

Não explicar, compreender:

Merleau-Ponty e os limites das ciências humanas

Procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar
as ações humanas, mas entendê-las.
(Espinosa, 2009, p. 8)

*Thiago Martins dos Santos Silva*¹

RESUMO

Maurice Merleau-Ponty dedicou sua obra ao diálogo entre a fenomenologia e as ciências humanas, notadamente em articular as contribuições que a linguística moderna trouxe ao pensamento filosófico. “O Filósofo e a Sociologia” é um texto no qual o autor contrasta os dilemas que o método fenomenológico impõe à compreensão científica do humano e o consequente risco de determinismo e de reducionismo a que tal empreitada científica está suscetível. Neste texto, pretendemos mostrar como Merleau-Ponty articula as noções de *compreensão* e de *explicação* para esclarecer como o humano não pode ser *explicado* cientificamente, mas somente *compreendido*, revisitando a famosa distinção feita por Dilthey. Essa observação é de particular importância para as ciências humanas, por delimitar o escopo de suas possibilidades epistemológicas e, além disso, resguardar à filosofia uma tarefa específica e insubstituível de *iniciação* e de *aprofundamento* da experiência vivida do mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Ciências Humanas; Hermenêutica; Compreensão; Aprofundamento.

¹ Doutorando pela Universidade de São Paulo (USP). Lattes: [7642301773816997](https://lattes.cnpq.br/7642301773816997). E-mail: thiagomss@usp.br. ORCID: [0000-0001-6230-1624](https://orcid.org/0000-0001-6230-1624).

Not to explain, to understand:

Merleau-Ponty and the limits of human sciences

ABSTRACT

Maurice Merleau-Ponty dedicated his work to the dialogue between phenomenology and the human sciences, notably articulating the contributions that modern linguistics brought to philosophical thought. “The Philosopher and Sociology” is a text in which the author contrasts the dilemmas that the phenomenological method imposes on the scientific understanding of the human and the consequent risk of determinism and reductionism to which such a scientific endeavor is susceptible. In this text, we aim to show how Merleau-Ponty articulates the notions of *understanding* and *explanation* to clarify how the human cannot be *explained* scientifically, but only *understood*, revisiting Dilthey’s famous distinction. This observation is of particular importance for the human sciences, as it delimits the scope of their epistemological possibilities and, moreover, grants philosophy a specific and irreplaceable task of *initiating* and *deepening* the lived experience of the world.

KEYWORDS

Phenomenology; Human Sciences; Hermeneutics; Understanding; Deepening.

Comprendre, non pas expliquer :

Merleau-Ponty et les limites des sciences humaines

RÉSUMÉ

Maurice Merleau-Ponty a consacré son œuvre au dialogue entre la phénoménologie et les sciences humaines, notamment en articulant les apports entre la linguistique moderne et la pensée philosophique. « Le Philosophe et la Sociologie » est un texte dans lequel l'auteur oppose les dilemmes que la méthode phénoménologique impose à la compréhension scientifique de l'humain et le risque de déterminisme et de réductionnisme qui en découle. Dans ce texte, nous cherchons à montrer comment Merleau-Ponty articule les notions de *compréhension* et d'*explication* pour clarifier comment l'humain ne peut être *expliqué* scientifiquement, mais seulement *compris*, en revisitant la célèbre distinction de Dilthey. Cette observation est particulièrement importante pour les sciences humaines, car elle délimite le champ de leurs possibilités épistémologiques et, de plus, confère à la philosophie une mission spécifique et irremplaçable : *initier* et *approfondir* l'expérience vécue du monde.

MOTS CLÉS

Phénoménologie; Sciences Humaines; Herméneutique; Compréhension; Approfondissement.

Recebido: 14/08/2025

Aceito: 11/11/2025

Publicado: 03/04/2026

Doi: <https://doi.org/10.59780/atwi4398>

Introdução

A obra de Maurice Merleau-Ponty foi dedicada, entre outras metas, a repensar a fenomenologia desde suas raízes, visto que assim: “talvez então compreendamos por que a fenomenologia permaneceu por tanto tempo em um estado de começo, de problema e de promessa” (Merleau-Ponty, 2011, p. 3). O livro *Signos* (2001) dedica pelo menos três capítulos à tarefa de pensar o projeto fenomenológico: “Da Fenomenologia da Linguagem”, “O Filósofo e a Sociologia” e “O Filósofo e Sua Sombra”. Nesses textos, Husserl é considerado “o filósofo”, isto é, o fundador da fenomenologia contemporânea e o instigador de suas questões e problemas centrais, de quem Merleau-Ponty se considerava herdeiro e avaliador.

