

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS. CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS
HUMANAS – CECH. DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS
CIÊNCIAS – DFMC**

Nas margens da presença: a questão do *logos* em Merleau-Ponty

André Dias de Andrade

São Carlos

2019

Nas margens da presença: a questão do *logos* em Merleau-Ponty

André Dias de Andrade

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de doutor em Filosofia, sob a orientação do Profº Drº Luiz Damon Santos Moutinho.

São Carlos

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato André Dias de Andrade, realizada em 03/04/2019:

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
UFSCar

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
UFSCar

Profa. Dra. Luiza Helena Hilged
UFSCar

Prof. Dr. Reinaldo Furlan
USP

Prof. Dr. Cristiano Perius
UEM

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Cristiano Perius e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho

Agradecimentos

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior) pelo financiamento deste trabalho.

Ao professor Luiz Damon Santos Moutinho, cuja orientação, apoio e amizade foram fundamentais para a minha formação.

À banca composta por Cristiano Perius, Reinaldo Furlan, Luiza Hilgert e Bento Prado Neto, por toda a dedicação e contribuições a esta tese.

Para minha querida família, cuja compreensão e afeto constantes tornaram cada etapa deste trabalho possível.

Por fim, à Mesa ela mesma, que encontrei em todas as mesas nas quais escrevi, conversei e repousei; “lembrar-me-ei de ti, minha mesa, mesa não importa qual, mesa qualquer que seja... ó Mesa, és consolo e és consoladora, mesa que me consola, onde me consolido” (F. Ponge).

“Interrogamos nossa experiência precisamente para saber como ela nos abre para o que não é nós. E não está excluído a partir disso que nós encontrássemos nela um movimento em direção aquilo que não poderia em nenhum caso nos ser presente no original e do qual a ausência irremediável contaria assim dentre nossas experiências originárias. Simplesmente, para ver somente estas margens da presença, para discernir estas referências, para pô-las à prova ou interrogá-las, é preciso primeiro fixar o olhar sobre isto que nos é aparentemente dado”

“Nada é mais difícil do que saber ao certo o que nós vemos”.
(Merleau-Ponty)

Resumo

Este trabalho estabelece a infraestrutura do *logos* na filosofia de Merleau-Ponty. Abordamos os aspectos estruturais da lógica perceptiva para, num passo seguinte, confrontá-la a uma reformulação geral do sentido tendo como base a noção de estrutura e o desenvolvimento de uma nova versão para o *logos* fenomenológico. A pesquisa possui três frentes que fornecem um esclarecimento para os problemas do sentido, da temporalidade e do movimento nesta filosofia. Primeiro, rescontruímos a questão com base no projeto de uma reabilitação filosófica da percepção, denominado como uma “virada qualitativa”, e que deve ser concebida como uma teoria do sentido. Em seguida, fazemos uma leitura crítica desta fenomenologia da percepção e da ideia de “presença” subjacente ao seu *logos*. Mostramos que a abordagem descritiva e genética da percepção, embora baseada na descoberta de um sentido eminentemente positivo para a auto-organização sensorial, não enceta uma reconfiguração do *logos* tal como já estabelecido pela fenomenologia transcendental. Por fim, tratamos da descoberta de uma nova noção de sentido como “diferença” e que confere autonomia para o *logos* em relação à consciência, além de possibilitar um novo tratamento para a fenomenalidade. A consequência mais ampla para esta filosofia é que ela renuncie a tratar o *logos* a partir de uma “fenomenologia da presença” para, então, circunscrevê-lo a uma “fenomenologia da diferença” cujo estatuto é aqui descrito.

Palavras chave: Merleau-Ponty; Husserl; Fenomenologia da Presença; Fenomenologia da Diferença; Transcendência.

Abstract

This thesis establish the infrastructure of *logos* in philosophy of Merleau-Ponty. Firstly we approach de structural aspects of perceptual logic to, utterly, confront this with a general reformulation of sense based on the notion of structure and the development of a new version off phenomenological *logos*. The research has three fronts that provide a elucidation fr the problems of sense, time and motion. Firstly, we reconstruct the question based on the project of a philosophical rehabilitation of perception – called “qualitative turn” – wich has to be conceived as a thoery of sense. Secondly, we critically read this fenomenology of percepton and the ideia of “presence” underlying its *logos*. We show that de descriptive and genetical approach of perception, though is based on the discovery of a eminently positive meaning for the sensorial self-organisation, it dos not touuch a reconfiguration of *logos* such as establsihed by transcendental phenomenology. Finally, we deal with the discovery of a new notion of sense, as “difference”, wich confer autonomy to the *logos* regarding conscience, besides enabling a new treatment to phenomenality. The broader consequence thiss philosophy is that it renounces to treat *logos* from a view that corresponds to the “phenomenology of presence”, and só circumscribe it to a “phenomenology of difference” whose constituiton is here described.

Key words: Merleau-Ponty; Husserl; Phenomenology of Presence; Phenomenology of Difference; Transcendence.

Sumário

Introdução.....	p. 4
-----------------	------

Primera parte – Sentido

Capítulo 1 – O centro da filosofia

1.1 Retorno à percepção como “virada qualitativa”.....	p. 10
1.2 Entre a falta e o excesso.....	p. 26
1.3 O sentido perceptivo.....	p. 33
1.4 Redução ao sentido na fenomenologia.....	p. 40

Capítulo 2 – Corpo, mundo e intencionalidade

2.1 A estrutura objeto-horizonte.....	p. 49
2.2 A plenitude e as intermitências do corpo.....	p. 51
2.3 Intencionalidade e visão pré-objetiva.....	p. 56
2.4 Sentir, habitar, viver.....	p. 63
2.5 Como o <i>logos</i> da presença coordena estas análises.....	p. 69

Segunda parte – Presença

Capítulo 3 – A unidade da experiência

3.1 O Si, a síntese, o tempo.....	p. 75
3.2 O campo de presença.....	p. 91
3.3 Percepção e apresentação.....	p. 101

Capítulo 4 – O primado da presença

4.1 Transcendência e opacidade.....	p. 105
4.2 Opacidade como operador estratégico.....	p. 107
4.3 Que tipo de transcendência o presente pode engendrar.....	p. 110
4.4 A linguagem do transcendental.....	p. 119

Terceira parte – Diferença

Capítulo 5 – A ruptura no *logos*

5.1 O problema do signo.....	p. 131
5.2 Presente vivo e presente diacrítico.....	p. 130
5.3 A ideia da fenomenologia.....	p. 142

Capítulo 6 – A filosofia sem centro

6.1 O curso de 1953.....	p. 146
6.2 Para uma teoria concreta do espírito.....	p. 152
6.3 Desvio e nível.....	p. 157
6.4 Espacialidade revisitada.....	p. 165
6.5 O movimento como sentido e o sentido no movimento.....	p. 169

Considerações finais: tempo, movimento e linguagem.....	p. 188
---	--------

Bibliografia.....	p. 196
-------------------	--------

Introdução

A inquietação desse trabalho pode ser resumida numa única expressão de Merleau-Ponty: “há sentido”. Certas noções empregadas em ciência, escreve o filósofo, “só poderiam ser inteiramente desenvolvidas por meio de uma reforma dos métodos”, pois “elas são primeiramente empregadas em um sentido que não é seu sentido pleno”. Contra isso, “é seu desenvolvimento imanente que demole os métodos antigos” (Php, p. 144). Julgando que esta advertência vale também para o trabalho filosófico, o presente trabalho procura seguir o *desenvolvimento imanente* da noção de sentido, o que significa compreender a lógica do seu funcionamento. Até que ponto um conceito pode afirmar aquilo que ele afirma? A saber; que o sentido é imediato, ou que o imediato possui sentido, como já se disse, e que ele é a relação entre uma subjetividade que é corpo e um meio que é o próprio mundo, na qual a lógica da relação é apreendida sem que se esgote o sentido da própria relação. Considera-se que o corpo está no mundo e que ele possui então agência no *logos*, que o mundo é aquilo que ele sente, e que ele estará em todos os lugares onde houver algo com sentido. Sabe-se, porém, que essa esteira do *logos* não o leva realmente para todos os lugares, que há algo para além de sua experiência, e que o sentido do mundo excede em muito sua sciência. Como o discurso filosófico é capaz de dar conta disso? Aquilo que se chama *logos* é uma relação na qual o sentido da relação está e não está na relação, já que o corpo é uma parte do mundo capaz de compreender o mundo sem intermediários, que ele é “parte total” (*pars totalis*) ou “pivô” do mundo e que, no entanto, ele não esgota o sentido do mundo e já que por meio desta relação se anuncia algo de que a própria relação não esgota o sentido. A chave está, justamente, no “sentido”; no sentido que é apreendido imediatamente e, não obstante, excede sua própria apreensão.

Defendemos que a filosofia de Merleau-Ponty pode ser lida como uma filosofia do sentido. Se a principal questão de Merleau-Ponty é descrever as relações entre a subjetividade e o mundo, primeiro pelo estabelecimento e defesa de um “primado da percepção” e, em seguida, através de uma reelaboração da noção de sentido que considera os papéis da estrutura, do movimento e da linguagem, é apenas por um *desenvolvimento imanente* desta noção mais ampla e basilar de “sentido” que tal questão se elucida, ou seja, compreendendo *o que é e como funciona* a relação de sentido propriamente dita – seu *logos*. A lógica de funcionamento da relação de sentido é a principal matéria desta tese, a qual serve de pano de fundo para seus desenvolvimentos, numa (i) reconstrução, (ii) cruzamento e (iii) debate entre dois momentos cruciais do *logos*: a década de 1940, sobretudo na *Fenomenologia da Percepção*, e o início dos anos 1950, em *O mundo sensível e*

o mundo da expressão. Assistimos aí a uma reformulação no modelo do *logos*, que permite elucidar certas questões do período, como a relação entre percepção (ou silêncio) e linguagem, bem como a produtividade e comunicação do sentido. Tais problemas regionais só podem ser abordados a partir do esclarecimento da noção de “*logos*” que está a cada vez em operação, enquanto ponto nevrálgico de sua filosofia. É portanto a questão de que partimos na primeira parte da tese, intitulada *sentido*, e que reconstrói a questão e a explora nos dois capítulos iniciais.

Em seguida passamos a leitura crítica do modelo do *logos* em uso nos anos 1940. Com a segunda parte intitulada *presença* o saldo de nossa investigação é que a construção de um modelo *intencional* para a compreensão do *logos* da percepção tem diversas consequências para o projeto merleau-pontiano. Tomando o devido cuidado para distinguir a “intencionalidade operante” das suas modalidades técnicas derivadas, bem como a diferença entre síntese identificadora e “síntese de transição”, chegamos à questão: qual é o estatuto de sentido que este modelo permite pensar? Ou, simplesmente, o que são as “coisas” compreendidas num tal viés? Para responder a isso foi preciso analisar a noção de “presença” (e de presente temporal) como modo de doação, em seu caráter transitivo como apresentação e des-presentação, e daí concluir que o mecanismo da “intencionalidade” que é mantido em sua filosofia implica em considerar que a doação de sentido como um todo é uma propriedade da consciência, um movimento próprio à sua definição, e não, como propunha Merleau-Ponty, uma auto-organização do campo perceptivo compreendido como *o mundo sensível*. Enquanto reenvio entre perfis e uma coisa “mesma”, que na fenomenologia de Merleau-Ponty é tornada possível pelo tempo e, portanto, é uma unidade presuntiva jamais alcançada, a lógica da intencionalidade demanda ainda que haja um polo referencial em todo percebido, que é a sua “mesmidade”, para o qual os diferentes aspectos reenviam a cada vez que são apreendidos. Há, na lógica da percepção assim compreendida, uma antecipação da coisa percebida como sendo a “mesma”, e é esta remissão impressa em sua lógica que permite conectar a multiplicidade das experiências perceptivas na unidade de um mesmo *logos*. Mas é isso também que torna o seu sentido correlato de uma consciência, o que faz com que ele tenha que poder ser integralizado no espaço de sua apreensão – justamente aquilo que define a “consciência” e autoriza a passagem da fenomenologia à constituição transcendental do sentido das experiências. Mostramos como certas conclusões alcançadas descritivamente (todas enunciada na primeira parte da tese) são desautorizadas pela compreensão do *logos* e da relação de sentido que é adotada ainda nos anos 1940 para compreendê-las filosoficamente (o tema de sua segunda parte). Por exemplo, a transcendência de sentido não excede a imanência que a apreende e não pode ser considerada como

uma transcendência *do próprio mundo*, já que a indeterminação do sentido é função de sua determinabilidade ao infinito ou, como julga Merleau-Ponty, lançada no seu “horizonte”. Assim, ela não é uma indeterminação “positiva” como julga o filósofo, mas apenas atrasada para os horizontes da consciência, que devem poder ser explicitados numa presença possível e *em original*, ainda que nunca o sejam de fato. É o modo como Merleau-Ponty concebe a estrutura do *logos* que fornece o alcance de suas teses, e é por isso que a noção de “presença” serve de fio condutor para mostrar como o sentido é ainda concebido no escopo da filosofia da consciência, o que torna o papel do corpo meramente acessório ou nominal. Trata-se do intervalo entre a coisa e ela mesma, intervalo este *que constitui sua presença*, e que é diversamente percorrido pelo sistema de apresentações e des-presentações com que Merleau-Ponty qualifica a intencionalidade perceptiva neste primeiro momento. Se a dificuldade está em pensar que o sentido das coisas é um tipo de “presença”, que toda ausência é o avesso de uma presença possível, este é um sintoma de um problema mais arraigado, que é pensar que a percepção é um tipo de “intencionalidade”; mesmo que uma intencionalidade especial, “horizontal”, “motora”, “noemática”, “operante” e assim por diante.

A intencionalidade é a abertura de uma distância infinita entre a percepção e o polo transcendente que ela visa (o “noema”), e esta distância é a própria doação de sentido, apreendida nos diversos perfis que são percorridos pelo corpo. Esta distância está prevista na noção de intencionalidade, ela é o que torna possível a experiência, mas também o que faz com que seu sentido tenha que ser compreendido nessa própria apreensão. O fato de que a consciência não percorre a distância infinita entre os perfis e a coisa não basta para que ela seja considerada um “corpo” e para que seu sentido seja considerado propriedade “do próprio mundo”, porque a distinção entre perfil e coisa mesma já isenta de ter que realizar o percurso, ao passo em que pré-estabelece o sentido daquilo que será apreendido. Assim, a intencionalidade antecipa o sentido das coisas, pois ela é uma relação cujo sentido deve se esgotar na própria relação, no seu intervalo infinito, que é o intervalo da consciência. É por manter a figura do “centro”, que sua noção do sentido demanda um núcleo noemático que permanece presente a si “mesmo” e sua noção de subjetividade necessita de uma consciência pré-reflexiva implicada em toda manifestação. Trata-se do famigerado *cogito tácito* que, verdade seja dita, é mais um exigência da sua concepção geral de sentido do que o seu aspecto problemático. Não à toa, será preciso abandonar a figura de um centro referencial – de um “núcleo noemático” – mantida ainda no primeiro modelo de *logos* e de uma relação a si no sentido. A motivação da tese é mostrar então como é possível manter uma ideia de *logos* e, ao mesmo tempo, renunciar ao modelo referencial clássico e à ideia de uma auto-

consciência nas nossas experiências. Mais que isso, defendemos que este é o único meio de conferir positividade às posições de Merleau-Ponty acerca do sentido, o que não era possível no seu primeiro modelo.

Nos textos do início dos anos 1950 assistimos à reformulação do *logos* como intencionalidade e do sentido como *presença*, através da construção de um modelo *estrutural* e que possui como modo originário da doação a *diferença* ou o *desvio*. A segunda parte da tese, intitulada *diferença*, trata dessa reformulação e de suas consequências. Nela partimos do curso *O mundo sensível e o mundo da expressão* (1953) para mostrar como Merleau-Ponty deixa de pensar que é a temporalidade o fator genético do sentido, responsável pelo *logos* e pela organização das aparições. Como exposto nos últimos capítulos da tese é o “movimento” que passa a ter esse papel, compreendido numa acepção mais alargada e fundamental, como “mobilidade *a priori*” (MSME, p. 99)¹ de que toda estrutura perceptiva é a expressão determinada. As experiências da *Psicologia da Forma* são relidas sob a chave do movimento, como um fator determinante para a segregação do campo perceptivo, e as experiências de Albert Michotte, em *La Perception de la causalité*, servem como mote para Merleau-Ponty defender que há uma mobilidade originária e “reveladora do ser”, a partir da qual as coisas aparecem com seus predicados naturais, mas também vitais e simbólicos (vide o fenômeno de auto-locomção na “reptação” e na “natação”, capazes de conferir uma “interioridade” à percepção da estrutura sem a necessidade de uma consciência pré-reflexiva). É o movimento que realiza a passagem entre o mundo sensível e o mundo da expressão, que permanecia assaz enigmática do ponto de vista do “primado” da percepção e do fundo de si silencioso que acompanhava seu sentido. Junto da releitura da noção de estrutura, que constitui a matéria-prima para essa virada do sentido no curso de Merleau-Ponty, exploramos as consequências de pensar que tudo está em movimento ou que o movimento possui a chave da fenomenalidade sob este sentido renovado. É esse passo genético, como a *Fenomenologia da Percepção* propunha a respeito do tempo, que permite entender a noção de sentido e de *logos* em operação a partir de então, pois enquanto o tempo dava inteligibilidade à “presença” como modo primitivo da doação das coisas, o movimento ensina que é “diferença” a unidade mínima do sentido de toda experiência.

Trata-se de uma reformulação a respeito do que é a fenomenalidade e a fenomenalização, do *o quê* aparece e do *como* ele aparece, em que o tempo e o campo de presença não figuram mais

1

como o fator genético e lugar do sentido, e em que a presença deixa de ser o dado mínimo e fundamental de sentido para dar lugar ao “desvio” ou “diferença” (*écart*, termo que admite uma série de traduções) e, de modo completo, ao sentido como “desvio por relação a um nível” (MSME, p. 50) “que não é tema” (MSME, p. 57). Nesta renovação do *logos*, a consciência passa a ser ela própria um mero intervalo entre os fatores de campo, que funcionam de um modo diacrítico e são originados pelo movimento. Ali Merleau-Ponty trama a substituição do que considera “conceitos clássicos” que ainda geram problemas em suas primeiras obras, dentre eles “consciência”, “síntese”, “*erlebnisse*” (MSME, p. 45-6), a relação de “motivação” (MSME, p. 180); tudo em prol do que denomina uma “teoria concreta do espírito”, na qual a consciência aparece como indireta e como estruturada de modo diferencial. À primeira vista, nada mais que um resgate do esquema figura-fundo. Mas, diferente da antiga leitura da estrutura como *Gestalt* perceptiva ou verbal, agora a estrutura passa a se “estruturar” de outro modo, de acordo com um princípio diferencial que Merleau-Ponty aprofunda da linguística saussureana e que pensa a estrutura como sistema de oposições. Considerar que os elementos destes sistemas se estruturam de modo diacrítico permite generalizar esta concepção de sentido como “configuração” para toda relação de sentido. Se há tão somente desvios e níveis a passagem entre eles não depende de uma unificação via síntese, conjugada a cada vez por uma presença e por uma relação a si. Aquilo que é desvio pode se tornar nível e aquilo que é nível pode ser escancarado como um desvio. A partir desses elementos, o movimento só pode ser princípio genético da fenomenalidade porque ela passa a ser concebida a partir de uma lógica diacrítica da estrutura. Nessa feita, o movimento é responsável pela *diferenciação* inerente à noção de estrutura, pois permite compreender que (i) *há sentido*, já que ela é *definida* como a configuração diacrítica entre nível e desvio, e permite compreender (ii) *o porquê há relação de sentido*, ou seja, a interposição de níveis e desvios ao longo do tempo e do espaço. Essa trama entre o sucessivo e o simultâneo tecida pelo movimento é o que permite compreender a “diferenciação originária” de que Merleau-Ponty fala n'*A Prosa do Mundo* e que não pode simplesmente ser interpretada a partir da ideia de intencionalidade e, nisto, com todos os seus requisitos do centro, da referencialidade e da relação pré-reflexiva a si. Desse modo, o movimento pode ser elemento genético da estrutura e a estrutura elemento descritivo do movimento porque o *logos* foi reformulado e recuado para um ambiente que ainda não é referencial. Bem entendido, *não referencial* e não “*pré*” *referencial* tal como concebido ainda na lógica da intencionalidade, sob os auspícios da noção de presença. Há uma série de passagens em que Merleau-Ponty reformula aquilo que seria a fenomenalidade, recusando o percebido como “perfil” e a percepção como *Auffassung* de uma coisa mesma, para

pensar que a *hyle* possui um valor diacrítico, responsável pela unidade da aparição. Toda relação a algo, mesmo aquela entre a subjetividade (o corpo) e o mundo funciona então como uma configuração composta de desvio e nível; apenas que agora essa estrutura não possui “centro” e prescinde de uma consciência – seja ela consciência do tempo ou a relação a si do *cogito tácito* – ou de uma presença a si de uma “mesmidade” que venha intencionalizar tal estrutura para que ali apareça, finalmente, o sentido. Merleau-Ponty comenta a necessidade de uma “reforma da noção de perspectiva, de *Abschattung*” (MSME, p. 84), na qual a consciência de algo não é a soma entre (1) dados sensoriais e uma (2) apreensão intencional, já que agora os “dados sensoriais” – as *hyleen*, os significantes – passam a ser eles próprios intencionais, porquanto se arranjam diacríticamente. A coisa não é uma relação entre perfil de... e mesmidade no horizonte, mas ela própria *um aspecto* de um sistema (no desvio) e *o sistema todo* (como nível), o que permite afirmar que ela pode ser ela própria uma singularidade ou uma generalidade – vale dizer, o que lhe confere “dimensionalidade”. Toda norma pode se a-normalizar e se escancarar como desvio e todo desvio pode ser normalizar e passar a ser um sistema de referência para o que aparece em seguida.

Mas tudo isso só é possível porque na sua perspectiva o próprio mundo ou a realidade deixam de ter uma estrutura imediatamente referencial, tal como será descrito em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, mas somente tornada inteligível a partir dos elementos do *logos* fornecidos pelo curso de 1953. É neste cruzamento que se desenvolve a noção merleau-pontiana de *sentido indireto*, responsável pelo abandono da fenomenologia como discurso das *coisas mesmas*, mas que a funda e torna possível numa outra camada, em que a relação entre corpo e mundo ainda não é referencial, não possui um centro (mesmo que pré-reflexivo), não obstante seja dotada de sentido e, por isso, pode ser transposta a outrem. Como dirá, já em seus últimos anos, “o mundo é precisamente este núcleo, este *logos* sem palavras, um para todos não de maneira específica, não de maneira unívoca, mas por unidade de desvio, de nível e de diferenciações” (BNF, VII, p. 202). É este novo modelo do *logos* engendrado no início dos anos 1950 que mantém sua filosofia no território do sentido e da experiência, mas que permite pensá-la para além da noção de consciência.

Primeira parte - Sentido

Capítulo 1 – O centro da filosofia

Colocar o problema da percepção deve ser para nós a oportunidade de compreender a percepção *enquanto problema*, e isto deveria significar ao menos duas coisas: que a percepção fornece um dado a respeito do qual a filosofia deve instar o sentido e torná-lo claro; e que, além disso, a modalidade interrogativa de conceber a percepção precisa ser ela própria avaliada, visto que a reflexão coloca uma distância com relação aquilo que é refletido e por ela interrogado. Em sentido tradicional, a primeira questão está relacionada com o “problema da percepção”, tal como formulado nas doutrinas filosóficas e psicológicas na virada entre os séculos XIX e XX, enquanto a segunda versa sobre o “fundamento da filosofia”, em virtude do lugar que a percepção passa a ocupar não apenas na vida ingênua, mas também no trabalho crítico. Obviamente estas duas questões aventam possibilidades distintas e simetricamente opostas – sendo que a primeira será analisada neste momento, enquanto a segunda será abordada nas próximas seções. Quê significa então perceber ou – se isto for o mesmo – colocar o problema da percepção? E, antes, que problema há de ser investigado?

1.1 Retorno à percepção como “virada qualitativa”

Segundo Merleau-Ponty o problema da percepção repousa nas explicações que o pensamento objetivo fornece a respeito dela, e é aí que primeiramente ele deve ser abordado, já que a percepção só se torna “problemática” quando, ao invés de descrever o ato de perceber, procura-se elaborar e explicar aquilo que é percebido. Como escreve o filósofo em 1951 “a filosofia é sempre ruptura com o objetivismo” (S, p. 141). Numa ponta está o empirismo – representado pelas filosofias atomistas e pela psicologia que sobrevém a elas, sobretudo no associacionismo –; na outra, o intelectualismo – nas suas versões psicológica e transcendental, como duas grandes matrizes do pensamento, que interpretam erroneamente e por isso comprometem o sentido da percepção. Encontramos uma concepção de *falta* na base do prejuízo empirista e outra concepção de *excesso* na base do prejuízo intelectualista, porquanto o primeiro desacredita que haja alguma significação na base do processo perceptivo e o segundo projeta o sentido perceptivo para uma consciência além da própria percepção. Trata-se de abordar a percepção a partir das duas faces do pensamento objetivo, as quais são antes de tudo *considerações acerca do sentido* e que dirimem a

percepção a partir de operadores como “sensação”, “associação”, “atitude categorial”, “juízo”, dentre outros. É importante situar o nível da discussão que se entretém nesta obra, já que os rótulos omniabarcantes “intelectualismo” e “empirismo” não correspondem a doutrinas a respeito da natureza das coisas e de como temos acesso a elas – atinentes à ontologia e à epistemologia no sentido tradicional –, nem a tendências congênitas do pensamento, já que não somos “realistas” ou “idealistas” na experiência ingênua e cotidiana. Antes, trata-se de dois modelos teóricos que hipostasiam o sentido perceptivo, seja fazendo dele o resultado de um processo causal ou a atividade de alguma força intelectual. Quanto a esta questão – o sentido perceptivo – podemos considerar o empirismo como hipostasia ou objetivação do objeto, sem sujeito que lhe atribua primeiramente um sentido, e o intelectualismo como hipostasia ou objetivação da consciência, para a qual a materialidade e o fato do sentido são irrisórios.

O que faltava ao empirismo é a conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia. O que falta ao intelectualismo é a contingência das ocasiões de pensar. No primeiro caso, a consciência é muito pobre, e no segundo muito rica para que algum fenômeno possa *solicitá-la*. O empirismo não vê que precisamos saber o que procuramos, sem o que não procuraríamos, e o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que de novo não o procuraríamos (Php, p. 36).

Contra estas duas grandes expressões do sentido – como *falta* ou como *excesso* – a fenomenologia teria um remédio eficaz, visto que ela se caracteriza como um estudo do sentido e, portanto, move-se no mesmo território da discussão. Portanto, é no campo do sentido que a filosofia de Merleau-Ponty afinsa posição, sem corte entre ser e fenômeno, sentido e acontecimento e sem fazer tábula rasa da tradição. Isso é feito, repetimos, pela superação do objetivismo e da concepção determinista de ser – como consciência ou como objeto –, a fim de colocar na base da descrição um sentido, numa espécie de virada qualitativa de que será preciso mensurar as consequências. Para tanto, é preciso primeiro superar o ponto de vista da análise real que obstrui a consideração “qualitativa” da percepção e, somente então, enfrentar empirismo e intelectualismo como duas concepções acerca do sentido. A primeira obra de Merleau-Ponty, *A Estrutura do Comportamento*, procura justamente “liberar” a questão, através da interpretação dos processos físicos, orgânicos e psíquicos como interposição de um certo sentido que o comportamento é capaz de compreender e desenvolver, tomado como estrutura, significação e, por fim, percepção. A constatação de que o comportamento é uma “forma” (*Gestalt*) irreduzível a um agregado de partes, e distinto de uma concepção atomista do funcionamento nervoso ou psíquico, exige concebê-lo numa relação indissolúvel com o meio do qual faz parte e, ao mesmo tempo, como centro de perspectiva com relação a este mesmo meio. Assim, o aspecto estrutural de todo comportamento, que não pode ser

decomposto numa série de estímulos e respostas, envolve já um tipo de experiência ou de inteligibilidade nascente deste mesmo comportamento, o que obriga a colocar o sentido, entendido como “intenção”, “perspectiva” ou “ponto de vista” a respeito dos mecanismos e fatos circundantes, na base de sua definição. Este sentido, como veremos, será apenas a intuição pré-objetiva e a presença irrefletida de algo para o corpo, denominada “percepção”. A partir da *Gestalt*, portanto, o psíquico não pode ser analisado como processo em terceira pessoa, ao qual se justapõe o sujeito psicológico, já que “*esta referência está inclusa em seu próprio sentido*, uma vez que ela é forma de tal coisa que se apresenta para mim aqui e agora” (SC, p. 228-9) e, então, evoca o ponto de vista perceptivo. A percepção é indissociável de uma vida perceptiva e, sob este viés, os objetos da psicologia e da fisiologia clássicas precisam ser requalificados como objetos que anunciam ou contêm, antes de tudo, um sentido. Se tudo aponta para a percepção e para o mundo percebido, como registros detentores de um *logos* próprio, contudo esta via não é sem intermediários.

Ainda na *Estrutura do Comportamento* o alvo maior de Merleau-Ponty é o realismo – sobretudo a tendência naturalista em compreender o comportamento como construto físico –, e contra o realismo as *gestalten* perceptivas motivam uma reformulação da própria ideia de “real”: “a negação do realismo materialista só parece possível em prol do realismo mentalista e inversamente”; mas, adverte Merleau-Ponty, “é o realismo em geral que seria preciso questionar” (SC, p. 197). Isso se faz pela introdução da noção de “sentido perceptivo” na base do comportamento, a qual permite à tese de 1945, *Fenomenologia da Percepção*, compreender o problema das relações entre subjetividade e mundo sob nova chave. Assim, o sentido é o operador privilegiado para superar o naturalismo pela via da *Gestalt* e para encetar o debate em torno da percepção na segunda obra. Antes que “fenômeno” e “intencionalidade” Merleau-Ponty toma partido no interior do debate entre fisiologia e psicologia do comportamento e contrapõe o “real” material ou psíquico à “estrutura” e à “significação” gestaltistas. Logo, a revisão é possibilitada pela noção emergente de *Gestalt*, a qual incita uma série de arranjos conceituais já antevistos por Köhler, em sua obra-manifesto de 1929, na qual comenta sua opção de tradução para a língua inglesa e sugere os termos “forma” e “feitio” (KÖHLER, 1980, p. 104).

Ora, na língua alemã – pelo menos desde o tempo de Goethe – o substantivo ‘*Gestalt*’ tem dois significados: além do sentido de forma ou feitio como atributo das coisas, tem a significação de uma unidade concreta *per se*, que tem, ou pode ter, uma forma como uma de suas características. [...] De acordo com a definição funcional mais geral da expressão, os processos de aprendizagem, de reestruturação, de esforço, de atitude emocional, de raciocínio, atuação etc. podem ter de ser incluídos. Isto torna ainda mais claro que ‘*Gestalt*’ no sentido de forma já não é o centro da atenção da Psicologia da Gestalt. (KÖHLER, 1980, p. 104-105)²

Tudo depende de compreender o modo de ser, de doação e de apreensão desta entidade *sui generis* denominada *Gestalt*, a qual terá um “sentido perceptivo” que é fundamental para a vida irrefletida e que também repousa como possibilidade e limite para a filosofia. Mas, antes que se passe subitamente ao sentido perceptivo, é preciso entender *o quê motiva* tal passagem.

Os focos das duas obras iniciais de Merleau-Ponty são relativamente distintos; ainda que possuam o mesmo objeto elas variam na abordagem crítica, bem como na tematização positiva desse objeto, entendido como a relação entre consciência e natureza ou entre sujeito e mundo partir da consciência perceptiva. Se na *Estrutura do Comportamento* Merleau-Ponty contrapõe a psicologia materialista e a psicologia da *Gestalt* na descoberta das relações de sentido entre o comportamento e seu meio, na *Fenomenologia da Percepção* a atividade perceptiva que define o organismo passa a ser considerada por si mesma. Mas, nestes dois passos críticos, primeiramente se procura ultrapassar a *tese ontológica* do naturalismo, enquanto no segundo caso se tem em conta o *pensamento objetivo*, que representa antes uma perspectiva *acerca do sentido* – na dupla égide do empirismo e do intelectualismo – do que uma posição ontológica propriamente dita. Isso não significa que a discussão abdique de qualquer posição acerca do “ser”, mas apenas que é preciso passar pelo sentido imediatamente apreendido quando o comportamento é considerado uma “forma”, para que então a filosofia possa interrogar a respeito de que “tipo de ser” esta forma enseja. Assim, como Merleau-Ponty não tardará em se justificar, as posições defendidas em suas primeiras obras já trazem consigo uma compreensão acerca do ser que a percepção desvela, ou, se se quiser, do ser que há na concepção de sentido empregada, pois “nosso estudo da percepção implicava sim uma visão sobre o ser do sentido” (MSME, p. 47). Esta consideração retrospectiva vai junto de uma questão que frequentemente se coloca a uma “fenomenologia”, visto que em suas diretrizes metodológicas, ela suspende a tese do ser em prol de um sentido que, à primeira vista, não possui compromisso ontológico. A fenomenologia “merleau-pontiana”, por outro lado, não rompe estritamente com a ideia de ser, como veremos no próximo capítulo, e sim com uma posição arraigada a respeito de seu sentido – que se denomina de maneira geral como o “objetivismo” – e é por isso que o autor guarda certo silêncio sobre a ontologia ainda nos anos 1940. Uma segunda questão a que se procura responder, mais direta e crucial, é a de Jean Hyppolite, quando este

A fim de melhor acomodar tal polissemia à riqueza de descrições que Merleau-Ponty oferece sobre o sentido perceptivo ao longo da obra *Fenomenologia da Percepção* – a respeito de um sentido que é relacional (Php, p. 24), equívoco (p. 28; 233), irreduzível (pp. 47; 433), ambíguo (p. 59), imanente (pp. 79; 81) estrutural (p. 91), motor (p. 196), expressivo (pp. 209; 315; 391), intencional (p. 227), encarnado (pp. 229; 389), intersensorial (p. 308), orientado (p. 341), etc. –, além da manifesta recusa do autor em opor “forma” e “conteúdo”, optamos por manter a grafia original.

questiona a posição de Merleau-Ponty acerca do “ser do sentido” (PP, p. 72), e com isso já abre uma via que acreditamos positiva para o nosso problema'. Com o retorno à “natureza da percepção” (1934) e o posterior estabelecimento e defesa de um “primado da percepção” (1946) seria uma “ontologia do sentido” que se teria em vista. Ora, se a questão acerca do sentido é basilar, como se explorará ao longo de todo este trabalho, isso é devido ao fato dela acarretar uma concepção de ser própria, e sabemos o quanto a filosofia de Merleau-Ponty – quer seja lida como fenomenologia *strictu sensu*, filosofia da natureza, gestaltismo etc. – procura restaurar uma dimensão de contato com o mundo *ele mesmo*, em sua transcendência própria, e não ao mundo tal como noema e na sua manifestação adstrita a consciência que temos dele. Trata-se apenas de saber que sentido é este para, somente então, pronunciar-se a respeito de seu “ser”³. Ora, já na *Fenomenologia da percepção*, a distinção metodológica entre ser e sentido é obliterada em prol de uma filosofia do sentido que dá a medida daquilo que se pode considerar o ser apreendido na percepção, pois o ser é pensado a partir do tempo que, este sim, é o sentido da percepção e de toda a vida perceptiva. Assim, mesmo que a descrição do *fenômeno do ser* seja em vasta medida privilegiada nas primeiras obras, ela é acompanhada de uma compreensão filosófica que não é de modo algum regional ou auxiliar, e que permite chegar ao *ser do fenômeno* como temporalidade, a qual obviamente deve ser entendida em seu pormenor. E isso implica que a descrição passe justamente a ter uma alçada ontológica e que, entre sentido e ser, não haja uma distinção de natureza.

Assim, a discussão em torno do sentido implica que, de certo modo, o pensamento objetivo esteja num nível ainda mais fundamental com relação à ontologia tradicional da qual se nutre o comportamentalismo científico e da qual mesmo os gestaltistas terão alguma dificuldade para se desvencilhar⁴. Ela permite ir mais “fundo” na raiz da concepção de ser determinado, pois ela provém da operacionização do sentido como objetivo – fruto do em-si, da falta e auxiliar, ou fruto do para-si, do excesso e dado de partida –, pois veremos que esta primeira filosofia de Merleau-Ponty é impulsionada conjuntamente por uma *arqueologia do ser percebido* ou *perceptivo* junto de uma *genealogia do ser determinado*. Desde a filosofia da percepção isto fica claro em retrospecto: “Ora, se a percepção é então o ato comum de todas as nossas funções motoras e afetivas, assim como sensoriais, é-nos preciso redescobrir a figura do mundo percebido, por um trabalho

³ O que é feito em dois tempos aqui: primeiro, com uma concepção geral de sentido como *presença* e que leva à concepção ontológica do mundo a partir da *temporalidade*; segundo, numa concepção geral de sentido como *diferença*, da qual restauramos toda a preparação no início dos anos 1950, e que leva a uma concepção ontológica calcada no *movimento*.

