de descrever, e não de explicar ou analisar [...] o real está para ser descrito, não para ser construído ou constituído” (Merleau-Ponty, 1966, p. p. II-III). A aproximação entre os filósofos, no entanto, não deve ser vista como concordância. Merleau-Ponty critica o conceito de redução husserliano.

Alguns esclarecimentos, portanto, são necessários. Falar de essência no sentido fenomenológico não é tratar de um ser puro, tampouco remete às diversas dicotomias constituídas ao longo da história. Não se trata de reproduzir a divisão platônica entre essência e aparência, ter de optar entre o eterno e o tempo, subjetividade e intersubjetividade, puro e social, entre outras divisões. A essência se manifesta na relação do sujeito com o mundo, na existência, e com os demais sujeitos. Não se trata, em Merleau-Ponty, de uma essência no sentido positivo, motivo de divergência com Husserl, mas como uma generalidade, “uma dimensão de uma existência determinada” (Barbaras, 1997, p. 55), dotada de sentido para o corpo que percebe. A partir da percepção, as essências do mundo se revelam para o sujeito, mas a percepção não é suficiente para garantir a validade do visto (Merleau-Ponty, 1973, p. 76). No entanto, nenhum conhecimento é possível sem algum tipo de relação com essa generalidade do fenômeno. Por isso, faz-se na fenomenologia uma diferença entre a “atitude natural”, ou seja, aquela atitude descrita por Merleau-Ponty como “a convicção de que somos partes do mundo e sujeitos à sua ação, que passivamente recebemos do exterior” (Merleau-

Ponty, 1973, p. 63), e o conhecimento científico.

Como, então, deve-se proceder para abandonar a atitude natural em busca do conhecimento científico? As análises citadas, Merighi e Ilharco, trabalham com a idéia de redução fenomenológica. Para Merleau-Ponty, a melhor definição da redução foi dada por Eugen Fink, um dos principais alunos e assistente de Husserl, quando ele falava de um *estranhamento* frente ao mundo, um modo de admiração do mundo. Na redução, a reflexão recua, no sentido de colocar entre parênteses as afirmações e crenças da atitude natural, não para negá-las, mas para fazer ver essas relações que ligam os sujeitos ao mundo. A reflexão, portanto, torna-se consciência do mundo por ser capaz de revelá-lo como *estranho e paradoxal* (Merleau-Ponty, 1966, p. V). Ao se praticar a redução fenomenológica, revela-se a *afirmação implícita* do mundo, a *tese do mundo* pressuposta em cada ação humana (Merleau-Ponty, 1973, p. 54). Por último, a *Wesenbau*, a intuição das essências, depende da “livre variação imaginária de certos fatos” (Merleau-Ponty, 1973, p. 78). Na leitura feita por Merleau-Ponty da obra de Husserl, para intuir uma essência, deve-se considerar uma experiência concreta e fazer um exercício de variação dos diferentes aspectos que a constituem. Aquilo que, após esse exercício, permanecer invariável revela um perfil da essência do fenômeno (Merleau-Ponty, 1973, p. 78).

Contudo, Merleau-Ponty é crítico dessa concepção de redução fenomenológica. Como escreveu o filósofo francês, “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade da redução completa. Eis por que Husserl se interroga repetidamente sobre a possibilidade da redução. Se nós fossemos o espírito absoluto, a redução não seria problemática” (Merleau-Ponty, 1966, p. VIII). Conforme a explicação de Barbaras, Merleau-Ponty critica a concepção husserliana de redução por entender que ela rompe o “tecido que nos liga ao mundo e de reconstituir conseqüentemente a existência do mundo a partir dos atos de uma consciência transcendental solitária” (Barbaras, 1997, p. 62).

Então, qual o caminho a seguir? Tome-se, por exemplo, a realização de entrevistas individuais ou mesmo o trabalho com grupos focais. No caso, a descrição será feita a partir dos relatos dos participantes da pesquisa. Em uma abordagem fenomenológica, cabe “descrever e compreender os motivos presentes nos fenômenos vividos” (Capalbo *in* Carvalho, 1991, p. 6) e não suas causas. De certa forma, busca-se, assim como no estudo de Merleau-Ponty em *A prosa do mundo*, examinar para onde a linguagem vai e não de onde ela vem (Merleau-Ponty, 1999, p. 127).