“O Filósofo e a Sociologia” nos interessa diretamente por articular o problema da relação entre a filosofia, notadamente fenomenológica, e a pesquisa sociológica positiva: “a separação da filosofia e da sociologia talvez não tenha sido em parte alguma declarada nos termos que iremos enunciá-la” (2001, p. 160)², o que não impediu o autor de aprofundar as razões pelas quais filósofos e sociólogos podem disputar as faculdades de inteligibilidade do humano, seus pontos de contato e de atrito, além de pressupostos não revisitados mútuos.

O objetivo deste artigo é revelar como, para Merleau-Ponty, o trabalho do filósofo e do sociólogo, e por extensão, dos cientistas humanos, só serão vistos como incompatíveis ou concorrentes, se eles se basearem em dois preconceitos gêmeos e espelhados, dos quais ambas as partes dependeram para se instaurar como campos culturais, e que, no entanto, encerram uma série de limitações e impedimentos para o desenvolvimento de uma compreensão aprofundada da vida humana. Elucida, também, o papel que a filosofia pode ter após admitir a relevância das ciências humanas para sua própria atividade, e no que ela pode consistir.

1. Filosofia e sociologia

A filosofia institui-se originariamente, segundo Merleau-Ponty, na suposição de que o pensamento é absolutamente livre: “mesmo que todas as grandes filosofias reconheçam seu esforço de pensar o espírito *e sua dependência* – as ideias e seu movimento, o entendimento e a sensibilidade – há um mito da filosofia que a apresenta como a afirmação autoritária de uma autonomia absoluta do espírito” (2001, p. 160). Por sua vez, a sociologia possui também seu

² Exceto as apontadas nas *Referências*, todas as traduções são minhas.

mito fundador, a crença positivista, por exemplo, de Durkheim de que os fenômenos sociais podiam ser pensados como coisas, numa espécie de física da estrutura social: “há um mito do saber científico que espera da simples notação dos fatos, não somente a ciência das coisas do mundo, mas ainda a ciência desta ciência, uma sociologia do saber (ela própria concebida à maneira empirista)” (2001, p. 160). Tal constatação levou Merleau-Ponty a concluir que se tratava de “dois mitos antagonistas e cúmplices” (2001, p. 160).

Esta maneira de reconhecer oposições suspeitas por Merleau-Ponty, ou seja, a exposição de pressupostos “antagonistas e cúmplices”, também comparece na *Fenomenologia da percepção*, onde se tratava de recusar as ideias clássicas acerca da sensação, partilhadas tanto pelo empirismo quanto pelo intelectualismo, que se consideravam opostos, mas eram, na verdade, cúmplices no paradigma da oposição entre objetivo e subjetivo, o que fazia perder, precisamente, o específico do vivido e da percepção: “um e outro são incapazes de exprimir a maneira particular pela qual a consciência perceptiva constitui seu objeto” (2011, p. 54). A recusa deste antagonismo exigia, para Merleau-Ponty, uma defesa do “retorno aos fenômenos”, por meio da descrição vivida da experiência (2011, p. 237).

Ora, de que “retorno aos fenômenos” e de que “descrição vivida da experiência” poderia ser o caso na resolução do conflito entre a filosofia e a sociologia, quando a questão trata da produção de discursos e de saber, e não se restringe somente ao círculo da experiência imediata?

Husserl e o pensamento objetivo

Husserl parecia inicialmente, segundo o ensaio “O Filósofo e a Sociologia”, reticente em relação às possibilidades de a História “julgar uma ideia, e quando ela o faz, esta história ‘que avalia’ toma emprestado, sub-repticiamente, à ‘esfera ideal’ as conexões necessárias que ela pretende fazer emergir dos fatos” (2001, p. 167), e, assim, punha em dúvida o poder de conceitualização da experiência por parte do empreendimento historiográfico, tendente a uma dependência e importação da idealidade propriamente conceitual.

Num segundo momento, Husserl teria, porém, reavaliado a função do eu filosófico, de modo que “a primeira tarefa da filosofia, em relação à linguagem, parece ser agora de nos fazer descobrir nossa inerência a um certo tipo de fala” (2001, p. 169). O sujeito filosófico sai, portanto, de seu isolamento no ideal, e tem de se haver com as dependências e importações externas de que ele próprio é tributário.

Esta reviravolta, notada por Merleau-Ponty, prepara a abertura para a ideia de “mundo da vida” e para o “acesso direto à língua viva e ao presente em uma comunidade linguística” (2001, p. 169), permitindo ao filósofo pensar a participação do pensamento em um contexto não somente lógico, mas também, histórico e social: “o filósofo é, de início, aquele que se percebe situado na linguagem, que ele *fala*” (2001, p. 170). A partir desta reviravolta de posição, antes, isolado como consciência e, definido, agora, como falante, o filósofo fenomenológico deve encarar os outros discursos como indispensáveis para sua própria reflexão situada e falante.