⁴ Ainda que numa primeira apreciação da *Gestalttheorie* ela recue sempre para o lado objetivista do naturalismo e à remissão das *gestalten* – perceptivas, físicas e fisiológicas – à matéria. “A psicologia da forma está muito longe destas conclusões, e, na maior parte do tempo, é mais para o materialismo que ela se encaminha – antítese da solução espiritualista que acabamos de indicar” (SC, p. 143).

comparável aquele do arqueólogo, porque ela está soterrada sob os sedimentos de conhecimentos ulteriores” (IN, p. 403). Nos anos 1950, quando o conceito central passar a ser o de “expressão”, é esta tarefa que é retomada: “a expressão propriamente dita, tal como a obtém a linguagem, retoma e amplifica uma outra expressão que se desvela na 'arqueologia' do mundo percebido” (RC, p.12-13). O ponto comum destes dois movimentos é justamente a questão do sentido, o que denominaremos adiante de uma “virada qualitativa”, pois é através do sentido apreendido pela consciência perceptiva que se poderá dar a medida das camadas de sedimentação que ela pressupõe – a tarefa genealógica – e do ser a que ela concede acesso – a tarefa arqueológica. Assim, a questão do “ser” propriamente dita só pode ser acessada através da questão do “sentido”, ainda que isto não implique um corte entre os dois, “justamente por que a percepção, em suas implicações vitais e antes de todo pensamento teórico, dá-se como percepção de um ser, a reflexão acreditava que não era preciso fazer uma genealogia do ser e se contentava em procurar as condições que o tornavam possível” (Php, p. 67). Assim, a cada passo da descrição merleau-pontiana descobriremos um sentido – no caso da *gestalt* do objeto, nos comportamentos mais simples, com o aprendizado, a imitação, a designação, e também nos casos limites da patologia e do recalque – o que permite pensar a virada qualitativa em torno do sentido que esta filosofia primeiramente promulga.

Na conclusão de sua tese principal o autor retoma sua abordagem crítica de modo a enfatizar que “a questão é, em última análise, compreender qual é, em nós e no mundo, a relação entre *sentido* e *não sentido*” (Php, p. 490). A compreensão disto que está entre o sentido e não sentido, e que aparece como sendo a percepção, expressa uma orientação *ao sentido* que é fundante com relação à questão propriamente ontológica. Na *Fenomenologia da Percepção* empirismo e intelectualismo são considerados como modos distintos de considerar o “dado” de sentido da percepção e de explicar como ele é apreendido e enformado, seja pelo mecanismo fisiológico ou pelo aparelho intelectual humano. Esta mesma distinção também concentra, amplamente, toda a gênese e o problema da filosofia de Merleau-Ponty, na medida em que o autor parte de uma descoberta do sentido no terreno da psicologia e que demanda uma compreensão filosófica que só pode ser descritiva, ou seja, feita através de uma fenomenologia. Procede, assim, ao que chamamos de virada “qualitativa”, contra a análise real em termos de consciência ou de matéria que domina a querela a respeito do comportamento, e leva a colocar o sentido na base do estudo e converter a análise real em analítica intencional. Assim, passa-se do quantitativo ao qualitativo na medida em que se passa do ser ao sentido e, com isso, do objetivo ao pré-objetivo. A discussão sobre o sentido é mais fundamental do que a ontológica na obra de Merleau-Ponty porque é nela que se concentra a

discussão sobre a sua raiz intencional, sendo que a primeira distinção, ontológica, é considerada, sobretudo no seu caráter “materialista”, na *Estrutura do Comportamento*. Para desativar essa tese ontológica o autor defende ali que o comportamento deve ser, justamente, lido como significação para uma consciência e quanto ao sentido concreto que ele estabelece em suas relações com o meio. É por isso que há a necessidade de uma “virada transcendental” após colocar a significação na base da compreensão do comportamento. Mas ela não faz com que o materialismo seja substituído por sua contraparte espiritualista, já que tal virada tem em vista o sentido e transfere a discussão para este patamar, podendo ser qualificada provisoriamente como “qualitativa”. Desse modo, a rejeição do materialismo não leva ao espiritualismo, mas, pelo contrário, à interdição do espírito absoluto, compreendido como consciência transcendental, pela consciência perceptiva. E a conclusão desta primeira crítica leva ao segundo par conceitual criticado, no debate entre empirismo e intelectualismo acerca do sentido.

É no terreno de discussão sobre o sentido que Merleau-Ponty julga ser capaz de um esclarecimento definitivo da experiência (SC, p. 227). Ilustrado pela distinção entre realismo e idealismo, como versões assentadas do empirismo e do intelectualismo em filosofia, o debate sobre o sentido é crucial para a ontologia, tanto para sua manutenção quanto para sua superação, pois é a hipostasia dessas duas frentes, empirismo e intelectualismo, baseadas na premissa teórica da falta e da plenitude integrais do sentido, que levam às ontologias do materialismo e do espiritualismo. Assim, a primeira obra de Merleau-Ponty oferece uma via – a análise do comportamento – na qual se impõe uma certa noção de “sentido” como *Gestalt*, enquanto a segunda problematiza a percepção como o acesso e a natureza deste sentido. É nesse segundo momento, portanto, que o autor aborda os aspectos estruturais e fundamentais do *sentido perceptivo* – e que iremos elaborar uma espécie de “gênese e estrutura” da *Fenomenologia da Percepção* nos próximos capítulos.

Abordar o comportamento é estratégico; significa se enredar num debate que, ao seu modo, congrega as temáticas especulativas mais importantes e não apenas o estatuto da *psique*⁵. Além de servir como operador privilegiado da época, como termo homônimo no diálogo entre o comportamentalismo clássico e as descobertas da Escola de Berlim, o comportamento possui ainda um trunfo na medida em que figura como instância neutra ou indecida quanto à sua pertença ao mundo e à natureza ou à mente e ao intelecto. Se o problema do sentido perceptivo emerge da

⁵ “De todos os modos, o gosto francês dificilmente aceitaria um desenvolvimento excessivamente romântico sobre a Odisseia do espírito através das formas naturais. Por isso Merleau-Ponty escolhe a via mais francesa que consiste em uma discussão do problema clássico da unidade da alma e do corpo: de Descartes a Bergson, a definição da matéria e a fundação filosófica de uma física são decididas na relação do corpo com o espírito (por isso, a filosofia francesa concede um lugar privilegiado à *psicologia*, que é conhecida por estudar esta relação)” (DESCOMBES, 1988, p. 83). Este problema, em suma, é o problema da *percepção*.

discussão em torno do que é e de como se formam as condutas, isso é devido a neutralidade do termo “comportamento” (SC, p. 2), o que não se verifica se partimos da “consciência”, do “pensamento”, do “corpo” e da “natureza”. É preciso, doravante, limpar o caminho para o problema ou, se se quiser, torná-lo tanto quanto possível “problemático”. E a primeira figura neste caminho é o comportamentalismo, já que é ele que impede a passagem ao sentido tanto na Psicanálise como na Psicologia da *Gestalt*. Assim, lemos que “o interesse da noção de forma é justamente superar a concepção atomista do funcionamento nervoso sem reduzi-lo a uma atividade difusa e indiferenciada, de rejeitar o empirismo psicológico sem cair na antítese intelectualista” (SC, p. 100), ou seja, sem ter que optar por considerar o comportamento como uma estrutura de pura justaposição, tendo como modelo o “átomo”, ou como uma estrutura de pura interioridade, tendo como modelo a “relação” categorial. Para além desta alternativa “a análise da percepção levaria a restabelecer um corte [...], mas entre diferentes tipos ou níveis de organização” (SC, p. 100).

Estes “tipos ou níveis de organização” que liberam o comportamento e a percepção dos dualismos clássicos devem ser ainda elucidados em seu âmago na fenomenologia de Merleau-Ponty, o que será feito através das noções de “intencionalidade”, de “campo” e, principalmente, de “presença” e de “transcendência”. Cabe aqui salientar que o comportamento se impõe de forma heurística na obra de Merleau-Ponty, já que é a percepção o lugar por excelência e o modo de ser de um sentido que supera o naturalismo e interdita a filosofia transcendental. Isto não é por acaso; uma vez que o comportamento mais simples oferece uma certa significação a ser compreendida e mediante a qual ele tem de ser analisado. Desse modo, a ação é sempre uma resposta a uma questão ou problema proposto pelo meio e que, para isso, deve concernir o organismo de algum modo. O meio circundante não lhe excita de modo indiferente, como um exterior absoluto com o qual entra em contato, mas lhe interessa de algum modo – poder-se-ia dizer, simplesmente, “faz sentido” para ele. Não sendo um exterior absoluto, o meio deve ser primeiramente compreendido como *Umwelt*, como um ambiente circundante com relação a este ponto central que lhe é indissociável⁶. O modo

⁶ A noção “original” de *Umwelt* permite pensar diferentemente os dualismos entre o interior e o exterior. Sobre isso, é Goldstein quem tem privilegiadamente a palavra, conforme Merleau-Ponty (SC, pp. 8; 20; 41; 67-70), cabendo compreender a dimensão filosófica e ontológica que esta noção enseja. O prefácio de Oliver Sacks a *O organismo* recoloca as questões a respeito da ontologia requerida pelas análises de Goldstein: “Com relação a isto há um pressuposto filosófico – calcado no idealismo de Kant e na fenomenologia de Husserl, Goldstein fala constantemente da 'essência' do indivíduo e sobre como ela pode ser comprometida na doença. Dada sua hospitalidade clínica e filosófica para a 'interioridade', para as experiências efetivas, os mundos-vividos, de seus pacientes, pode-se imaginar se ele se deslocou, na época da escrita de *O organismo*, para uma perspectiva completamente existencial, para a criação de uma neurologia existencial comparável à psiquiatria existencial que era desenvolvida por Ludwig Binswanger e outros. [...] Ou talvez é possível colocar isto de outro modo. Não é que Goldstein recuou para uma perspectiva existencial; antes, ele sentiu a necessidade de propor uma perspectiva ontológica mais geral, primeiro necessariamente *antecedente* a qualquer outra pessoal – essa foi uma preocupação constante desde sua juventude kantiana. Logo, ele nos apresenta, em *O Organismo* e noutros lugares, conceitos

deste concernimento, o fato de que as proposições ambientes lhe *aparecem* e são *percebidas* como dotadas de sentido, é o que será preciso explicar. Assim, o ambiente se integra ao organismo e só pode fazê-lo se possui um sentido para o comportamento e, conforme a Psicologia da Gestalt, se entra numa certa configuração de conjunto com ele. Compreender o funcionamento biológico do corpo como um funcionamento “de conjunto”, integrado ou organísmico, é abdicar da procura por localizações unívocas e autônomas para as excitações e para as respostas sensório-motoras, bem como de um circuito objetivo que leve de uma a outra localidade (o “arco reflexo”). Se o funcionamento nervoso é um funcionamento de conjunto, deve-se pensar o corpo vivo como uma totalidade na qual certas ações e reações não acontecem independente de outras e que, de acordo com a proposição e o sentido ambientes, respondem de determinada maneira ou de outra rearranjando o conjunto do comportamento. Isso significa dizer que ele é uma *Gestalt* no sentido de uma totalidade indecomponível.

Um ótimo exemplo disso é a afasia. A memória e a fala não são funções específicas armazenadas em algum lugar do córtex cerebral, mas mobilizam o conjunto do organismo para que existam e possam ser evocadas. Assim, as palavras precisam *ter* ou *fazer sentido* antes de “ser” (de estar em algum lugar determinado), já que lesões em certas localidades do cérebro que se acreditava serem responsáveis pelo acúmulo e sobrevivência do conteúdo da fala ocasionam, de fato, a perda de possibilidades verbais sem que, contudo, estas mesmas possibilidades e palavras deixem de ser proferidas em certos contextos. Não se trata de uma “recuperação”, já que não se trata do armazenamento de algo material, como na hipótese das “imagens verbais” (Php, pp. 201; 461), mas de uma operação em que o organismo é mobilizado como uma totalidade – ao dizer os dias da semana, recitar um poema, cantar uma canção ou, simplesmente, conversar num ambiente prático e desinteressado, nos quais todas as palavras que se acreditava perdidas com o dano cerebral são proferidas pelo doente afásico. Não seria possível explicar como “imagens verbais” que possuem um local preciso para seu depósito e posterior reativação podem magicamente reaparecer após a destruição deste mesmo local. O fenômeno da afasia, corroborado pelas teorias do organismo e de sua relação com o *Umwelt*, contrapõe-se à tradição firmada pelos estudos de Paul Broca, na década de 1860, e que procura uma localização determinada para estes fenômenos mentais (Php, p. 227; PPE, p. 62; cf. GOLDSTEIN, 1995, p. 203). Vemos que a análise do comportamento ganha fôlego em termos de “sentido” e não de “ser”, do mesmo modo que, na afasia, é uma operação dotada de sentido, de ordem prática e contextual, que permite ao paciente afásico de Head, após se insistir

gerais de saúde, doença, adaptação, eu, mundo (na sua opinião, os prolegômenos para uma teoria geral ainda-não-formulada)” (SACKS, *apud* GOLDSTEIN, 1995, 11-12).

reiteradas vezes sem sucesso para que ele fale a palavra “não”, indignar-se com o médico e gritar: “Não! É-me impossível dizê-la!” (HEAD, *apud* Guillaume, 1963, p. 319).

Na aprendizagem fica também evidente que não se trata da aquisições de novas conexões físicas ou ideias psíquicas para lidar com o ambiente, mas uma alteração englobante do comportamento, do mesmo modo que um elemento ao ser inserido num sistema altera a configuração e o valor que todos os outros têm. O que se mantém é o *sentido* de totalidade do comportamento, que a cada vez se estrutura de uma maneira diferente e, no que importa, global (SC, p. 105-106). Nesta feita, a patologia encontra o fenômeno da aprendizagem nesta virada qualitativa para o sentido, pois num caso como noutra o que perdura é a existência de um sentido de conjunto para o afásico falar ou calar-se, um contexto de fala em que as palavras tenham sentido, assim como para a criança se trata de chegar nos mesmos resultados que o adulto ou que outras crianças (PPE, p. 21-3), e não reproduzir exatamente o mesmo movimento. Não há necessidade de recuperar palavras pontuais ou reproduzir ações da mesma maneira que o adulto, como se ele estivesse apto para o reflexo condicionado, e as crianças ainda não, já que elas falam, percebem e se movem para suprir certas expectativas que só fazem sentido dentro de seu próprio contexto. A palavra só é proferida num certo contexto prático, para responder àquilo que acontece à volta, sem mais avaliação, num canto ou para recitar uma poesia, os dias da semana, enfim, quando ela possui sentido; do mesmo modo o comportamento só aprende algo quando ele “compreende” o sentido desta nova relação entre o corpo e o meio, e não quando ele “imita” aquilo que o outro faria como algo exterior e que se supõe já plenamente realizado no adulto.

...a aprendizagem não é uma operação *real*, uma correlação estabelecida entre duas realidades individuais, um certo estímulo e um certo movimento, que não seriam modificados pela sua associação. [...] no momento decisivo da aprendizagem, um “agora” sai da série dos “agora”, adquire um valor particular, resume os tateios que lhe precederam como ele engaja e antecipa o porvir do comportamento, transforma a situação singular da experiência em uma situação típica e a reação efetiva em uma aptidão. (SC, pp. 108; 136)

A começar pela ideia de um *a priori* da espécie (SC, p. 134; Php, p. 93), segundo o qual a montagem corporal de uma espécie recebe e lida com os estímulos do ambiente de uma maneira própria, pois “os comportamentos revelam um tipo de atividade prospectiva do organismo, como se ele se orientasse para o sentido de certas situações elementares” (IN, p. 402). Há uma relação intrínseca entre o vivente e seu mundo circundante, seu *Umwelt*, uma lei imanente no seu comportamento que só se apreende pela consideração da sua situação. Do mesmo modo que uma mancha amarela vista através de um tubo de papel não tem a mesma qualidade quando vista com todo o contexto que a circunda, ver algo com a montagem do corpo humano não é exatamente a

mesma coisa que vê-lo como outra espécie. Assim, o modelo de “tentativa” e “erro” da reflexologia precisa ser relativizado, mostrar sua faceta antropomórfica, mas não abandonado completamente: pois se o sentido não é o mesmo para cada espécie, se ele é “irredutível”, ainda é de “sentido” que se trata, ou seja, de uma situação comum a todo vivente porquanto voltado ao mundo – situação esta que não necessita de um terceiro termo para a comparação e nem que uma espécie explique completamente a outra pelo que ela carece (do mesmo modo que o comportamento adulto não completa as pretensas “carências” do comportamento infantil ou patológico). Aqui, o modelo clássico do reflexo é relativizado porque a noção de “estímulo” passa a ser concebida apenas dentro deste quadro geral da espécie e do contexto que, portanto, envolve já uma antecipação da resposta a este estímulo: “é preciso que essas tentativas sobrevenham em um certo quadro orgânico que lhes dá sentido e eficácia, elas pressupõem um '*a priori* sensório-motor', 'categorias' práticas que são diferentes de uma espécie a outra” (SC, p. 110). A noção de sentido atrelada ao comportamento surge daí, pela enformação – *mise en forme* – e pela antecipação – *prolepsis* – que cada montagem corporal empreende ao ambiente e pela ineficácia da noção de arco-reflexo (de um estímulo específico seguido de uma resposta pontual) para explicar este fato. Assim, melhor do que estímulos e respostas, seria melhor pensar que o ambiente propõe certas “questões” que fazem sentido a um organismo que as compreende e, na mesma feita, responde.

A noção de estímulo remete à atividade original pela qual o organismo recolhe excitações dispersas localmente e temporalmente em seus receptores e dá uma *existência corporal a estes seres de razão* que são o ritmo, a figura, as relações de intensidade, numa palavra, a forma de conjunto dos estímulos locais (SC, p. 31; itálico meu).

Consideramos que há aí um *tournant*, porque mais do que um “primado do sentido” presente desde já no neokantismo da época de Merleau-Ponty, seu aspecto propositivo está na generalização de uma nova noção de sentido que se dá através da corporeidade e da percepção, nos *a priori* dos organismos. Assim, numa retomada do sentido, que supera os fatos cegos do associacionismo, junto de seu enraizamento na facticidade, que a resgata da redução intelectualista ao puro valor tal como era prevista até então⁷. Do lado da filosofia, é isto que conta em favor de um “primado da percepção”, que deve então ser lido sob a esta chave do sentido: nem uma primazia do sensorial puro, nem uma primazia do espírito puro, mas um primado das relações entre a subjetividade e o mundo, ao qual se deve então esclarecer filosoficamente. No embate com a psicologia da época, a recusa da associação *real* entre o mundo e o corpo (numa psicologia do conteúdo) em favor de uma co-implicação intencional entre eles (numa psicologia da forma) é uma etapa necessária desta

⁷ “Assim se encontram justapostas nos contemporâneos, na França, uma filosofia que faz de toda a natureza uma unidade objetiva constituída diante da consciência, e ciências que tratam o organismo e a consciência como duas ordens de realidades e, em sua relação recíproca, como 'efeitos' e como 'causas'” (SC, p. 2).

orientação ao sentido que, à sua maneira, procura descrever esta relação originária entre a subjetividade e o mundo pela via da percepção.

Assim, cada espécie lida com seus próprios problemas e concebe suas próprias respostas, sua maneira de existir está atrelada à sua montagem corporal e esta, por sua vez, à apreensão de um sentido que é irredutível à teoria clássica do reflexo. Esta conexão intrínseca entre problemas, meios e fins que se nota no aprendizado das espécies e no desenvolvimento da criança é o liame do sentido. Há um aspecto qualitativo imediato em tudo o que aparece como problema ou proposta e na resposta ou solução que o organismo desde já prepara a eles. Novamente, a aprendizagem corrobora esta reviravolta qualitativa que nos incita a compreender a originalidade do sentido aí em operação.

Esses processos de estrutura dão conta da leis de aprendizagem que nós formulamos acima: uma vez que eles estabelecem uma relação sentido entre a situação e a resposta, explicam a fixação das respostas adaptadas e a generalidade da aptidão adquirida. Eles fazem intervir, no esquema estímulo-resposta, não as propriedades materiais dos estímulos, mas as propriedades formais da situação, as relações espaciais, numéricas, funcionais que são sua armadura. (SC, p. 112-113).

O contexto é então parte integrante da noção de associação, de maneira que não possamos mais pensar um estímulo completamente unívoco, que não dependa do tempo e do espaço, de uma determinada situação e predisposição corporal. Um estímulo abstraído destes fatores de campo, “como realidade física individual”, não teria nenhum valor para o organismo, pois é “como estrutura” que ele se torna reflexógeno. Tudo depende de saber classificar e compreender os diferentes tipos de estruturas que estão em jogo nesta concepção intencional de comportamento, mediante a qual algo possui sentido quando ele “faz” sentido (como se diz de modo coloquial) para o organismo, e o faz porque ele é o sujeito que apreende este sentido. Esse giro aparentemente antropomórfico é, na verdade, mais profundo e mais geral. Cabe apenas assinalar que se *tudo* possui sentido, nem tudo o possui da *mesma* maneira, e se o tempo e o espaço estão presentes em todos os tipos de formas (sincrética, amovível e simbólica) e em todos os níveis de organização do comportamento (físico, vital e humano), “eles não tem aí o mesmo sentido” (SC, p.114).

Encontramos a exigência do sentido em outras esferas da experiência, no mecanismo de aquisição e desenvolvimento dos comportamentos, de modo que “os fatos de transferência de hábito viriam confirmar esta interpretação e o caráter geral de todo aprendizado” (SC, p. 107). É o sentido que há entre corpo e mundo, no movimento intencional do caminhar, que é passível de ser transposto de um corpo maior ou menor, mais rápido ou lento, concentrado, disposto, cansado, manco ou mesmo embriagado, quando por fim falamos em “caminhar”. “Saber caminhar”, portanto,

é “ser no mundo” de um determinada maneira, assim como sentir uma qualidade, orientar-se no espaço e viver em um mundo natural e social⁸. É a relação entre corpo e mundo que se altera e se mantém quando os hábitos são transferidos de um ambiente ou de um instrumento a outro, como quando um pianista é capaz de transpor sua habilidade para um piano diminuto ou de brinquedo, ou quando um motorista incorpora o espaço do seu carro novo para estacioná-lo. O organismo formado de corpo e de ambiente se auto-regula de modo a transferir os hábitos, as aptidões e o adquirido de acordo com uma solicitação e outra do ambiente. Ora, isto só é possível por que é o *corpo* que possui e que emprega os hábitos; ele “sabe” deles, e os possui no modo de um sentido que Merleau-Ponty julgou preciso compreender.

É preciso compreender filosoficamente este sentido que está na junção entre o sujeito percipiente – o corpo – e seu campo perceptivo – o mundo – a fim de que não se procure explicações para ela advindas da ontologia e da filosofia tradicional. Com o famoso caso Schneider não foi diferente, pois Gelb e Goldstein a princípio procuraram qual o “lugar” afetado em seu corpo fisiológico – como as lesões afetavam primeiro os conteúdos visuais e, estes, em seguida, os conteúdos táteis –, até que passaram a considerar que o distúrbio tem uma significação estrutural e não pode ser dissociado da própria experiência sem que, com isso, perca-se a sua significação central. Merleau-Ponty julga que esta autonomia da estrutura com relação aos seus elementos discretos só se conquista por uma análise intencional, quando em vez de procurar a causa das anomalias se opte por uma compreensão de seu sentido. Haveria nisto a conquista de um território original da experiência, que funciona por conta própria e, para isso, seja dotado de *logos*, e que é o território da percepção. Assim, a psicologia da “forma” libera o comportamento do conteúdo e da necessidade de causas, ao passo que a “intencionalidade” libera a percepção da representação e da necessidade de princípios⁹. É esta dupla exigência que anima a virada qualitativa para o sentido.

⁸ Todas estruturas perceptivas de apreensão do sentido que serão descritas no decorrer deste trabalho.

⁹Contra tal concepção discreta da estrutura do comportamento noções mais compreensivas, embora ainda ambíguas, fazem-se notar, como é o caso dos “fenômenos” ou “funções transversais” (SC, pp. 13; 49; 65; 91; 221), e que devem jogar luz ao fato de que o organismo é, ao mesmo tempo, sensibilizado em locais determinados e em seu conjunto; de que ele é autônomo e dependente com relação ao seu meio. A perspectiva discreta possui como ontologia subjacente o naturalismo e, portanto, a compreensão de uma homogeneidade qualitativa e de uma descontinuidade radical da extensão do mundo. É este atomismo, como filosofia embasada na “falta” de sentido para o desenvolvimento das condutas motoras e perceptivas, que redundava nesta forma de ontologia. Por outro lado, a perspectiva holista de Goldstein não deve somente complexificar tais relações entre comportamento e meio, mas refundá-las sobre novas bases ao pensar o organismo como “fenômeno global” (PPE, p. 62). É esta a diferença que existe entre a teoria partir do “ser” (do realismo) e ela partir do “sentido” para a compreensão das “relações da natureza e da consciência – orgânica, psicológica ou mesmo social” (SC, p. 1), tal como prescrito na abertura de *A estrutura do comportamento*. Contudo, mesmo o organismo tematizado por Goldstein não está isento de ser recalçado numa perspectiva idealista, já que a ruptura com o problema das localizações reais pode levar a supor um tipo de função intelectual e racionalizante que antecede e por isso corta sua relação com o mundo – que pode ser chamada de “atitude” ou “função categorial” (Php, p. 142-4; nota). Assim, somente a compreensão do sentido que marca a relação entre comportamento e meio pode

Se a noção neutra de “comportamento” aparece primeiramente na dobra entre a natureza e a consciência, é a *Gestalt* que contém a chave para esta junção ainda indecisa, já que renova sua compreensão. Por isso a *Gestalt* [i] permite compreender as relações entre a consciência e a natureza – bem como entre a alma e o corpo, o sistema nervoso e o meio –, enquanto sentido de conjunto, arranjo total das partes, configuração, e [ii] obriga a compreender este sentido que não pertence exclusivamente nem ao ser natural e tem uma posição na *res extensa*, nem à ordem do pensamento e à inextensão, sob o mote da percepção. Dessa feita, trata-se de liberar a percepção e ao mesmo tempo ser liberado por ela, e este duplo aspecto da análise se inicia pela descrição do comportamento. A “nova categoria” de *Gestalt* é introduzida da seguinte forma:

[...] as “formas”, e em particular os sistemas físicos, se definem como processos totais cujas propriedades não são a soma das propriedades que possuiriam as partes isoladas – mais precisamente como processos totais que podem ser indiscerníveis um do outro enquanto suas “partes”, comparadas uma a uma, diferem em grandeza absoluta, ou seja, como todos transponíveis. Diz-se que há forma em todo lugar onde as propriedades de um sistema se modificam por qualquer mudança empregada a uma única de suas partes e se conservam, ao contrário, quando todas mudam conservando entre elas a mesma relação. (SC, p. 49-50)

Tal definição deve aliar a psicologia da Escola de Berlim e o organicismo de Goldstein a fim de superar a clivagem entre o físico e o vital no comportamento, concebendo-os ambos como fenômenos de estrutura que possuem as duas propriedades ali expostas: funcionar como uma totalidade irreduzível à soma de suas partes e da qual a estrutura é transponível sem alteração do sentido nela presente. O sentido de *totalidade* e de *transponibilidade* são cruciais para entender as diversas ordens de fenômenos, na medida em que são todas totalidades estruturadas, que podem ser desorganizadas (quando o psíquico passa ao vital ou mesmo ao físico) e reorganizadas (quando o inorgânico passa ao orgânico). Enquanto totalidades têm um sentido de conjunto que pode ser transposto sem perda do sentido próprio, tal como ressaltamos a respeito da aprendizagem, da patologia e da aquisição e alteração de hábitos. Importa notar que estas duas características permitem pensar a estrutura em sua “estruturalidade” em vez de compreendê-la a partir do físico ou do psíquico exclusivamente. Os modos de manifestação da matéria, da vida e do espírito tem sua unidade nas próprias *gestalten* em que são apreendidos; e é isso que será preciso cada vez mais compreender, quando Merleau-Ponty considerar a gênese dessas ordens a partir da percepção e do

dar conta desta totalidade que é o organismo, sem que ela seja pressuposta como um ser real positivo, que deve estar circunscrito na extensão, ou como um ser ideal positivo, pura consciência – isto é, deixando de “ser” em qualquer uma das acepções do dualismo. A filosofia de Merleau-Ponty é, desde o início, uma filosofia que tem como problema o sentido. Todas as questões, na condição de problemas “concêntricos” (Php, 550), só poderão demonstrar sua concêntrica na condição de problemas *do sentido* e na compreensão do *sentido* que está em questão neste seu “centro”. Colocando o sentido – o conjunto, a integração, a relação perspectiva – na base da análise e afastando o problema realista das localizações, dos estímulos e dos reflexos puros, toma-se uma perspectiva compreensiva a respeito dos fenômenos do comportamento.

tempo na sua segunda obra e, numa reformulação de todo o primeiro modelo de sua filosofia, no curso *O mundo sensível e o mundo da expressão*. Para permanecer ainda na *Fenomenologia da Percepção*, nota-se que a *Gestalt* é introduzida no âmbito do dado perceptivo, que deve congrega todo tipo de fenômeno, tendo como propriedade o fato de possuir um sentido e de que este sentido é indeterminado em princípio. Assim, constam duas definições duplas de *Gestalt*: i) totalidade e transponibilidade (SC, 49-50); ii) irreduzibilidade e indeterminação de seu sentido (Php, p. 11). Voltaremos a isso.

Na medida em que as *gestalten* compreendem tanto o domínio orgânico quanto o inorgânico, conferem inteligibilidade aos fenômenos ou funções “transversais” que deveriam explicar a intersecção entre o físico e o psíquico no comportamento. Logo, é a estrutura que passa ao início da descrição na condição de princípio explicativo para o conjunto do comportamento reflexo, dos processos perceptivos e das diferentes ordens de experiências que há no mundo – matéria, vida e espírito. Todas são *gestalten*, funcionam como estruturas, com sua significação operante e de conjunto. Mas como tal, são apreendidas perceptivamente e somente neste processo se revelam como tal.

A teoria moderna do funcionamento nervoso os remete a “fenômenos transversais” dos quais não há nem definição física, nem definição fisiológica e que são concebidos justamente por empréstimo ao mundo percebido e à imagem de suas propriedades descritivas. [...] A elaboração dos estímulos e a distribuição dos influxos motores se fazem seguindo as articulações próprias do campo fenomenal, e o que se introduz sob o nome de 'fenômenos transversais' é na realidade o próprio campo percebido. [...] dialética da qual os momentos não são estímulos e movimentos, mas objetos fenomenais e ações. (SC, p. 221)

Observa-se a preeminência de um sentido, de uma propriedade eminentemente descritiva, para a compreensão da existência dos fenômenos transversais e das *gestalten* que lhes dão inteligibilidade. Isso porque tal descrição é possível na medida em que tais estruturas são apreendidas pela percepção. Neste crivo perceptivo, as estruturas do comportamento têm sempre um sentido e são tipos de organização, dado que tudo o que nelas possa figurar se oferece como objeto ou significação para uma consciência. Nesta medida, o comportamento possui um certo caráter “transcendental” (SC, 199) na medida em que a sua totalidade física, vital e psíquica é apreendida por um sujeito e não pode ser pensada como um processo integral em terceira pessoa. Todavia, é preciso notar que o sentido que o comportamento oferece não se desvincula do arranjo sensível por meio do qual a sua estrutura é apreendida, o que faz com que tal consciência das estruturas do comportamento esteja no mesmo nível gnosiológico que ele, com que sua consciência “venha ao mundo” (SC, p. 225) e possua também uma faceta mundana. Isso se dá na medida em

que a *Gestalt* não é algo em-si, localizado na natureza ou no sistema nervoso, e não é também uma ideia, uma construção do intelecto, mas sim um dado *percebido*. Assim, a consciência perceptiva do mundo físico, do mundo biológico e do mundo cultural não é exclusivamente responsável por seu sentido já que ela não o constitui e não realiza deliberadamente a síntese a partir da qual surgem todas estas *gestalten*. Ela as “compreende”, o que significa entrar num tipo de contato irrefletido e pré-objetivo com elas, no qual seu sentido e sua significação são indissociáveis de sua estrutura de conjunto. É aí que o ganho da “nova categoria” passa a ser compreendido: o sentido de totalidade e a transponibilidade, que devem estar presentes em todos os comportamentos porquanto são *gestalten*, não é um sentido intelectual, uma ideia, e sim um sentido perceptivo, uma percepção. Daí que “é a consciência perceptiva que seria preciso interrogar para encontrar um esclarecimento definitivo” (SC, p. 227). Ora, só se esclarece aquilo que é, em alguma medida, “problemático”, e a percepção é desde já qualificada como o ponto central da filosofia. Colocar a *Gestalt* e a chave do comportamento na conta da percepção, porém, não é tarefa fácil, visto que é preciso entender bem o que significa “perceber”, sob pena de recolocar o percebido no mundo físico (como em-si) ou na consciência intelectual (como para-si). E, nesse ponto, a mediação gestáltica é crucial, já que “não se pode opor a um automatismo cego uma atividade intencional cujas relações com este permaneceriam aliás obscuras” (SC, p. 44-5). Na verdade, não é pura e simplesmente a *Gestalt* este “meio” entre o físico e o psicológico, mas a *Gestalt* enquanto *percebida* e, numa palavra, a percepção. O que a *Gestalt* expressa eficazmente é o fato de que a percepção é uma espécie de “texto originário que não pode ser desprovido de sentido” (SC, p. 228) – uma presença consciente – e que também possui um caráter fático e opaco – uma capacidade de transcender-se para além daquilo que está dado. Assim, o problema do comportamento e do sentido em geral devem ser resolvidos pelo exame da percepção, já que somente aí veremos como a *Gestalt* é uma entidade originária, vale dizer, irreduzível à outra ordem de fenômenos. “A função 'ponto sobre um fundo homogêneo' ou mais geralmente a função 'figura e fundo' só tem sentido no mundo percebido: é nele que aprendemos o que é uma figura e o que é um fundo. *O percebido apenas seria explicável pelo próprio percebido* e não por processos fisiológicos” (SC, p. 101-2; itálico meu).

Assim, não é possível pensar a significação filosófica que há no organismo e na *Gestalt* sem romper com o naturalismo e, por extensão, com seu espiritualismo antagonista. É por isso que a relação entre comportamento e *Umwelt* só é compreendida por meio da descrição intencional e que a *Gestalt* é, desde já, um tipo original de intencionalidade (SC, p. 41 nota). A modalidade intencional da percepção é o que expurga o kantismo de Goldstein e o naturalismo dos psicólogos

da Gestalt, permitindo entender o que há de “intelectual” nos comportamentos superiores e de “vital” nos comportamentos reflexos, na percepção e no movimento, na razão e no instinto, sem que se subordine um ao outro. É essa intencionalização, amparada por uma séria de passagens (SC, pp. 102; 164; 168-9), que define o sentido perceptivo além da *falta* e aquém do *excesso*.

A gestalt é para uma psicologia na qual tudo tem um sentido: não há fenômeno psíquico que não seja orientado para uma certa significação. É, nesse sentido, uma psicologia fundada sobre a ideia de intencionalidade. Apenas que esse sentido que habita todos os fenômenos psíquicos não é um sentido que deriva de uma pura atividade do espírito, é um sentido autóctone, que se constitui a si mesmo por uma organização dos pretensos elementos. (P2, p. 102)

Para compreender esta reabilitação do sentido e da percepção, é preciso ir à discussão sobre o sentido no domínio dos “clássicos” e perguntar com o filósofo: “Aquilo que existe de sentido no mundo é produzido pela reunião ou pelo encontro de fatos independentes”, na perspectiva da *falta*, “ou então, ao contrário”, na perspectiva do *excesso*, “seria a expressão de uma razão absoluta” (Php, p. 574)?