A descrição tem por objeto de análise o *corpus* constituído por instrumentos comuns da pesquisa

qualitativa como entrevistas e grupos focais. A partir da transcrição dos encontros, busca-se descrever e compreender as maneiras particulares de engajamento dos sujeitos com o tema da pesquisa: o computador na escola, o jornal para o leitor, etc. Assim como na pintura ou numa obra literária, a linguagem dos entrevistados se ensina ao pesquisador, produzindo significados para além da cultura sedimentada ou da língua instituída.

Como propõe Carvalho em seu trabalho sobre a entrevista fenomenológica no Serviço Social, que também toma por referência a obra de Merleau-Ponty,

a linguagem do cliente se ensina por si mesma. No seu discurso, percebe-se um sentido que transcende o emprego das palavras, dos vocábulos e expressões idiomáticas próprias da cultura e da língua em que se exprime. É um estilo singular, único, incomparável a qualquer outro, que pode ser essa maneira de estar no mundo que não a mesma em Paulo ou em José, em Lúcia ou em Henrique (Carvalho, 1991, p. 39).

A transcrição de um trecho de *A prosa do mundo* ajuda a aprofundar a reflexão de Carvalho:

A cada momento, sob o sistema da gramática oficial, que atribui a tal signo tal significação, vê-se transparecer um outro sistema expressivo que carrega o primeiro e procede diferentemente dele: a expressão [grifo do autor], aqui, não é organizada ponto por ponto, ao expresse; cada um dos elementos se precisa e recebe sua existência lingüística por aquilo que ele recebe dos outros e pela modulação que ele imprime a todos os outros. É o todo que possui um sentido, não cada parte (Merleau-Ponty, 1999, p. 41).

Portanto, deve-se buscar na análise do *corpus* a descrição da relação dos sujeitos com a mídia escolhida, buscando-se tipificar as modalidades de engajamento expressas nesses encontros e, em última instância, o sentido rearticulado a partir dos signos instituídos. Não se pretende, dessa forma, fazer uma arqueologia dos relatos, um outro estudo possível e talvez necessário, mas descrever a forma como os sujeitos se expressam, abrindo mão de categorias predefinidas, ou seja, tentando permitir que a própria fala dos sujeitos “ensine sua língua”. O objetivo é o de perceber o “gesto lingüístico” dos pesquisados e captar o processo de doação de sentido. “Trata-se de perceber a posição do sujeito face ao mundo” (Carvalho, 1991, p. 60), face a uma determinada situação.

Nesse exercício de ir ao encontro dos sujeitos, reconhece-se que a presença do pesquisador coloca em movimento uma relação indissociável entre ouvir e falar. Como escreveu Merleau-Ponty,

eu não sou somente ativo quando falo, mas eu antecipo minha fala no ouvinte; eu não sou passivo quando escuto, mas eu falo a partir [...] daquilo que o outro diz. Falar não é somente uma iniciativa minha, escutar não é se submeter à iniciativa do outro, e isso, em última análise, porque como sujeitos falantes nós continuamos [grifo do autor], nós retomamos um mesmo esforço, mais velho que nós, sobre o qual nós somos entrelaçados (entés) um e outro, e que é a manifestação, o devir da verdade (1966, p. 200).

Por fim, cabe a lembrança de Paviani: “o fenomenólogo sabe que, devido ao caráter paradoxal, dialético e de permanente devir da realidade, ele como o cientista é um ‘principiante perpétuo’” (Paviani, 1998, p.20). Deste modo, a descrição revela perfis de um determinado fenômeno, mas não é completa.