A filosofia e a historicidade

Ainda segundo “O Filósofo e a Sociologia”, Husserl tentou liberar, de início, a Filosofia da História, somente para, em seguida, reconhecer que a historicidade podia ser, precisamente, o campo na qual a intersubjetividade é possível, libertando, dessa forma, o sujeito fenomenológico do risco de solipsismo, e salvaguardando a integridade da redução fenomenológica desse mesmo risco: “dizer que a história ensina ao filósofo o que é a *Gemeingeist*, é dizer que ela lhe dá a pensar a comunicação dos sujeitos” (2001, p. 173). Esta *Gemeingeist*, ou comunidade dos espíritos, só poderia acontecer numa linguagem, maneira pela qual cada um se abre ao outro por meio da comunicação, que, por ser determinada, deve acontecer, ao menos, por meio de uma língua, o que só poderia existir em um dado contexto histórico e cultural, pois *o sujeito que fala é um sujeito historicamente situado*.

Resta compreender, porém, como as significações podem emergir da historicidade, e como estas significações podem ter valor transcendental, e não ser restritas a meros acasos, ou contingentes: “não é somente por acaso infeliz que o estudo das significações e aquele dos fatos recobre um ao outro: uma significação seria vazia se ela não condensasse um certo futuro da verdade” (2001, p. 174). A existência de uma situação da fala não significa uma restrição à possibilidade da verdade, mas, ao contrário, é a sua própria condição de possibilidade e comunicação.

Esta “situação” não é limitada somente pelo fato de que o sujeito fala. Husserl precisa considerar, a partir de agora, que o sujeito falante pertence a uma *cultura*: “ele parece admitir aqui que o filósofo não saberia esperar imediatamente um universal de simples reflexão, que ele não está em posição de dispensar a experiência antropológica” (2001, p. 175). Vimos que Merleau-Ponty, de certa forma, mostra a descoberta progressiva das ciências humanas por parte de Husserl. Primeiramente, o sujeito pensante se descobre falante, e falante de uma língua

específica, o que pertence ao campo da Linguística. Em seguida, este sujeito falante que pertence a uma língua particular no tempo se percebe situado no campo da História. E, por fim, este sujeito falante de uma língua que pertence a uma comunidade particular de espíritos envolve a dimensão estudada pela Antropologia. A série destas determinações consiste no próprio *ambiente* do filósofo, isto é: “o *Umwelt*, de que elas são o estilo típico, e não podemos, portanto, compreendê-las a menos que se compreenda como o tempo passa e como o ser se constitui nessas culturas” (2001, p. 175). Uma ontologia verdadeiramente enraizada, portanto, só pode ser uma ontologia que inclui a dimensão cultural.³

A filosofia e o conhecimento

Por fim, para o ensaio “O Filósofo e a Sociologia”, foi preciso admitir, por isso, “o conjunto das aquisições da ciência, a primeira palavra do conhecimento, e com elas, portanto, o relativismo histórico” (2001, p. 176). O pensamento filosófico não poderia se furtar em considerar o saber objetivo das ciências, em busca de uma reflexão puramente formal ou logicamente restrita. Essa necessidade não recai, porém, somente nos filósofos: “as mesmas dependências históricas que interditam ao filósofo de se arrogar um acesso imediato ao universal ou ao eterno interdita ao sociólogo de se substituir a ele nessa função” (2001, p. 176-7).

O relativismo histórico não representa uma “vitória” das humanidades contra a filosofia. Ao contrário, ele implica o fim do ponto de vista absoluto, a visão de sobrevoos que resumiria a cultura e a história em um só lance de vista. O ponto de vista obrigatório do discurso localiza a todos, seja o pensamento objetivo e experimental, seja a interrogação filosófica, de modo que a consequência da supremacia da História significa uma subordinação da *Historiografia* à sua própria história.

Esta participação no próprio objeto não significa a impossibilidade do saber, ele é a consciência do saber possível sobre o ser humano: “justamente, a aderência de meu pensamento a uma certa situação histórica sua [...] faz do conhecimento do social um conhecimento de si mesmo” (2001, p. 177). As ciências humanas, elas também, respondem ao apelo do Oráculo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo”. Este saber possível, porém, não é uma limitação do “verdadeiro” saber, aquele completo e absoluto, perdido pelo relativismo. Trata-se, novamente,

³ Conferir *A ontologia de um novo ser cultural: a noção de ideia sensível em Merleau-Ponty* (Martins, 2024).

de abandonar a ilusão da visão de sobrevoo, ou do ponto de vista de Deus, e admitir que o homem, por ser histórico, só pode ter de si um conhecimento determinado, porque em parte alguma ele leva uma vida sem contexto: “se a história nos envolve a todos, devemos compreender que o que podemos ter de verdade não se obtém contra a inerência histórica, mas por ela” (2001, p. 178).