1.2 Entre a falta e o excesso

O prejuízo da *falta* tem origem na ideia de que não há sentido nos processos perceptivos e na aquisição dos comportamentos. Tais processos são fortuitos, fruto do hábito e do encontro de uma série tão imensa quanto possível de associações entre estes estímulos e as respostas desencadeadas. A teoria do “arco reflexo” e a noção de “sensação” visam explicar como a partir de um campo qualitativamente homogêneo e que, por encadeamento de excitações constantes e próximas dos nervos receptores, tem origem a ação e a percepção. Nessa perspectiva, as características dos objetos são o efeito e não a causa ou a origem da percepção. São as estimulações físicas e o caminho que elas perfazem no arco sensorio-motor do corpo físico que transformam o físico em psíquico e investem o corpo com uma conduta perceptiva e motora. Assim, a consciência – a vida e a percepção – emerge ao cabo de um processo não-consciente e desprovido de sentido, sendo que não há, a rigor, “presença” de algo além de átomos sensoriais que engendram por adjunção os objetos. Nada determina que algo seja percebido de uma maneira ou de outra e que o organismo mais simples se comporte de determinada maneira, já que eles são a ordenação eventual e gradual de entidades independentes entre si chamadas “sensações”. Perceber, a partir daí, é coincidir com estas entidades na “impressão” ou na “qualidade”, que são as duas definições empiristas para o modelo sensorial da percepção. Para explicar como se passa de uma tal concepção descontinuísta da matéria, dos pequenos pedaços de não-sentido que são os *qualia*, para a experiência do mundo com

toda a riqueza de suas relações, o empirismo propõe a noção de “associação”, a qual faz toda a fortuna do prejuízo da *falta* e da psicologia clássica. Pois a associação daria conta do caráter aparentemente limitado dos átomos sensoriais para o desenvolvimento de comportamentos complexos, conservando a noção de sensação no seu modelo explicativo da percepção. Do atomismo ao associacionismo, a visão de mundo subjacente não se altera, através da qual se deve dar conta da passagem entre o não-sentido da matéria ou de entidades abstratas como os *qualia* para o sentido do mundo e da percepção. Que ela – a associação – seja um processo estritamente físico ou psicológico, isto não interfere na relação de consequência quanto ao sentido que pode haver nas experiências perceptivas: seu aspecto qualitativo ainda é derivado e acidental, sendo que não há, a rigor, ninguém que perceba e nada a ser percebido. E, sem a posição de um sujeito percipiente ou de um objeto percebido não há, com razão, “percepção”, como *relação de sentido que vigora entre um e outro*, já que esta relação é a imagem acabada de um processo fortuito, de uma coleção de *qualia*, estados de consciência ou grãos de matéria que estão todos mais ou menos amalgamados na noção geral de “sensação”. A sensação é aquilo que precede o sentido, seja de um comportamento ou de um objeto, e repudia as noções de “introspecção”, “perspectiva”, “ponto de vista” e “intencionalidade”. Sendo assim, a sensação “não admite outra filosofia senão o nominalismo, ou seja, a redução do *sentido* ao *contra-senso* da semelhança confusa, ou ao *não-senso* da associação por contiguidade” (Php, p. 22). Entenda-se: se o sentido não é um fator positivo no processo, senão a consequência possível das conjunções responsáveis pela construção e existência da percepção, não há razão para admitir que duas sensações se assemelhem – ou mesmo que sejam “diferentes” – no espaço e no tempo, o que leva a tese ao nominalismo.

A partir dos processos causais, neurais e psíquicos, a percepção é sempre uma construção, um conjunto de matéria ou estados de consciência, nos quais nem a perspectiva daquele que vê, nem o perspectivado como aquilo que é visto contribuem de algum modo para o produto final. Isso equivale a afirmar que a perspectiva deve ser descartada como determinante do resultado. Tal é o prejuízo da “falta”, o qual “só descreve processos cegos que nunca podem ser o equivalente de um conhecimento, porque não existe, neste amontoado de sensações e de recordações, *ninguém que veja*, que possa experimentar o acordo entre o dado e o evocado – e correlativamente nenhum objeto firme protegido por um *sentido* contra o pulular das recordações” (Php, p. 29, *italico meu*). Para Merleau-Ponty “o postulado que obscurece tudo” (Php, p. 29) está nesta clivagem entre percepção e percebido, ou entre dado e evocado, e que obriga a explicar de modo objetivo – via causa e efeito entre sensações e associações – toda relação que possa em seguida haver entre eles.

Contra isso a psicologia moderna demonstra que o sentido da percepção provém do próprio campo perceptivo, da organização dos materiais sensíveis, sendo indissociável deles. Assim, é preciso que um “sentido” esteja na base da conduta perceptiva e motora, o que o autor já procurava sublinhar em seu estudo de 1934, quando afirma que “essa organização não é como uma forma que seria posta sobre uma matéria heterogênea; não há matéria sem forma; há somente organizações mais ou menos estáveis, mais ou menos articuladas” (PP, p. 21). Um objeto que é percebido como figura sobre um fundo não é algo completamente distinto deste fundo, como se um pertencesse ao olhar subjetivo e outro às condições ou aos pressupostos objetivos do mundo, mas depende dele para ser percebido de tal maneira. De outro modo, sobre um outro fundo ou contexto perceptivo, a qualidade sensorial ou o comportamento que ele suscita não seriam os mesmos. Isto obriga a colocar o ponto de vista e o sentido na definição da relação perceptiva, tal como exposto na leis gestálticas de semelhança, proximidade, continuidade, pregnância, dentre outras, e que promovem uma substituição da visão quantitativa do mundo por outra qualitativa que tem o sentido como alicerce¹⁰. O resultado é o mesmo para as condutas motoras, já que mesmo movimentos aparentemente simples, como o reflexo patelar, não são acontecimentos puramente físicos, mas fenômenos que têm um sentido.

Se ocorre ao empirismo se deparar com *gestalten* privilegiadas e com certas linhas e quadros perceptivos que se impõem e que não são a mera justaposições de pontos sensoriais, isso ocorre junto com a adjunção de novas entidades e princípios explicativos à teoria, os quais ampliam a ideia de “associação”, mas não mudam nada na doutrina (Php, p. 21). Todavia, ao conferir autonomia à Gestalt em vez de procurar sua causa é necessário repensar a própria definição de ser e de realidade, colocando o sentido, a perspectiva e o ponto de vista qualitativos em sua definição - a “experiência” em sentido forte. Segundo Merleau-Ponty “[...] ou, com o behaviorismo, recusa-se todo sentido à palavra experiência e tenta-se construir a percepção como um produto do mundo da ciência, ou admite-se que a experiência também nos dá acesso ao ser, e então não se pode tratá-la como um subproduto do ser. A experiência não é nada ou é preciso que ela seja total” (Php, p. 298-9).

¹⁰Portanto, a defesa da proeminência do sentido no comportamento e na percepção já vem dos gestaltistas. Sobre a percepção, Kohler defende que “milhões de pessoas jamais transformaram o ambiente em que vivem em verdadeiras sensações; continuarão sempre a reagir em face de tamanhos, formas, brilhos e velocidades, tais como os encontram, a gostar ou não gostar das coisas tais como estas lhes aparecem, sem o recurso à introspecção, e não terão contato, portanto, com fenômenos ou fatos sensoriais particulares, pelos quais a introspecção mostra tanto carinho. Assim, se tiver de prevalecer sua atitude, tais experiências, como forma modelar de nossa vida, jamais poderiam ser seriamente estudadas” (KÖHLER, 1980 p. 53). E, a respeito do comportamento, assevera que “nosso ponto de vista será que, em vez de reagir aos estímulos locais por meio de fenômenos locais e mutuamente independentes, o organismo reage ao *padrão* de estímulos aos quais está exposto, e que essa reação é um processo unitário, um todo funcional, que oferece na experiência uma cena sensorial e não um mosaico de sensações locais” (KÖHLER, 1980, p. 64).

Por sua vez, o intelectualismo começa pela descoberta da experiência perceptiva, quando ela passa a ter um estatuto próprio, antes mesmo da hipostasia de seu sentido com o prejuízo do *excesso*.

Não se pode tratar de descrever a própria percepção como um dos fatos que se produzem no mundo, já que nunca podemos apagar no quadro do mundo esta lacuna que nós somos e pela qual ele chega a existir para alguém, já que a percepção é a “falha” deste “grande diamante”. O intelectualismo representa mesmo um progresso na tomada de consciência: aquele lugar fora do mundo que o filósofo empirista subentendia e onde ele se situava tacitamente para descrever o acontecimento da percepção, recebe agora um nome, figura na descrição. É o Ego transcendental (Php, p. 240-1).

Vemos que sentido subjetivo intercede em favor da perspectiva em primeira pessoa, mas que seu sentido é interpretado já na ultrapassagem das condições perceptivas por meio das quais se apresenta, tornando-se *puro sentido* e o sujeito para o qual se oferece um *puro ego transcendental*. O ganho da filosofia do sujeito, então, é o sentido, de modo que todo objeto, mesmo os átomos ideais do psicólogo associacionista, tornam-se correlatos intuídos e em que nada escapa à “vida universal da consciência”. A bem da verdade, o sentido nesta doutrina é a regra e não o acaso de sensações associadas. Tudo é sentido, na medida em que todo tipo de fenômeno é para uma consciência, e isto confere uma certa interioridade à percepção a partir da qual ela pode ser considerada em sua autonomia. Contudo, tal interioridade é sobredeterminada, já que se faz da percepção um processo que deve ser finalizado pela consciência ou por uma função categorial e que faz dela um meio sensível para uma significação que é sempre inteligível, e na qual “a matéria do conhecimento se torna uma noção limite posta pela consciência em sua reflexão sobre si mesma e não um componente do ato de conhecer” (SC, p. 216). Esta teoria “intelectualista” da percepção consiste em advogar uma natureza excessivamente objetiva do sentido daquilo que é percebido, o que lhe permite ser pensado segundo um sistema de categorias que coordena a experiência e não se confunde com ela. Esta preponderância abusiva do sentido intelectual sobre o sentido sensível é responsável, novamente, pela clivagem objetivista do sentido com relação à sua apresentação sensível e, nessa medida, apenas retroage sobre as teses do empirismo para preencher *excessivamente* o vazio deixado pelas impressões e pelos átomos sensoriais com uma significação intelectual. Trata-se ainda de uma forma de objetivação na medida em que ela faz desaparecer completamente tudo o que poderia caracterizar algum tipo de “falta”, de “contrassenso” ou de “ambiguidade” no processo perceptivo e, nisso, extingue o próprio fato perceptivo enquanto processo que possui uma dimensão pré-objetiva e em si mesma indeterminada. Essa neutralização do caso em prol da regra estabelece que a percepção deve possuir um sentido unívoco e determinado, sendo que suas ambiguidades são caracteres de “privação” e de “negação” (SC, p.

217), e não componentes reais do seu sentido. Isso é possível graças ao conceito de “atenção”, na medida em que ela é uma espécie de ponte entre as percepções confusas e ainda indeterminadas com relação a sua determinação objetiva, sem que esta mediação, por si mesma, altere o sentido e o valor de verdade que ali já está presente. O problema desse conceito de atenção é o excesso de intelectualismo sobre o dado, o que se atesta precisamente por uma crítica descritiva de matiz fenomenológico, já que a atenção não explica como, através dela, certos dados são apreendidos de modo errôneo enquanto outros, não. A atenção, mais do que outro conceito, serve de bode expiatório para a tendência epistêmica subjacente ao intelectualismo, já que visa converter todo valor em conhecimento e expurgar as ilusões presentes para a ordem do não-sentido e do conhecimento em potencial. Ora, isso apenas é possível se “nada” suscita a atenção e se ela é um poder incondicionado de desvelar as significações presentes nas coisas. “Uma vez que experimento na atenção um esclarecimento *do* objeto, é preciso que o objeto percebido já encerre a estrutura inteligível que ela desdobra” (Php, p. 35). Sendo assim, ela é um poder de jogar luz àquilo que já é claro em sua natureza, já que ela não muda nada no objeto ao considerá-lo atentamente. Eis por que guarda um pressuposto excessivo quanto a sua definição de sentido: tudo o que possui sentido, mesmo a percepção dos objetos exteriores, deve ser *pleno de sentido* – o que significa “objetivo” e “determinável”. Assim, o sentido para a consciência intelectual deve ser completamente transparente, de modo que a opacidade que experimentamos na percepção dos objetos exteriores é relativa; o pouco de sombra que a atenção é capaz, por princípio, de iluminar e dissipar. A consciência atenta e, de maneira análoga, a consciência “distraída” são modos de resguardar a transparência das ideias que temos das coisas mesmo contra a visão efetiva que temos delas; concepção esta que, na verdade, oculta a compreensão excessiva de seu sentido. Para perceber bem e corretamente é preciso a operação da atenção, a qual não muda em uma vírgula a natureza do objeto percebido. É preciso, portanto, *pensar*. Desse modo, a percepção obscura e confusa é uma preparação para a verdadeira percepção, clara e distinta, e que na verdade é um *pensamento de perceber*.

Há um motivo comum por entre esta tese excessiva do sentido; qual seja, compreender a percepção e seu sentido a partir de uma instância reflexiva e objetivante, e compreender “o ato de ligação como o fundamento do ligado” (Php, p. iii). Assim, tudo o que falta à noção empirista de sentido é recolocado na conta do intelecto. Seja numa função categorial psicológica ou numa consciência filosófica transcendental, isso não importa; a falta do sentido é preenchida até o limite, é tornada plena e incapaz de qualquer indeterminação, de modo que “a análise reflexiva se

estabelece impulsionando as teses realista e empirista até as suas consequências, e demonstrando por redução ao absurdo a antítese” (Php, p. 40). Para esta filosofia, o corpo é um mecanismo de relações físicas que, apesar de sua complexidade, não poderia engendrar a consciência que temos das coisas. Daí que é preciso conceber outra instância que dê conta da dimensão de sentido que faz parte da experiência consciente e que é faltosa no corpo físico: o pensamento ou intelecto, que operam mediante “juízos”. “Desde então a percepção é uma variedade da intelecção e, em tudo o que ela tem de positivo, um juízo” (SC, p. 216-7). Com o juízo o sentido perceptivo é redutível ao sentido pensável e, desse modo, as condições perceptivas à determinação na forma de juízos do tipo “*S é P*”, de modo que o sentido perceptivo é excessivamente claro para si mesmo, tornando-se uma operação mental que lhe arranca suas premissas perceptivas. Ao fazer isso a sensibilidade é atrelada a um tipo de juízo específico que a toma do ponto de vista do conhecimento possível que pode engendrar – e o juízo perceptivo, como todo juízo, é uma operação necessariamente ou verdadeira ou falsa. O que caracteriza o intelectualismo, enquanto perspectiva sobre o sentido, é a defesa de uma determinação completa e *de direito* para a percepção, o que transforma o percebido em essência ou em pura significação e retira seu caráter fático. Para a filosofia transcendental este intelecto que está na base da percepção é o *Ego* transcendental e suas estruturas constitutivas – de modo que o fenômeno da coisa, do mundo, de outrem são todas captações em potencial do *Ego*, o que torna a filosofia uma egologia. Nesta perspectiva, o realismo empírico pode ser flexibilizado ao limite, visto que o acontecimento perceptivo é considerado em seus aspectos estruturais e, por isso, essenciais. O criticismo de Kant, mas também de Husserl (que buscou renová-lo), representam a atitude filosófica “excessiva”, digamos, que combate a falta de sentido pela sua reconversão em plenitude¹¹. Não basta constatar a presença do sentido, o que equivale a dizer que há um dado na percepção e que este dado não é a conjunção físico-química dos estímulos e respostas; deve-se reconhecer o que há de essencial nesta presença e torná-la caso de uma regra geral. Neste contra-golpe radical ao naturalismo e sua perspectiva da “falta” a filosofia transcendental reverte toda esta opacidade numa significação transparente, vale dizer, num “excesso” de sentido, no qual “a própria visão e a experiência não são mais distinguidas da concepção” (Php, p. 51).

Assim, tudo aquilo que falta ao corpo para engendrar a percepção é colocado na conta do pensamento. Ora, a consciência não comporta o “mais” e o “menos” (Php, p. 141): ou há sentido, e

¹¹ Como afirmamos no início deste capítulo, trata-se principalmente de uma concepção acerca *do sentido* – Moutinho explica que “na versão merleau-pontiana do idealismo kantiano, a consciência *se apresenta* como naturante, não por relação ao *ser* do mundo, mas por relação à *significação*: o seu correlato não é o ser mas o fenômeno” (MOUTINHO, 2004, p. 268) – é neste território que ocorre tanto a crítica do sentido (excessivo) quanto a descrição e recuperação do sentido (perceptivo).

o objeto do sentido é plenamente consciente, sem brechas, ou não há sentido em qualquer acepção que se dê a esta palavra. Quanto ao sentido ele mesmo, a inflexão é sobremaneira simétrica, uma vez que ele deixa de ser um *epifenômeno* com relação aos processos associativos para ser *pressuposto* como lei consciente de toda e qualquer relação significativa. É por isso que a percepção é tida sempre do ponto de vista epistêmico e que, para isso, tudo o que ela apresenta já é reconduzido a um sistema de representações que tem como meta o conhecimento. A passagem da falta ao excesso não é difícil, destarte o caráter apologético de cada uma das doutrinas, já que basta realocar tudo o que é faltoso, num caso, para a condição de excessivo, no outro, na qual “o corpo reencontra a extensão da qual ele sofre a ação e da qual é somente uma parte; a percepção reencontra o juízo que a sustenta” (SC, p. 217). É nítido que ao realizar a percepção, mas subordiná-la ao entendimento, o intelectualismo supera o empirismo junto com a própria concepção de experiência perceptiva que ele julgava à primeira vista reativar. Assim, ele vai além da conta: “As visões perspectivas sobre o objeto, sendo imediatamente recolocadas no sistema objetivo do mundo, o sujeito pensa sua percepção e a verdade de sua percepção em vez de perceber” (Php, p. 348). Se, num primeiro momento, a perspectiva, os valores qualitativos e os predicados significativos em nada contribuíam para a compreensão da percepção já que ela não possuía sentido em si mesma, agora, a perspectiva passa a ser definicional para ela. Não obstante, a “perspectiva” que entra na definição não é do corpo e sim do sujeito transcendental, que congrega todo ponto de vista concebível e, portanto, está para além de todos eles. O problema, obviamente, não é o da falta mas do excesso de sentido que há na consciência, o que faz com que ela nada deva ao acontecimento perceptivo ou à percepção em operação – e isto por uma inversão deveras solidária com a tese empirista da falta. É por colocar a percepção na conta do sujeito transcendental, que não possui lugar no tempo e no espaço e que não possui um “corpo”, que seu sentido é preterido pelo entendimento e conta como uma essência pura. O mote do intelectualismo é o de que a consciência encontra no sensível apenas os resultados de seu próprio trabalho de constituição, a partir do qual a qualificação de algo como “sensível” é meramente nominal. Nesse aspecto, a fenomenologia é representante da perspectiva do excesso e, nisto, sua versão mais acabada¹².

¹². Esta última caracterização do sentido como excesso pertence também à fenomenologia transcendental e permite medir a amplitude da crítica de Merleau-Ponty. Assim, para dar conta da reabilitação do sentido perceptivo é preciso passar em revista alguns pontos excessivos da própria abordagem fenomenológica. Mesmo esta doutrina, a qual supera o aspecto “mundano” do criticismo na tematização de um *a priori* universal da correlação (HUSSERL, 1984, §47), em que as investigações do ser e do aparecer podem se encontrar, ainda padece do prejuízo de conceber uma determinabilidade total para a experiência e, nisso, de perder seu sentido mais original no entender de Merleau-Ponty. A definição mais contundente da fenomenologia enquanto *idealismo transcendental* provém do §41 das *Meditações Cartesianas* e é, em seus principais pontos, tal como segue: “[A fenomenologia] é um idealismo que não consiste em nada mais do que na autoexplicitação, conseqüentemente desenvolvida, do meu *ego* enquanto sujeito de todo o

1.3 O sentido perceptivo

A percepção constitui um problema na medida em que os modelos explicativos não são suficientes para dar conta de seu sentido, ainda que este se imponha, como vimos, nos comportamentos mais simples que se considere. Era este sentido irreduzível ao físico e ao psicológico que a psicologia propunha abordar através de noções compreensivas como a de “fenômenos transversais”, de “forma”, de “organismo” e de “*Umwelt*”. A explicitação filosófica destes fatos não pode seguir outro caminho, sob pena de perder a significação íntima que eles revelam: e vimos que a percepção, na perspectiva da falta, é um *epifômeno* e, na perspectiva do excesso, um *profenômeno*. No primeiro caso, ela é derivada das relações entre sensações que por si mesmas não possuem sentido e, no segundo, ela é um fenômeno que deve ser desvelado pela atenção intelectual e pelo juízo a fim de mostrar sua significação. Quando se concebe o percebido como “coisa” ou como “ideia”, das duas maneiras, seu sentido é determinado como epifenomenal ou profenomenal. Retornando ao fenômeno da percepção ou, simplesmente, àquilo que está entre a sensação e o juízo, descobre-se então um sentido propriamente perceptivo. É por isso que se deve

conhecimento possível [...] Ele é a *explicitação do sentido*, prosseguida num trabalho efetivo, de todo tipo de ser concebível por mim, o *ego*, e especialmente o da transcendência (que me está efetivamente pré-dada através da experiência) da Natureza, da Cultura, do Mundo em geral. [...] *A prova deste Idealismo é, por conseguinte, a própria Fenomenologia*” (HUSSERL, 2013, §41, p. 122-125; HUA I, p. 117-9). Pode-se notar como em sua dimensão “transcendental” a fenomenologia é tributária da concepção excessiva do sentido na medida em que compreende todo fenômeno e o que ali se fenomenaliza enquanto casos de uma essência. A perspectiva transcendental repousa na possibilidade apriorística da conversão de qualquer sentido – aí conjugada a percepção – em essência e, por isso, na consideração dos aspectos inadequado e fático do percebido em relação a sua adequação completa no infinito que é a própria subjetividade transcendental; isso significa, primeiro, que todo sentido fático possui uma estrutura essencial e, segundo, que toda transcendência se oferece a uma doação em presença na imanência. Moura traça claramente esta aproximação: “Qual a diferença entre o ‘pensamento de ver’ em sua versão cartesiana e em sua versão fenomenológica? O ato lógico transformou-se em ato transcendental, mas, se afinal de contas, eu tenho do mundo apenas as estruturas essenciais, a constituição explícita a percepção da coisa *em geral*, assim como a Segunda Meditação explicitava a percepção da cera *em geral*: entre a ‘variedade geométrica’ e o *eidos*, a diferença é apenas do estilo e, a partir de ambos, o divórcio entre essência e existência é total. E sabe-se que o próprio Husserl reconheceu que a facticidade permanecia um mistério insondável, um tema impossível para a filosofia, enquanto ela fosse *apenas* fenomenologia” (MOURA, 2001, p. 243). Defendemos, por nossa parte, que esta possibilidade constitutiva da consciência só é tornada “possível” porque seu intuicionismo está calcado na noção de “presença” como modo fundamental do sentido. E isso ocorre por uma sucessão de fatores conjugados na fenomenologia husserliana, a qual passa da existência ao fenômeno, vale dizer, ao sentido em seu modo de doação oferecido a uma intuição e, correlativamente, determina este sentido como presença e a esta intuição como apresentação (em sua definição como “trazer à presença” ou “tornar presente”). O que sutenta tal intuitividade como modo de ser da consciência é a noção de “presença”, antes mesmo dos textos de fenomenologia transcendental, e aparece como o operador privilegiado na fenomenologia de Husserl e do primeiro Merleau-Ponty naquilo que consideram como o sentido ou o *logos*. Este operador, para além das nuances que devemos marcar, é decisivo: é ele que equilibra as análises de Husserl e desequilibra as de Merleau-Ponty, uma vez que coloca uma assimetria entre as duas propriedades fundamentais do sentido perceptivo, que são “presença” e “transcendência” e faz com que a segunda seja compreendida a partir da primeira. Assim, julgamos possível perguntar se este sentido que está “entre” a falta e o excesso e que é a percepção, não retoma em filigrana a perspectiva do excesso, já que ele conserva alguns dos aspectos doutrinários que conduzem a fenomenologia ao transcendentalismo. Se este for o caso, e se o crítico sucumbe à sua própria crítica, será preciso reavaliar quais seriam os ganhos efetivos da questão do sentido na primeira filosofia de Merleau-Ponty. Isto deve ser feito considerando atentamente qual é o problema da percepção e o qual o tratamento que ele recebe.

considerar a percepção em operação, no modo como ela se dá, cumprindo o mote husserliano reiterado por Merleau-Ponty: “É a experiência (...) ainda muda que se trata de levar à expressão pura de seu próprio sentido” (Php, p. x)¹³.

Isso leva, desde já, ao fato da descrição e à possibilidade da descrição. Primeiro, porque o dado é *presente* originalmente, o que significa que ele deve guardar o sentido constitutivo em sua própria apresentação (o que recoloca a percepção para além do epifenomenalismo e aquém do juízo). Segundo, porque este dado é também *transcendente* à apresentação considerada temática ou isoladamente (e, novamente, os dois prejuízos objetivistas não o expressam corretamente). Como veremos são as propriedades da *presença* e da *transcendência* – que é lida junto da “opacidade” – que permitem compreender toda a primeira leitura merleau-pontiana do sentido. De um certo modo, a *presença do sentido* investe contra a perspectiva da “falta”, enquanto a *opacidade* e a *transcendência* do sentido interditam a perspectiva do “excesso”. Não à toa elas são, como veremos, as duas propriedades fundamentais da percepção. Essa presença e essa transcendência do sentido acompanham todas as modalidades da percepção e são os dois aspectos definicionais do sentido perceptivo, ao contrário dos operadores convencionais que obliteram o sentido do que é percebido em prol de um objeto determinado – seja este coisa ou ideia. “Logo, a 'sensação' e o 'juízo' perderam juntos sua clareza aparente: percebemos que eles só eram claros por intermédio do prejuízo do mundo” (Php, p. 65) e retornar ao sentido que há entre a falta e o excesso é também superar seu prejuízo comum.

[...] salta-se de uma visão naturalista, que exprime nossa condição de fato, a uma dimensão transcendental em que todas as servidões estão revogadas de direito, e nunca se precisa perguntar-se como o mesmo sujeito é parte do mundo e princípio do mundo, porque o constituído é sempre para o constituinte. Na realidade, a imagem de um mundo constituído em que eu seria com meu corpo apenas um objeto entre outros e a ideia de uma consciência constituinte absoluta só aparentemente formam antítese: elas exprimem duas vezes o prejuízo de um universo em si perfeitamente explícito. Uma reflexão autêntica, em lugar de fazê-las alternar como ambas verdadeiras à maneira da filosofia de entendimento, rejeita-as como ambas falsas. (Php, p. 51)

A primeira definição deste sentido perceptivo é fornecida pela *Gestalt*. O dado perceptivo mais simples é uma relação entre pelo menos dois termos, um que vale como figura e outro como fundo, e que não podem ser completamente dissociados um do outro. Tal definição é a baliza da filosofia do sentido de Merleau-Ponty, uma vez que ela é reelaborada em todas as descrições de 1945 como a “estrutura objeto-horizonte”, seja na relação que vige entre presença e ausência, presente, passado e porvir, centro e periferia, mas também transcendência¹⁴, retrabalhadas em 1953

¹³ “O começo é a experiência pura e ainda muda, por assim dizer, que deve ser agora levada, por vez primeira, à enunciação pura de seu sentido próprio” (HUSSERL, 2013, §16, p. 77; HUA I, p. 77).

¹⁴ A relação entre presença e transcendência, que avaliamos neste trabalho, determina um modo de leitura da questão do sentido e por isso é mais fundamental que os outros pares descritos na *Fenomenologia da Percepção*. Sendo assim, é

como “desvio” ou variação a partir de um nível ou de uma norma, tanto no aspecto qualitativo da percepção, quanto nas experiências do espaço, do tempo e, do movimento. Nos termos mais amplos possíveis, “o 'algo' perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um 'campo” (Php, p. 10). O dado perceptivo é, portanto, uma relação entre dois termos que não podem ser abstraídos desta relação sem que uma nova relação se interponha. Assim, a percepção de um objeto implica, como horizonte ou fundo externo, o ambiente em que ele se encontra e, como horizonte interno, cada um de seus componentes perceptíveis. Se este dado depende de uma relação com o entorno o conteúdo que ele manifesta não é uma sensação circunscrita ou delimitável; ele está sempre carregado de sentido e anuncia mais do que parece conter como qualidade, fato que o torna indeterminável por princípio. Tal é a primeira definição de sentido perceptivo: o percebido é aberto (Php, p. 10), expressivo ou equívoco (Php, p. 12). Em todo percebido “cada parte anuncia mais do que ela contém e essa percepção elementar já está então carregada de um *sentido*” (Php, p. 9), de modo que “o elementar não é mais aquilo que por adição constituirá o todo, nem aliás uma simples ocasião para o todo se constituir” (Php, p. 16).

Em segundo lugar, perceber não é encontrar um dado qualitativamente neutro e que independe da própria relação perceptiva e de tudo o que ela enseja – ponto de vista, distribuição espacial, duração, ritmo e intensidade. Não há impressão muda na percepção, mas um dado apinhado de sentido, ou seja, uma “coisa” ou “estado de coisa” que tem sempre a significação “livro”, “computador”, “cinzeiro”, “paisagem” e assim por diante. Esta totalidade que caracteriza o percebido e antecede sua decomposição em partes impede que ele seja, na percepção efetiva, uma coleção de impressões, e coloca uma consciência como pólo que o apreende. De modo que essa dupla definição estabelece o que é o sentido na percepção: i) um tipo de consciência de ii) algo indeterminado ou pré-objetivo. Neste ponto as perspectivas da falta e do excesso se tornam mais evidentes naquilo que possuem de “prejuízos” para o exame da percepção:

Há duas maneiras de se enganar sobre a qualidade: uma é fazer dela um elemento da consciência, enquanto ela é objeto para a consciência, tratá-la como uma impressão muda quando ela tem sempre um sentido, a outra é acreditar que este sentido e esse objeto, no nível da qualidade, sejam plenos e determinados. E o segundo erro, assim como o primeiro, provém do prejuízo do mundo. (Php, p. 11)

O prejuízo comum, ainda que inversamente proporcional no caso da falta e do excesso, consiste em não observar estes dois fatores da percepção concreta, e em substituir ao dado um

preciso considerá-las como categorias descritivas que encabeçam toda a polissemia de sentido que se encontra nas primeiras obras sobre a percepção. A percepção possui *sempre* uma propriedade de presença e outra de transcendência.

construto teórico baseado em seus resultados – naquilo que se denomina *erro de experiência*¹⁵. Logo, “a estrutura da percepção efetiva pode sozinha nos ensinar o que é perceber” (Php, p. 10). Verdade seja dita, a sensação empirista é nisto simetricamente oposta ao juízo intelectualista e igualmente abstrata, visto que a primeira é sem sentido e o segundo é pleno de sentido. Um e outro negligenciam a experiência de perceber algo, seja tornando esta operação coisa, seja tornando-a ideia, e perdendo de vista, exatamente, *o que significa perceber*.

Há uma ressonância entre esta definição (dupla) do sentido perceptivo e aquela já apresentada na primeira obra do autor (também dupla) a respeito das *gestalten*. Na *Estrutura do Comportamento a Gestalt* era uma totalidade indecomponível em partes e também transponível em sua estrutura, vale dizer, enquanto todo¹⁶. Todos os comportamentos tinham em comum o fato de serem todos concretos, modos de organização, mas que se arranjam em espécies e níveis sem perder sua estruturalidade constitutiva. Do mesmo modo, todos têm em comum o modo de existência e de doação de sua estrutura na percepção. Na *Fenomenologia da percepção* a percepção é uma *Gestalt* na medida em que sempre possui um sentido e que este sentido é indeterminado em princípio. Desse modo, na segunda obra, tanto a totalidade quanto a transponibilidade das formas adquirem o

¹⁵ Quando na atitude analítica reorganizo e decompouho o ambiente em unidades e, por erro retrospectivo, suponho-as dadas no início – dando ensejo a construtos conceituais abstratos como o *quale* e outras “unidades mínimas” da percepção. “Em Psicologia, somos frequentemente advertidos contra o *erro do estímulo*, isto é, contra o perigo de confundirmos nosso conhecimento acerca das condições físicas da experiência sensorial com uma experiência em si mesma. Há, na minha opinião, outro erro igualmente funesto, para o qual sugiro o nome de *erro de experiência*. Este erro ocorre quando certas características da experiência sensorial são inadvertidamente atribuídas ao mosaico dos estímulos” (KÖHLER, 1980, p. 95). Segundo Guillaume trata-se de uma inversão entre o efetivo e o ideal, a partir da qual se crê que o segundo coordena o primeiro: “Pelo fato de podermos observar à vontade um objeto, nele isolar novos aspectos ou perceber nova estrutura, cremos que estes eram ‘dados’ desde o início, que tudo quanto, sucessivamente, se torna visível já era visto, mas inconscientemente. É confundir o *possível* com o *real*” (GUILLAUME, 1963, p. 155-7).

¹⁶ A transponibilidade é uma característica descoberta pela psicologia e que se coaduna a uma filosofia do sentido, já que ela atesta a preeminência do sentido e sua sobrevivência mesmo quando todos os dados do problema, considerados isoladamente, são radicalmente alterados e conservada sua estrutura. Muitas vezes conservamos a estrutura de sentido de uma canção nova e não as impressões dos sons. Assim, é possível cantarolar a canção corretamente sem que se esteja no tom original, já que é a estrutura que se conserva, graças à sua transponibilidade constitutiva, e não as notas isoladas. “Aqui, todos os fatores, exceto a organização, mostram-se destituídos de importância no que diz respeito à reestruturação” (KÖHLER, 1980, p. 147). Esta propriedade de *transponibilidade* das *gestalten* é crucial para o nosso trabalho, pois é na medida em que criticamos o princípio genético responsável pela transposição ainda nas primeiras obras, quando a iluminação, o sistema de referências do espaço, a unidade prática do esquema corporal se integram, desintegram e, nessa medida, se transpõem, ainda será o tempo responsável por tal transponibilidade entre estruturas, já que a noção de “estrutura” ainda empregada nessa filosofia não possui sua unidade fundada em si mesma, a qual lhe é auferida pela temporalidade da consciência. Se, por um lado, a estrutura possui sempre um *sentido*, por outro, ela não é capaz *per se* de *relação de sentido* e, portanto, de *logos*. Daí que a temporalidade é o fenômeno originário que conduz a categoria de forma a um esclarecimento definitivo, que lhe outorga a “estruturalidade” que ela, por si só, não possui. Para além deste nível especulativo, e que a 2ª parte da tese resolve, podemos também salientar que neste caráter de *transponibilidade* das formas repousa a solução de dois dos grandes problemas enfrentados por nós e por nosso autor no início dos anos 1950: a saber, como relacionar e distinguir percepção e linguagem e como ocorre a comunicabilidade do sentido das formas, as quais dependem em ampla medida desta dinâmica transponível de suas estruturas, mas que só se verifica após uma série de reformulações e ponderações quanto a estes que Merleau-Ponty admitia ainda em 1945 para dar consistência à noção de estrutura.

caráter intencional e pré-objetivo atinentes à percepção como modalidade original da consciência. E este preenchimento conceitual é já anunciado na primeira obra como uma tarefa a cumprir¹⁷. A bem da verdade, as *gestalten* já eram percebidas, mas não se sabia ao certo o que significava propriamente “perceber” e o que caracterizava a consciência perceptiva. E, como sabemos, ela não é o fruto das conjunções da matéria ou o produto de uma síntese intelectual, mas uma operação autônoma que possui um sentido intrínseco. Este sentido não é objetivo, vale dizer, não é nem inteiramente “produto” nem integralmente “produtor”, nem sentido, nem não-sentido. Assim, conferir intencionalidade à totalidade estrutural que é a *Gestalt* ainda não é resguardá-la contra todos os prejuízos; ainda é preciso que esta totalidade seja um tipo de intencionalidade não-tética ou não-posicional para que a transponibilidade desta totalidade não seja operada por um ato doador de sentido e, nisso, prescreva uma lei para as transposições (e desfaça sua autonomia). Onde estará então esta instância de sentido que corrobora as propriedades gestálticas e se imiscui no cerne de toda a nossa vida irrefletida de consciência? Esta modalidade original da experiência e da consciência se encontra na relação entre o corpo e os objetos percebidos – e é esta relação que cabe explorar.