Como em qualquer pesquisa qualitativa, uma questão passível de disputa é a quantidade de entrevistas e grupos focais necessárias ao projeto. O assunto é problemático. Gaskell afirma que “depende da natureza do tópico, do número dos diferentes ambientes que forem considerados relevantes e, é claro, dos recursos disponíveis” (Gaskell in Bauer e Gaskell, 2002, p. 70). Contudo, o autor entende que o limite por pesquisador “é algo entre 15 e 25 entrevistas individuais e ao redor de 6 e 8 discussões”, podendo haver uma combinação das abordagens (Gaskell in Bauer e Gaskell, 2002, p. 71). Outra estratégia é limitar o número de entrevistas ou de grupos focais a partir do alcance do ponto de saturação dos significados tipificados. Em outras palavras, percebe-se não haver mais variação relevante de significados nas entrevistas ou grupos focais.

De qualquer maneira, a percepção e a expressão de um fenômeno indicam perfis que se abrem à exploração. A experiência imediata do encontro com os sujeitos pesquisados já revela perfis em uma evidência primeira, mesmo que possam ser postos em dúvida. Portanto, ainda que o *corpus* constituído atenda às exigências dos manuais de metodologia, tanto em termos de número de entrevistas ou grupos focais quanto ao alcance do ponto de saturação de significados, cada relato encontrado transcrito na pesquisa deve ser considerado como evidência do fenômeno estudado, respeitando-se sua singularidade e estilo próprio do sujeito e sua relação com o mundo.

No caso de grupos focais, conforme Gaskell, cabe lembrar que eles são indicados para “explorar o espectro de atitudes, opiniões e comportamentos, observar os processos de consenso e divergência, adicionar detalhes contextuais a achados quantitativos, assuntos de interesse público [...] política [...], novas tecnologias” (Gaskell, in Bauer e Gaskell, 2002, p. 78). Os autores também consideram esse tipo de levantamento indicado para pessoas que não sejam pertencentes a grupos tão diversos.

Poder-se-ia argumentar, talvez, que grupos focais não seriam adequados para uma abordagem fenomenológica, animada pelo interesse em descrever a forma de engajamento dos indivíduos com o mundo, conforme um estilo que lhes é próprio. É preciso reconhecer que na condução de um grupo focal, o pesquisador talvez não tenha a oportunidade de explorar os relatos de um pesquisado com tantos detalhes quanto em uma entrevista individual. No entanto, o grupo focal apresenta uma característica peculiar que é provocar o estranhamento entre os indivíduos, em relação dialética com o outro, instituindo o sentido intersubjetivamente. Como propôs Merleau-Ponty,

[...] eu não tenho a rigor algum terreno em comum com o outro; a posição do outro com o seu mundo e a minha posição com o meu mundo constituem uma alternativa. Uma vez colocado o outro, uma vez que o olhar do outro sobre mim, inserindo-me em seu campo, tira uma parte do meu ser, compreende-se bem que eu não posso recuperá-la a não ser estabelecendo relações com o outro, fazendo-me reconhecer livremente por ele, e que a minha liberdade exige para os outros a mesma liberdade (Merleau-Ponty, 1966, p. 410).

Outro fator a favor dos grupos focais é o fato de, muitas vezes, os pesquisados poderem se sentir mais à vontade na presença de seus pares profissionais, ainda que não se conheçam pessoalmente. Esta familiaridade e o reconhecimento de uma situação próxima, por vezes, garantem uma espontaneidade que não se consegue na entrevista individual, especialmente quando o debate se anima entre os participantes.

Os guias de entrevista e de grupo focal devem ser suficientemente abertos para os participantes seguirem um caminho que revele temas de interesse, respeitando o estilo próprio de cada um se engajar com o assunto. Nas palavras de Capalbo, “a entrevista se dá sob a forma de existência situada no encontro. O encontro existencial não programado. Ele é um fenômeno que se apresenta de maneira imprevista, ou seja, é um acontecimento com o qual me defronto e que

vai exigir de mim um novo posicionamento” (Capalbo *in* Carvalho, 1991, p. 7); ou, como sugere Carvalho, cabe ao pesquisador aprender com o entrevistado a melhor pergunta (Carvalho, 1991, p. 48). A forma de registro, em geral, é feita por minigravadores e vídeo, especialmente no caso dos grupos focais.

Note-se, porém, que entrevistas e grupos focais podem ser utilizados em conjunto. A cada novo encontro, na utilização de cada novo instrumento de pesquisa, novos perfis revelar-se-ão. A descrição de cada um desses momentos deve ser feita separadamente, podendo ser seguida de uma primeira reflexão a título de síntese provisória.