Merleau-Ponty recusa, desta forma, a possibilidade de se pensar o humano como um objeto real no mundo, como uma *coisa*, pois ele não está no espaço como um simples corpo físico, “ele é para nós um princípio de curiosidade, de investigação, de interesse” (2001, p. 178); e, por isso, o saber sobre o humano não poderia ser desinteressado, porque é de nós mesmos que se trata quando se conhece. Além de simplesmente *participante*, a observação historicamente informada é *implicante e implicada*, isto é, por fazer parte do conjunto dos elementos estudados, o que quer que se afirme sobre eles recai sobre o próprio sujeito pesquisante: trata-se, de certa forma, de um “princípio da relatividade geral” das ciências humanas.

A filosofia, propõe Merleau-Ponty, “não é um certo saber, ela é a vigilância que não nos deixa esquecer a fonte de todo saber” (2001, p. 179). Se a filosofia não representa um saber, ou conhecimento, seu papel na cultura histórica, tal como afirma o Husserl da *Crise da ciência europeia e a fenomenologia transcendental*, e citado por Merleau-Ponty, pode ser pensada nos termos seguintes:

a qualidade do homem tomada em si-mesma consiste, por essência, em ser homem no interior das humanidades ligadas gerativa e socialmente, e, se o homem é um ser da razão, ele só pode ser enquanto toda a humanidade à qual ele pertence é humanidade de razão, disposta para a razão de maneira latente ou disposta abertamente para a entelêquia vinda a si, tornada manifesta por si e dirigindo, portanto, o devir humano de maneira consciente e em toda necessidade de essência (2001, p. 180).

A filosofia se torna a “consciência da racionalidade”, a guardiã dessa promessa de intersubjetividade e comunidade de espíritos, surgida, é verdade, em um ponto no tempo histórico, mas, por essa mesma razão, humana.

À filosofia resta, portanto, a certeza de que:

quando percebo que o social não é somente um objeto, mas, de início, minha situação, e quando desperto em mim a consciência desse social-meu, é toda minha sincronia que se torna presente a mim, é, através dela, todo o passado que me torno capaz de pensar verdadeiramente como sincronia que ele foi em seu tempo, é toda a ação convergente e discordante da comunidade histórica que me é dada efetivamente em meu presente vivo (2001, p. 183).

Neste ensaio, a relação entre filosofia e não filosofia – neste caso, entre filosofia e sociologia segundo Husserl – permite pensar como o projeto fenomenológico não pode se encerrar em uma filosofia da consciência, cuja operação de constituição das essências garantiria um acesso somente nocional ao que, na experiência vivida, trata-se das condições e da situação das vivências dos sujeitos falantes. As possibilidades expressivas destes sujeitos dependem da historicidade das culturas a que eles pertencem, à história de suas línguas, instituição e outras “ambiências” das quais é preciso saber “ler” os significados. Por isso, o filósofo depara-se com a necessidade de articular no que consiste propriamente o fenômeno da expressão e no seu modo de ser.

2. Husserl e a história da hermenêutica

Se situarmos Husserl em uma história da lida com o problema da interpretação, sua compreensão histórico-cultural não se deu de maneira isolada, ao participar de uma história, que podemos nomear de “hermenêutica”. Se acompanharmos, por exemplo, Jean Grondin na sua reconstituição:

foi somente quando Dilthey e sua escola ganharam influência no movimento fenomenológico, polemicamente com Husserl, mas produtivamente com o jovem Heidegger, que o entendimento [*understanding*] deixa de ser meramente justaposto à conceitualização e à explicação [...], bem ao contrário, entender [*understanding*] veio a ser visto como constituindo a estrutura fundamental do *Dasein* humano, e, assim, moveu-se para o próprio centro da filosofia (1997, p. X).

Como vimos, isto representa um descentramento do ponto da consciência e da subjetividade em favor do *Umwelt* cultural, com o qual o pensamento filosófico tinha de se haver, e, dessa forma, representa a crítica do campo exclusivo da subjetividade transcendental para encarar a situação vivida do eu que fala. Perguntamos: de que maneira o relativismo e o perspectivismo que isso implica transformam o empreendimento hermenêutico e, consequentemente, as ideias de *compreensão* e de *interpretação*?