Tomando a *Gestalt* como tema de sua reflexão, o psicólogo rompe com o psicologismo, já que o sentido, a conexão, a “verdade” do percebido não resultam mais do encontro fortuito entre nossas sensações, tais como nossa natureza psicofisiológica lhes concede a nós, mas lhes determinam os valores espaciais e qualitativos e são sua configuração irreduzível. (Php, p. 72)

Pode-se notar todas as características das duas definições merleau-pontianas de sentido perceptivo e de *Gestalt* no bem conhecido exemplo da ilusão de Müller-Lyer. O sentido das retas na ilusão depende da percepção que temos delas (sentido) e do fato de que elas são percebidas juntas das retas adjacentes (totalidade), sem o que deixariam de ter o sentido que têm. Além disso, o que parece motivar a diferença qualitativa entre elas é uma sintaxe pré-objetiva que faz com que a reta com as setas convergentes seja sobressalente ao olhar, enquanto a reta com as setas divergentes se distancie na profundidade. A sintaxe perceptiva natural “corrige” a reta que parece estar longe aumentando o seu comprimento e “corrige” a reta que parece próxima tornando-a menor¹⁸. Não se trata bem de “ilusão”, mas de um fenômeno que não se coaduna aos predicados de “igualdade” e de “desigualdade” (indeterminação face ao categorial), os quais só se aplicam a fenômenos objetivos. Esta estrutura pré-objetiva é transponível conservando a sua configuração de conjunto (transponibilidade), independente dos objetos ou dados em questão, o que faz com que vejamos os

¹⁷ “trata-se de compreender, sem confundir isto com uma relação lógica, a relação vivida dos 'perfis' às 'coisas' que eles apresentam, das perspectivas às significações ideais que são visadas através delas” – tarefa que Merleau-Ponty remete, em nota, à noção de intencionalidade: “para isso servirá a noção de 'intencionalidade’” (SC, p. 237).

¹⁸ Cf. esta explicação complementar para o fenômeno em STERNBERG, 2008, p. 73-5.

objetos em profundidade, por exemplo os limites de paredes e de portas sem, contudo, confundir-nos a respeito de sua grandeza.

Concluimos que a *Gestalt* perceptiva é uma (i) totalidade com (ii) sentido (iii) transponível em sua estrutura e (iv) positivamente indeterminada. Todas as leis gestálticas – semelhança, proximidade, continuidade, pregnância – devem se coadunar a estas duas leis essenciais: a lei da totalidade (ou supersoma) e a lei da transponibilidade. De modo análogo, todas as qualificações da percepção – expressividade, ambiguidade, equívocidade, irredutibilidade, corporeidade, intersensorialidade, orientação etc. – apontam para uma relação de sentido pré-objetiva.

Por ora, é possível compreender como a autonomia da percepção da forma conduz a uma superação inevitável dos paradigmas clássicos, já que a organização sensorial das *gestalten* perceptivas é uma auto-organização. A intencionalidade característica da percepção é uma articulação sensorial do próprio campo perceptivo. Na psicologia isto se compreende desta forma:

A Psicologia da Gestalt sustenta que é precisamente o isolamento original dos conjuntos circunscritos que torna possível para o mundo sensorial aparecer tão impregnado de sentido para o adulto, pois, em sua gradual penetração no mundo sensorial, a significação segue as linhas traçadas pela organização natural; habitualmente, penetra nos conjuntos isolados. (KÖHLER, 1980, p. 83)

Se a organização precede a tomada de consciência ativa a respeito daquilo que é percebido, ela ultrapassa o conceito clássico de atenção – como operação incondicionada que ilumina aquilo que já está, de algum modo, constituído pela consciência – para refundá-la numa outra chave. Prestar atenção é reestruturar o campo perceptivo de modo a seguir certas linhas de sentido já propostas e já presentes neste campo, antes de sua explicitação. Nesse caso, a atenção não é uma faculdade do espírito que independe do fato, já que ela adquire sua liberdade relativa a partir do sentido que é proposto no decorrer da experiência; e a atenção como poder intelectual seria “uma palavra vazia: a percepção torna-se uma *estruturação progressiva do objeto percebido*” (PPE, p. 252). Ela deve ser criativa e motivada, em vez de indiferente e imotivada, sendo que “prestar atenção não é apenas iluminar mais dados preexistentes, é realizar neles uma articulação nova tomando-os como *figuras*” (Php, p. 38). A organização sensorial, desde modo, é o fato primordial que sustenta o fato relativo da associação¹⁹.

A atenção é o poder de reestruturar o campo perceptivo de acordo com a situação ali pré-delineada. Nessa condição, ela se manifesta na medida em que segue os motivos preparados pelo próprio campo sensorial e espacial, sem se destacar totalmente dele e, por isso, sem ser um poder

¹⁹ “Do que acabamos de dizer, segue-se, pois, que a contiguidade no espaço e no tempo somente favorece a associação porque, sob o nome de aproximação, é um fator favorável na organização. [...] Resumindo: quando a organização é naturalmente forte, a associação ocorre espontaneamente. Na ausência de organização específica, não é de esperar qualquer associação, até que o sujeito estabeleça intencionalmente alguma organização” (KÖHLER, 1980, p. 154-155).

intelectivo indiferente ao sensível. Assim, a atenção não é uma faculdade geral do sujeito e que não se confunde com a experiência que se diz que ela revela. Ela é preparada ou antecipada *no* objeto a ser destacado. Logo, mais uma vez, é preciso salientar como o sentido apreendido depende dos materiais perceptivos e, desse modo, possui uma facticidade irreduzível. O que sua função revela não é a atividade de uma consciência, mas a “operação primordial que impregna o sensível com um sentido e que pressupõe toda mediação lógica assim como toda causalidade psicológica” (Php, p. 43). Esta operação primordial que ocorre no sensível é a vida perceptiva de um corpo que se move e se orienta de acordo com projetos vitais e práticos.

Portanto, o dado mínimo de sentido não é a ligação entre dois termos isolados e que, por motivos circunstanciais, conjugaram-se na contiguidade e na repetição. Há um tipo de *logos* que se manifesta na experiência perceptiva e é este *logos* que se deve interrogar. A fim de apreender a organização sensorial de que fala o psicólogo, sem contudo recair nos dualismos de que ele é refém, Merleau-Ponty procura compreendê-la como relação de “motivação”, tal como descrito nos textos tardios de Husserl. Assim, a organização e a atenção deixam de ser pensadas de acordo com a ontologia clássica – ainda objetivista e oscilante entre a falta e o excesso – e dão ensejo a uma nova ontologia do sentido e a um novo modo do *logos*, baseado no sentido perceptivo. Para isso, é preciso mostrar que a motivação é uma relação de sentido autônoma, que os objetos e estados de coisa que ela enseja não são objetos incoativos para uma consciência que deslewa seu sentido mais verdadeiro, sem o que se resgataria a *Gestalt* perceptiva do materialismo para recolocá-la, ainda que involuntariamente, no transcendentalismo. É preciso mostrar que a motivação – na figura de uma transcendência de ordem maior que a transcendência-na-imanência – é de fato o *modo de ser* do percebido para que, enfim, o primado da percepção não seja um primado da consciência ao atingir o objeto e, sim, o primado da relação entre um sujeito opaco (corpo) e um mundo inacabado (sensível). Para isso é preciso circunscrever bem o sentido da percepção e o sentido de ser do que nela se apresenta. Questionar o quê há ali na vida e no acontecimento perceptivos; na articulação específica que ocorre entre figura e fundo, entre uma pré-formação sensorial e o sentido que é apreendido nesta organização. Obviamente que isto constitui problema e, como escreve o autor, “é essa significação aderente à figura, essa transformação do fenômeno, que motiva o juízo falso e que está, por assim dizer, *atrás* dele. É ela ao mesmo tempo que restitui um sentido à palavra 'ver' mais aquém do juízo, para além da qualidade ou da impressão, e faz reaparecer o problema da percepção” (Php, p. 45)

Se estas estruturas sensíveis e pré-objetivas são acessadas diretamente pelo corpo deve-se

refundar o problema da percepção a partir deste modo de relação. Isso significa que o próprio ato de perceber, de ver, de tocar e de sentir o mundo é recolocado sob nova chave. Esta chave é o *sentido*, doravante *perceptivo*, tal como Merleau-Ponty o compreende. A percepção ali revelava um *isto* imediato e dotado de sentido. A caracterização incipiente e deveras negativa abre o caminho para a verdadeira fenomenologia da experiência perceptiva, uma vez que “os atos de expressão ou de reflexão visam um texto originário que não pode ser desprovido de sentido” (SC, p. 228). A auto-organização sensorial é este texto primordial que é lido pelo corpo tal como o vivemos mediante a percepção. Este texto não está dado, no sentido de “objetivado”, com significações pré-estabelecidas e que devem ser ajuntadas às palavras, mas motiva o modo da leitura e é “lido” na medida em que se retoma o arranjo sensorial de suas partes para dar-lhes uma nova forma. “O que há de profundo na 'Gestalt' de onde partimos não é a ideia de significação, mas aquela de *estrutura*, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente através do qual os materiais passam a ter sentido diante de nós, a inteligibilidade em estado nascente” (SC, p.223; cf. Php, p. 140). A percepção se confunde com a leitura deste texto original enquanto é uma re-organização do conjunto já pré-organizado e não uma “tradução”, pois tal atividade pressuporia um texto já dado, numa língua original e distinta daquela do corpo próprio. O livro do mundo percebido não é feito de significações, mas de *gestalten* que devem ser retomadas e arranjadas de acordo com a vida perceptiva do organismo. Assim, se perceber é retomar o sensível ou, simplesmente, “sentir”, também é torná-lo sensível na medida mesma desta retomada e tal é a versão merleau-pontiana do *a priori* da correlação: a irreducibilidade do sentido na presença que se doa à percepção e que, não obstante, possui um modo de transcendência próprio, de “transcendência perceptiva”, por assim dizer. Como a própria formulação permite compreender, esta relação é uma *correlação atinente ao sentido*, a respeito de como o *sentido* apreendido pelo corpo deve ter uma estrutura homóloga à do mundo sensível e, não obstante, é incapaz de esgotar toda a sua transcendência²⁰. Portanto, deve-se interrogar o sentido perceptivo para descobrir o que nele há de “mundano” e de “transcendental”, porquanto o sentido perceptivo é o subsidiário de todos os problemas da obra de Merleau-Ponty.

1.4 Redução ao sentido na fenomenologia

Agora vamos aprofundar a questão a respeito do dado de sentido que está no fenômeno

²⁰ “Deve-se notar que a *correlação perceptiva* transforma significativamente a ideia de *a priori* da correlação, formulada por Husserl. A mútua relação acentuada por Merleau-Ponty não ocorre entre *puras essências* e *puros atos subjetivos* [...], mas entre fenômenos concretos e o corpo fenomenal. Esses *fenômenos concretos* não são, para o filósofo francês, representações de um ser que em si mesmo poderia divergir daquilo que aparece, mas sim, conforme sua teoria da atividade perceptiva, a reconstituição do modo pelo qual os eventos e entes materiais existem” (FERRAZ, 2009, p. 55).

perceptivo. Esta questão versa sobre o *fundamento da filosofia* que visa tratar do problema da percepção. Já vimos que a percepção constitui um problema na medida em que nela temos acesso a um tipo de ser que não se explica por nenhuma outra instância do mundo ou aptidão do sujeito psicológico e que seu sentido somente é acessível e interpretável a partir de si mesmo. Não obstante, ele está como que no entremeio dos dois prejuízos antagônicos, visto que eles desabilitam a noção de sentido para o comportamento e para a percepção (na perspectiva da falta) ou, em oposição, tornam o sentido a única realidade passível de ser experimentada pelo sujeito perceptivo em sua dimensão transcendental (na perspectiva do excesso). De ambos os lados, o viés da percepção é obliterado, e se a passagem ao sentido deve ser motivada, primeiro, pelo embate com o naturalismo que guia a psicologia comportamental e, segundo, pelo exame dos operadores objetivos do empirismo e do intelectualismo, pode-se dizer, ao contrário, que para a fenomenologia esta passagem é súbita e sem obstáculos. Basta, para isso, dar o passo decisivo da “redução”.

Se fazer fenomenologia é, antes de tudo, perguntar-se pela experiência imediata que podemos ter de uma série de objetos – do *aparecimento* do mundo, da coisa, de outrem, da história etc. – isto significa que este estudo realiza uma certa *conversão ao sentido*. Tal conversão situa a filosofia num território que lhe é próprio, o âmbito da subjetividade transcendental que é a “esfera infinita de ser de um tipo novo, enquanto esfera de uma experiência de tipo novo, a experiência transcendental” (HUSSERL, 2013, §12, p. 65; HUA I, p. 66), na qual se torna patente a necessidade de abandonar o paradigma realista ou naturalista do ser. A parte negativa e crítica da fenomenologia caracteriza também a leitura que se desenvolverá na França. A obra inaugural de Lévinas – *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* –, de 1930, enfoca justamente na crítica da filosofia que se constrói mediante o naturalismo e que ignora seus pressupostos. Para o autor “a verdadeira fonte do naturalismo se encontra nisto: o naturalismo concebe a totalidade do ser sob a imagem da coisa material” (LÉVINAS, 1963, p. 32). Tal paradigma – denominado *orientação natural* – compreende o mundo, tal como os elementos que nele estão contidos, como objetos reais e existentes em torno dos quais a ciência logra conhecimento e a filosofia se faz enquanto ontologia.

Segundo Lévinas

o ser é, primeiramente, objeto das ciências [...]. Contudo as ciências operam com a ajuda de um certo número de noções das quais elas não esclarecem o significado [...] Essas noções determinam a estrutura necessária de diferentes domínios do ser e constituem sua essência. A teoria do ser poderia então se alocar sob um ponto de vista de onde ela estudaria, de certo modo, o *ser enquanto ser*, considerando-lhe as categorias que são condição de sua própria existência. A teoria do ser se tornaria *ontologia* (LÉVINAS, 1963, p. 20).

É contra tal tese que Husserl empreende sua redução fenomenológica, já que não se trata de interrogar um objeto existente na natureza, mas somente quanto a seu *sentido*. Tal orientação ao sentido se denomina *orientação fenomenológica* e é conquistada através deste procedimento da redução. Esta virada revela como dado mínimo de sentido um objeto que se mostra, que aparece, à consciência – um objeto intencional. Assim, ao mesmo tempo em que a fenomenologia não é uma investigação da existência real e natural, mas do sentido, ela busca como dado mínimo de sentido, conforme a fenomenologia husserliana, uma *intuição*. Daí que, ao longo de todas as modalidades intencionais de relação com um objeto, a intuição prefigura com o dado elementar de sentido de um aparecimento. É necessário partirmos da intuição se desejarmos, portanto, compreender qual é o sentido investigado pela fenomenologia²¹. Entende-se por intuição a presença de um conteúdo qualquer à consciência, de modo que por consciência indica-se aqui uma série de modalidades relacionais nas quais a consciência se direciona a algo – por exemplo, perceber, desejar, lembrar, imaginar etc²².

Em Merleau-Ponty essas considerações gerais não são distintas, uma vez que a fenomenologia nos mostra, segundo sua leitura, nossa abertura a um sentido imediato. Trata-se, com o método fenomenológico, de *descrever* o que seja este sentido, ao invés de *explicá-lo*. Há, portanto, uma preocupação com relação àquilo que é da ordem do vivido, mais aquém da abstração teórica, e que a fenomenologia teria a capacidade de perscrutar. Se “estamos condenados ao sentido” (Php, p. xiv), tal se deve ao fato de que percebemos o mundo e as coisas como já dotados de significação própria; e tal “sentido da situação” (SC, p. 136) deve repousar como ponto de partida para toda filosofia, de

²¹ Na genealogia da lógica – projeto husserliano das *Investigações Lógicas* – a intuição já aparece como a unidade mínima de sentido para a fenomenologia. Se ali é visada a clareza e distinção das leis e objetos lógicos (HUA XIX, §2, “Introdução”), é preciso, antes de tudo, mostrar sua “origem na intuição”. Daí que o sentido ideal e lógico, tanto quanto o sentido perceptivo ou sensível, têm uma raiz comum. Eles devem ser compreendidos em seu aspecto fenomenológico, segundo o sentido que apresentam à consciência. Toda a dificuldade será então pensar a lógica, em sua unidade ideal e enquanto vivência concreta, sem para isso advogar o psicologismo e comprometer a objetividade da investigação. É através do esclarecimento dessa origem intuitiva do saber que podemos, conforme Husserl, “retornar às coisas mesmas” (HUSSERL, 1976, p. 218; HUA XIX, p. 10). Neste momento basilar da fenomenologia, é importante deixar claro que a “coisa mesma” não desponta da tese naturalista, enquanto ente real que possui uma natureza determinada (em-si), tanto quanto não redundando numa imagem ou representação mental individual (para si), seguindo um viés psicologista. Se Husserl entrevê, já na introdução à primeira investigação, que “é falsa a contraposição da percepção externa e interna” (1976, §3, p. 221; HUA XIX, p. 13), isto significa que já há um afastamento da tese do ser, seja ele percebido ou inteligido (no caso de uma asserção ou enunciado lógicos), em prol do sentido do próprio perceber e do julgar, de modo a “converter em objetos esses atos mesmos e seu sentido imanente” (1976, §3, p. 221; HUA XIX, p. 14). Sobre a remissão do categorial intuitivo ao sensorial intuitivo, ainda no nível das *Investigações Lógicas*, cf. BERNET, R. “Perception, Categorical Intuition and Truth in Husserl's Sixth 'Logical Investigation'”, 1988, p. 43-5.

²² Em *A l'école de la phénoménologie* Paul Ricoeur define em diversos momentos a fenomenologia como “filosofia do sentido” (cf. 2004, pp.11; 15; 202 ss; 210): “A filosofia transcendental de Husserl será então uma filosofia do 'sentido' – dando a esta palavra sua mais vasta extensão para além de toda estreiteza intelectualista: sentido percebido, sentido imaginado, sentido desejado, sentido experimentado afetivamente, sentido julgado e dito, sentido lógico. O mundo para mim é o sentido do mundo em mim, o sentido inerente à minha existência e, finalmente, o sentido da minha vida [...]” (RICOEUR, 2004, p. 196-7).

modo que a ontologia necessita de um esclarecimento fenomenológico prévio e, por isso, perfaz-se como uma pergunta pelo sentido.

Há racionalidade, ou seja, as perspectivas se defrontam, as percepções se confirmam, um sentido aparece. Mas ele não deve ser posto à parte, transformado em Espírito absoluto ou em mundo no sentido realista. O mundo fenomenológico não é o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências e na intersecção de minhas experiências com aquelas de outrem [...] Pela primeira vez a meditação do filósofo é sobremaneira consciente para não realizar no mundo e antes dela seus próprios resultados. (Php, p. xv)

Mas é preciso ponderar nossa aproximação inicial e bastante sumária entre a fenomenologia de Husserl e a de Merleau-Ponty. Se, no primeiro, a preocupação de proceder ao método fenomenológico e tomar uma orientação distinta do naturalismo destina-se a fundar o conhecimento de maneira rigorosa, de modo que este “em suas determinações científicas não contém, desde o princípio e em todos seus passos ulteriores, a menor afirmação sobre existências reais” (HUSSERL, 1976, §7, p. 229; HUA XIX, p. 27), com o segundo a crítica dos prejuízos filosóficos (empirismo e intelectualismo) leva a superá-los em prol de uma consideração fenomenológica acerca do mundo. Em Husserl, trata-se duma orientação em vista da possibilidade da filosofia como ciência (HUSSERL, 1976, §3; cf. 2013, §5, p. 49-50), em Merleau-Ponty duma desconstrução do sentido objetivista em prol de um sentido fenomenológico e originário do real²³. Pois é manifesto que em Merleau-Ponty a tentativa de reduzir o real em prol do sentido revela o enraizamento da consciência no mundo. Em outras palavras, a redução não é completa, pois desvela um fato primordial; a saber, a preeminência do mundo como solo de todo sentido, do qual o filósofo não se separa ao fazer filosofia, uma vez que este campo não tematizado, irrefletido, é a possibilidade mesma da filosofia e da reflexão. Assim, não se trata apenas de abdicar das teses em prol da descrição. São as próprias teses que, em virtude de seus “embaraços” (Php, p. 86), levam à sua subversão e a uma descrição fenomenológica do mundo. É de dentro da atitude natural que esta será superada, que ela se mostrará como um construto teórico feito a partir do imediato da percepção. A psicologia natural, porquanto tem como objeto de estudo a consciência, há de levar a análise para além dos postulados do senso comum (Php, p. 72) e a “reflexão psicológica, uma vez iniciada, ultrapassa-se então por seu movimento próprio” (Php, p. 73). Mas a consciência que se descobre pela análise psicológica não pode, por sua vez, englobar a totalidade do sentido e, se é preciso superar a consciência

²³ Há duas abordagens distintas, embora vinculadas, do ser nesta fenomenologia: primeiro um sentido de ser, enquanto “realidade” ou “asseidade” da coisa percebida, que nada mais é que o sentido de ser por si mesma e de autoctonia que ela manifesta à percepção do corpo próprio; segundo, o ser do sentido que é a própria “natureza” e *logos* da percepção em geral, atinente ao seu caráter temporal e presentativo, que adquire o valor de “ser” em geral na medida em que torna possível toda percepção em sua efetividade e, por conseguinte, o primeiro sentido de ser “real” comentado especificamente.

objetiva, isto não significa que se deve advogar a consciência transcendental, vale dizer, passar do naturado ao naturante, do constituído ao constituinte. A descrição dos fenômenos, como dissemos, aquela que não substitui o vivido por uma tese, por uma explicação, “opõe à explicitação direta e total uma dificuldade de princípio” (Php, p. 73). Assim, a constatação de que o mundo vivido não é uma conjuntura de entidades exteriores umas às outras, apreendidas através de dados sensoriais puros – no mundo *em-si* –, não permite tomar a direção contrária e subsumir a experiência do mundo na percepção do mundo *para-si*, tornando o aparecimento das *gestalten* e não de objetos isolados, por exemplo, a condição de possibilidade deste próprio mundo e de toda experiência (Php, p. 74). A fenomenologia, enquanto consideração do campo fenomenal e do sentido nascente neste, investe a um só tempo contra *atitude natural* e contra *atitude transcendental*.

Em uma concepção fenomenológica esse dogmatismo e esse ceticismo são ultrapassados ao mesmo tempo. As leis de nosso pensamento e nossas evidências são fatos sim, mas inseparáveis de nós, implicados em toda concepção que pudéssemos formar do ser e do possível. Não se trata de nos limitar aos fenômenos, de fechar a consciência em seus próprios estados, reservando a possibilidade de um outro ser além do ser aparente, nem de tratar nosso pensamento como um fato entre os fatos, mas de definir o ser como aquilo que nos aparece e a consciência como fato universal²⁴ (Php, p. 455).

Ainda que Merleau-Ponty não proceda à redução transcendental, ele sim marca posição quanto à abrangência de sua fenomenologia. E a manutenção do campo fenomenal sem a segunda redução serve para refazer a ideia de ser e de vida do sentido que temos na experiência ingênua e

²⁴ Mais do que em outros lugares, mas não exclusivamente, esta passagem limita as interpretações “organicistas”, “estruturalistas”, “vitalistas”, “gestaltistas” etc. Tomemos aqui um único exemplo, quanto ao último caso, na contundente obra de Colonna *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique* em que ocorre a denúncia de um “mal entendido fenomenológico” (COLONNA, 2014, p. 68 ss) que teria orientado por um bom tempo as leituras da obra de Merleau-Ponty. “Entende-se mal, no fim das contas, uma vez distorcida a este ponto a redução [de Husserl], o que a descrição merleau-pontiana tem de propriamente fenomenológico, [e] que não seria possível encontrar em um filósofo não fenomenólogo, em um escritor ou em um psicólogo. [...] é preciso mesmo distinguir leitura de Husserl e aprovação da fenomenologia” (COLONNA, 2014, pp. 72; 74); ademais, ponto fundamental para a defesa de sua tese, já que “é porque Merleau-Ponty é gestaltista que ele será metafísico [...] é este *Sachlich* gestaltista que toma o lugar do ‘zu den Sachen selbst’ husserliano” (COLONNA, 2014, pp. 85; 96). Cremos ir “menos” longe e, ao mesmo tempo, “mais” longe neste diagnóstico; menos, porque como mostraremos (na segunda parte do trabalho) o *logos* que dá sentido à todas as primeiras teses de Merleau-Ponty provém de uma releitura da intencionalidade e da manueção da noção de “presença” como categoria genuinamente fenomenológica; mais, porque de fato a discussão vai ao limite deste *logos* intencional, incapaz de dar conta da experiência corporal e do modo de transcendência do sentido que ela enseja, levando a fenomenologia para caminhos antes inexplorados e em torno de uma “fenomenologia da diferença” (cujo *logos* e as consequências abordamos na última parte do trabalho). A delimitação do primeiro modelo do *logos* perceptivo ao escopo fenomenológico somente pode ser feita na análise da temporalidade e nas passagens cruciais que se endereçam a ela e à sua “estrutura de presença”, pois é questionando este modo de ser (presencial) do sentido perceptivo que fica claro o quanto a *gestalt* e o corpo são compreendidos em sua gênese como consciência, em vez da relação de sentido consciente ser compreendida, em sua gênese, como gestáltica ou corporal. Neste primeiro momento da filosofia de Merleau-Ponty a *Gestalt* (em seu “modo de ser”) não é capaz de dar ensejo a um sentido sobremaneira distinto da fenomenologia tradicional, como fenomenologia da presença, e é por isso que esta noção, mais que outras, é revista no início dos anos de 1950 e que ali ocorre uma inflexão fundamental quanto ao *logos*, de que procuramos destrinchar as consequências. Quanto ao segundo ponto e a ultrapassagem do *logos* fenomenológico tradicional nas obras posteriores, a evidente originalidade e todo o ganho da obra de Colonna apoiará nosso trabalho num momento posterior e endossaremos, de modo explícito, algumas de suas teses e descobertas.

cotidiana. Há, assim, dois níveis para a consideração do procedimento fenomenológico: 1) descoberta ou redução ao sentido; 2) equivalência entre sentido e essência. Merleau-Ponty nega este segundo passo, conhecido como o passo transcendental ou a “virada idealista” de Husserl. E isto ao longo de toda a sua obra, das quais consideraremos principalmente *A fenomenologia da percepção* e o texto *O mundo sensível e o mundo da expressão*, onde lemos que “o sentido aqui não é essência. Bem entendido, o existente não é uma massa inarticulada, indizível. Ele tem sua lógica interna, logo, suas quase-categorias. Mas enquanto percebido, ele oferece um sentido como tácito que se revela mais nas exceções onde falta do que por sua posição própria, que é mais uma armadura da paisagem do que uma essência” (MSME, p. 49). Sem a redução transcendental a fenomenologia é uma descrição da fenomenalidade do mundo tal como ele aparece para o corpo²⁵. E neste nível não há possibilidade da constituição transcendental do sentido, visto que o corpo não é um agente para o qual o mundo se doa em toda sua significação, mas um tipo de “consciência” para a qual o mundo guarda sua transcendência e sua opacidade. Ele é, como vimos, consciência pré-objetiva na medida em que apreende um sentido *entre* o sentido excessivo e o não-senso da falta de sentido.

A relação entre as análises fenomenológicas e a filosofia não é clara. Considera-se frequentemente elas como *preparatórias* e o próprio Husserl sempre distinguiu as “pesquisas fenomenológicas” no sentido amplo e a “filosofia” que devia coroá-las. Entretanto, é difícil sustentar que o problema filosófico permanece integral após a exploração fenomenológica do *Lebenswelt*. Se, nos escritos de Husserl, o retorno ao “mundo vivido” é considerado como uma primeira etapa absolutamente indispensável, é porque sem dúvidas ele tem consequências para o trabalho de constituição universal que deve seguir, porque sob certos aspectos permanece algo da primeira etapa na segunda, porque de alguma maneira ela está ali conservada, que ela portanto nunca é inteiramente superada e porque a fenomenologia é já filosofia. (S, p. 115-6)

Se a redução não liberta o mundo da opacidade que constitui sua região pré-objetiva, não se trata de substituir às filosofias criticadas um pensamento de grau superior, uma constituição universal “onde todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas” (Php, p. 419; nota), mas de fazer da própria racionalidade um problema e situar, de uma vez por todas, na origem do conhecimento, uma “contradição”: o sentido perceptivo tem o caráter de em-si-para-mim. A

²⁵ Motivo comum da aclimação francesa da fenomenologia, a fenomenalização do ser do mundo pela ideia da intencionalidade somente serve se e somente se ela não leva ao idealismo, tal como Husserl pretendia ao desvelar sua significação profunda, mas *ao mundo*. Sobre esta apropriação resume Lévinas: “A estrutura específica da intencionalidade da consciência não parecia apenas abrir a sensação empirista, fechada em si mesma, para um correlativo sentido; ela já colocava este sentido como idealidade, identificação de pensamento múltiplos. Por outro lado, visando para além do ponto em que ela nasce, a intencionalidade só podia constituir a *essência* da consciência, aparentemente, se ela fosse inteiramente transparência. Assumiria ela o estatuto de um acontecimento que se estende no tempo tal como um 'objeto mental' que, entre a subjetividade e o ser, serve de imagem ou de écran? Mas não é a desaparecimento desse mítico 'objeto mental' que a redescoberta da intencionalidade da consciência e a radicalização de sua concepção viria anunciar?” (LÉVINAS, p. 1967, p. 148). Aqui está o problema e o limite da fenomenologia. Para Lévinas a descoberta da fenomenalidade implode o papel estritamente gnóstico e teórico da filosofia. A intencionalidade não se estende no tempo como uma tela – isso é da alçada da consciência teórica –, mas antes permite e expressa um modo de relação com objeto – um sentir – pré-teórico.

opacidade do mundo seria então irremediável e a fenomenologia teria o mérito de não superá-la, mas de colocar a reflexão em contato com ela. Neste sentido a *opacidade* que caracteriza o fundo irrefletido do mundo *é sua transcendência*²⁶.

Contudo, essa opacidade não é a impossibilidade da filosofia como um todo, mas como vimos apenas da filosofia transcendental ou do retorno a uma intuição do imediato. Pois a opacidade constitutiva da consciência perceptiva, a qual entrava sua ambição de transparência e objetividade total, é o que faz com que seu sentido seja sentido *do mundo* e que ele possua uma transcendência para além do dado atual. Perceber é 1) estar na presença de algo que se apresenta como tal, sem a necessidade de representá-lo para auferir sua significação, e também é 2) estar distante ou ser diferente disto que se percebe, abrindo-o portanto à transcendência. As coisas sempre se apresentam e, nessa mesma apresentação, convidam a perscrutá-las para além do que mostram na atualidade, de modo que o sentido perceptivo é composto de presença e de transcendência – e que o “centro” da filosofia e da consciência está sempre rodeado de não-filosofia ou de vida irrefletida.

A posição da filosofia não é o tema comum do *reco* – com relação à *doxa* e com relação à atitude natural –, mas a compreensão da situação do sujeito no corpo e no mundo. “Que temos então no começo? Não um múltiplo dado com uma apercepção sintética que o percorre e o atravessa de um lado a outro, mas um certo campo perceptivo sobre fundo de mundo” (Php, p. 278-9). A abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty procura revelar os *a priori* materiais da percepção, vale dizer, certas estruturas que possuem o sentido da generalidade na própria experiência em que são intuídas. Assim, é uma fenomenologia que interroga *aquilo pelo que* o sujeito, o mundo e a verdade vêm a ser; distinta da filosofia transcendental que se interessa pelas condições formais da experiência – *aquilo sem o quê* a subjetividade, o mundo e a verdade não seriam possíveis. A diferença entre o índice do “pelo que” (*ce par quoi*) e do “sem o que” (*ce sans quoi*) é que, no primeiro caso, a possibilidade passa a ser um caráter da experiência e do seu campo, o que permite pensar um tipo evidência que está presente na facticidade, que é “transcendental” apenas *enquanto* vivida. A mediação da percepção, portanto, não é trivial – trata-se de uma mediação definitiva, de um *a priori* da própria experiência perceptiva, que se desvela nela como *aquilo pelo que* a subjetividade vem a ser ela mesma, o mundo passa a ter sentido e temos a experiência de um acordo entre as perspectivas na intersubjetividade. Isto significa, em suma, que *há* sentido e que o sentido está *no fato*. É preciso partir da percepção, interrogar o que ela “é” e o que ela “mostra”, em vez de

²⁶ A relação entre “opacidade” e “transcendência”, o pressuposto que ela guarda quanto ao sentido e ao problema do *logos*, bem como suas consequências para a doutrina são cruciais. Elas serão gradualmente explicitadas na segunda parte do trabalho.

procurar o que a torna possível. Sua evidência é da ordem da existência e, se ela precede a si mesma enquanto portadora de um *logos* próprio, apenas o faz consoante *a priori* materiais que apresenta nela mesma²⁷.

Essa nova concepção da reflexão, que é a concepção fenomenológica, significa em outros termos dar uma nova definição do *a priori*. Kant já mostrou que o *a priori* não é cognoscível antes da experiência, ou seja, fora de nosso horizonte de facticidade, e que não pode se tratar de distinguir dois elementos reais do conhecimento, dos quais um seria *a priori* e o outro *a posteriori*. [...] A partir do momento em que a experiência – ou seja, a abertura ao nosso mundo de fato – é reconhecida como o começo do conhecimento, não há mais nenhum meio de distinguir um plano de verdades *a priori* e um plano de verdades de fato, aquilo que o mundo deve ser e aquilo que ele é efetivamente. (Php, p. 255)

Nesse ínterim, os procedimentos da auto-organização sensorial não têm uma existência autônoma com relação à consciência que os apreende. A *Gestalt* não é condição de possibilidade dos objetos percebidos, mas somente um dos aspectos estruturais da experiência primordial que é a percepção. Se ela permite recolocar o problema da percepção não o faz no sentido de encontrar uma potência unificadora dos dados perceptivos e que não se confunde com eles – o *aquilo sem o que* não haveria percepção de algo. Não é para um intelectualismo renovado que Merleau-Ponty se dirige, quando afirma na conclusão de sua primeira obra que “a 'coisa' natural, o organismo, o comportamento do outro e o meu só existem por seu sentido”, visto que se apressa em acrescentar a este *tournant* qualitativo que “o sentido que emana neles não é ainda um objeto kantiano, a vida intencional que os constitui não é ainda uma representação, a 'compreensão' que dá acesso a eles não é ainda uma intelecção” (SC, p. 241) É por perceber, simplesmente, que apreendemos o sensível no modo das *gestalten*, de maneira que não se supera a sensação empirista e o juízo intelectualista na adjunção de outra potência capaz de coordenar formalmente todas as percepções. Antes, é a percepção a relação original com algo dotado de sentido, ou simplesmente, “a” relação de sentido; se ela apreende este algo sobre um fundo inatual ou com horizontes que também tem valor na sua apresentação, isso ainda não permite abstrair da operação perceptiva para o estabelecimento

²⁷ A noção de *a priori* material é esclarecida por Dufrenne que, apesar das críticas que endereça a Merleau-Ponty (DUFRENNE, 1966, p. 150-2), concebe-o num sentido muito próximo daquele que apreendemos da *Fenomenologia da Percepção*. Sobre este conceito na fenomenologia escreve Dufrenne: “O *a priori* é um fato dado *a priori*, um fato essencial e não formal; pois aqui o fato, ou o fenômeno, é a essência. O *a priori* não é distinguido do *a posteriori* em virtude dele ser a pressuposição de toda experiência possível – i.e. em virtude de sua função transcendental – mas porque ele tem seu modo próprio de ser apreendido: é o objeto de uma 'experiência pura e imediata', enquanto o *a posteriori* é o objeto de uma experiência mediada e é condicionado pelas peculiaridades da pessoa que o investiga. O *a priori* é então a essência na medida em que a essência é totalmente dada e é irrecusavelmente presente” (DUFRENNE, 1966, p. 73). Na *Fenomenologia da Percepção* o *a priori* ou a essência são nomeados, por vezes, como “essência concreta” ou “material” (Php, pp. 147; 442). Tal essência material e concreta “não é um conjunto de 'caracteres' objetivos, mas a fórmula de uma atitude, uma certa modalidade de meu poder sobre o mundo, uma estrutura” (Php, p. 442), que por isso necessita da experiência e só é “essencial” enquanto é intuída. Sua essencialidade está no fato e no caso – *hic et nunc* – em questão; a mundanidade a partir do mundo, a subjetividade a partir da situação, a forma do objeto em sua materialidade etc.

de *a priori* formais²⁸; pelo contrário, a partir de sua originariedade que é possível considerar a materialidade do que é intuído em seu aspecto essencial – como um *a priori* material²⁹. Assim, se a psicologia da *Gestalt* atesta uma auto-organização sensorial que aponta para além do dualismo entre sujeito e objeto, ainda assim esta organização só possui sentido pela percepção e na percepção, já que “a percepção é justamente este ato que cria de um só golpe, com a constelação dos dados, o sentido que os une – que não apenas descobre o sentido *que eles têm*, mas ainda faz com *que tenham um sentido*” (Php, p. 46).

²⁸ Do tipo, *toda percepção é a percepção de uma figura sobre um fundo; a gestalt é “aquilo sem o quê” não há percepção.*

²⁹ “Estas essências não servem como exemplos, mas como noções pela quais meu conhecimento implícito é despertado ou reanimado. Tais essências são *a priori* porque são imediatamente dadas *na* experiência e não aprendidas de modo mais ou menos laborioso *da* experiência; eu já as possuo num certo sentido” (DUFRENNE, 1966, p. 82).