De maneira breve, cada etapa é composta de um momento de descrição sumária de cada encontro seguida de uma reflexão. No caso dos grupos focais e das entrevistas individuais, a reflexão se dá com base na tipificação de atributos que emergem dos próprios relatos, ou seja, não há categorias preestabelecidas que o pesquisador busca encontrar nos relatos dos sujeitos. É importante lembrar que as transcrições de todos os encontros precisam ser anexadas ao relatório de pesquisa para que o leitor também possa fazer suas reflexões e enriquecer sua compreensão sobre o tema estudado.

A estratégia de tipificação de atributos desconhecidos tem por objetivo inspirar a compreensão da forma de engajamento dos sujeitos com o objeto de estudo da pesquisa, o computador, o celular, etc., conforme os limites de uma dada situação. No exercício de descrição e compreensão desses relatos, reconhece-se que

o expresso não é jamais totalmente expresso, é essencial à linguagem que a lógica de sua construção não seja jamais daquelas que podem se colocar em conceitos; e a verdade não é jamais possuída, mas somente transparente pela lógica embaralhada, de um sistema de expressão que traz os traços de um outro passado e de um outro futuro (Merleau-Ponty, 1999, p. 52).

No encontro para entrevistas e grupos focais, o pesquisador também participa como criação e produção, como parte da dinâmica de instituição do sentido. A apreensão do vivido pelo pesquisador se dá apenas lateralmente. Como escreveu Capalbo, quanto às diferenças entre Merleau-Ponty e Husserl sobre a recuperação da “Lebenswelt, a apreensão da reflexão sobre o mundo da vida não nos dá nunca um pensamento claro; ela possibilita, ao contrário, permanecer próximo e afastado,

um “ter em mãos” sob a modalidade do horizonte que sempre se afasta” (Capalbo, 2004, p. 44).

Referências

- BARBARAS, R. 1997. *Merleau-Ponty*. Paris, Elipses, 65 p.
- BICUDO, M.A.V. 2003. A formação do professor: um olhar fenomenológico. In: M. BICUDO (org.), *Formação de professores? Da incerteza à compreensão*. Bauru, EDUCS, p. 19-46.
- CAPALBO, C. 2004. *A filosofia de Merleau-Ponty: historicidade e ontologia*. Londrina, Edições Humanidades, 213 p.
- CARVALHO, A.S. 1991. *Metodologia da entrevista: uma abordagem fenomenológica*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Agir, 93 p.
- GASKELL, G. 2002. Entrevistas individuais e grupais. In: M.W. BAUER e G. GASKELL (orgs.), *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis, Editora Vozes, p. 64-89.
- ILHARCO, F.A.M.M. 2004. *Information Technology as Ontology: A Phenomenological Investigation into Information Technology and Strategy In-the-World*. Acessado em: fevereiro de 2004, disponível em: <http://is.lse.ac.uk/research/theses>.
- MERIGHI, M.A.B. 2003. Fenomenologia. In: M.A.B. MERIGHI e N.S. PRAÇA (orgs.), *Abordagens teórico-metodológicas qualitativas: a vivência da mulher no período reprodutivo*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan, p. 31-38.
- MERLEAU-PONTY, M. 1966. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Éditions Gallimard, 534 p.
- MERLEAU-PONTY, M. 1999. *La prose du monde*. Paris, Gallimard, 222 p.
- MERLEAU-PONTY, M. 1960. Sur la phénoménologie du langage. In: M. MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard, p. 83-111.
- MERLEAU-PONTY, M. 1973. Phenomenology and the Sciences of Man. In: M. NATANSON (ed.), *Phenomenology and the Social Sciences*. Vol. I, Evanston, Northwestern University Press, p. 47-108.
- MULLER, M.J. 2001. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 344 p.
- PAVIANI, J. 1998. *Formas do dizer: questões de método, conhecimento e linguagem*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 127 p.
- SAINTE-EXUPERY, A. 1939. *Terre des hommes*. Paris, Gallimard, 220 p.

Submetido em: 10/10/2006

Aceito em: 17/10/2006