Para Grondin, “somente após Husserl reavaliar o mundo-da-vida e Heidegger desenvolver a hermenêutica mais fundamental da faticidade, possibilitou-se superar a obsessão do historicismo com fundações epistemológicas” (1997, p. 111), e abandonar, por esse meio, a intenção assaz moderna, inaugurada por Descartes, de encontrar “os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (Descartes, 1988, p. 18).

Este “fundacionismo” pode ser encontrado, por exemplo, em Dilthey no ensaio “O Surgimento da Hermenêutica”, onde lemos: “as ciências humanas sistemáticas derivam de leis gerais e conexões abrangentes desta concepção objetiva do singular” para, em seguida, apresentar seu projeto epistemológico: “estas ciências dependem para sua certeza tanto quanto a história da questão de saber se a compreensão do singular pode ser elevada à *validade universal*” (Dilthey, 2010, p. 12).

Ouvimos ecos do projeto merleau-pontiano de elevar o “singular” em “universal”. A noção de *expressão*, presente, entre outros lugares, no livro *A prosa do mundo*, permitiria pensar como é possível que “entremos no universal pelo que temos de mais próprio” (Merleau-Ponty, 2012, p. 1479). Certamente, Merleau-Ponty não posiciona estas questões no contexto da epistemologia das ciências humanas apenas, pois ali se tratava de investigar como a filosofia podia pensar o vivido, “de dentro”.

Ora, a ideia de que há um “fora” e um “dentro” para a interpretação pertence à definição dada por Dilthey do que é compreender, a saber, “nós denominamos *compreender* o processo em que conhecemos algo interior a partir de sinais que são apreendidos de fora através dos sentidos” (Dilthey, 2010, p. 13). A compreensão supõe que exista uma interioridade a ser decifrada pelos sinais exteriores, dos quais é possível alcançar um entendimento porque entre o interior e o exterior existe uma relação de expressão. Dilthey pode circunscrever, desta forma, o campo de operação da hermenêutica, para o qual “*nós denominamos exposição ou interpretação o compreender artístico de expressões vivenciais fixadas de forma duradoura*” (2010, p. 15).

Resta-nos apontar como a distinção entre *compreender* e *explicar* permite ver a ligação existente entre Merleau-Ponty e a tradição hermenêutica, notadamente a de extração alemã, como encontrada em Dilthey e Husserl, e ressaltar, por meio disso, a herança da discussão hermenêutica recebida por Merleau-Ponty, através da leitura de Husserl por Dilthey.

A fundamentação das ciências humanas

Podemos pensar que o projeto dilthiano de fundamentação das ciências humanas foi expresso, entre outros, no texto *A edificação do mundo histórico nas ciências humanas*, onde o autor pretende apresentar as razões da possibilidade de uma ciência do humano, para a qual seria preciso, em primeiro lugar, *delimitar* seu objeto. Trata-se, com efeito, do título do primeiro capítulo, em que se lê: “é-nos preciso buscar a natureza da relação que entretêm as ciências do espírito com o fato da humanidade” (Dilthey, 1988, p. 33).

Nota-se, à primeira vista, o uso do termo “ciências do espírito”, *Geisteswissenschaften*, para designar o que, hoje, chamamos de “ciências humanas”. O termo “Espírito”, *Geist*, receberá de Dilthey um uso específico, ainda que esse uso possa ser traçado de volta, ao menos, até a *Fenomenologia do espírito*, não somente na letra, mas também em proximidade com a acepção hegeliana. Hegel define, nessa mesma *Fenomenologia*, o Espírito como “movimento do Si, que se extrusa de si mesmo e se submerge em sua substância, e que tanto saiu dessa substância como sujeito, e se adentrou em si, convertendo-a em objeto e conteúdo, quanto suprassume essa diferença entre a objetividade e o conteúdo” (2013, p. 528).

Dilthey afirma, por sua vez: “tudo o que é encontrado pela humanidade, tudo o que ela criou e o que ela faz, os sistemas de fins para os quais ela consome sua vida, as organizações exteriores da sociedade onde os indivíduos, nela, se reúnem, tudo isso adquire unidade” (1988, p. 34). Vemos que ele conserva, no entanto, uma diferenciação entre interior e exterior, que a noção de espírito em Hegel havia dissolvido, mas que é, para Dilthey, a própria condição de possibilidade da compreensão por ser através da dupla de conceitos interno-externo que “se designa a relação que, na compreensão, se estabelece entre a fenomenalização sensível externa da vida e o que a produziu e nela se manifesta” (1988, p. 35).

Vimos que *compreender* significa encontrar o nexo de *expressão* entre o interno e o externo dos objetos de cultura. Essa correlação reencontra a tendência à superação das ideias de “objetividade” e de “conteúdo”, como no caso hegeliano, visto que “a unidade psicofísica da vida que conhece a si mesma torna-se, por essa mesma relação dupla do vivido e da compreensão, consciente de si mesma no presente” (1988, p. 38).