Capítulo 2 – Corpo, mundo e intencionalidade

O corpo é um tipo de consciência que está vinculada ao mundo; que, de algum modo, faz parte do campo perceptivo que ele mesmo percebe. Em alguma medida, o corpo “sabe” o que procura e percebe, já que o mundo possui uma estrutura intencional que ele deve ser capaz de decifrar. Se ele é parte do mundo, a presença deste jamais lhe é estranha. Mas esta consciência não tem o segredo do mundo desdobrado diante dela, já que o corpo possui um modo de se orientar às coisas que lhes resguarda sua estranheza e só é capaz de perceber objetos na condição de não percebê-los por inteiro. Em alguma medida ele “ignora” aquilo de que vai ao encontro e a presença do mundo para ele é apenas uma face de sua transcendência insuperável. A relação entre saber e ignorância deixa de ser contraditória no corpo – ele sabe e não sabe daquilo que, todavia, “sabe”; está e não está onde ele, todavia, “está”. Se a consciência *tivesse* um corpo, ela conceberia essa condição como uma limitação empírica; mas enquanto ela *é* um corpo esta limitação passa a ser definitiva e fazer parte da definição do sentido daquilo que ela apreende. Ela deixa de ser “limitação” para ser o modo de ser do sentido das coisas e o modo de habitar um mundo (como uma finitude positiva). A bem da verdade é isto que significa *ser* um corpo: apreender o sentido das coisas num perspectivismo e numa indeterminação constitutivas – saber o que se procura e, ao mesmo tempo, ignorar o que se procura. Esta dupla condição afasta a experiência do corpo dos prejuízos da falta e do excesso de sentido, visto que o primeiro é o equivalente da ignorância total e da inconsciência, enquanto o segundo repousa no pleno conhecimento daquilo que se apreende. Como escreve na conferência de 1951, *O homem e a adversidade*, esta “*percepção ambígua*” define a experiência do corpo: “É trabalhando nesse sentido que se encontrara um estado civil para esta consciência que roça seus objetos, os elide no momento em que vai colocá-los, dá-se conta deles, como o cego dos obstáculos, antes do que os reconhece, que não quer saber deles, ignora-os enquanto sabe deles, sabe deles enquanto os ignora, e que sustenta nossos atos e nossos conhecimentos expressos” (S, p. 291).

2.1 A estrutura objeto-horizonte

Afirmamos que a 1) presença do sentido perceptivo tem como contraparte a 2) transcendência do sentido perceptivo; agora devemos mostrar que o corpo é o *locus* em que estas duas propriedades devem coexistir. Na defesa do “Primado da Percepção”, à guisa de conclusão,

Merleau-Ponty explica que “perceber é tornar algo presente a si com a ajuda do corpo, tendo a coisa sempre seu lugar em um horizonte de mundo e consistindo a decifração em colocar cada detalhe nos horizontes que lhe convenha” (PP, 104). Se a descrição fenomenológica admite apenas aquilo que é efetivamente presente em pessoa, e que não se deriva de nenhum outro tipo de experiência, podemos afirmar que a percepção é uma intuição que revela uma presença original – ela é antes apresentação, como consciência primária do dado, do que representação. Logo, há um tipo de intuição que é propriamente corporal e esta intuição corporal é o tema a ser investigado. Este tema aparece vinculado àquele do horizonte que, como vimos, está correlatado à definição essencial do que é o percebido: a estrutura objeto-horizonte (Php, p. 82). Esta estrutura estabelece que o sentido do percebido possui seu *quid* junto do horizonte no qual ele se revela e que, portanto, o horizonte faz parte de sua definição, assim como o “fundo” é essencial à “figura” na *Gestalt* do objeto. O que há entre o objeto e o horizonte, assim como entre os “dois” aspectos da relação figura-fundo, é o *próprio sentido perceptivo*. “As relações 'figura' e 'fundo', 'coisa e não-coisa', o horizonte do passado seriam então estruturas de consciência irredutíveis às qualidades que aparecem nelas” (Php, p. 30). Só pensamos na coisa como identidade para além do horizonte perceptivo de modo derivado e dependente deste campo como um todo, pois é a articulação entre objeto e horizonte, como “estrutura original”, que garante “a identidade do objeto antes e depois do ato de atenção” (Php, p. 38). A junção e o ponto de contato entre objeto e horizonte, que não são “dois” aspectos independentes um do outro, é o sentido daquilo que é percebido, sendo fundamental que um faça referência ao outro e jamais se destaque completamente dele. Assim, a união entre as propriedades gestálticas do sensível e seu modo de doação intencional e pré-objetivo resultam nessa estrutura perceptiva fundamental: a estrutura objeto-horizonte.

O horizonte é aquilo que permite ao objeto ser perspectivado sem deixar de ser pleno, vale dizer, que permite que ele seja objeto sem que advogemos a tese dogmática da existência real de seus lados não percebidos. Quando se troca o realismo ingênuo pela análise intencional, trata-se de pensar como os aspectos não-percebidos *contam* na qualidade de horizontes espaciais e temporais para o objeto percebido, sem que o puro hábito deva criar a imagem de sua presença *na sua* ausência. Os aspectos inatuais são ainda percebidos, na qualidade de horizontes, permitindo assim a unidade do sentido do objeto em sua própria apresentação e em sua experiência. O horizonte “é aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração, é o correlativo da potência máxima que conserva meu olhar sobre os objetos que ele acaba de percorrer e que ele já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir” (Php, p. 82). A estrutura objeto-horizonte não é apenas o meio

pelo qual os objetos podem se “dissimular” e que há transcendência, mas também o meio pelo qual eles podem se mostrar e “desvelar” sua presença. É por direito que os objetos percebidos, na medida em que são “percebidos”, necessitam se dissimular e se revelar a todo momento. De modo que a estrutura de horizonte não investe contra a realidade das coisas, mas é responsável pela plenitude do campo sensorial que é seu sentido primeiro, uma vez que só há “coisa” pelo horizonte de transcendência que a abre a outras perspectivas possíveis. Este *reenvio intencional* da estrutura objeto-horizonte é o modo do *logos* perceptivo e, enquanto tal, deve ser garantido *no campo* de presença da percepção.

A qualificação do horizonte como “original” envolve sua doação *em presença*, tal como ocorre com o irrefletido no advento dessa descrição do corpo intencional: “cada presente funda definitivamente um ponto do tempo que solicita o reconhecimento de todos os outros, o objeto é visto então de todos os tempos, assim como é visto de todas as partes e pelo mesmo meio, que é a estrutura de horizonte” (Php, p. 83). A passagem do horizonte ao objeto e do objeto ao horizonte ocorre mediante o deslocamento do corpo próprio e de suas condutas, já que ele é o sujeito da intencionalidade, e o que chamamos de “sentido” é um modo de *apresentação* pelo qual os temas perceptivos se sucedem e se rearranjam sem perder sua identidade de objeto e sua transcendência de horizonte. Se a “visão é um ato com duas faces” (Php, p. 82), isso faz com que não haja horizonte sem objeto mínimo, nem objeto sem o fundo co-percebido. A diferença entre ambos, que é o próprio sentido, está na definição do “tornar presente com a ajuda do corpo” e obriga a compreender bem o que é o “corpo” em sua função intencional de sujeito da percepção. Analisemos seu modo de ser – sua existência (enquanto corpo) – e seu modo de agir – o sentido dessa existência (enquanto intencionalidade).

2.2 A plenitude e as intermitências do corpo

O corpo é o ponto zero da intencionalidade, um polo permanente do sentido, já que é em seu movimento e em sua ação que o mundo é preenchido de sentido. Mas isso só é possível se estes objetos intencionais, nesta doutrina fenomenológica do corpo, forem concebidos como objetos dotados de uma significação *corporal*, ou seja, de algum aspecto perceptivo ou motor. O sentido é “perceptivo” na mesma medida em que é sentido “motor”. Dissemos que há uma abordagem fenomenológica, que busca o sentido que os fenômenos têm neles mesmos, mas desde já esta abordagem marca sua diferença com a fenomenologia ortodoxa, já que se trata de uma descrição do corpo e não da consciência. Se o corpo é atravessado por uma intencionalidade, ele não é o puro

mecanismo que se desvenda pela explicação fisiológica. Há uma significação no corpo e em tudo o que ele vive irrefletidamente, e esta significação não começa com a filosofia ou com a contemplação desinteressada, já que ela é percepção e, portanto, está pressuposta em cada ato irrefletido pelo qual nos direcionamos às coisas. E, por outro lado, esta intencionalidade que atravessa o corpo não o torna um objeto entre outros, já que ela “é” o próprio corpo, em seu modo de se dirigir a algo, e não pode ser abstraída como algum tipo de função intelectual. Se o corpo não é um objeto mecânico, nem por isso é um objeto ideal para uma consciência³⁰; antes, ele é a própria maneira pela qual todo objeto tem de existir. Nem objeto, nem consciência, mas “corpo”. O que isto quer dizer?

A fisiologia moderna descobre uma antecipação motora em toda percepção, de modo que é a conduta que pré-estabelece o objeto a ser percebido, e é, por sua vez, solicitada pelo meio e pelos objetos circundantes. Como dirá Merleau-Ponty, “a percepção antecipa, vai na frente” (PP, p. 66) e aquilo que ela percebe já está como que precedido por sua própria condição corporal com relação ao ambiente. Não é possível perceber sem o tema perceptivo, ainda que este tema só se transforme em objeto percebido quando o corpo adquire com relação a ele um tipo de atitude preparatória e adequada. A atenção, como operação que desdobra características específicas do tema perceptivo no espaço e no tempo e possibilita pensar o objeto “em si mesmo”, é um trabalho sempre possível da consciência perceptiva, mas que não estabelece uma ruptura com esta antecipação, já que ela é um tipo de reestruturação a partir das estruturas pré-delineadas pelo campo. Assim, a antecipação do sentido nascente tem um papel fundamental na percepção; é ela que faz com que o corpo desenvolva certas ações e figurações *a partir* de um contexto perceptivo já pré-constituído. A distinção entre aquilo que é da ordem da causa e do estímulo, e aquilo que é da ordem do efeito e da resposta, deve então ser relativizada em favor desta enformação (*mise en forme*) mútua entre corpo e meio.

Isso significa que a 'qualidade sensível', as determinações espaciais do percebido e mesmo a presença ou a ausência de uma percepção não são efeitos da situação de fato fora do organismo, mas representam a maneira pela qual ele vem ao encontro das estimulações e pela qual se refere a elas. Uma excitação não é percebida quando atinge um órgão sensorial que não está 'harmonizado' com ela. A função do organismo na recepção dos estímulos é, por assim dizer, a de 'conceber' uma certa forma de excitação. O 'acontecimento psicofísico', portanto, não é mais do tipo da causalidade 'mundana', o cérebro se torna o lugar de uma 'enformação' que intervém antes mesmo da etapa cortical, e que embaralha, desde a entrada do sistema nervoso, as relações do estímulo e do organismo (Php, p. 89).

³⁰ “Se há uma consciência constituinte, o movimento corporal só é movimento enquanto ela o pensa como tal; a potência construtiva só encontra nele aquilo que ali ela colocou, e, em relação a ela, o corpo não é nem mesmo um instrumento: ele é um objeto entre os objetos” (Php, p. 443-4)

Assim, “o corpo próprio nos ensina um modo de unidade que não é a subsunção a uma lei” (Php, p. 175). Seu tipo de “invariante” é intencional, isto é, relacionado ao mundo de um modo vital, prático e perceptivo. Note-se que a aproximação que Merleau-Ponty realiza entre o concernimento vital e aquele prático torna ambos modos do sentido perceptivo e lhes confere uma dinâmica intencional, isto é, vinculada a “objetos” que também têm esses tipos de valores práticos e vitais. Esquecer disso seria correr o risco de tornar a filosofia de Merleau-Ponty um vitalismo ou uma praxiologia. Se há um caráter fundamental nestas denominações, isto serve para desautorizar os argumentos empirista e intelectualista mediante uma reformulação do próprio campo semântico daquilo que pertence à vida e à *praxis*. Trata-se, desde sua primeira obra, da nova problemática do sentido a partir do que é proposto pela noção de *Gestalt*. Esta postura se estende da articulação dialética entre natureza, vida e consciência, passando pela questão da subjetividade perceptiva na *Fenomenologia da Percepção* e pelos cursos da Sorbonne, até os cursos de 1952-1953 sobre o papel praxiológico (e então ontológico) do esquema corporal. Se o “teor” da discussão é o mesmo – qual seja, rehabilitar o valor vital e o valor prático dentro de uma compreensão de valor *como* sentido e como intencionalidade –, não obstante o “detalhe” da discussão se altera, uma vez que, como veremos, no último curso citado ocorre uma reformulação a respeito daquilo que compreende o dado motor e perceptivo; por conseguinte, ocorre uma alteração na noção de sentido.

Isso permite compreender a subjetividade, o mundo e o conhecimento sob a chave do corpo. Há corpo onde houver algo para ser visto, manuseado, transposto, ou seja, dotado de predicados corporais, motores e perceptivos. Logo, a relação intencional passa necessariamente pelo corpo, mas segue uma articulação feita no próprio campo perceptivo, de modo que o “campo” não é o contrário do corpo e que eles estão co-dados numa estrutura vivida denominada “sistema eu-outrem-o-mundo” (Php, pp. 69; 73).

Além de afirmar que eu *sou* meu corpo, Merleau-Ponty também escreve que o corpo *é* o seu ambiente. Isto significa: ele forma uma unidade pré-objetiva com seu ambiente (apreendida como uma “visão pré-objetiva”) e que a ciência da época propôs sob a alcunha de “esquema corporal”. Retomado por Merleau-Ponty “o 'esquema corporal' é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (Php, p. 117; cf. pp. 165; 179; 216; 239), sendo que este pertencimento e esta posição inaugural estabelecem um novo modo do sentido. O esquema corporal não é apenas a experiência do corpo próprio, mas também de um saber pré-objetivo de suas possíveis ações no mundo³¹. Desenvolvido em seu significado imanente, como sistema de transposições e de

³¹ “Eis porque, nas primeiras tentativas de apreensão, as crianças não olham sua mão, mas o objeto: os diferentes segmentos do corpo só são conhecidos em seu valor funcional e sua coordenação não é apreendida [...] Assim a conexão

equivalências perceptivas e motoras entre corpo e meio, este conceito leva então a compreender as relações da subjetividade e do mundo, e não apenas as relações entre as partes do corpo próprio, sua postura e sua posição³². Contudo, para isso, a teoria do esquema corporal só pode se tornar uma teoria da percepção, segundo Merleau-Ponty, na medida em que ela congrega uma noção própria de sentido – que, no limite, é o *sentido perceptivo* –, e que aparece primeiramente como “sentido motor” (Php, p. 165). Passemos em revista, primeiramente, este “sentido motor”.

O que o corpo próprio revela é o modo de ser – o *logos* – de um sentido acessível na percepção. Se este sentido é autóctone, vale dizer, se ele não é objetivo ou subjetivo exclusivamente mas, justamente, corporal e perceptivo, torna-se compreensível uma gama de fenômenos, tal como a consciência do membro “fantasma” no amputado e a insconsciência do membro “sadio” no anosagnósico, visto que eles estão presentes ou ausentes no esquema corporal somente na medida e que há relação corporal ainda efetiva do corpo com as coisas. Se o mundo percebido é o correlato do corpo e se ele ainda aparece como manejável ao membro que, todavia, não está realmente ali, compreende-se porque a intencionalidade respectiva ao membro fantasma suscita a consciência que se tem dele. Ele ainda faz parte do esquema corporal do amputado, enquanto o membro paralisado do anosagnósico deixou de ali figurar. É a presença intencional do membro que está na base do contrassenso entre sua falta física e sua representação psíquica, já que a intencionalidade “motora” significa justamente “ser para a coisa por intermédio do corpo” (Php, p. 161), como ato possível de apreensão, manuseio, afastamento etc. daquele membro que, todavia, não se possui mais. Isso não pode ser explicado apenas de modo fisiológico, já que o membro fantasma não é um fenômeno que tem uma previsibilidade e uma dissolução precisas, ainda que a secção de certo influxos nervosos

dos segmentos de nosso corpo e aquela de nossa experiência visual e de nossa experiência tátil não se realizam pouco a pouco e por acumulação [...] eu não reúno as partes de meu corpo uma a uma; essa tradução e essa reunião estão feitas de uma vez por todas em mim: elas são meu próprio corpo” (Php, 174-175).

³² Na edição dos cursos da Sorbonne ele é definido em três momentos: [i] “Esse esquema não pode ser reduzido a uma soma de sensações; ele engloba – a consciência de nosso corpo no espaço; – a unidade que abarca todas as doações sensoriais” (PPE, p. 189); [ii] “Meu corpo não é apenas conhecido por sensações internas, mas também por um esquema corporal (Head, Wallon, Lhermitte). A noção que tenho de meu corpo é um sistema, um esquema que comporta a relação com a posição de meu corpo no meio ambiente” (PPE, p. 311); [iii] “esquema postural: a consciência do corpo é solidária da consciência das coisas exteriores. Por exemplo, a consciência da mão e seu uso se confundem; a mão serve para pegar objetos na vizinhança que são *'manipulanda'*. A consciência não é fechada nela mesma, mas aberta para o exterior” (PPE, p. 527). Sobretudo no início da década de 1950 o esquema corporal admite uma significação notadamente não-postural, ou não redutível ao postural, e que permitirá pensá-lo como impregnado no mundo – não mais como “corpo próprio” imediatamente, mas como um sistema diacrítico no interior do sistema diacrítico do mundo. “Utilizar os dados da psicologia mostrando que sou indiferente aos {debates} indutivos (p. ex. À questão de saber se o esquema corporal é sobretudo postural, como pensa Head, ou visual, como pensa Schilder), e que em seguida o que digo não está sujeito à refutação. Ele apenas me serve para revelar o meio em que, com toda hipótese, i.e. o corpo existente. Isso não é ciência, é filosofia” (MSME, p. 210-211), de modo que esta nova concepção do esquema corporal, que o desapropria do antigo corpo próprio, abre caminho para a noção comum de “carne” trabalhada na segunda metade dos anos 1950.

acarrete seu desaparecimento (Php, p. 102); é justamente o “estímulo” em acepção renovada, o “sentido de situação”, que faz com que o corpo amputado seja requisitado e que o corpo anosagnósico não o seja, pois é este *sentido* que precede o estímulo objetivo que faz com que os objetos se manifestem como *manipulanda* e que se sinta o membro amputado ou não se sinta o membro paralisado. A percepção é um tipo de pré-ciência global a respeito das coisas porque, nela, o gesto e seu sentido são indissociáveis. Se “o braço fantasma não é uma representação, mas a presença ambivalente de um braço” (Php, p. 96) é a significação desta expressão – “presença ambivalente” – que devemos inquirir, já que “o braço fantasma não é uma lembrança, ele é um quase-presente” (Php, p. 101). Na lógica vivida da percepção, as relações de motivação antecedem as relações causais, sendo que “a operação inteira tem lugar na ordem do fenomenal, ela não passa pelo mundo objetivo” (Php, p. 123). Neste campo as coisas são “corporais”, o que equivale a dizer que elas aparecem como correlatas a um projeto motor, como o “esquema” de todas as (aparições de) coisas e de suas correspondências. Assim, o corpo está “lá onde ele tem algo a *fazer*”, onde o mundo lhe propõe uma questão; e o braço amputado está presente junto com o objeto intencional que aparece como “manejável”: “O reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiro um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma *visão pré-objetiva* que é o que chamamos o ser no mundo” (Php, p. 94-5).

Estas intermitências e perturbações do esquema corporal revelam um vínculo original que o corpo mantém com seu campo práxico e perceptivo. De modo que a equivocidade entre corpo habitual e corpo atual que a psicopatologia estuda, na verdade, expressa uma equivocidade constitutiva do corpo próprio. Pois se a presença e a ausência não são *necessariamente* judicativas é lícito afirmar que os fantasmas estão sempre em vias de retornar, seja na doença, no imaginário ou até na percepção mais corriqueira. Trata-se, portanto, de modos do sentido que se revelam ao corpo, em que o estado “normal” não está em oposição frontal ao “patológico” e que o sadio não pode ser deduzido de carências que se projeta no doente. Como a saúde, a doença é um modo de ser completo do organismo, apenas que *distinto* em seu sentido, mas jamais *desprovido* de sentido. Há, portanto, na descrição da patologia a expressão de uma “função mais profunda”, de um “distúrbio fundamental” (Php, pp. 136; 140; 158) e que torna manifesto como o corpo é o arauto do *logos*. Por conseguinte, a teoria do esquema corporal, tal como interpretada por Merleau-Ponty, permite construir uma teoria da percepção e “o que descobrimos pelo estudo da motricidade é, em suma, um novo sentido da palavra 'sentido'” (Php, p. 171-2).

2.3 Intencionalidade motora e visão pré-objetiva

Merleau-Ponty procura defender que a intencionalidade motora revela um tipo de presença sem necessariamente ser gnosiológica. Se os movimentos antecipam a situação final (Php, p. 110) esta “antecipação” não significa que o corpo projete sobre o ambiente percebido um estado de coisas ideal ao qual ele procura fazê-lo se adequar; mas que a intenção e o movimento em direção aos objetos precedem toda tomada de posição explícita com relação a eles. A *intencionalidade* não está “entre” o corpo e o objeto, de modo que um anteciparia efetivamente o modo com que outro se manifesta, mas ela *é o movimento em direção* ao objeto. Esta pequena correção entre o intervalo e a ação evita pensar a intencionalidade de modo representativo, isto é, como uma projeção ideal sobre o ambiente e que possui um privilégio “motor” e “corporal”. Neste caso, apenas se anteciparia a situação ambiente de um modo representativamente corporal, vale dizer, com predicados sensíveis e corpóreos mas que conservam o *modus operandi* da consciência. O aspecto corporal em questão não seria verdadeiramente “corporal”. Mas se todas as intencionalidades são movimentos e se todos os movimentos devem ser intencionalidade nesta acepção “motora”, cabe ao corpo abrir, de algum modo, a motricidade a uma espessura temporal que, aí sim, seria capaz de dotá-lo dos aspectos ideal e da projeção voluntariamente antecipadora. Só assim é possível colocar a motricidade na base do sentido, compreendê-la como “intencionalidade original” (Php, p. 160) e dar um alcance genético às teses da *Gestalttheorie*³³. É aí que o corpo passa a ser plenamente o sujeito da filosofia, da experiência e do conhecimento, e a modalidade essencial da consciência um “eu posso” em vez do “eu penso”. Nisto está a diferença entre uma relação frontal e excessiva com o sentido, na definição clássica de consciência como relação tética, e uma relação lateral, corporal e positiva com o sentido, nesta nova definição de consciência perceptiva.

Assim, ser um corpo e movimentar-se não é ter consciência destes processos no modo da representação, mas encontrar, enfrentar, ultrapassar ou sucumbir ao sentido dos objetos, que é justamente o que significa se movimentar. No caso emblemático de Schneider: entende-se melhor porque a interrupção do movimento na ordem de “pegar” é capaz de fazer toda a tarefa fracassar, já

³³ Esta interpretação dos conceitos objetivos da ciência e o sentido pré-objetivo que eles poderiam designar, na qual se coloca a filosofia de Merleau-Ponty, parece aberta por passagens como esta de P. Guillaume: “É impossível separar a percepção de seu prolongamento motor. O pôr-em-função os atos habituais é uma função da percepção. Toda percepção de objeto é uma *solicitação virtual de atos familiares* prontos a desencadear-se. Reconhecer um objeto, tem-se dito, é saber servir-se dele. Ainda aqui, porém, cumpre distinguir o *virtual* do *atual*. Para que uma atitude se atualize, é necessária uma direção da atenção, a ativação de uma função. A visão de um trinco de porta é um convite a manejá-lo, mas somente numa determinada disposição do indivíduo (intenção de entrar). A percepção, para ser eficaz, precisa ser englobada em uma conduta significativa, orientada” (GUILLAUME, 1963, p. 172).

que o polo noemático da intencionalidade só aparece junto do movimento que está em vias de atingí-lo. A intencionalidade do pegar, com seu ato e seu correlato, é indissociável do movimento de apreensão. O que esta intencionalidade é capaz mostrar é que *o movimento é suficiente para a “consciência” do objeto*. Além de suficiente ele é também necessário, visto que nos casos patológicos a interrupção faz com que a intencionalidade como um todo – a visada e o preenchimento intuitivo que se dá com ela – desapareçam³⁴. O caso de Schneider traz à tona o que ocorre (e não o que “falta”) em toda experiência dita perceptiva, na qual “todo movimento é indissolúvelmente movimento e consciência de movimento” (Php, p. 128). Que se relembre a definição de consciência como “o ser para a coisa por intermédio do corpo” a fim de avaliar a eminência desta definição contra toda explicação causal no debate contemporâneo.

O caso de D.F. pertencente à literatura em psicopatologia nos anos 1990 parece corroborar as teses de Merleau-Ponty acerca da intencionalidade motora como modo original da relação com as coisas. Após uma intoxicação por monóxido de carbono D.F. desenvolve sintomas de cegueira e agnosia visual semelhantes àsquelas do caso Schneider, ao passo em que não é capaz de reconhecer objetos que, contudo, é capaz de tocar sem problemas. Isto revela uma ambiguidade entre a visão e o movimento que já se expressa na distinção entre o “pegar” e o “mostrar” quanto a Schneider. Trata-se do reconhecimento do *sentido motor*? Corta-se um retângulo num disco posicionado na vertical e que gira, fazendo o buraco mudar de posição em diferentes ângulos (0°, 45°, 90° e assim por diante). A paciente D.F., com distúrbios perceptivos semelhantes a Schneider, tem dificuldade para dizer aonde sucessivamente o quadrado está ou para apontar seus lugares por comparação a partir de um modelo. No entanto, não há dificuldade para inserir a mão ou outro cartão na posição respectiva ao buraco, mesmo enquanto o disco gira, o que reverbera passagens de Merleau-Ponty tais como: “desde o início o movimento de pegar está magicamente em seu termo” (Php, p. 120). Além disso, na gravação em vídeo desta experiência é possível notar que desde o início sua mão começa a fazer movimentos giratórios até atingir o local correto, que podem ser entendidos como os movimentos antecipadores e preparatórios para a percepção do objeto. Tal condição leva Milner e Goodale (1992, p. 126-8), os estudiosos do caso, a propor a existência de dois fluxos ou cadeias no cérebro, um responsável pela informação visual e outro pela ação motora. O fluxo “ventral” (caminho do *o quê*) está relacionado com a identificação visual e a cognição; o fluxo “dorsal”

³⁴ “O que lhe falta [Schneider] não é nem a motricidade nem o pensamento, e somos convidadas a reconhecer, entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado engendrada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um 'projeto motor' (*Bewegungsentwurf*), uma 'intencionalidade motora' sem os quais a ordem permanece letra morta” (Php, p. 159).

(caminho do *onde*) está relacionado com a localização espacial, sendo que no caso de D.F. apenas o primeiro fluxo parece comprometido. A função heurística desta hipótese deve ser levada em consideração. Mas isso na condição de que não se pense que estes fluxos são independentes e isoláveis um do outro, caso contrário se incorre numa interpretação objetivista por parte dos neurocientistas, que procura um lugar e um sentido para estes fenômenos no mundo objetivo³⁵. Como afirma Merleau-Ponty, o esclarecimento filosófico e o desenvolvimento imanente dos conceitos que tais experiências suscitam leva à afirmar na base do mundo e do corpo objetivos a existência de um espaço vivido e orientado e de um corpo fenomenal, que “existem” enquanto possuem *sentido* e são apreendidos por uma intencionalidade de tipo próprio – a intencionalidade motora.

Na consciência intencional seu conteúdo é sua própria ação ou seu próprio movimento, e é por isso que quando se interrompe o paciente no meio do movimento de pegar o objeto desaparece. Trata-se de um movimento sem atitude categorial, sem o conceito a respeito de “o que é” ou “onde está” o nariz (no caso de Schneider) ou “o que é” ou “onde está” o ângulo de 45° (no caso de D.F.), e assim por diante. A localização é uma localização pré-objetiva e acessada diretamente pelo movimento, visto que este movimento é a própria apreensão do conteúdo intencional em questão, não sendo preciso interpor uma posição objetiva e unívoca na base do processo e que estaria perdida para Schneider e D.F., já que *quem compreende é o corpo* e não a consciência. Assim, o caso de D.F. confirma a preeminência de uma conduta corporal para a significação, tal como prescrita por Merleau-Ponty. O sentido motor guarda seu valor contra a neurociência mais atual, caso ela se filie apenas ao materialismo, e contra toda filosofia transcendental, já que este sentido é positivo, e não se entende pelo não-sentido material (da falta), nem pelo sentido intelectual (do excesso). Mas, além da verificação que a experiência permite entrever, cremos que seu esclarecimento conceitual

³⁵ Algo semelhante acontece com o próprio caso Schneider. Num artigo bastante conhecido Goldenberg desacredita deste quadro patológico. Uma das fontes citadas faz crer que Schneider seria um arquétipo para a teoria que Goldstein gostaria de desenvolver, já que Hans Lukas-Teuber escreve no obituário de Goldstein que “para alguns de nós parecia mais a ideia platônica de um paciente com danos cerebrais do que um paciente de fato” (TEUBER, 1966, p. 306 *apud* GOLDENBERG, 2003). Goldenberg prossegue afirmando que “a inabilidade para imaginar a visão normal é misteriosa já que Schneider enxergou normalmente durante 24 anos. Aparentemente, Schn. não tinha lembrança da experiência visual de longa data de Schneider” (GOLDENBERG, 2003, p. 283). Destarte a importância desta reavaliação para a história e consistência da doutrina, podemos ensaiar uma resposta “merleau-pontiana” para esta leitura, já que Goldenberg parece conceber o problema de Schn. a partir do quadro clássico lembrança-evocação. Na verdade, não é que Schneider “esquece” – só se esquece daquilo que é possível lembrar –, mas que seu campo perceptivo se encontra estruturado de tal maneira que a evocação voluntária está prejudicada. Pelo contrário, é possível “recordar” de tudo quando a situação prática impele a isto, de modo que a diferença entre esta recordação voluntária e a recordação prática se ilumina quando as distinções entre pegar e mostrar, perceber e conceber se iluminam a partir da temporalidade fenomenológica da consciência (e com a distinção husserliana entre recordação primária retida e recordação secundária rememorada).

não passa apenas pela constatação da atitude corporal – da visão pré-objetiva – que ocorre em toda experiência dotada de sentido – da pré-objetividade. Esse é apenas o sentido preliminar destas experiências. Seu esclarecimento filosófico versa sobre o que é (o aspecto quididativo) este sentido. Assim, o sentido pré-objetivo revelado pela visão pré-objetiva permanece incoativo e doutrinário com relação às teses objetivistas a menos que interroguemos o ser deste sentido, vale dizer, seu *logos*.

Notamos que o perspectivismo é uma marca daquilo que significa perceber em geral, já que sempre se percebe por meio do corpo e pelos sentidos. Se o corpo é o sujeito que vai ao objeto perceptivo, sua conduta é necessária ao desvelamento do sentido que estes objetos podem ter, já que tanto a permanência do corpo quanto o ponto de vista sobre o percebido são definicionais para a percepção. Ao contrário da permanência limitativa do corpo com relação ao pensamento e do perspectivismo limitativo dos objetos com relação à sua existência em-si, caso pensemos a partir da tese realista, a permanência e o perspectivismo fenomenológicos da percepção provêm de uma necessidade “metafísica” que significa, simplesmente, ser um corpo e perceber. “Sua permanência perto de mim, sua perspectiva invariável não são uma necessidade de fato, uma vez que a necessidade de fato as pressupõe [...]” (Php, p. 107). Pois tudo o que pode ser percebido ainda o é para um percipiente – o corpo próprio – e é preciso que a contemplação se faça no meio das coisas, enraizada nelas; que, sem dúvidas, não seja mera “contemplação”, “inspeção” do espírito (sobrevôo), mas habitação, encarnação, em suma, percepção. E isso se dá para a percepção do corpo e da coisa. Quanto à permanência do corpo, ela não é uma permanência “no mundo, mas uma permanência ao meu lado. Dizer que ele está sempre perto de mim, sempre aí para mim, é dizer que ele nunca está verdadeiramente diante de mim, que não posso desdobrá-lo sob meu olhar, que ele permanece à margem de todas as minhas percepções, que é *comigo*” (Php, p. 106). Quanto à existência perspectiva da coisa, “o cubo com seis faces iguais é não apenas invisível, mas ainda impensável”, de modo que, “a percepção exterior e a percepção do corpo próprio variam conjuntamente porque elas são as duas faces de um mesmo ato” (Php, p. 236-7).

Como vimos, o segredo destas necessidades se encontra no sentido da percepção e em sua autonomia enquanto sentido perceptivo. Em sua estrutura horizontal a percepção é consciência de dados que não podem ser determinados objetivamente sem que, junto disso, novos dados se anunciem pré-objetivamente no horizonte e no fundo perceptivo. Merleau-Ponty considera esta indeterminação “positiva”, o que coloca uma opacidade no centro da consciência dos atos objetivantes e que impede que se determine completamente aquilo que é seu horizonte. É tal

indeterminação da “visão pré-objetiva”, que deve definir positivamente a relação entre corpo e mundo, que faz com que ela continue “pré-objetiva” sem deixar de ser “visão” e que permite empreender sua filosofia. A percepção, portanto, não é uma “presença ao mundo sem distância”, uma “consciência sem opacidade”, e que “não comporta o mais e o menos” (Php, p. 145)³⁶, sendo que este fator opaco servirá para marcar a distância desta fenomenologia da percepção face à fenomenologia transcendental, já que se este sentido é um sentido do mundo sua transcendência também será transcendência intencional *do mundo* (Php, pp. 384; 456). Por um lado, a “opacidade” assegura a transcendência do sentido como fundamental a tudo aquilo que é percebido; e, assim, deve ser propriedade do seu *logos*. Por outro lado, o mundo só é “horizonte de toda percepção [...] horizonte de todas as nossas experiências” (Php, pp. 350; 362) porquanto está “presente”, e não é apenas o continente real dos objetos, mas o correlato intencional de todas estas intencionalidades não-téticas e motoras que caracterizam a percepção, como “o horizonte latente de nossa experiência, *presente sem cessar*, ele também, antes de todo pensamento determinante” (Php, p. 105; *italico meu*). Se a estrutura horizontal do mundo se contrai e se dilata contudo ela nunca ultrapassa seu “campo de presença”, vale dizer, a função de presença que o engloba enquanto horizonte e fornece a horizontalidade das percepções. A percepção é uma operação que torna presente ou *presenta* algo, entendida como o objeto e seu horizonte circundante, sendo esta o *modo originário de doação* do corpo ao mundo: “É agora, é no presente vivo que é preciso efetuar a síntese, do contrário o pensamento estaria cortado de suas premissas transcendentais” (Php, p. 150). E este fator presencial permite compreender o sentido do mundo, em sua presença não-tética ao corpo, e repousa também como propriedade fundamental do *logos*. Se abordar o corpo é abordar o horizonte de mundo a partir do qual ele procede intencionalmente aos objetos sensíveis, abordar o horizonte é abordar o modo de presença para além da objetividade, mas não para além da própria “presença”, através da qual tudo tem sentido. E é isto que precisa ficar claro.

A coisa é apenas uma significação, é a significação “coisa”. Que seja. Mas quando eu compreendo uma coisa, por exemplo um quadro, não opero atualmente sua síntese, vou ao encontro dela com meus campos sensoriais, meu campo perceptivo, e finalmente com uma típica de todo ser possível, uma montagem universal a respeito do mundo. No oco do próprio sujeito, descobrimos então a presença do mundo [...]” (Php, p. 490).

Cataloguemos nossos resultados: perceber é [i] tornar algo presente com a ajuda do corpo,

³⁶ Note-se que aquilo que impede a presença, como modo fundamental do sentido perceptivo, de cair no prejuízo do excesso é a “opacidade” que a consciência desta presença possui. De modo que pela opacidade na relação com o mundo seria possível pensar a unidade desta relação mais aquém do intelectualismo e, não obstante, resguardar seu sentido para além do empirismo – e aqui, novamente, a opacidade está atrelada às possibilidades desta reabilitação da percepção. É preciso guardar tais denominações, que se constroem ao longo de toda a obra, e que fazem com que Merleau-Ponty pense um sentido *corporal* sem, contudo, abdicar do *logos* da *consciência*. As consequências deste desnível são consideradas na próxima parte do trabalho.