Como Merleau-Ponty havia defendido, apropriar-se do social, para torná-lo no “social-meio”, na “minha situação”, as ciências do espírito (2001, p. 183), para Dilthey, significam esse redobro da humanidade sobre si mesma, na busca de si, como faces do interior e do exterior de si mesma, e, apesar da ressonância hegeliana, explorá-la encontra-se fora das intenções deste artigo.⁴

Etapas da metodologia dilthiana

Para expor as posições de Dilthey, que apresentou seus conceitos em uma variedade de textos, desde os mais abrangentes em termos epistemológicos até estudos de caso históricos,

⁴ Conferir *Hegel – Husserl – Heidegger* (Gadamer, 2012).

seguiremos Rickman (1988), com o qual podemos dizer que os elementos constituintes de uma “metodologia” dilthiana foram agrupados em torno dos termos *compreensão*, *expressão* e *interpretação*.

Primeiramente, Rickman adverte sobre o risco do uso do termo “metodologia”. Não se trata aqui de uma sequência pré-estabelecida de passos a serem seguidos mecanicamente, qual um algoritmo. A própria natureza do “objeto” em questão exige uma atenção específica e aprofundada, “mas, literalmente falando, compreender não é de todo uma atividade, algo que fazemos, mas algo que alcançamos” (1988, p. 45). Como nas ciências da natureza, a “observação não é um método”, é um processo cognitivo, “empregado sistematicamente e que, combinado com outros processos, pode se tornar parte de um método” (Rickman, 1988, p. 45).

Dito isto, a compreensão se endereça acima de tudo a signos, e as palavras são sua forma mais significativa. Mas além das palavras, os complexos arranjos simbólicos podem demandar outras operações mentais: “meu conhecimento da língua de Conan Doyle pode ser impecável, no entanto, posso me confundir em por que as personagens agem assim” (Rickman, 1988, p. 46). Vemos o crescente acúmulo de dimensões envolvidas na compreensão de um texto. Partimos da decifração linguística, e chegamos às ideias de “motivação”, “personagem”, “enredo”. Saber a língua é somente a primeira etapa no aprofundamento de um texto literário.

Ora, se assim for, como é possível compreender ações humanas? Utilizamos comparações literárias, como se as pessoas fossem personagens de uma história? Dilthey considera que a ideia de *expressão* permite romper a barreira do invisível da observação direta.

“Basicamente”, resume Rickman,

Dilthey distingue três classes de expressão. Primeiro, há a linguagem e os sistemas que são parasitárias da linguagem e a suplementam, como bandeiras de sinalização, notações matemáticas e código Morse. [...] O segundo tipo de expressão que Dilthey lista são as que ele chamou “expressões de vida”. São gestos, expressões faciais, postura etc. [...] Em terceiro lugar, expressões podem, nas palavras de Dilthey, “erguer algo das profundezas inconscientes”. Em outras palavras, podem revelar algo de que o autor da expressão não, ou não completamente, é consciente (1988, p. 50).

Uma comparação com a interpretação freudiana poderia ser feita, na qual o *intérprete*, e esse é o terceiro termo do “método”, não se restringe à decifração “do que alguém quer dizer”, mas também “o que isso diz, para além das intenções conscientes de seu autor”. Na dimensão espontânea da vida, não é incomum nossa audição se dividir em duas, e ouvirmos “mais”, ou subtextos, como quando sabemos que dois de nossos amigos estão apaixonados, antes mesmo que eles o tenham percebido. Como afirma Freud: “demonstrarei nas páginas seguintes que há

uma técnica psicológica que permite interpretar os sonhos que, aplicando-se esse procedimento, cada sonho se revela como uma formação psíquica dotada de sentido” (2019, p. 24). Como Freud, porém, não comparece no apanhado feito por Merleau-Ponty, no ensaio que nos interessa, as repercussões da interpretação dos sonhos na história mais geral da hermenêutica estão fora do escopo do presente artigo.

O perigo da interpretação

Assim, adotar a interpretação como uma estrutura cognitiva das ciências humanas possui, porém, seus riscos e limites. Como a tradição moderna do empirismo estaria pronta para apontar como uma maneira de investigação tão incerta e “pessoal” poderia levar a algo diferente do que uma variação do senso-comum? De que maneira interpretar não seria senão glosar a autoimagem de um povo ou de uma época? *Conhecer* não implica sair desse círculo e ver as coisas de fora, como “realmente” são?

Charles Taylor, em defesa da validade da hermenêutica como o caráter das ciências humanas, propõe uma distinção que almeja dar conta do alcance que tal maneira de pensar tem para se lidar com as humanidades. Tratar-se-ia da diferença entre *errar* e *iludir-se*: “em outras palavras, em uma ciência hermenêutica, uma certa medida de *insight* é indispensável, esse *insight* não pode ser comunicado pela coleta de dados brutos, ou iniciação em modos de raciocínio formal, ou em alguma combinação destes” (Taylor, 1985, p. 53). Por isso, a noção empirista de “erro” objetivo, ou “ilusão” subjetiva, devem mudar de sentido: “falamos de ‘ilusão’ quando lidamos com algo de substância maior que o erro, erro, que, em certo sentido, constrói uma realidade falsificada própria”.

A natureza autodefinidora e, no limite, autorreferenciada das ciências humanas, faz com que os “erros” ou “ilusões” façam parte do próprio mundo da vida estudado, aprofundando as camadas de sentido necessárias para o esclarecimento de uma certa expressão. Assim como pode ser que a psicanálise freudiana tenha sido uma ilusão *fin-de-siècle*, a sua repercussão na cultura ocidental foi tamanha, do cinema à linguagem corrente, que não se pode mais pensar o século XX sem ela: “tais ciências não podem ser *wertfrei*; são ciências morais em um sentido mais radical do que entendia o século dezoito” (Taylor, 1985, p. 57).

Dessa maneira, o círculo hermenêutico, que não admite ponto de vista absoluto de completa claridade e compreensão, torna-se a raia em que correm os estudiosos do humano, em que Dilthey, mas também Husserl e Merleau-Ponty, consideraram ser a mais adequada para se

pensar outros seres que não os naturais, afastando os reducionismos oriundos da física ou da matemática, justos, certamente, para seus corpos e símbolos, não para se compreender um rito, um mito ou um romance: “finalmente, sua prossecução demanda um grau mais alto de autoconhecimento, uma liberdade da *ilusão*, no sentido de *erro* enraizado e expressão do modo de vida de alguém; pois nossa incapacidade de compreender está enraizada em nossas próprias definições, portanto, naquilo que somos” (Taylor, p. 57, *itálicos nossos*).

Pensemos, por exemplo, no gesto corporal da saudação, apresentado por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção* (2011). Um pensamento analítico separaria todas as partes envolvidas. Veria ossos, pelo e membro unidos biologicamente, e, em seguida, a movimentação física deste membro. Quão difícil seria para uma máquina entender que *esta* movimentação específica *nesta* cultura significa “olá” ou “adeus”? Um membro desta cultura, porém, não tem, em situações comuns, nenhuma dificuldade em interpretar a intenção revestida pelo corpo do interlocutor. *Aquilo mesmo que nos permite compreender é o que nos permite errar*: pertencer a uma cultura. Assim, revela-se como a adição de átomos de sentido não é adequada para a “leitura” de uma expressão, porque a forma de uma expressão é mais do que a soma de suas partes e possui, além disso, uma dimensão invisível de intencionalidade, perceptível somente através da vivência “culturada” em um corpo.

3. Merleau-Ponty e a tarefa da interrogação

Essas observações, no entanto, não se dirigem mais à pesquisa científica do que à interrogação do filósofo? Resta saber qual o papel que o “guardião da racionalidade” pode desempenhar diante da experiência vivida, tal como ela se apresenta na experiência dos sujeitos culturais. Na fase final de sua obra, Merleau-Ponty desenvolveu as noções de *iniciação* e *aprofundamento* que, acreditamos, antecipam os marcos dessa hermenêutica que apresentamos brevemente; orienta-se, assim, para uma ontologia mais radical, menos auxiliar do pensamento objetivo ou social.

A percepção como iniciação ao mundo

O visível e o invisível representa a tentativa de Merleau-Ponty (2010) de recusar os diversos métodos filosóficos da tradição como se fossem a maneira adequada de se pensar a relação entre o visível e o invisível. Nem a reflexão, com o seu redobro de consciência, nem a

dialética, com sua superação de contrários, poderiam dar conta, segundo o autor, da relação que a visibilidade mantém com o seu contrário invisível. Entre elas haveria uma reversibilidade, do tipo daquela encontrada entre o signo e o significado, ou entre o lado direito e o avesso de um tecido; a filosofia necessitaria encontrar, por isso, uma maneira de articulação entre contrários, que repensasse o estatuto da negação, condizente com esta reversibilidade, além de simplesmente justapor ou subordinar as dimensões do ser.