[ii] ser para a coisa por intermédio do corpo ou [iii] surpreender o “objeto no estado nascente, tal como ele aparece àquele que o vive, com a atmosfera de sentido na qual ele está então envolvido” (Php, p. 140). Desde já, é possível notar que todas as definições envolvem o centro e o horizonte, na medida em que o sujeito da percepção é um tipo de subjetividade que só se compreende em sua relação com seu objeto e que este só se compreende por seu horizonte. A consciência *per se* não é nada, ela está sempre na implicação com seu objeto intencional, de modo que o corpo é o recuo operatório mínimo “cujo centro é ocupado pelas coisas e pelo mundo” (Php, p. 372). A subjetividade na percepção tem a estrutura de um centro que só é centro mediante sua relação com as margens e sua periferia. Até aqui preenchemos essa estrutura vivida com as significações do corpo e do mundo, que são os polos da correlação intencional tal como lida por Merleau-Ponty, e conferimos o nome de “percepção” a esta relação de sentido entre centro e margem e entre corpo e mundo. Agora, iremos explorar a “sensação” e a “coisa” como estruturas originárias desta relação de sentido que é a percepção. Em seguida, veremos que a estrutura deste aparecimento somente se esclarece quando avaliarmos o que é o centro e a presença que ali se desenha, na gênese do *logos* da percepção. Até aqui, sabemos que a noção de corpo próprio o coloca como “pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo” (Php, p. 97). Além disso, a sabedoria de que algo transcende a presença atual e estrita do objeto é também uma garantia apriorística e intuitiva da percepção, uma espécie de saber primitivo, instintivo, pré-objetivo que o sujeito possui na medida em que ele “é” um corpo. Ser um corpo, de fato, é *ter a experiência de uma ausência*; estar em meio as coisas e partilhar de seu *logos*, sem contudo esgotar sua transcendência. A relação é definitiva: temos consciência do mundo através do corpo e, inversamente, temos consciência do corpo através do mundo, já que o corpo é “no centro do mundo, o termo não-percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face” (Php, p. 97). É porque o mundo e as coisas são presentes e possuem sentido que o corpo os apreende; mas é porque eles estão no horizonte e são transcendentais ao centro no qual o corpo está como termo não-percebido que ele não coincide com o objeto e não o apreende de um modo intelectual. A presença das coisas só é atingida na medida em que lhes resguarda sua transcendência, do mesmo modo que a articulação entre horizonte e centro, inatualidade e atualização, é um jogo entre revelação e ocultamento. Por conseguinte, o sentido perceptivo é a apreensão de um percebido que possui presença e transcendência indissolúveis.

Merleau-Ponty chega à tal concepção do sentido perceptivo com o auxílio da psicologia, a

qual permite fazer uma análise intencional do objeto baseado em premissas gestálticas. Logo, a questão que se deve poder fazer, no ensejo da filosofia de Merleau-Ponty, é a seguinte: há uma “intencionalização da *Gestalt*” ou uma “gestaltização da intencionalidade”³⁷? Uma conscientização do corpo ou uma incorporação da consciência? As propriedades descritivas fundamentais que revelamos para o sentido perceptivo – presença e transcendência – são, primeiramente, características da consciência e da intencionalidade ou características do corpo e da *Gestalt*? Isso é crucial: não se pode dar autonomia total à *Gestalt*, sob pena de re-naturalizar as formas; mas também não se pode sujeitá-la totalmente à relação intencional, visto que a intencionalidade tem como requisito estrutural uma síntese que tem em sua estrutura um *cogito* pré-reflexivo e que, como tal, não está na *Gestalt* (na figuração da forma). O perigo da primeira alternativa é o vitalismo, o da segunda é o idealismo (mesmo que involuntário). Isso só se resolve quando passarmos à “origem” (gênese) do sentido perceptivo e da intencionalidade que há no corpo próprio e no mundo. O argumento de Merleau-Ponty tem a seguinte forma: o corpo transcende a si mesmo, pela percepção, nas coisas; mas tal transcendência não transcende o campo de presença; logo é no campo de presença que as questões se resolvem e que a transcendência se compreende como transcendência-na-presença ou como uma transcendência que possui o presente como modo originário de doação. Como veremos, tratar-se-á de uma definição de sentido mais aparentada à filosofia transcendental do que à psicologia gestáltica, já que a posição definitiva do presente – tal como do centro – como lugar do sentido estabelece que o sentido se dê numa forma *presencial* e *referencial*, por conseguinte, coloca a medida da transcendência numa acepção distinta daquela que Merleau-Ponty julga de início haver na percepção. A percepção será, via *logos* fenomenológico da presença, um tipo específico de consciência que não é efetivamente corporal, visto que a transcendência que ela apreende ainda tem *o modus operandi* da consciência³⁸.

³⁷ A posição, por exemplo, de Colonna é clara, já que após denunciar o “mal entendido fenomenológico” afirma que “*A estrutura do comportamento*, é um ensaio audacioso de filosofia emergentista da natureza” (COLONNA 2014, p. 77).

³⁸ Há dois modos de fugir ao idealismo: i) afirmando que há ser para além do aparecer, saída que nenhuma fenomenologia quer para si mesma; ii) afirmando que há “transcendência” no aparecer e ele pode sempre ser mais e diferente daquilo que é, o que a primeira fenomenologia de Merleau-Ponty procura de todo modo demonstrar. No primeiro caso, poderíamos ainda acrescentar, escapa-se de todo tipo de idealismo; no segundo, escapa-se de sua versão “transcendental” que Merleau-Ponty denuncia numa parte da obra de Husserl e de Kant sob a alcunha de “intelectualismo”. Assim, Merleau-Ponty não quer de maneira alguma advogar a tese de que há ser para além do aparecer, mas de que a própria fenomenalidade tem um modo de ser mundano ou fático, o que interdita a consideração transcendental do sentido independente de sua experiência. Quanto a isto Ferraz explica que devido a manutenção do *a priori* da correlação todo o sentido deve estar contido nas potencialidades perceptivas do corpo próprio, o que leva ao idealismo (FERRAZ, 2009, p. 42-45). Mesmo o deslocamento da subjetividade para o tempo não alteraria muita coisa neste caso, já que “o caráter temporal das coisas (o fato de que elas fazem parte de uma história e são assim apreendidas de maneira inacabada) *decorre* da estrutura temporal da subjetividade e não pode, portanto, servir para provar a independência do mundo e das coisas ante tal subjetividade” (FERRAZ, 2009, p. 43). Saída bastante determinista, a nosso ver, pois exacerba os registros do corpo e do mundo de modo a torná-los tanto quanto possível distintos para que a correlação venha, em seguida, subjugar toda a teoria ao idealismo. Colocamo-nos numa divergência mais

2.4 Sentir, habitar, viver

Sabemos que perceber é ser e não apenas “ter” um corpo, não apenas ver “com” os olhos ou tocar “com” mãos, mas *encontrar corporalmente* os objetos. O percebido é compreendido pelo sujeito da percepção na medida em que lhe é presente de modo corporal e lhe propõe a conduta motora adequada, a orientação propícia e um certo estilo de ser percebido e de existir. Assim, a definição de consciência como o ser para a coisa por intermédio do corpo pode ser expandida do movimento para a percepção em geral e “a teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção” (Php, p. 239), já que o sentido “motor” prepara a abordagem do *sentido perceptivo* em geral. O mesmo corpo que se movimenta sente as coisas, habita um mundo e vive uma experiência da verdade a partir destas relações. É possível expandir esta compreensão da intencionalidade motora de modo a descobrir quais são os aspectos estruturais de cada modalidade da percepção. Tal como a noção de *Gestalt* impunha uma releitura do sentido e uma “reforma do entendimento” (Php, p. 60), o estudo da percepção permite compreender a relação entre subjetividade e objetividade. Trata-se de refundá-la a partir da descoberta do sentido pré-objetivo, como exposto no primeiro capítulo deste trabalho, já que no território da percepção a unidade do *logos* não é distinta de sua experiência. A intuição desta pré-objetividade é a definição da percepção e de seus atributos, na sensação, na orientação e na descoberta de um horizonte total (natural e social) de mundo. Primeiro, a intuição pré-objetiva da qualidade expressa uma nova definição de *a priori* enraizado na experiência corporal (Php, p. 255) e confere unidade aos diversos sentidos.

metodológica do que filosófica com relação a esta tese, já que cremos que para Merleau-Ponty não se trata de dizer que há ser para além do aparecer no sentido *real*, mas que o próprio aparecer possui uma estrutura tal que o sentido de “além” lhe pertence. É isto o que Merleau-Ponty repete à exaustão com a ideia de que o percebido é *positivamente* indeterminado e de que o corpo é um tipo de “consciência” que tem a experiência de algo que *lhe excede*, e nunca que o ser “em-si” que ali se manifesta é *realmente* em-si. A questão toda não se resume em saber se há ser *para além* do aparecer, o que Merleau-Ponty facilmente nega, mas qual o sentido de “além” que há *no* aparecer, e que concentra todas as forças da doutrina fenomenológica ali em questão. O idealismo é lido como uma versão *hardcore* do intelectualismo através do qual *todo o sentido* é presente ou constituído de algum modo pelo sujeito e, portanto, independe dos fatos e passa direto à essência. Contra isso, Merleau-Ponty não se esquivava do idealismo pela tese de que há algo para além do aparecer – já que só há contato com algo *pelo* aparecer –, mas que este contato não esgota a “transcendência” do aparecer, que pode ser captado *nele mesmo* com um sentido sempre distinto (que é o que “para além” significa) do que aquilo que o corpo presencia ou antecipa, seja na sua atualidade perceptiva, seja nas suas potencialidades perceptivas. Isso coloca facilmente a tese no idealismo desde que se estabeleça por “idealismo” algo diferente do que Merleau-Ponty critica. E, para avançar na questão, é preciso sair desta topologia das esferas do sujeito, do objeto, do mundo e da consciência – sobre quais são seus pontos de contato, de coextensividade e de alheamento – e abordá-la em termos de *logos*, ou seja, no modo de “funcionamento” ou no modo de “ser” de seu sentido perceptivo. Ainda assim Merleau-Ponty padece de “idealismo”, se se quiser, mas de sua versão transcendental e que se deve à constituição e apreensão do sentido pelo corpo. A leitura de Ferraz já antecipa esta resposta, afirmando que “as coisas têm relações e perspectivas temporais que excedem a tomada de posição *atual* do corpo sobre o ambiente. No entanto, tais relações são apenas casos da lógica sensível dos eventos mundanos, que é partilhada totalmente pelo corpo [...]” (FERRAZ, 2009, p. 43). Num certo sentido desenvolvemos as implicações disto, através do exame desta “lógica sensível”, pois se o sentido é dito corporal, mundano ou onto-lógico, mas se apresenta como consciente, há sim uma remissão involuntária à filosofia transcendental.

Segundo, a intuição pré-objetiva do espaço revela um “absoluto no relativo” (Php, p. 287) e confere unidade às modulações do campo perceptivo. Terceiro, a intuição pré-objetiva da coisa atesta uma “finitude” que, ao mesmo tempo, é “abertura ao mundo total” e a um “Outro absoluto” (Php, pp. 350; 376) e confere unidade à transcendência. Todas estas descrições parecem disparatadas face às oposições objetivas, que não admitem meio termo entre a experiência, a relatividade, a finitude e o *a priori*, o absoluto e a totalidade. Mas elas se esclarecem se considerarmos as estruturas vividas na percepção; aí elas ganham cunho propositivo e distinto daquele sumamente dialético pelo qual Merleau-Ponty ainda descreve o corpo próprio até então. Se “por um lado a consciência aparece como parte do mundo e por outro lado como coextensiva ao mundo” (SC, p. 232), este paradoxo já se anunciava na descoberta da percepção como uma consciência *sui generis* e que não se acomoda integralmente em noções opositivas. Trata-se de dissipar o aspecto negativo deste paradoxo e reconhecer seu aspecto positivo, que é o programa de alargamento da racionalidade e de imiscuição da reflexão objetivante na zona originária do irrefletido, vale dizer, na “estrutura ambígua” (SC, p. 236) do sentido perceptivo, onde as antinomias têm seu fundamento e na qual as oposições podem se acomodar sem anular a unidade do *logos*.

O que enumeramos até aqui como propriedades descritivas comuns a todo sentido perceptivo – presença e transcendência – evidenciam-se à sua maneira em modalidades perceptivas como o sentir da qualidade, habitar o espaço e viver irrefletidamente uma coisa. Sendo a sensação um correlato intencional e motor do corpo próprio, ela não é uma pura *hyle* desprovida de sentido e possui nela mesma a forma pela qual é apreendida. Isto coloca um sentido de “generalidade” nela que não é distinto de sua “parcialidade” e, ao contrário, depende dela. Quanto à experiência do espaço, ela revela um meio já constituído para toda percepção, e a relação que se suspeita entre os vocábulos “sentido” e “orientação” passa a ser total. Já no caso do objeto percebido a sua “constância” se relaciona com sua “variação”, o que permite fundar simultaneamente dois sentidos para a sua transcendência – como correlato intencional ou como em-si “real”. É por isso que a unidade pré-objetiva da percepção (do corpo próprio e do mundo percebido) deve ser apreendida como uma “vida”, que não possui limites objetivos, começo ou fim, e que se funda e se esclarece pela noção de presença temporal – “o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo [...]” (Php, p. xi-xii). Estas são as estruturas intuitivas da percepção; juntas, elas dão forma ao *logos* perceptivo tal como concebido nas primeiras obras de Merleau-Ponty. Sentir, habitar e perceber são condições de realização do sentido perceptivo, de um *logos* acessível à descrição, e não condições de possibilidade que coordenariam formalmente este sentido.

Tal como na intencionalidade motora, o dado mínimo desta relação de sentido não é um objeto pontual mas um modo pelo qual o organismo se arranja com relação ao meio. Se a mais ínfima qualidade é acompanhada por movimentos nascentes do corpo, a forma e a matéria da sensação intencional se imbricam e não é possível dissociar aquilo que é da ordem da qualidade – da intuição ou do sentido propriamente dito – e do gesto – da situação perspectiva ou da relação de sentido. Trata-se de desconstruir a “camada hilética” como matéria informe e desprovida de sentido através da noção de “sensível” e de “sensação intencional”, já que ela passa a ser comunicante da própria forma com que se deve percebê-la. Neste rearranjo lê-se que “é meu olhar que sustenta a cor, é o movimento da minha mão que sustenta a forma do objeto [...] o sensível me devolve aquilo que lhe emprestei, mas é dele que eu o tivera” (Php, p. 248). Deve-se notar que esta reabilitação da *hyle* na descrição do sentir é feita junto de uma conservação da noção de “noema”, como termo de uma modalidade intencional mais originária que a noese e a *Sinngebung*, e, portanto, possui a chave para entender o que é o sentido perceptivo nesta obra. Pois o noema perceptivo, como veremos, não possui a necessidade de uma noese que lhe doe a forma da apreensão, já que esta apreensão é de algum modo garantida pela mera sucessão e encadeamento noemático entre os aspectos sensíveis das coisas. “Com o problema do sentir”, conforme o autor, “redescobrimos o da associação e o da passividade” (Php, p. 65), e é por isso que todas essas descrições remetem à temporalidade como fonte do sentido. Ao conceber o percebido como uma espécie de noema, Merleau-Ponty é necessariamente remetido às análises intencionais do tempo e à noção de encademaento noemático e de transcendência que elas resguardam.

Sendo assim, o sentido “sensível” é presença de uma generalidade e de uma sensação no modo impessoal do “percebe-se” (*on perçoit*) e uma transcendência, que se apreende a partir da parcialidade e do inacabamento que é intuído nesta presença. Estas duas propriedades são interdependentes. É porque o sujeito da percepção não circunscreve totalmente aquilo que percebe – já que não representa univocamente o objeto de sensação – que aquilo que é percebido tem a atmosfera da generalidade e uma comunidade de sentido. Mas, junto disso, é a unidade pré-objetiva do sentir e da sensação que liberta o sentido da representação (como quadro ou imagem das coisas) e que permite compreendê-la como uma *presentação* ou “presença” mais originária, sem o que não haveria a ligação concreta entre a significação das coisas e seu signo sensível. A sensação é aberta à generalidade *porque* ela é também parcial, e isto *porque* seu sentido permanece em alguma medida opaco. É crucial compreender que esta parcialidade é a condição da generalidade e que o atributo geral do sentido se deve ao seu atributo parcial. Assim, na definição da sensação temos que:

Sem dúvida *ela é intencional*, ou seja, não repousa em si mesma como uma coisa, visa e significa para além dela mesma. Mas *o termo* que ela visa só é reconhecido cegamente pela familiaridade do meu corpo com ele, ele *não é constituído em plena clareza*, ele é reconstituído ou retomado por um saber que permanece latente e que *lhe deixa sua opacidade e sua exceidade*. [...] Se as qualidades irradiam em torno de si um certo modo de existência [...] é porque o sujeito senciente não as põe como objetos, mas simpatiza com elas, as faz suas e encontra nelas a sua lei momentânea. (Php, p. 247; itálico meu)

Este “tecido intencional que o esforço do conhecimento procurará decompor” (Php, p. 65) é tematizado por Merleau-Ponty, uma vez que “o sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como o lugar familiar de nossa vida” (Php, p. 64-5). Assim a virada qualitativa do organismo e a descoberta de uma intencionalidade própria ao sensível forçam a recolocar o problema do sentir - e, além disso, levam a recolocar o problema do espaço.

Dissemos que a experiência do espaço revela um “absoluto no relativo” (Php, p. 287), vale dizer, uma modalidade do sentido que se concebe a partir de sua situação corporal e de sua inscrição numa posição dada. Nesta medida o espaço percebido possui dois atributos principais: a) ele é orientado e b) é uma articulação ou modulação de campo – cuja transcendência, novamente, procede da delimitação de sua presença, isto é, introduzindo nela um fato de opacidade. Tendo uma unidade pré-objetiva, que envolve seu sentido e sua apreensão, a percepção do espaço é também capaz de fornecer *a priori* materiais, porquanto a orientação deixa de ser considerada limitativa para fundar a compreensão das coisas: “[...] a orientação no espaço não é um caráter contingente do objeto, é o meio pelo qual eu o reconheço e tenho consciência dele como de um objeto” (Php, p. 293). Ter um corpo e, por meio dele, perceber o mundo é como estar numa morada em que todos os seus componentes se intercalam entre a posição de figura e de fundo sem que, com isso, se dissociem completamente. É a partir desta relação primordial de habitação que percebemos as coisas, modo que a sua orientação não é apenas a acomodação a nossa posição, mas o meio pelo qual elas se revelam – “acima”, “abaixo”, “à frente”, “ao lado” umas das outras. Não se trata portanto de predicados fortuitos, mas de modalidades estruturais do aparecer e de uma estrutura que é a do sentido perceptivo. Do mesmo modo que o perspectivismo do corpo próprio é originário, “o ser é sinônimo do ser situado” (Php, p. 291), e a orientação também faz parte do sentido. Se, além disso, percebemos com o corpo e se o corpo está no espaço, o silogismo se completa com o *a priori* material do sentido espacial: “assim como todo ser concebível se relaciona direta ou indiretamente ao mundo percebido, e como o mundo percebido só é apreendido pela orientação, não podemos dissociar o ser do ser orientado, não há porquê 'fundar' o espaço ou perguntar qual é o nível de todos os níveis” (Php, p. 293). Este nível espacial fundamental – que é o próprio “orientar-se” da

percepção – está no horizonte de toda perspectiva e de todo objeto; ele “nunca pode ser alcançado ou tematizado em uma percepção expressa” (Php, p. 293) já que ele é a própria *orientação* pela qual todos os entes são captados como *orientados*³⁹. Quando se procura tematizar esta orientação fundamental, é porque outra vem ocupar seu lugar, o que faz dela e de toda perspectiva concebível sempre já orientado. Portanto perceber é “sentir” tão fundamentalmente quanto “habitar” o percebido, e o vínculo entre estas duas modalidades é essencial:

Toda sensação é espacial, nós nos acomodamos a essa tese não porque a qualidade enquanto objeto só pode ser pensada no espaço, mas porque, enquanto contato primordial com o ser, enquanto retomada pelo sujeito senciente de uma forma de existência indicada pelo sensível, ela própria é constitutiva de um meio de coexistência, ou seja, de um espaço (Php, 255-6).

A modalidade da habitação é um modo de dizer, ao mesmo tempo, que a orientação está *nas* coisas tanto quanto *na* visão que tenho delas, já que eu sou um corpo e “não é preciso dizer que meu corpo está *no* espaço, nem aliás que ele está *no* tempo. Ele *habita* o espaço e o tempo” (Php, p. 162).

Um passo adiante, é preciso ver como a variação e a constância se imbricam na experiência da coisa. Pelo arranjo de campo e pela multiplicidade perspectiva é que uma ipseidade se manifesta, já que, antes de tudo, uma “coisa” é algo que se mantém minimamente “constante”. *A Estrutura do Comportamento* já argumenta que a “multiplicidade perspectiva” da percepção está na origem do objeto como o “mesmo”, já que ele é aquilo que permanece nas diferentes experiências⁴⁰. A mesmidade aparece como uma propriedade do próprio perspectivismo, já que o mesmo objeto

³⁹ Motivo retomado em *O mundo Sensível e o mundo da expressão*. As investigações presentes neste curso já mostram como a noção de sentido merleau-pontiana sofreu uma inflexão. Ele também é pensado como fruto de uma modulação do campo perceptivo cuja “lei” se encontra no próprio campo perceptivo e não pode ser desdobrada pela consciência. Só que aí Merleau-Ponty dá um passo na compreensão deste sentido proveniente da relação entre as coisas no campo e que não era dado nas *Fenomenologia da Percepção*: trata-se de pensá-lo como um “desvio” e como uma “variação” (*écart*) que não possuem uma figuração positiva, vale dizer, uma presença (pré-reflexiva) a si. Tal mudança permite deslocar a transcendência do sentido de uma lógica da consciência para uma lógica diacrítica e estrutural do campo percebido. O desvio não é *apresentação*, ele não é produto de uma síntese e não tem de estar presente (pré-reflexivamente) a si mesmo, que era ainda um fator obrigatório pelo qual Merleau-Ponty pensava a unidade do *logos* e da experiência em 1945. Já no início dos anos 1950 a necessidade de um “saber” pré-reflexivo para que toda percepção seja, verdadeiramente, uma “experiência” é descartada em prol de uma noção de experiência *indireta* em que os elementos do campo perceptivo (mas também os significantes do campo verbal) arranjam-se sem a necessidade de uma passagem à referência e à significação. Nosso quinto capítulo descreve a passagem entre a noção de presença, que é utilizada pela última vez em teor de pura homenagem a Husserl, e a noção de diferença, cuja ressonância conceitual já se encontra no mesmo colóquio em 1951, quando Merleau-Ponty aborda a linguística de Saussure e sua teoria do signo em sua vitalidade para reformular os problemas filosóficos. As mudanças só podem ser feitas na medida que todo o aparato conceitual da Presença é reformulado; que não há mais “síntese”, “intencionalidade”, “consciência” e, principalmente, a necessidade de um Si pré-reflexivo que apreende o sentido e para o qual o sentido deve se dar como “apresentação”.

⁴⁰ E a definição de “coisa” nesta obra é a de “uma unidade concreta capaz de entrar, sem aí se perder, numa multiplicidade de relações” (SC, p. 128). Consequentemente, o comportamento *humano* é aquele que possui como correlato a *coisa*, que vê um mesmo *nos* diferentes perfis e na multiplicidade perspectiva que já entram nas formas relativas ao comportamento animal.

aparece *nas* perspectivas e não *para além* delas. De certo que esta experiência do “mesmo” estava associada à ordem humana, ainda que pela diferença estrutural que ela possui com as outras ordens – que é a dialética de formas e não de “substâncias” ou de “realidades” distintas – ela possua também uma coextensividade com relação a elas⁴¹. Na passagem à *Fenomenologia da Percepção*, o sentido desta multiplicidade perspectiva se liga à transcendência na medida em que deve dar conta tanto da ipseidade quanto da abertura e indeterminação de sentido, ambas tendo como base o reenvio dos aspectos perceptivos a unidades dos objetos e dos comportamentos. Assim como o perspectivismo da percepção humana, a *transcendência* é um *atributo positivo* da percepção *enquanto* ela é uma operação *do corpo* e, além disso, atributo *da coisa percebida* e não apenas do corpo situado e orientado que as percebe, já que a constância de um objeto percebido depende da iluminação, da distância, da orientação e dos fatores de conjunto que são co-percebidos. Descubra-se que “o fator decisivo” para a constância é a “articulação do conjunto do campo” (Php, p. 355), o que demonstra que a constância não é um fenômeno oposto à variação e impede que se possa intelectualizar excessivamente seu sentido, vale dizer, tornar a constância expressão de um invariante positivo – “a armadura de relações as quais todas as aparências satisfazem” (Php, p. 346) – e distinto da própria variação. Como a constância não pode ser abstraída das condições efetivas pelas quais ela se apreende, esta relação se inverte e é “na evidência da coisa que se funda a constância das relações, longe de que a coisa se reduza a relações constantes” (Php, p. 348), o que preenche a ideia de que a coisa precede a si mesma e que, junto de seu pretense aspecto “material”, manifesta também sua “forma” – duas exigências, notadamente, concernentes ao *a priori* material. Ela precede a si mesma na medida em que é um modo de viver entre o corpo e o meio, um *optimum* entre iluminação, distância, orientação angular e um certo “equilíbrio” entre seu horizonte interior e exterior. Sua precessão está nesse equilíbrio aberto e fluente – o que reenvia a compreensão do *logos* de sua unidade ao tempo – pois se a percepção constituísse ativamente seu objeto ela seria capaz de distingui-lo em alguma medida da iluminação, da orientação e da distância. Mas a alternativa ao intelectualismo está na própria formulação do fenômeno da constância e da coisa: como estas são todas modalidades sensoriais e não judicativas, é preciso compreender que é o corpo que “discerne” as variações e de um modo pré-objetivo entra neste sistema tripartido a partir do

⁴¹ Como nota Bimbenet “o conjunto da vida humana poder ser então concebido como um nivelamento de estruturas em que cada uma reintegra as estruturas que lhe são subordinadas, e suprime sua autonomia em uma totalidade nova e mais complexa. [...] Esta reelaboração dos graus inferiores numa forma mais complexa que os integra, sustenta inversamente que essa forma complexa só pode se erigir sobre o solo dos graus inferiores; a dialética espiritual se encarna necessariamente numa vida psíquica e orgânica que, por ter sido sublimada, não deixa de constituir sua base concreta. [...] Como estrutura integradora e hierarquizada o fenômeno humano recapitula assim no interior de si as diferentes formas que ordenam a natureza exterior” (BIMBENET, 2000, p. 54-5).

qual a coisa permanece constante *por meio* de suas variações, assim como a mesmidade do objeto intencional se faz *na* multiplicidade dos perfis e que a transcendência do sentido é a contraparte de sua apresentação em campo. Desse modo, as sensações e o espaço são introduções à coisa mesma que é a expressão máxima da transcendência com que o corpo trava contato: de algo que ele “ignora”, já que a coisa parece estar além das perspectivas, e que ao mesmo tempo ele é capaz de decifrar, já que “é minha inerência a um ponto de vista que torna possível ao mesmo tempo a finitude de minha percepção e sua abertura ao mundo total enquanto horizonte de toda percepção” (Php, p. 350). Assim, o corpo é um tipo de sujeito que conhece as coisas num modo horizontal, vale dizer, que não intui apenas aquilo que elas apresentam de modo explícito ou na atualidade, mas também as relações que elas carregam ou anunciam para além delas mesmas – e “meu ponto de vista é para mim muito menos uma limitação de minha experiência do que uma maneira de me introduzir no mundo inteiro” (Php, p. 380).

2.5 Como o logos da presença coordena estas análises

A unidade pré-objetiva da coisa, o *optimum* “já constituído” e orientado de que fala Merleau-Ponty, é um *continnum* apreendido no presente vivo do tempo através de uma “síntese de transição” (Php, p. 380). A passagem do tempo funda seu sentido como uma presença, vale dizer, como uma intuição original daquilo que é presente. O saldo é que ambas as propriedades de presença e de transcendência que dão corpo às modalidades perceptivas são, quanto ao seu sentido, aspectos de uma *presença* ou *apresentação* que é a maneira como Merleau-Ponty compreende o *logos* da percepção. Note-se que se esta presença não é uma re-apresentação do dado, ela também não é uma coincidência entre ele e a consciência, o que o isentaria da transcendência de horizonte com a qual, ao lado da presença e da intuitividade, até agora o caracterizamos. Ainda que seja um fator necessário para a consideração eidética, a presença não é equivalente à visão de essência (*Wesenschau*), visto que ela não anula a transcendência daquilo que está nos horizontes do espaço e do tempo e a opacidade de sua intuição. Assim, haveria tanto a presença do sentido quanto a sua transcendência na relação entre as coisas, que são os dois pilares necessários para que haja uma unidade do *logos*. Quando ele passa a ser concebido como uma apresentação no íterim de um campo de presença, este modo originário pelo qual o percebido tem necessariamente que estar presente a si mesmo para estar presente à consciência que é a percepção lhe determina o sentido. Assim, presença é o nome do *logos* que reúne a um só tempo a identidade e a diferença entre as coisas naquilo que é percebido e naquilo que é co-dado ou visado. E, se levarmos em conta que a

estrutura do sentido perceptivo reúne igualmente as propriedades de presença e de transcendência do percebido, somos levados a uma certa interpretação para o *logos* desta filosofia. Esta interpretação é antecipada nas passagens de Merleau-Ponty sobre o modo de ser temporal do espaço e da coisa, em que a presença se vislumbra, então, como modo de ser por excelência da percepção. Se na percepção “o tempo não é apenas a consciência de uma sucessão” (Php, p. 307), mas o lugar e a natureza própria do *logos*, e se “a percepção originária é uma experiência não-tética, pré-objetiva e pré-consciente” (Php, p. 279), isso é porque ela é tempo. É isso que Merleau-Ponty afirma, quando diz que “não há problema da distância e a distância é imediatamente visível, na condição de que saibamos reencontrar o presente vivo em que ela se constitui” (Php, p. 307), evidenciando que a condição de visibilidade (de presença e de transcendência do sentido espacial) é constituída num ato de apresentação e tem uma estrutura presencial. Portanto, o espaço é apreendido pela visão pré-objetiva que é o corpo na condição de ser uma presença e de ser pré-reflexivamente presente a si mesmo. E isto vale para todas as dimensões do espaço, de modo que “a vertical e a horizontal, o próximo e o longínquo são designações abstratas para um único ser em situação e supõem o mesmo 'face-a-face' do sujeito e do mundo” (Php, p. 309). A natureza deste “face-a-face” ainda será considerada, mas desde já pode-se constatar que ela é “temporal antes de ser espacial” (Php, p. 318) e que, quanto ao seu *sentido*, o espaço é tempo⁴². Por conseguinte, sentir, habitar e viver são propriedades descritivas cujo sentido é temporal e cuja compreensão filosófica deverá assim compreendê-lo.

Há consequências na adoção desta lógica intencional que tem como operador central a presença e elas já aparecem nas descrições do mundo percebido. O problema da multiplicidade de experiências do espaço e da verdade é um problema de estrutura – Merleau-Ponty fornece a mesma chave desde a dialética das ordens física, humana e vital no comportamento –, mas esta estrutura é, enquanto tal, um movimento intuitivo de vir-à-presença do sentido. Pois ele é tempo e este determina o sentido das coisas como presença, isto é, como um movimento pré-reflexivo de

⁴² O espaço “é” tempo – é temporal antes de ser espacial – no sentido fenômeno-lógico, isto é, quando abordado em sua gênese. Portanto, a estrutura genética do espaço será a mesma do tempo e a modulação de suas dimensões homóloga àquela que ocorre entre as três dimensões do tempo. Para além da dificuldade entre pensar a correlação entre altura, largura e profundidade, e pensar a correlação entre passado, presente e porvir, é preciso ver que a relação está justamente *em seu sentido*; qual seja, a de ser uma estrutura formada por uma presença (pré-reflexiva) a si e de uma intuição como trazer à presença deste sentido. Ora, este é o *logos* fenomenológico da presença. Há, então, a presunção de uma coincidência na base da definição de sentido como presença. Se esta coincidência é um limite ideal, jamais alcançado, seu caráter de “presunção” ainda é sintomático do seu modo de ser, assim como a ideia reguladora do objeto adequado é a chave de leitura para a inadequação do noema na fenomenologia e está na base de sua definição. O problema com o encadeamento noemático e com a “estrutura de presença” com a qual se compreende o primeiro é idêntico à correlação total, a princípio disparatada, pela qual se compreende o espaço como tempo.

apresentação do dado – no perfil – com relação ao visado – no ser-si-mesmo (asseidade) da coisa. Isso faz de todas as experiências dotadas de sentido versões do encadeamento nomeático tornado possível pelo tempo. A importância disto é mostrar que a percepção possui sentido para além do intelectualismo que subsume tudo à reflexão e à suas objetivações. No entanto, a reflexão não está cortada da percepção e é a unidade do *logos* que permite recolocá-la em relação com seu fundo irrefletido e assegurar a passagem entre os espaços particulares e o espaço em geral, assim como entre os perfis e a mesmidade dos objetos. É preciso, portanto, que as experiências partilhem de algo e que tenham algum sentido em comum que, já o dissemos, é sua articulação de uma presença unida a uma transcendência na estrutura objeto-horizonte pela qual se compreendeu a consciência “motora” e se compreende a consciência “perceptiva” em sua totalidade. Além disso, essa estruturação tem o sentido de uma presença de grau conceitualmente mais amplo, que não é diferente de seu próprio movimento temporal de trazer as coisas ao presente e de compreendê-las a partir dele e de seus horizontes. Com o espaço não é diferente, e é assim que Merleau-Ponty procura resolver a difícil questão a respeito da multiplicidade e da relação entre os diferentes meios que a percepção engendra em torno dela – como o espaço mítico, infantil, esquizofrênico, noturno entre outros. Há um desnível nesta resposta, já que o espaço objetivo é tomado como uma certa condição co-intuída ou visada na efetividade de cada um deles, o que faz com que a transcendência de cada um dos meios e estruturas que a percepção engendra seja concebido como movimento “presuntivo” de objetivação. Por que? Porque o problema de Merleau-Ponty é estabelecer uma transcendência que se cristalice numa consciência, por meio da qual a intuimos, e que seja ainda propriedade do próprio campo perceptivo (e não desta consciência em sua “imanência” que, para tanto, pode inclusive ser descartada como operador conceitual desta fenomenologia). Assim, o sentido perceptivo nasce da própria tensão entre o dado e o visado no campo perceptivo, nas diversas transcendências que, pela organização de seus elementos, fornecem figuras e *gestalten* a serem percebidas, mas que devem possuir alguma comensurabilidade entre si, na falta do que a própria lógica destas manifestações teria que se fundar noutro plano (como na consciência transcendental, capaz de captar o ser das coisas em sua forma essencial). Esta comensurabilidade obriga a fundar a transcendência numa ipseidade mínima, sem o que ela não seria de todo apreendida, e que é sua presença (pré-reflexiva) a si. Ao invés ser uma presença *para a consciência*, Merleau-Ponty julga que o dado perceptivo é uma presença *para o corpo* – creditada às intencionalidades de ordem prática e vital, além da sua versão “operante” no tempo –; isto sem abdicar, contudo, de sua concepção enquanto uma “presença” e que faz com que o dado perceptivo seja, pelo menos,

presente *a si mesmo* na sua percepção, isto é, enquanto ele é percebido e descrito como “subjetivo”, “objetivo”, “mundano”, “ideal” ou seja como for. E essa “estrutura única” que é a presença, como veremos, permite não somente chegar a todas estas denominações, mas funda a sua compreensão naquilo que será o *logos* perceptivo. Ela torna o sentido “presencial” e, inevitavelmente, coordena sua transcendência num movimento único de objetivação que só não atinge o transcendental de maneira privativa, pela “opacidade” com que Merleau-Ponty reiteradamente classifica a consciência objetivante⁴³, mas o atinge de maneira fundamental, como uma transcendência que deve se esgotar em sua apresentação. Assim, aquilo que é limitado pela descrição é autorizado, sub-repticiamente, pelo *logos*.

Tomemos um exemplo: ao mesmo tempo em que cada uma das experiências tem seu sentido implicado *nela mesma* e só é acessível a partir do fato, sem o que a descrição se desviaria ao intelectualismo e à conversão eidética, todas elas estão atreladas a um sentido comum, no movimento teleológico da adequação que Merleau-Ponty chama de “objetivação” ou “determinação” e que está *para além delas* mesmas, na reassunção de uma dimensão ou forma essencial. Logo, uma experiência como a da “consciência mítica” existe por causa do *seu* sentido que, pela fenomenologia do corpo, pode ser intuído pré-objetivamente sem recurso a uma doação ativa (a *Sinngebung*). Mas ela também só existe por causa da *lógica* com que é compreendida, pela sua estrutura presencial que torna seu sentido presente (pré-reflexivamente) a si mesmo, e que determina a transcendência e a facticidade desta mesma consciência mítica *na sua apresentação*. Novamente, o que é impossibilitado pela descrição é tornado possível pelo *logos* com que se compreende o correlato da descrição.

A consciência mítica [...] não se deixa levar em cada uma de suas pulsações, sem o que ela não seria consciência de coisa alguma. Ela não toma distância com relação aos seus noemas, mas se ela passasse em cada um deles, se ela não esboçasse o movimento de objetivação, ela não se cristalizaria em mitos. Buscamos subtrair a consciência mítica às racionalizações prematuras [...] mas compreender o mito não é acreditar no mito, e se todos os mitos são verdadeiros, são enquanto podem ser recolocados em uma fenomenologia do espírito que indica sua função na tomada de consciência e funda finalmente seu sentido próprio em seu sentido para o filósofo. [...] Este vínculo entre a subjetividade e a objetividade que existe já na consciência mítica ou infantil, e que subsiste sempre no sono e na loucura, encontra-se, com mais razão, na experiência normal. (Php, p.

⁴³ Tal opacidade leva a um inacabamento do tema perceptivo que só é “in-acabamento” face ao acabamento possível, e que a noção de presença encerra em si mesma na medida em que faz do sentido sempre uma remissão intuitiva a um polo x, à mesmidade do objeto como ideia reguladora. Assim, se o objetivismo não é toda a percepção, ele é seu “resultado e a consequência natural” (Php, p. 86). É preciso notar que esta determinação do sentido como possibilidade faltada de objetivação faz com que a sua transcendência não seja verdadeiramente positiva e, digamos, algo distinto daquela transcendência correlata à consciência (em sua imanência). É isso o que leva o autor a salvaguardá-la através da tematização de uma “opacidade” da consciência presente, o que deveria fazer com que, inversamente, a transcendência tivesse um viés positivo e autônomo face às contrainvestidas da imanência; e, daí, com que a transcendência fosse das coisas e do mundo, tal como Merleau-Ponty a nosso ver a qualifica.

Note-se que o encadeamento noemático expressa o sentido num modo muito preciso. Este encadeamento é o movimento de “transcendência ativa” pelo qual Merleau-Ponty caracteriza a percepção e que se cristaliza dando lugar aos objetos e meios percebidos – como o mito. Se não pode haver apenas noema – ou a coincidência da experiência com ele –, é porque a consciência precisa se distinguir minimamente do próprio encadeamento noemático para ali apreender um sentido. Assim, ela não pode seguir a série dos noemata de maneira indistinta, sem o que não haveria relação – seja de identidade, seja de diferença – entre as diversas experiências, mas apenas passagem ininterrupta. No texto supracitado, essa distinção se baseia num certo “movimento de objetivação” que, a bem da verdade, não é a distinção da imanência face à transcendência e da noese que objetiva o noema. Trata-se de uma objetivação faltada ou que jamais atinge sua meta, visto que não converte o noema em pura forma (e o mito em verdade objetiva e unívoca), já que, por outro lado, não abstrai e não se descola do próprio encadeamento que reenvia sempre a novas experiências. Mas, na mesma medida, é o movimento de objetivação que permite à sua diversidade ser plena de sentido e poder ser intuída pelo corpo. Há nisto um dispositivo teleológico que liga as duas exigências do sentido, a distância intencional e a proximidade noemática da consciência ao objeto; e o problema da multiplicidade das experiências se resolve, nesta obra, pelo recurso aos “horizontes de objetivação possível” que, se não são atingidos em plena atualidade, são apreendidos como sua meta. Para Merleau-Ponty a unidade da experiência “é apenas indicada pelos *horizontes de objetivação possível*, ela só me libera de cada meio particular porque me vincula ao mundo da natureza ou do em si que os envolve a todos” (Php, p. 340; itálico meu)⁴⁴. Em suma: 1) a

⁴⁴ A tese de Barbaras também encontra nestas passagens o signo problemático da *Fenomenologia da Percepção*, que procura desvelar um solo arqueológico comum ao sentido natural e pré-objetivo, mas insiste em reportá-lo ao movimento teleológico da consciência e da objetivação. Esta tensão é problemática, pois “a objetividade não pode ser *mascarada pela* experiência e simultaneamente constituir o *telos* da experiência” (BARBARAS, 1990, p. 30), o que condenará a descrição que deveria fornecer a positividade do sentido pré-objetivo e irrefletido a ser uma reflexão “incoativa” (BARBARAS, 1990, p. 35), isto é, a permanecer presa à mesma lógica com a qual se faz a sua crítica. “Porque ele determina a teleologia a partir da consciência e não a consciência a partir da teleologia, porque ele então não concebe a teleologia enquanto tal, Merleau-Ponty permanece de algum modo preso na teleologia, depende de sua direção objetivante: o fenômeno é sempre subordinado à consciência, o mundo é sempre identificado com a natureza, e finalmente a percepção é sempre identificada com a razão, ao invés de explicar a inscrição da razão no mundo – ou seja, ao invés de explicar a teleologia em si mesma” (BARBARAS, 1990, p. 33). É possível manter a objetividade sem retornar ao famigerado intelectualismo, ou seja, como um fator (certamente que não o único) da fenomenalidade e não da consciência. Para Barbaras, “consciência” e “objetividade” não são co-implicantes (1990, p. 31), tal como aparece na tensão problemática da *Fenomenologia da Percepção*, e isto poderia se resolver com a passagem à ontologia (dizemos “poderia”, já que o próprio Barbaras na sequência de seus trabalhos estende sua crítica à totalidade da obra de Merleau-Ponty). Pensamos que o problema está na lógica por trás desta dupla exigência, que faz de ambas momentos ou pontos de vista de uma “estrutura de presença”. E nisto está, julgamos, o signo mais fundamental dos limites desta descrição, já que em seu aspecto genético ela revela um modo de doação que inevitavelmente conduz todo o sentido à uma forma arquetípica da consciência. A bem da verdade, não se trata da imanência, já que efetivamente não é possível converter o

transcendência e irreducibilidade das percepções deve-se ao aspecto pré-objetivo do seu encadeamento; 2) sua comensurabilidade estrutural, por outro lado, deve-se ao movimento de “objetivação” (inatingido) para o qual tende este encadeamento; 3) ambos, *in limine*, à consideração de seu sentido como uma *distância* (intencional) *que vai do percebido a ele mesmo* (pelo corpo) e que se define como presença. Esta noção, portanto, guarda a compreensão do que é o sentido perceptivo⁴⁵.

sentido em essência, mas da “presença”, que ao seu modo determina o que é transcendência. Este *modo* de conceber o sentido torna o corpo uma versão velada da consciência, da apresentação intuitiva que contém os limites da transcendência, e assim impossibilita tratar da diferença entre a natureza e a consciência. Não é possível entender a diferença e a relação entre elas a partir do esquema arqueológico e teleológico da presença, que deve dar conta da [i] encarnação do sentido nos noemata e de sua [ii] diferença pela remissão a uma objetivação possível. Não à toa, a queda do corpo na natureza – via patologia, transe, primitivismo etc – é vista como um “esboço de presença” e, da mesma maneira, tem sua transcendência determinada: “A existência corporal que se difunde através de mim sem minha cumplicidade é apenas o esboço de uma verdadeira presença no mundo. Ela funda pelo menos sua possibilidade, ela estabelece nosso primeiro pacto com ele” (Php, p. 193).

⁴⁵Esta mesma relação entre a transcendência do sentido e sua expressão nas coisas, que é a denominação mais justa de “*logos*”, é perscrutada pelo autor até suas últimas notas escritas, quando procura um tipo de “harmonia pré-estabelecida” que não é sustentada por uma potência lógica distinta da experiência. Só será possível fundar esta transcendência nela mesma quando o sentido deixar de ser compreendido como presença – presença (pré-reflexiva) a si da consciência ou do mundo – e o *logos* como apresentação.

Segunda parte - Presença

Capítulo 3 – A unidade da experiência

Intercalamos a descrição das estruturas do sentido perceptivo com a proposição de que todas remetem a uma “presença” como sua modalidade fundamental de doação. Ela aparece reiteradamente como a natureza do sentido por trás das suas propriedades descritivas. Agora é preciso compreender o que significa esta noção basilar. Ela é uma “estrutura” ou um “campo” composta de [i] uma relação a si e de [ii] uma operação sintética, que são a não-dissimulação a si do *cogito* tácito e a “síntese de transição” do tempo. Toda presença exige estes dois elementos, um Si e uma síntese, que na *Fenomenologia da Percepção* se vislumbram a partir da intencionalidade operante do tempo.

3.1 O Si, a síntese, o tempo

Se, nos capítulos precedentes, tratou-se do lado “perceptivo” da consciência perceptiva, agora na última passamos ao lado “consciente” desta consciência perceptiva. Assim, as duas primeiras partes da obra avaliam aspectos *noemáticos* da percepção – a doação intencional do corpo, do mundo, das coisas e de outrem – e que, quando interrogados em sua apreensão, remetem à um aspecto *noético* da percepção – na subjetividade, no tempo e na liberdade envolvidos no corpo próprio. É por isso que os dados da psicologia devem a cada vez ser validados por uma especulação filosófica que constate sua unidade na experiência, sem que se opere uma cisão entre psicologia e análise intencional⁴⁶. Logo, “a novidade da fenomenologia não é negar a unidade da experiência mas fundá-la de outro modo que o racionalismo clássico” (Php, p. 340). A “reflexão noemática” (Php, p. iv) que Merleau-Ponty encontra em Husserl evidencia um tipo de unidade primordial dos objetos que ela não engendra, mas apenas constata, sendo esta unidade pré-objetiva e antepredicativa que pode ser pensada quanto ao aspecto “subjetivo”⁴⁷. Não se trata de romper com a

⁴⁶ “A psicologia é sempre filosofia implícita, iniciante; a filosofia nunca deixa de tomar contato com os fatos” (PPE, p. 14).

⁴⁷ Como dissemos no início deste trabalho, o objeto da filosofia segundo Merleau-Ponty possui uma estrutura através da qual o “centro” da reflexão noemática tenha que ser também o “centro” de uma reflexão sobre a subjetividade perceptiva, em que a percepção em geral ilumina e uma percepção de si. Esta concetricidade, aliás, que permite a passagem entre campo fenomenal e campo transcendental, de modo que o motivo transcendental está já no trabalho do psicólogo e do cientista, mesmo nas intermitências da vida cotidiana, quando deixamos de constatar para questionar. Apenas que esta paragem, destacamos, pode ser considerada agora em seu aspecto “noético” ou propriamente “subjetivo”. Tal aspecto nem por isso subsume a unidade concreta do percebido a uma atividade sintética da

autonomia da descrição dos noemas perceptivos e do sentido que nasce da própria configuração hilética entre eles, mas de pensar o aspecto subjetivo que acompanha toda percepção a fim de “compreender exatamente a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo” (Php, p. 429). Para estabelecer a unidade do *logos* perceptivo, portanto, é preciso perscrutar o sentido da *presença a si* na percepção. Assim, a subjetividade atinente a todo fenômeno reconduz a filosofia “à reflexão de segundo grau, ao fenômeno do fenômeno” (Php, p. 77) que deve mostrar sua inerência ao solo perceptivo ao mesmo tempo sua transcendência com relação a ele; e nisto está a recuperação do *cogito*, vale dizer, na relação concreta e insuperável entre subjetividade e mundo:

Ora – tal é o verdadeiro *cogito* – existe consciência de algo, algo se mostra, há fenômeno. A consciência não é nem posição de si, nem ignorância de si, ela é *não dissimulada* a si mesma, ou seja, não existe nada nela que não se anuncie de alguma maneira a ela, ainda que ela não precise conhecê-lo expressamente (Php, p. 342).

Em certo sentido, aquilo que Merleau-Ponty qualifica como sendo o *cogito* não expressa nada além do que já foi reiteradas vezes defendido em toda sua doutrina consoante à percepção. A saber, a iminência de um sentido perceptivo, que é coextensivo ao meio circundante e aos horizontes do mundo percebido e que é intuído pré-objetivamente. Em suma: há sentido, ele precisa ter algum tipo de figuração consciente e esta figuração não é um conhecimento expreso. No início de seu programa crítico já se anuncia que “o reconhecimento dos fenômenos implica enfim uma teoria da reflexão e um novo *cogito*” (Php, p. 62). Mas o que é esta relação de implicação e qual necessidade reside aí? Ademais, por que recalcar o movimento de presença e de transcendência que há na percepção com esta denominação clássica do *cogito* e destarte o perigo iminente de intelectualismo⁴⁸?

consciência, mas qualifica o que há de “consciente” na apreensão destas unidades e, como salienta Merleau-Ponty, devolve ao *cogito* sua espessura temporal (Php, p. 456) e aquilo que lhe convém dentro desta fenomenologia do corpo e da percepção (Php, p. 461). Mas isto não é pouco, pois como veremos a dimensão subjetiva da percepção envolve um tipo de consciência com a qual o intelectualismo – em sua versão transcendentalista – está já acostumado. A consciência pré-reflexiva aparece, já nesse estágio “noético”, como pré-requisito das descrições e da unidade noemática. Ela não investe contra a autonomia da percepção; pelo contrário, faz parte de sua definição e da estrutura do sentido que ela apresenta. Trata-se apenas de compreendê-la nesse ínterim. Há, assim, um *cogito* nas estruturas do sentido perceptivo; mas a verdade deste *cogito* só se clarifica no momento final da obra, quando a fenomenologia deixa de descrever o sentido e passa à sua gênese, quando se torna “fenomenologia da fenomenologia” (Php, p. 419). A gênese do sentido perceptivo começa, assim, com uma análise da consciência perceptiva e do *cogito* que ela implica. Além disso, a distinção entre noético e noemático, respectiva à estrutura concreta do fenômeno, provém do fato de que a distinção mais tradicional entre subjetivo e objetivo é operacionalizada num outro sentido por Merleau-Ponty, designando a maior parte do tempo a hipostasia de algum dos lados da correlação perceptiva, seja como sujeito psicológico, transcendental, alma, espírito, seja como objeto *partes-extra-partes*, mecanismo, em-si, etc.

⁴⁸ Quanto a isto a tradição de leitura e comentário em Merleau-Ponty é um longo hino ao *cogito* tácito e aos desserviços que ele prestaria à abordagem teórica da percepção e do mundo sensível. Todos os prejuízos estariam mais ou menos relacionados a ele, o que contribui para tornar Merleau-Ponty intelectualista (BARBARAS, 1990, p. 34), idealista (FERRAZ, 2009, pp. 42 ss), subjetivista (PEILLON, 1994) e até platônico (MOURA, 2001, p. 313) – o *cogito*, portanto, seria fatalmente incompatível com o corpo. A começar por Peillon, que afirma que, após toda a descrição da intencionalidade não-tética da percepção, Merleau-Ponty fornece ao corpo próprio um *cogito* e o torna um “corpo

Se o pensamento é um tipo de intuição e se esta intuição se concretiza no tempo e no espaço do corpo, a coincidência integral do *cogito* e do *cogitatum* seria a morte deste pensamento. Poder-se-ia argumentar que o pensamento funda nossa ideia de tempo, de situação, de percepção e de corpo e, por isso, não se submete a elas. De fato, a subjetividade acompanha todas as experiências, ela não parece admitir limites para si mesma, e um “limite” parece ser apenas uma palavra pela qual ela designa uma experiência que, não obstante, ela engloba e portanto ultrapassa. Nesta versão desencarnada do pensamento ele não possui um corte visível, é inteiramente relação com suas *cogitata* e movimento em direção a elas – “a consciência é de um lado ao outro transcendência” (Php, p. 431). Ainda assim, nessa definição, pelo menos é possível perscrutá-lo no movimento que ele revela, no fato dele ser uma “ação” e de pensar aquilo que pensa. Abordado enquanto intencionalidade, portanto, é incapaz de subsumir a si mesmo enquanto fato, já que lhe é preciso agir, acontecer, pensar, para ser o que quer que seja e, nesta passagem incessante, ainda não podemos dizer que ele é o contrário do mundo ou apenas imanência – apenas que “é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser” (Php, p. 432).

Todavia, não é possível fazer do pensamento puro movimento sem um mínimo de inerência ou ipseidade, na falta do que ela não seria uma experiência que se “tem” ou que sabe de si mesma – justamente o que “experiência” significa – e “escaparia a si” (Php, p. 433). Mas, por outro lado, se ele é um tipo de intuição, assim também todas as outras percepções deverão possuir esta astúcia pela qual elas “sabem” de si mesmas.. Se ela não escapa a si totalmente naquilo que ela visa como seu objeto, é porque se trata de um saber que se sabe nesta passagem, de uma relação a si na abertura que se chama “transcendência”. Querer e saber que se quer, perceber e saber que se percebe, amar e saber que se ama; esta presença mínima da consciência com relação a si mesma é necessária para que haja a presença ao objeto e, portanto, sentido. Por outro lado, é preciso que esta unidade presencial seja a unidade de um um “ato” ou de um “fazer” (Php, p. 438) que só é capaz de interpelar a si mesmo no movimento de transcendência e mediante um fato perceptivo. De fato, numa consciência que contempla seu sentido numa integralidade e “que constitui tudo” a percepção, a atenção e a retomada dos motivos ambientes são descartáveis, já que “ali ela não tem nada para

constituente”: “Na *Php* a superação do dualismo do sujeito e do objeto é interiorizado no sujeito, e a transcendência do mundo reconduzida a uma imanência de princípio. [...] A única diferença que existe ainda entre este corpo-sujeito e a consciência constituinte do imanentismo transcendental [...] é que este corpo vive na ignorância de seu poder e que o mundo permanece para ele um mistério enquanto que a consciência tem a plena inteligência dela mesma e possui a 'lei de construção' do mundo” (PEILLON, p. 1994, p. 165-6). Cremos, por nossa vez, que a distância que o *cogito* interporia entre consciência e mundo é, na verdade, já uma consequência do prejuízo anterior de considerar o sentido como presença e o *logos* como apresentação. Assim, é a consideração do dado como um tipo de “presença” que leva à distância da consciência e ao *cogito* tácito, sendo isto o que deve ser compreendido.

fazer” (Php, p. 36)⁴⁹. Contra tal perspectiva excessiva de seu sentido, o pensamento como transcendência e ato se dá junto de uma opacidade na relação a si da consciência perceptiva, já que pensar qualquer tipo de consciência sem abertura não é pensar nada. Há uma verdade do cartesianismo, sob a condição de que “o *Cogito* deve me revelar em situação” (Php, p. vii) e a relação a si se faz no equívoco, já que os rearranjos do sentido podem revelar a percepção como falsa, o desejo como enganação e o amor como ilusão. O vínculo intencional com o mundo e consigo mesmo não é a evidência apodítica, mas a evidência vivida pela qual temos uma certeza pré-reflexiva de que há sentido e uma incerteza fundamental quanto à essência deste sentido em geral, já que a coincidência da reflexão com o irrefletido é sempre diferida. O equívoco não é o contrário da consciência, a mácula que reduz seu sentido ao não-sentido das conjunções materiais; é ele que permite que ela seja “consciência de algo” e que haja uma relação intencional. Antes de interpretarmos nossos sentimentos e os objetos de nossa percepção e de nosso querer, é preciso que os vivamos, e esta vida, que agora se compreende como relação pré-reflexiva a si junto da relação à coisa, é aberta à decepção justamente porque, enquanto ela ocorre, é sempre “verdadeira”. A subjetividade da percepção não é determinação completa da existência, sua subsunção a uma essência, mas a conquista de um mundo *com sentido* tal como ele é vivido e, nesse sentido, “ninguém está a salvo e ninguém está inteiramente perdido” (Php, p. 199).

A consciência é de um lado ao outro transcendência, não transcendência sofrida – dissemos que uma tal transcendência seria a interrupção da consciência – mas transcendência ativa. A consciência que tenho de ver ou sentir não é a notação passiva de um acontecimento físico [...] é a própria efetuação da visão. [...] É-lhe essencial apreender-se, e se ela não o fizesse não seria visão de nada, mas lhe é essencial apreender-se em uma espécie de ambiguidade e de obscuridade, uma vez que ela não se possui e ao contrário escapa a si mesma na coisa vista (Php, p. 431-2).

Logo, a unidade da experiência necessita desta relação a si sem que, por outro lado, tenha que ser subsumida a uma unidade fechada logicamente e determinada pelo conceito. Aquilo que o *cogito* de Descartes revela é uma relação a si e um modo de presença que toda experiência necessita para que seja experiência de algo, já que “saber é, como o disseram, saber que se sabe, não que esta segunda potência do saber funde o próprio saber, mas ao contrário, porque este a funda” (Php, p. 439). Assim, a unidade pré-reflexiva da consciência consigo mesma permite que ela seja sempre consciência de algo sem que uma potência reflexiva tenha que garantir este movimento ininterrupto (de transcendência) e consciente de si mesmo (de presença) que a define. Esta relação pré-reflexiva

⁴⁹ “Meu amor, meu ódio, minha vontade não são certos como simples pensamentos de amar, de odiar ou de querer, mas ao contrário toda a certeza desses pensamentos vem daquela dos atos de amor, de ódio ou de vontade de que estou seguro porque os *faço*” (Php, p. 438).

torna possível tanto a consideração pessoal da percepção, quando se passa da generalidade do “percebe-se” (*on perçoit*) para a perspectiva em primeira pessoa, quanto a unidade entre perceber e consciência de perceber que é fundamental a toda percepção. O si pré-reflexivo é componente estrutural da percepção e essencial a sua unidade. Não há percepção sem a relação pré-reflexiva a si, do mesmo modo que não há subjetividade sem intuição e sem abertura a uma situação no campo. Trata-se de notar que neste primado da percepção a existência é condição necessária e suficiente para o pensamento e para a subjetividade, já que “toda consciência é, em algum grau, consciência perceptiva” (Php, p. 452).

Se, antes, a intenção de Merleau-Ponty era trazer à tona cada uma das estruturas do sentido perceptivo – da intuição pré-objetiva da qualidade, do espaço, do mundo –, agora, trata-se de enraizar definitivamente a subjetividade no corpo próprio, já que é o sujeito motor e perceptivo que apreende cada uma destas modalidades do sentido. Assim a teoria está completa quando a experiência pré-objetiva que é a percepção passa a ter um sentido nela mesma, quando há relação pré-objetiva aos “objetos” e esta relação “sabe” pré-reflexivamente de si mesma, o que ratifica um *logos* no seu encadeamento e a possibilidade do discurso (fenomenológico) deste *logos*. Tal foi o movimento da percepção do mundo para a percepção de si, em que “a essa unidade aberta do mundo deve corresponder uma unidade aberta e indefinida da subjetividade” (Php, p. 465). A reflexão deve se originar nesta vida irrefletida, como um retorno a si que é uma possibilidade da percepção e, particularmente, da linguagem. Por isso o Si do *cogito* pré-reflexivo pode ser reestruturado como o objeto transcendente que consta na letra das *Meditações*, quando o *cogito* pré-reflexivo é verbalizado, já que “o *Cogito* tácito só é *Cogito* quando exprimiu a si mesmo” (Php, p. 463). Para Merleau-Ponty, é um aspecto fundamental do movimento de transcendência perceptiva, e não do retorno a si, possuir uma relação pré-reflexiva a si *em cada um destes engajamentos*. Portanto, o autor caracteriza a relação *perceptiva* a si como “não-dissimulação a si”, mediante a qual o objeto perceptivo e seus horizontes se modificam sem um recuo na imanência, o que seria inviável no caso da relação *intelectual* ou *ideal* de “coincidência a si”. Este sujeito não-dissimulado a si “só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, por este corpo, no mundo” (Php, p. 467). Logo, ele só é sujeito em referência ao objeto e neste engajamento pelo ato perceptivo. Uma tal filosofia não pode partir do *cogito* ou do Ser; não pode partir de uma determinação, mas da experiência pré-objetiva de algo, o que é o mesmo que uma *doxa* originária. Ela deve partir do *sentido*: “Existe sentido, algo e não nada, existe um encadeamento indefinido de experiências concordantes” (Php, p. 454), as quais secretam o modo como podemos percebê-las e devemos

compreendê-las e, então, possuem *logos*.

Pois bem, no interior deste *logos* há uma noção de subjetividade que não é o contrário da objetividade e da situação, o que faz dela coextensiva ao sentido das coisas. Com o Si pré-reflexivo, avança-se uma compreensão transcendental do sentido perceptivo e é por isso que ele é parte estrutural da gênese deste sentido. Contudo, cremos que estas descrições ainda não revelaram o verdadeiro sentido que a percepção e a subjetividade possuem. A “não-dissimulação” pela qual Merleau-Ponty compreende o *cogito* possui dois sentidos. Ela vincula a visão pré-objetiva ao sentido, na percepção, e ela impede que esta visão subsuma o sentido a uma significação intelectual. É por isso que não é uma coincidência da consciência com ela mesma ou com o objeto, pois assim ela reuniria completamente aquilo que é dado àquilo que é visado e pensaria a percepção numa perspectiva transcendental (isto é, sem “ponto de vista”) e seu sentido como uma essência. Na direção oposta ao intelectualismo é preciso que a consciência possua uma relação de proximidade consigo mesma e com seu objeto, numa “não-dissimulação”, para que este encadeamento de perfis possua sentido. Assim, ela está não-dissimulada em todas as experiências, possuindo uma distância precisa para que haja relação de sentido e uma opacidade constitutiva que impede que tais relações sejam pensadas fora do próprio encadeamento perceptivo. Nesta distância e proximidade caracterizadas pela “não-dissimulação a si” a subjetividade é, ao mesmo tempo, “dependente e indeclinável” (Php, p. 459). A distância da consciência com relação a ela mesma não pode cortá-la daquilo que ela intui, sem o que não haveria presença, mas também não pode fundí-la àquilo que ela intui, sem o que não haveria transcendência.

É a natureza desta distância e deste olhar constitutivo que precisam ser perscrutados. A “não-dissimulação” do Si deveria, para Merleau-Ponty, fazer com que o sentido fosse *do mundo* e com que sua transcendência fosse *positiva*, vale dizer, como o modo de ser deste próprio mundo. Assim, a relação de não-dissimulação possui uma “espessura” (Php, p. 344), pela qual a consciência distancia-se de si e, nesse intervalo, encontra-se com o mundo e, cuja espessura deve ser compreendida como temporal. Ora, o quê permite o encontro e a relação de sentido disto que não coincide consigo mesmo e carrega no seu âmago aquilo que lhe é distinto e transcendente? O que há no encontro da subjetividade com o mundo? Para Merleau-Ponty, é a temporalidade; ela é capaz de tornar a relação aparentemente estática entre um centro minimamente deslocado de si mesmo na *fonte genética* e na *origem* do sentido. Assim, compreender o *cogito* e consciência de si como relação de não-dissimulação e presença pré-reflexiva a si mesmo é retituir-lhe um “espessura temporal” (Php, p. 456). Com tal compreensão a relação deixa de ser a iminência da coincidência

ou o desejo faltado de coincidência para ser uma “presença”, isto é, uma presença (pré-reflexiva) a si da consciência perceptiva, seja quando ela é percepção de si, seja quando é percepção do objeto, de outrem e do mundo. O que se anuncia nesta reavaliação de uma verdade do cartesianismo é o saber irrefletido e antepredicativo de si mesmo: “o *cogito* tácito, a presença de si a si, sendo a própria existência, é anterior a toda filosofia” (Php, p. 462). Logo, a presença é a relação de sentido primordial que está por trás da subjetividade, do sentido e do mundo nesta primeira filosofia de Merleau-Ponty. Ela deve conciliar o fato de que a subjetividade é coextensiva ao sentido sem que este deixe de ser *sentido do mundo* ou *do próprio campo fenomenal* ou *perceptivo*.

Se o “Si” está no centro do campo perceptivo e temporal, que é presente pré-reflexivamente a si mesmo na mesma medida em que é não-dissimulado a si mesmo, ele é o espaço estrutural e o ponto limite genético do sentido, já que é através dele que se entende como pode haver a percepção de algo, onde a consciência e o ser poderão se encontrar, de modo que “se deve haver consciência, se algo deve aparecer a alguém, é necessário que atrás de todos os nossos pensamentos particulares se escave um reduto de não-ser, um Si” (Php, p. 458). Mas “o quê” aparece neste centro? Para tanto, é necessário abordar a operação sintética como segundo componente da estrutura de presença pela qual se compreende o sentido na primeira filosofia de Merleau-Ponty. E esta síntese evidencia como a unidade da experiência, ao mesmo tempo que está fundada nela mesma pela relação pré-reflexiva a si, é aberta e pode engendrar novas relações.

Se há unidade, se as aparências concordam entre si e se sucedem, fornecendo coisas, comportamentos, fatos, ideias e verdades é preciso que haja um tipo de síntese na percepção. Mas estas perspectivas e os objetos que elas encetam não são fundados na consciência, visto que ela apenas é a assimilação e o acompanhamento tácito de seu sentido, a certeza pontilhada de dúvida e de transcendência de que algo aparece em geral e de que qualquer coisa pode desaparecer em particular, dando lugar a outra, e assim indefinidamente. Como acontece de haver cristalização e desenvolvimento, ambos aspectos necessários ao sentido? Pelo fato de que a síntese perceptiva, a “quase-síntese” dos elementos perceptivos, é uma síntese temporal. Já vimos que, a respeito do espaço, o autor remete sua unidade para uma “síntese de uma espécie inteiramente diferente” (Php, p. 208), de modo que “a síntese espacial e a síntese do objeto estão fundadas neste desdobramento do tempo” (Php, p. 277). A originalidade da síntese temporal está no fato de que o tempo não *liga* perspectivas completamente distintas, mas efetua a *passagem* entre elas. A diferença consiste em que ligá-las pressuporia sua distinção e, retroativamente, a síntese seria uma posição objetiva, enquanto a passagem temporal aponta para um modo de ser pré-objetivo do percebido e para uma

transição que não necessita ser lógica e conserva a pré-objetividade daquilo que se relaciona e por meio dela é intuído⁵⁰.

Isto significa que todas as articulações de campo – a reunião das partes do corpo e de suas potências perceptivo-motoras; a reunião dos horizontes internos e externos da coisa e do mundo – têm uma natureza temporal. Tal natureza é mais abrangente que as estruturas da percepção distintamente descritas, nos modos do sentir, do habitar e do viver, já que ela é sua significação imanente e seu modo de ser. Sendo assim, a síntese do tempo está na base do sentido e da subjetividade que estão nas modulações sensíveis e motoras do mundo, pois ele é a própria “visão” que nasce nelas e é delas indistinta. Tome-se o exemplo das variações responsáveis pela constância da coisa; elas só se ligam *aprioristicamente* à constância quando descobrirmos que, para a percepção, a variação não é distinta da constância e que a transcendência não é distinta da presença, já que ambas são dois pontos de vista sobre a mesma coisa, que é a atividade sintética do tempo.

Tudo se passa, aqui novamente, como se os fragmentos do espetáculo, impotentes cada um tomado à parte para suscitar a visão de uma iluminação, tornassem-na possível por sua reunião, e como se, através dos valores coloridos esparsos no campo, *alguém* lesse a possibilidade de uma transformação sistemática. (Php, p. 360; *itálico meu*)

Esse “alguém” é o tempo⁵¹. A unidade do mundo e da consciência está fundada no tempo, porquanto ele é o sentido das descrições do esquema corporal, do mundo natural e do mundo social, assim como do *cogito* e da esfera das idealidades. Ele é, sob este aspecto, o articulador de todas as coisas – de sua identidade e de sua diferença, de sua semelhança e de sua oposição, do mesmo e do outro. Toda a intenção de Merleau-Ponty se concentra na ideia de uma síntese autóctone, realizada no próprio percebido e que não seja distinta de sua intuição na contingência da vida perceptiva: “a

⁵⁰ Assim, a síntese do tempo lida com uma multiplicidade de ek-stases e que se transforma pela transição, enquanto a síntese intelectual lida com uma multiplicidade quantitativa ou discreta que se transforma pela ligação. “O lógico só conhece, por princípio, a consciência tética, e é esse postulado, essa suposição de um mundo inteiramente determinado, de um ser puro, que compromete sua concepção de múltiplo e, por conseguinte, sua concepção de síntese” (Php, p. 316). Num outro sentido, a multiplicidade que o tempo vincula não é meramente qualitativa, já que ela ocorre pelo “reconhecimento” no presente da percepção e, por isso, não é a indiferenciação dos momentos do tempo e, correlativamente, das partes do mundo. Se não há partes discretas há, pelo menos, uma separação vivida entre os momentos do tempo. Assim, não se trata de abdicar de toda síntese, mas somente da síntese objetiva: “Digamos, por enquanto, que à noção de síntese preferimos aquela de sinopse que não indica ainda uma posição explícita do diverso” (Php, p. 320; nota). Na posição oposta da síntese intelectual está a multiplicidade de fusão que é endereçada por Merleau-Ponty a Bergson, a qual tem como consequência perder a contingência da experiência numa fusão qualitativa, e não mais quantitativa. “Contra o realismo de Bergson, a ideia kantiana de síntese é válida, e a consciência como agente dessa síntese não pode ser confundida com nenhuma coisa, mesmo fluida” (Php, p. 319; nota). Novamente, a descrição do sentido pré-objetivo não configura um abandono da objetividade, mas a descoberta de sua raiz vivida pela intencionalidade da percepção. O mesmo se dá com a síntese do tempo que não pode ser intelecção ou constituição daquilo que aparece, mas também não pode ser fusão ou coincidência com aquilo que aparece, já que nos dois casos não haveria “sentido” no aparecer – que é sentido “perceptivo”.

⁵¹ A motricidade parece fazer a unidade descritiva desta subjetividade, mas ela é geneticamente remetida ao tempo para, então, dar ensejo às diversas modalidades da reciprocidade entre os sentidos e os espaços e do movimento entre as coisas.

unidade da experiência não é uma unidade formal, mas uma organização autóctone” (Php, p. 270; nota), afirma o autor, fiançando sua posição nas virtudes do tempo, já que sua síntese é “passiva”, isto é, não precisa ser recolhida explicitamente pela consciência numa unidade objetiva. Além de não explicitar objetivamente o percebido e de resguardar-lhe a apresentação pré-objetiva, a síntese do tempo permite também pensar que tal apresentação é uma propriedade do próprio percebido que, pela sua estruturação perspectiva e temporal, é captada pelo corpo. A síntese perceptiva “parece se fazer no próprio objeto, no mundo” (Php, p. 269), como propriedade sua, ainda que seja o correlato de sentido da experiência do corpo próprio. A temporalidade, tal como lida por Merleau-Ponty, enseja pensar uma unidade que envolve também a diferença entre subjetividade e objetividade e entre consciência, corpo e mundo. Ademais, o tempo é o arauto do *logos* já que ele coordena ambas as propriedades de presença e de transcendência do sentido perceptivo. Ele é a “gênese” do sentido perceptivo e, com isso, possui uma denominação ainda mais ampla e basilar que suas propriedades estruturais. Pois se o tempo outorga às coisas o sentido que elas têm, como veremos, ele faz delas uma presença ou, de modo transitivo, uma apresentação.

Delimitamos a presença como uma relação pré-reflexiva a si que envolve um tipo de síntese. Nos dois sentidos ela não é uma coincidência ou uma pontualidade (uma presença idêntica a si no instante ou fora do tempo); e é esse modo de doação pré-reflexivo e pré-objetivo que Merleau-Ponty julga ser o sentido perceptivo em sua i) estrutura e em sua ii) gênese ainda nesta obra. Portanto, nem o Si é coincidência, nem a síntese é identificação; não se deve pensar a presença neste modos. Pelo contrário, o Si é “não-dissimulação” e síntese é uma “quase-síntese”; dois modos ainda bastante negativos para caracterizá-la, que se esclarecem quando passamos à sua dinâmica temporal.

Com o tempo, verificamos novamente esta necessidade de (uma relação a) Si como saber pré-reflexivo adjunto à unidade da percepção e da subjetividade, uma vez que “é essencial ao tempo não ser apenas tempo efetivo ou que se escoar, mas ainda tempo que se sabe” (Php, p. 487). A ipseidade mínima do tempo é a mesma que a da experiência em geral; mas, ao contrário do que se possa pensar, ela não é condição de possibilidade para que haja experiência de algo, senão um requisito estrutural na medida em que concebemos esta experiência como “presença” a algo (si, mundo, outrem), vale dizer, como uma intuição pré-reflexiva do sentido. A unidade da experiência, porquanto ela é apresentação, é uma unidade que necessita de um Si pré-reflexivo para quem ocorre a fenomenalização. Mas o “quem” desta subjetividade é o tempo e não a consciência, já que a temporalidade desenha a consciência e o ser que ela apreende, sendo sinônima daquilo que é

“sentido”: “tempo e sentido são um e o mesmo” (Php, p. 487).