Ora, “com a primeira visão, o primeiro contato, o primeiro prazer, há iniciação, isto é, não posição de um conteúdo, mas abertura de uma dimensão que não poderá mais ser fechada” (Merleau-Ponty, 2010, p. 1775). A consequência imediata desta constatação é a primazia da percepção, pela qual o acesso ao mundo se dá, independentemente da conceitualização; não é ato intelectual de posse do mundo, mas *abertura*. A passividade é ressaltada por Merleau-Ponty por meio das decisões de vocabulário, tais como estas: há *iniciação*, e não *iniciamos*; ou, “nunca mais poderá ser fechada”, isto é, não temos poder de impedir nossa participação no mundo por meio de um ato de vontade, assim como ver é irresistível, enquanto mantivermos os olhos abertos.

A força e o peso do mundo não implicam, porém, que a invisibilidade seja uma forma de substância positiva: “a ideia é este nível, esta dimensão, não um invisível de fato, que não teria nada a ver com o visível, mas o invisível *deste* mundo” (2010, p. 1775). A imanência e a determinação da interrogação permitem ao pensador aprofundar-se em um objeto, falar *deste* ou *daquele* invisível, visando uma singularidade de sentido.

Em “O Filósofo e a Sociologia”, Merleau-Ponty já nos advertiu do risco do pensamento abstrato e generalista: “podemos, a partir de concepções freudianas da sexualidade pré-genital, desenhar um quadro de todos os modos de acentuação possíveis dos orifícios do corpo da criança [...], mas esse quadro não nos diz *nada* das relações com outrem e com a natureza que definem esses tipos culturais” (2001, p. 163).

O saber é um saber determinado, os esquemas e generalizações podem servir para a compreensão de fenômenos físicos, na qual o movimento dos corpos se deve somente a forças externas e ao seu equilíbrio mecânico. A vida, e especialmente a vida humana, possui um “interior”, como insistia Dilthey, possui um “si”, nos termos de Hegel, sem o qual o comportamento humano se torna incompreensível, por ele ser orientado a finalidades, representações, valores etc., e não o resultado passivo do equilíbrio de forças ou leis externas.

Desse modo, “toda a filosofia consiste em restituir uma potência de significar” (Merleau-Ponty, 2010, p. 1775), fazer falar novamente nas palavras as coisas, depois que o

hábito, a cultura e a sedimentação transformaram a linguagem em instrumento de comunicação e lhe tiraram a potência expressiva e instituinte de novos significados. Restituir à linguagem seu poder de significação implica, assim, confrontá-la com o que ela não é, lapidá-la, como um cinzel do escultor, fazer ver que o já pensado não esgota o pensamento, pois “a linguagem [...] é a voz das próprias coisas” (2010, p. 1779), da qual o filósofo se torna tanto ouvinte quanto intérprete.

Observações finais

Este artigo expôs, em linhas fundamentais, a maneira como se pode compreender o posicionamento de Husserl e de Merleau-Ponty na tradição hermenêutica, e como a fenomenologia pode encarar as ciências humanas como sua contraparte científica. Apresentamos, num primeiro momento, o problema do conflito entre uma filosofia que se queria absolutamente livre e uma sociologia que lhe negava esse estatuto, para concluir, com Merleau-Ponty, que se tratava de duas visões antagonistas e cúmplices. Em seguida, acompanhamos o percurso feito por Husserl na incorporação do mundo da cultura em seu pensamento, através da aceitação da linguagem, da história e cultura como o *Umwelt* intrínseco do filósofo. Fizemos ainda uma exposição das principais razões dilthianas na distinção entre *compreender* e *interpretar*, os fundamentos nocionais das ciências do espírito, e a decorrente autocompreensão da humanidade que elas representam. Mostramos, por fim, como Merleau-Ponty concede um papel específico e intransferível à filosofia, não somente o de “guardião da racionalidade”, como em Husserl, mas como o eco e a voz das próprias coisas.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Trad. Jacob Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores)

DILTHEY, Wilhelm. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Trad. Sylvie Mesure. Paris: Les éditions du Cerf, 1988.

DILTHEY, Wilhelm. *O surgimento da hermenêutica* (1900). Trad. Eduardo Gross. Numen, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 11–32, 2010.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* (1900). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. (Obras completas, vol. 4)

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GRONDIN, Jean. *Introduction to philosophical hermeneutics*. Trad. Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University Press, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses, Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARTINS, Thiago. *A ontologia de um novo ser cultural: a noção de ideia sensível em Merleau-Ponty*. 2024. 92f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024. <https://doi.org/10.11606/D.8.2024.tde-18062025-160314>.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 2001.

RICKMAN, Hans Peter. *Dilthey today: a critical appraisal of the contemporary relevance of his work*. Westport: Greenwood Press, 1988.

TAYLOR, Charles. *Philosophy and the human sciences: philosophical papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.