As *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*⁵² são aqui recuperadas por permitirem pensar a temporalidade como uma passagem que possui um centro intuitivo em seu escoamento. Quando transposta à percepção, a temporalidade permite dar conta tanto de sua unidade como de sua abertura, já que é o movimento pré-objetivo e autóctone do tempo que dá ensejo ao sentido pré-objetivo e autóctone do mundo sensível e à intuição deste mesmo sentido na percepção. O **ganho** das *Lições* é a possibilidade de pensar a consciência do tempo e de suas etapas como sendo não-posicional, a fim de fundar o sentido temporal na própria concatenação e transição entre suas etapas, do mesmo modo que a percepção deve ter seu sentido fundado no próprio encadeamento noemático. Assim, o tempo fornece um modo de pensar o *logos* do mundo sensível. O **problema** com esta doutrina, por outro lado (o qual não é explicitamente tratado no manuscrito “A” que compõe tais *Lições*), está em que ela implica a constituição transcendental da experiência e a figura do Ego transcendental como princípio unificador do tempo e dos objetos temporais⁵³. Merleau-Ponty procura afastar essa consequência idealista em prol da intencionalidade e síntese próprias ao tempo, que unificam a experiência sem a necessidade de uma consciência fora do tempo para a qual a passagem do tempo aparece. O problema é que esta implicação não se deve apenas ao papel que se dá às intencionalidades posicionais, já que ali nas *Lições* Husserl já fala do presente, da retenção e da protensão como não sendo “atos” e antecipa aquilo que viria a ser infatigavelmente trabalhado em seus escritos sobre a passividade; nem apenas à posição explícita do Ego transcendental na base da consciência do tempo, mas à consideração do presente e da presença como modos originários da consciência do tempo e, portanto, de toda relação de sentido. Por considerar que o presente é a dimensão do tempo privilegiada e, a partir disso, que toda consciência é derivada, em algum grau, de uma apresentação, que Husserl pode nos manuscritos posteriores chegar ao ideal de constituição transcendental da experiência⁵⁴. E é esse pressuposto que, veremos,

⁵² Doravante referida apenas como “*Lições*”.

⁵³ Esta ambiguidade entre a possibilidade a que apontam as análises fenomenológicas e a necessidade de sua implicação transcendental não está somente nas *Lições*. Ela se manifesta na passagem em que Husserl anuncia uma estética transcendental como “ontologia mundana”, com o desvelamento do *logos* do mundo estético e, logo em seguida, pensa-a de acordo com o ideal de constituição transcendental: “naturalmente, este *logos* do mundo estético, como o *logos* analítico, tem necessidade para poder ser uma ciência autêntica, da investigação constitutiva transcendental – investigação da qual nasce já uma ciência extremamente rica e difícil” (HUSSERL, 1957, p. 386; HUA XVII, p. 257). Esta investigação da “exata cognição da natureza” tem um sentido primeiramente noemático que recobre, em seguida, um lado noético que juntos determinam seu sentido total e seu alcance. Não obstante, é a passagem que Merleau-Ponty mais repete quando assimila a tarefa da filosofia como formulação e retomada de um *logos* mais fundamental que o do pensamento objetivo e que o da linguagem (Php, pp. 419; 490. PM, pp. 55; 97. S, pp. 132; 218. N, pp. 104; 274).

⁵⁴ Se a consciência não tivesse a forma do “presente vivo”, nas *Lições* de 1905 ainda concebida como a estrutura formada por agora impressional-retenção-protensão, ela não poderia constituir a si mesma e, a partir disso, toda objetividade que por ela passa. Assim, a forma do fluxo, baseada no presente, é que permite a passagem para a

mantém-se intacto em Merleau-Ponty.

Para Merleau-Ponty, o tempo permite compreender o *logos* perceptivo porque ele preenche a significação do noema perceptivo e de seu encadeamento sistemático na percepção, como sentido dotado de intuitividade (presença) e de abertura (transcendência), que são as propriedades descritivas fundamentais de tudo o que é percebido. Tornando o noema perceptivo um *zeitobjekt* e o seu reenvio consequência da síntese de transição (*Uebergangssynthesis*) entre os momentos do tempo é a subjetividade que deve se revelar como sendo a própria temporalidade. É isso que devemos compreender: o fluxo do tempo dá ensejo à fenomenalidade que foi descrita até aqui, sua passagem é sua própria *selbsterscheinung*, seu transcorrer sistemático e unitário é já uma “presença” do tempo para si mesmo, captado pelo corpo como entidade que está no presente e no centro do campo perceptivo. Pois a unidade da experiência é efetivamente “una” quando ela é também *para si* uma unidade, tal qual a percepção é uma experiência que sabe de si mesma enquanto experiência e, no caso, constitui-se como não-dissimulada a si. Deste modo, para Merleau-Ponty, a consciência do tempo será menos uma potência constituinte de tudo o que ali chega a ser temporalizado do que o próprio movimento ek-stático que traz certas figuras ao presente expulsando e conservando outras no passado e antecipando outras no porvir. Esta estrutura ek-stática é a gênese da percepção e prescinde de um Ego ou de uma consciência supratemporal que unifique e dê sentido ao seu escoamento. Assim, pelo tempo. Merleau-Ponty compreende que há subjetividade e objetividade sem a necessidade de uma tematização explícita da série temporal, o que impede a ultrapassagem intelectualista pelo “excesso” e que redundaria na constituição transcendental. Ambos, sujeito e objeto, aparecem como momentos do tempo e de sua “estrutura única” (Php, p. 492) que é a estrutura de presença; veremos que junto dos ganhos desta doutrina para uma fenomenologia da percepção, tal estrutura agrega também os prejuízos da fenomenologia

fenomenologia genética e para a fenomenologia transcendental. Se a questão do tempo é deixada de lado em *Ideias*, ainda assim a relação que ela abria do constituído ao constituinte – via esta ideia de consciência *qua* constituição – é o que permite passar dos objetos (temporais) imanentes à totalidade do sentido nas obras posteriores. Segundo Sokolowski, “os conceitos das conferências sobre o tempo devem ser combinados com aqueles das *Ideias* para que a constituição genética possa aparecer como um problema” (SOKOLOWSKI, 1970, p. 163), momento da fenomenologia em que “este ponto de referência final na fenomenologia é o imediato, agora-instante fluente ou, como Husserl o chama, 'presente vivo fluente'. O motivo que fez Husserl ir além da subjetividade para o presente absoluto é o mesmo que motivou a redução transcendental: a busca por uma ciência rigorosa. Ele vai levar esta inquirição até que ela chegue ao começo definitivo e origem da experiência, o ponto em que todas as pressuposições se tornam impossíveis. Ainda que a consciência não possua perfis espaciais, ainda possui perfis temporais. Ela é essencialmente um fluxo ou corrente, e os pontos dessa corrente podem permanecer a uma distância temporal do momento presente em que refletimos na subjetividade. Enquanto corrente, como um múltiplo de fases temporais, a própria consciência depende de uma condição de possibilidade ulterior, que é o instante presente a partir do qual o fluxo do tempo provém. [...] o presente imediato não é constituído de modo algum; é o único elemento em toda a fenomenologia de Husserl que possui esta característica. Ele é dado numa evidência definitiva que é a base para todas as outras evidências que ocorrem para a subjetividade, a condição para todos os objetos, sejam imanentes ou transcendentess” (SOKOLOWSKI, 1970, p. 199-201).

transcendental que se busca afastar.

Voltando às *Lições* e à conquista de uma noção fenomenológica do tempo, vemos que primeiro Husserl procura reduzir o tempo empírico e objetivo e considerar a duração dos objetos temporais como modos de doação para a consciência imanente:

É evidente que a percepção de um objeto temporal tem ela própria temporalidade, que a percepção da duração pressupõe ela própria a duração da percepção, que a percepção de uma qualquer forma temporal tem a sua própria forma temporal. E se prescindirmos de todas as transcendências, conserva a percepção, segundo os seus constituintes fenomenológicos, a sua temporalidade fenomenológica, que pertence à sua essência insuprimível. (HUSSERL, 1984, §7, p. 56; HUA X, p. 22)

Segundo, expande-se o conceito de “consciência” ou de “vivência intencional” defendido desde as *Investigações Lógicas*⁵⁵ de modo a agregar necessariamente a temporalidade:

Aquilo a que nas *Investigações Lógicas* chamamos “ato” ou “vivência intencional” é sempre, portanto, um fluxo em que se constitui uma unidade temporal imanente (o juízo, o desejo, etc.), que tem a sua duração imanente e que, eventualmente, se realiza mais ou menos depressa. Estas unidades, que se constituem na corrente absoluta, estão no tempo imanente, que é *um*, e nele se encontra uma duração simultânea e de igual comprimento (ou, eventualmente, a mesma duração, a saber, para dois objetos imanentes que durem simultaneamente) e, além disso, uma certa determinabilidade segundo o antes e o depois. (HUSSERL, 1984, §37, p. 102; HUA X, p. 76).

O ganho desta doutrina está em conceder um fundamento para a modulação do campo perceptivo – na versão merleau-pontiana do encadeamento intencional – e para a constância ou identidade do objeto percebido – que seria o núcleo noemático ou sensível do encadeamento. E isto porque o tempo possui um trunfo: se ele é um movimento capaz de engendrar sua própria apreensão num ato de percepção sem que, para isto, deixe de ser movimento e seja subsumido completamente neste ato perceptivo, ele pode fazer as vezes do sentido. Ele é o fenômeno *e* a consciência unitária do fenômeno – o *logos* que há no fenômeno descrito pela fenômeno-logia e, para Husserl, a “subjetividade absoluta” (HUSSERL, 1984, § 36) ou o “absoluto último e verdadeiro” (HUSSERL, 2006, §81). Trata-se, inequivocamente, de colocar a presença e a transcendência do sentido dentro

⁵⁵ Sobretudo na quinta *Investigação*, que dentre as definições de consciência consta a de *vivência intencional* (ou, simplesmente, “ato”), e que é inaugural para a fenomenologia. A equivalência entre vivência e ato é posta em questão novamente em *Ideias I*, quando após manter certo vínculo nominal – “todos os vividos que têm em comum essas propriedades eidéticas também se chamam “*vividos intencionais*” (atos no sentido *mais amplo* das *Investigações lógicas*)” (HUSSERL, 2006, §36) – Husserl julga prudente marcar uma distância e “não mais empregar sem precaução, como equivalentes, as expressões 'ato' e 'vivido intencional’” (HUSSERL, 2006, §84). Embora a temporalidade não seja tratada dentro do escopo das *Ideias I* ela já é qualificada como definicional para as vivências nos manuscritos que compõem as *Lições* e devem permitir uma leitura sistemática da passagem entre estas obras. Quanto à Merleau-Ponty é preciso indagar se a incorporação de elementos presentes nas *Lições* levam à acatar certas teses de *Ideias I*, quando Husserl estabelece programaticamente a tarefa da constituição transcendental, destarte sua intenção de congregar estes elementos das *Lições* numa fenomenologia da passividade das obras husserlianas tardias e de certo modo oposta àquelas que elaboram o idealismo transcendental como meta para a fenomenologia.

de uma mesma base conceitual fornecida pelas *Lições* e reformulada neste primeiro modelo do *logos* merleau-pontiano, já que o tempo é capaz de explicar estas duas propriedades do sentido com relação à consciência perceptiva. Vejamos como isto se dá.

Durante toda a obra, à guisa de conclusão, a intencionalidade motora e as estruturas do *sentido perceptivo* são reenviadas ao tempo e ao seu movimento peculiar de síntese. “As coisas coexistem no espaço *porque* estão *presentes* ao mesmo sujeito percipiente e envolvidas *em uma mesma onda temporal* [...] Por meu campo perceptivo, com seus horizontes espaciais, estou presente à minha circunvizinhança [...] todas essas perspectivas formam em conjunto *uma única vaga temporal*” (Php, pp. 318; 381; *itálicos meus*). O sentido está, portanto, naquilo que é “onda” ou “vaga” temporal. De certo que estes predicados temporais visam justamente dizer que sua unidade não é estática, mas ek-stática, isto é, algo eminentemente aberto e que transcorre ao passo em que é descoberto pela percepção. Trata-se de tematizar uma multiplicidade que se liga porque está “presente”, que não é uma “identificação” do objeto para além de suas variações, mas um recolhimento das experiências “pela última delas e na ipseidade da coisa” (Php, p. 269). Isto remete ao presente como lugar primordial da presença e do sentido perceptivo enquanto temporalização, a partir do qual os perfis inatuais permanecem também co-presentes na experiência outorgada pela síntese e que o passado e o porvir permanecem, justamente, o que eles são: passado-presente e porvir-presente (e não um presente-passado e um presente-porvir, que seriam os modos téticos e derivados de apreensão do tempo). Isso faz com que a síntese, não obstante seja sempre um tipo de reconhecimento e de ligação entre as coisas, as reconheça e as vincule deixando-as no seu lugar e com seu sentido próprio. Aquilo que é horizonte do espaço e do tempo deve ser apreendido *na condição* de fundo ou de inaturalidade, e a percepção deve ser uma modalidade intencional da consciência capaz da experiência destes fundos não-temáticos. O passado não precisa ser tornado presente pela síntese – o que seria um modo derivado do passado –, nem o porvir antecipado explicitamente – o que também seria um modo derivado do porvir –; eles são passado e porvir enquanto tais, *em pessoa*, sendo “retenção” e “protensão”. Contudo, para que assim seja, a síntese não deve ser apenas temporal, movimento pelo movimento, mas possuir o presente como seu lugar originário – “privilegiado” (Php, p. 485) – e a presença como o modo de doação desse escoamento e desta estrutura de horizonte. É por isso que a intencionalidade de horizonte se esclarece como tempo e nesta relação indissolúvel entre as dimensões temporais que não precisam ser teticamente posicionadas. O “agora”, já nas *Lições*, é o limite entre um passado ainda presente e um porvir

próximo⁵⁶; impossível conceber um sem o outro, a não ser na derivação fundada destas mesmas dimensões: no passado “rememorado” e “reproduzido”, no presente “representado” e no futuro explicitamente “adiantado” ou na “expectativa⁵⁷”.

O tempo percebido ou vivido é um tempo que efetivamente “passa”, ao invés de “ser” uma linha de fatos concatenados. A unidade movente dos horizontes temporais e do agora está bem próxima da concepção de percepção como a unidade aberta dos horizontes do mundo – note-se que “o tempo é o único movimento que convém a si mesmo em todas as suas partes, assim como um gesto envolve todas as contrações musculares que são necessárias para realizá-lo” (Php, p. 479). A síntese temporal e a apreensão intuitiva a partir do presente permitem que a percepção seja a presença de algo *em sua passagem e em seus horizontes* (espaciais e temporais), o que faz com que Merleau-Ponty interprete o *logos* da percepção como sendo um movimento de transcendência sem a contraparte de imanência intelectual, o que faria desta transcendência propriedade do mundo e das coisas. Na sua concepção, a apresentação temporal é um modo não-tético de perceber as coisas e de captá-las numa transição de sentido que é *sua*, de modo que um novo presente não provoca a mudança real de posição do passado e do porvir, mas *é a passagem* percebida do porvir ao presente e do presente ao passado. O presente, com suas dimensões de passado e de porvir, é o próprio modo da relação de sentido que há no sentido perceptivo⁵⁸. Para tanto, é preciso investigar que “espessura” é esta. Se a abertura temporal e perceptiva passa a figurar nas coisas e enceta a sua modificação qualitativa, a identidade, a diferença e a relação entre os perfis concebidos mediante esta síntese de transição todas estão no próprio movimento auto-sintetizador e auto-consciente do

⁵⁶ Há uma “necessidade apriorística da precedência de uma correspondente percepção ou proto-impressão antes da retenção” (HUSSERL, 1984, §13, p. 65; HUA X, p. 33). No apêndice ao § 11 das *Lições* Husserl acrescenta: “A proto-impressão é o começo absoluto desta produção, a fonte primitiva a partir da qual tudo o resto se produz constantemente” (HUSSERL, 1984, p. 124; HUA X, p. 100).

⁵⁷Por isso a retenção e a protensão são pensadas por Husserl como uma “modificação intencional” (HUSSERL, 1984, §11) do agora que apenas acrescenta o índice de passado e de porvir à sua presença. Enquanto apresentações originárias o passado, o porvir e também o presente são acessados e compreendidos a partir do “agora” como “ponto fonte” ou “proto-impressão” da consciência do tempo. Assim, não é preciso pensar um passado que seria completamente distinto do presente, já que o passado tem seu sentido graças aquilo que ele não é mais, no presente, mas que continua de certo modo “presente”. Antes, seria melhor pensar em um passado que *não é* presente ou que, simplesmente, é “passado”, mas enquanto é no modo da retenção e a partir da modificação retencional com relação ao agora como centro intuitivo. O lugar de cada uma destas “fases” do tempo é garantido devido às outras, num todo indissolúvel que possui o agora como fonte da sensação que será sentida, seja no presente, no passado ou no porvir. Segundo Husserl, “uma fase é pensável apenas como fase, sem possibilidade de extensão” (HUSSERL, 1984, §13, p. 65; HUA X, p. 33); o passado como passado, o presente como presente, o porvir como porvir. O modo originário e, mais importante, pré-objetivo desta presença das “fases” é o que importa aqui.

⁵⁸No comentário de Lévinas podemos ler que passado e porvir, enquanto retenção e protensão, são pensados como “presença para...”. Assim, a *modificação* que estas intencionalidades engendram no presente não imprimem aí uma ruptura, mas um tipo de expansão do que pode ser considerada sua presença: “a intencionalidade é a produção desse estado primordial na existência que se chama modificação: este 'não mais' é também um 'ainda aí', isto é, 'presença para...!', e este 'não ainda' é um 'já aí', isto é, num outro sentido, também 'presença para...’”. (LÉVINAS, 1967, p. 153).

tempo. Assim, o tempo fornece aquilo que era requisitado para a percepção ser uma experiência autóctone e expressiva de seu próprio sentido.

A análise do tempo confirmou em primeiro lugar esta nova noção do sentido e do compreender. A considerá-lo como um objeto qualquer, será preciso dizer dele aquilo que dissemos dos outros objetos: que ele só tem sentido para nós porque nós “o somos”. Nós só podemos colocar algo sob esta palavra porque estamos no passado, no presente e no porvir. Ele é, ao pé da letra, o sentido de nossa vida, e, assim como o mundo, só é acessível àquele que nele está situado e espousa sua direção. (Php, p. 492)

A consciência do tempo no presente é um tipo de intuição pré-objetiva distinta do ato de localização, digamos assim, que por um momento objetiva sua passagem e retira seu caráter fluente, sendo preciso notar que não apenas os horizontes do passado e do futuro não são postos, mas que também o presente e a presença que ali se apreende não são um ato. “O próprio presente (no sentido estrito) não é posto” (Php, p. 476), o que permite conciliá-lo à consciência não-tética e fornecer um modelo genético pelo qual a percepção é, integralmente, uma intuição pré-objetiva e originária de seu sentido. Esta última denominação (intuição pré-objetiva do sentido) designaria pura e simplesmente o que é a “percepção”. O presente como *locus* originário não sucede ou antecede outro momento do tempo, mas é a forma pela qual o sentido se impõe num grau mínimo de intuitividade e que se preenche com sua abertura aos horizontes; por isso, pode-se dizer que tal intuitividade (em sentido lato) é a presença ou apresentação do próprio tempo *qua* sentido. Deste modo, tal denominação (apresentação), por sua vez, equivale àquilo que é o “sentido” da percepção. Para entender a intuição pré-objetiva como apresentação é preciso então abordar o presente temporal. Ele é, no sentido lato (como “presente vivo”), a recuperação do passado e a iminência do porvir; por isso, é também testemunha de um acordo entre os momentos da vida perceptiva dados no próprio tema perceptivo ou na *Gestalt*. É preciso, então, aprender a ver o presente como uma intuição da passagem, que só intui na medida em que retém um passado e antecipa um porvir, e como uma fonte movente do sentido, tornando-o apresentação, de modo que “cada presente reafirma a presença de todo o passado que expulsa e antecipa a presença de todo por-vir, e que por definição o presente não está encerrado em si mesmo e se transcende em direção a um porvir e a um passado” (Php, p. 481)⁵⁹. Para que ele seja presença ou advenha presença é preciso que sua natureza fluente não se

⁵⁹ Whitmoyer é representante de uma leitura que pretende dar mais ênfase às passagens em que Merleau-Ponty caracteriza o fluxo temporal como “dissolução” e “deiscência total” (Php, p. 480), isto é, quando o autor se debruça sobre o modo de sua síntese de transição. O leitor defende que “o tempo não aparece no presente ou na presença” (WHITMOYER, 2016, p. 215) e que o campo de presença “designa mais precisamente um campo de passagem, de *Ablauf*” (WHITMOYER, 2016, p. 219), que é o termo com o qual Husserl designa o fluxo (segundo esta leitura, aliás, a primazia do escoamento sobre a presença e o presente estaria já nas *Lições*). Para tanto, o comentador apoia-se na passagem em que se afirma que o perfil temporal está fundado “de uma vez por todas em sua passagem no presente, e porque vejo brotar [*jailir*] dele os *abschattungen* A', A'...” (Php, p. 478). O perfil se funda *na* passagem, através da síntese de transição, que seria o suficiente para substituir o ponto-fonte (*quellpunkt*) husserliano pelo escoamento

torne indiferenciada e que, no modo do fluir, conserve a distinção e relação entre suas três dimensões. Daí que a compreensão husserliana do tempo parece à época mais afinada que a de Bergson⁶⁰: propõe-se que o tempo e a consciência do tempo possuem duração e são o transcorrer de um *conteúdo* que sempre se altera, mas que também possuem uma *forma* no seu fluir; e, no exemplo de Merleau-Ponty, o “jato de água”, apesar de seu escoamento ininterrupto, precisa ter sua forma. Se “há um único impeto, uma única lacuna no fluxo bastaria para romper o jato [...] o que não passa no tempo, é a própria passagem do tempo” (Php, pp. 482; 484)⁶¹, e esta passagem, sem

(*Ablauf*). Como? Ou, para ser mais preciso, o que é uma “síntese”? Recuando um passo, descobre-se que toda síntese exige um Si pré-reflexivo para quem esta unidade sintetizada, mesmo que transitória, aparece como algo unitário. Este Si da síntese faz parte da determinação do sentido como presença e não passagem pura. Se a passagem é capaz de fundar, por si mesma, a unidade de uma aparição isto só será possível quando Merleau-Ponty reformular sua noção de sentido como “desvio” (*écart*) e instar uma dinâmica diacrítica para a *Gestalt*, sem a necessidade de, em seus escritos posteriores. Portanto, aqui ainda a passagem não é passível de ser lida por si mesma e não é capaz de inaugurar o sentido perceptivo. A bem da verdade, não consideramos que o *quellpunkt* seja o “imediató”, como já afirmamos neste trabalho. Este nunca foi o caso de Husserl e nem das *Lições* que, para serem consistentes, prevêem a necessidade de uma unidade e de uma ipseidade mínima para que haja a aparição do tempo – e isto é uma exigência intuitiva tanto quanto estrutural que não se confunde com um “retorno ao imediato”. Este lugar originário para o presente não é arbitrário, já que toda objetividade demanda uma síntese e um Si pré-reflexivo que intui aquilo que é sintetizado – algo que não poderia ser feito por outra dimensão do tempo (pelo passado ou pelo porvir) e nem pelo puro escoamento tal como defende Whitmoyer. O *Ablaufsfphänomene* é uma característica fundamental das vivências na medida em que possui uma certa estrutura; é esta estrutura, que não é o contrário do movimento, que precisa ser perscrutada. Em Merleau-Ponty, a situação é semelhante, já que mesmo a unidade pré-objetiva do percebido demanda um tipo de síntese, senão de identificação, de transição e que fornece o perfil e o processo de adumbramento como instâncias percebidas a partir do presente. É toda essa lógica que deve ser nuançada já que, ao contrário do que afirma Whitmoyer, ela não é capaz de fundar o tema perceptivo e a experiência na própria passagem, sem o recurso ao dado da presença (a si, a outrem, ao mundo, pouco importa neste caso). Daí a necessidade de recuar a análise, do aspecto qualitativo dos conceitos para seu aspecto estrutural, que é a questão do *logos*, já que aquilo que está “na letra” não necessariamente pode ser sustentado conceitualmente. Por ora, fiquemos com duas questões cruciais e aparentadas, as quais nos levam a pensar o fundamento desta filosofia. Primeiro: a temporalidade pode fundar uma experiência dotada de *logos* sem o auxílio da noção de “consciência”? Segundo: uma estrutura pode fundar uma experiência dotada de *logos* sem o auxílio da “consciência”? Na *Fenomenologia da Percepção* fica claro que a percepção, a *gestalt* e o movimento do corpo próprio são capazes de originar a experiência *apenas na medida em que são compreendidos como temporalidade* e, a partir dela, *consciência do tempo*. E esta temporalidade, se não é *somente* movimento, o que é? Agora sabemos: presença.

⁶⁰ “Bergson estava errado em *explicar* a unidade do tempo por sua continuidade, pois isso significa confundir passado, presente e porvir sob o pretexto de que vai de um para o outro por transições insensíveis, e enfim significa negar o tempo. Mas ele tinha razão em apegar-se à continuidade do tempo como a um fenômeno essencial. É preciso apenas elucidá-lo” (Php, p. 481).

⁶¹ A metáfora do rio se esclarece, “não enquanto o rio se escoar, mas enquanto ele é um consigo mesmo” (Php, p. 482), o que faz com que mesmo o rio de Heráclito tenha que ter uma *forma* em seu fluir. “Podemos também dizer de modo evidente, acerca desta continuidade, que ela, de um certo modo, é imutável quanto à sua forma. [...] Primeiro que tudo, sublinhamos que os modos do decurso de um objeto temporal imanente têm um começo, um ponto-fonte, por assim dizer. Ele é aquele modo de decurso com o qual o objeto imanente começa a ser. Ele é caracterizado como agora” (HUSSERL, 1984, §10, p. 60; HUA X, p. 27-8). Este motivo husserliano é a base da leitura do tempo em Merleau-Ponty, embora este procure se dissociar de Husserl nas consequências da doutrina. Como nota Alves, há nesta concepção da temporalidade da consciência como fenômeno que constitui a si próprio no presente uma dupla acepção do “agora”, como agora “fluente” (*nunc fluens*) e agora “estático” ou “permanente” (*nunc stans*): “Uma cisão no conceito de presente se desenha assim: de um lado, o presente intratemporal, que é e que passa; do outro, o presente como *forma* nunca perempta que se estende pelo conjunto da vida de consciência” (ALVES, 2003, p. 117). O que cumpre esta dupla exigência é a ideia de que o modo de doação original dos momentos do tempo não é tético: “Firmado no fluxo, o olhar transpõe para o agora permanente a proto-impressão e a sua modificação retencional, põe a retenção

deixar de ser fluente, necessita ter uma constituição própria, a qual se denomina “estrutura” ou “campo” de presença.

3.2 O campo de presença

O “campo de presença” coordena todas as análises sobre a natureza e abrangência (sobre a estrutura e a gênese) do sentido na *Fenomenologia da Percepção*; ele é o que desnivela a interpretação de Merleau-Ponty a respeito da transcendência e revela sua filiação inconfessa à fenomenologia transcendental. Desde o início da obra ele possui um caráter restritivo quanto à experiência perceptiva: “a presença e a ausência dos objetos exteriores são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência” (Php, p. 108). Mais que isso, ele determina o modo de ser ou o sentido desta mesma experiência, que terá o condão da presença e da apresentação. No capítulo da temporalidade, conclusivo da obra, é esta noção que toma novamente o papel principal: “É em meu campo de presença no sentido amplo – neste momento em que passo a trabalhar tendo, atrás dele, o horizonte da jornada transcorrida e, diante dele, o horizonte da tarde e da noite – que tomo contato com o tempo, que aprendo a conhecer o curso do tempo” (Php, p. 475)⁶². Não obstante, o “campo de presença” e a “presença” que aí ocorre têm também uma significação espacial, sendo que a “percepção me dá um 'campo de presença', no sentido amplo, que se estende segundo duas dimensões: a dimensão aqui-lá e a dimensão passado-presente-futuro” (Php, p. 307). Após o esclarecimento de tal abrangência, a qual deve congrega a totalidade espaço-temporal do mundo e

no agora permanente e constitui-o, assim, como um agora fluente, mas sem que essa inserção da fluência tenha sido ela própria dada numa captação evidente” (ALVES, 2003, p. 118). Embora não tético, o agora estático é “formal” num certo sentido que é afastado por Merleau-Ponty, quando procura manter sua generatividade sem, contudo, cair nas consequências idealistas que esta forma do presente enseja. A unidade tem que guardar um sentido de opacidade e de contingência na matéria daquilo que é ali percebido. Voltaremos a uma importante consequência do husserlianismo radical deste comentador, no que se refere à possibilidade transcendental da fenomenologia, a qual pode iluminar o husserlianismo insuspeito de Merleau-Ponty.

⁶² Remetido, numa imprecisão bibliográfica, às *Lições*, já que ali Husserl não menciona o *Präzensfeld*, mas fala em um “campo temporal originário” e, inclusive, num sentido didaticamente aparentado ao espaço: “O campo temporal originário é manifestamente limitado, precisamente como na percepção. Em grosso e de um modo lato, poder-se-ia porventura arriscar a asserção de que o campo temporal tem sempre a mesma extensão. Ele desloca-se, de algum modo, sobre o movimento percebido, recordado de fresco, e sobre o seu tempo objetivo de modo semelhante ao campo de visão sobre o espaço objetivo” (HUSSERL, §11, p. 63; HUA X, p. 31). Essa caracterização está a meio caminho de seu significado efetivo, que remove toda “limitação” e compreende o “campo temporal originário” como forma da própria “subjetividade absoluta” e, portanto, constituinte de toda a experiência. Para além da imprecisão terminológica, Husserl aborda o *Präzensfeld* apenas nos *Manuscritos de Bernau* sobre o tempo (HUA XXXIII, p. 100-103) e em *Experiência e Juízo* (HUSSERL, 1970, pp. 216-17; 389), de onde Merleau-Ponty provavelmente retirou a expressão. Em verdade, trata-se para Merleau-Ponty de compreender o tempo como “campo” no qual as pretensas dimensões ou partes têm sentido na relação com as outras e a partir do ponto central que é a subjetividade ou a percepção no agora. Assim, o “campo” é tão importante quanto o “centro” para a experiência perceptiva, visto que ela necessita de estruturalidade, mas também de intuitividade.

em sua relação com a subjetividade perceptiva, Merleau-Ponty conclui que “a segunda permite compreender a primeira” (Php, p. 307) e nos remete, desde logo, ao tempo como fundamento do “campo de presença” e do sentido perceptivo em geral. Assim, a coexistência espacial é a pertença de dois fenômenos na mesma “vaga” ou “onda” temporal que é o “campo de presença”. Este intervalo total que é o “campo de presença” deve, portanto, fornecer a explicação definitiva da natureza e da abrangência do sentido perceptivo nesta obra. Sendo assim, devemos passar desta relação de continência explícita entre o campo espacial e o campo temporal para aquilo que, afinal, significa ser uma “presença” ou ter o sentido como “presença”.

Nesta relação de subordinação e de esclarecimento de um pelo outro compreendemos que a intencionalidade noemática e a síntese de horizonte se esclarece pela intencionalidade operante e pela síntese de transição, em que não somente as dimensões do tempo são acessadas tal como elas se dão originariamente, vale dizer, como passado e porvir *a partir* do presente e *à distância*, como também a totalidade dos objetos percebidos recebe um caráter presentativo a partir deste campo de presença e daquilo que nele figura. O tempo dá “coesão” à vida perceptiva que, como vimos, é a conjugação das propriedades de presença e de transcendência nas coisas percebidas. Não há aqui descompasso, se ao findar da obra estas propriedades parecem dar lugar a um outro tipo de presença, mais expansivo que aquela concernente ao percebido, e que parece determinar essencialmente o que é a percepção. Pois o tempo é justamente aquilo que permite pensar como o campo perceptivo se modula incessantemente sem, contudo, chegar ao caos, e portanto é expressivo de uma lógica interna. A mesma abordagem da qualidade, do espaço, e da coisa percebida levam ao tempo percebido, como um campo composto de três ek-stases interdependentes – “tudo me reenvia então ao campo de presença como à experiência originária em que o tempo e suas dimensões aparecem *em pessoa*, sem distância interposta e em uma evidência última” (Php, p. 475-6). Nessa estrutura ampla as três dimensões temporais são acessadas por uma intencionalidade que resguarda seu aspecto horizontal⁶³. O presente possui um privilégio com relação ao passado e ao futuro porque

⁶³A expressão *fungierende Intentionalität* não foi utilizada exatamente deste modo por Husserl, somente aparecendo nesta forma no artigo de Fink *Das problem der Phänomenologie Edmund Husserls* (cf. FINK, 1966, p. 219 ss) e que é citado por Merleau-Ponty. Não obstante, a remissão à *Lógica Formal e Transcendental* visa aquilo que Husserl denomina como “intencionalidade viva” (*lebendige Intentionalität*) e “intencionalidade efetiva” (*leistenden Intentionalität*), a qual é “vivamente operante” (*lebendig fungierende*). Tal intencionalidade pré-delineia e unifica a compreensão e a prática cotidianas; sendo responsável pela unificação dos atos não-posicionais da consciência irrefletida e, portanto, tem um papel fundacional que é aqui recuperado por Merleau-Ponty a propósito da consciência do tempo e da percepção em geral. Segundo Husserl, “a intencionalidade viva me sustenta, me prescreve, me determina do ponto de vista prático em toda minha conduta, inclusive em minha conduta que provém do pensamento natural, do qual ela revela o ser ou a aparência; ainda que não-temática, imotivada e por conseguinte além do saber que eu possa ter dela, enquanto ela é intencionalidade tendo seu papel na vida (HUSSERL, 1957, § 94, p. 315; HUA XVII, p. 208). Contudo, Husserl pensa esta intencionalidade no quadro de uma constituição mais ampla das objetividades e da transcendência de sentido, de modo que ela se relacione com uma doação de sentido da qual a consciência, ainda que

é nele que se encontra o Si pré-reflexivo para o qual ocorre a fenomenalização. No presente, portanto, está o “olho” do tempo e o “sentido” propriamente dito.

É aqui que a estranha relação de “não-dissimulação a si” que caracteriza a subjetividade e confere unidade à sua experiência se clarifica. A ipseidade exigida pela teoria para explicar como há intuição de algo e como esta presença preserva também a transcendência daquilo que é intuído está na passagem do tempo e nasce dela. De certo que Merleau-Ponty não crê estabelecer com esta presença a si uma consciência omniabarcante do tempo, já que se ela escapasse à determinação temporal haveria algo para além do próprio fato perceptivo e seu *logos* teria que ser creditado a esta potência além da experiência. Se assim fosse, a qualificação do sentido como mundano ou fático, o que significa que ele tem a forma e o modo de ser do mundo e das coisas, se perderia nesta consciência que abarca e constitui o tempo. Pois a contingência perde sua razão de ser se há um elemento fora da passagem do tempo, e o único modo de colocar a consciência do tempo no próprio tempo, sem realizar este passo transcendental, é considerar que ela está no presente e que no presente ocorra a relação de sentido pela qual o presente advém presença na aparição. Assim, se o presente é o lugar do “olhar”, ele é também o do engajamento, já que pelo horizonte de passado e de porvir com o qual ele se relaciona, e que seriam seus limites constitutivos ou as figuras de sua ausência, há sentido sem que este seja totalmente recolhido pelo olhar para-si do tempo, sendo este apenas a ipseidade exigida pela experiência para que seja consciente de si mesma. Como isto é possível? Para Merleau-Ponty, através da ideia de que o presente não é uma coincidência consigo naquilo que é percebido ou, simplesmente, que a percepção do presente não coincida consigo mesma. É assim que ele caracteriza o aspecto de fluência do tempo; como “fuga geral para fora do Si” ou, simplesmente, “ek-stase” (Php, p. 479-480), num movimento de não-coincidência consigo e de ignorância que é, ao mesmo tempo, um saber de si como não-dissimulação a si⁶⁴. Para isso, é

viva e efetiva, precisa possuir o modelo no ato mesmo de apresentação daquilo que é pré-objetivo. Assim, a intencionalidade completamente desdobrada e compreendida possui uma “função teleológica, i.e. uma performance constitutiva” (HUA XVII, §97, p. 216). O suposto tácito disto é a ideia de sentido como presença que, *mutatis mutandis*, é salvaguardada na fenomenologia de Merleau-Ponty. O estatuto problemático desta noção consiste em saber se é possível mantê-la, como “campo de presença”, mas abdicar das análises constitutivas as quais ela remete em sua função metodológica e teleológica (que são ambos aspectos do seu sentido). Para Husserl toda unidade intencional pode ser considerada uma “*pista transcendental*” para guiar análises constitutivas, e este é o quadro geral a partir do qual concebe a intencionalidade. “A consciência se deixa desvelar metodicamente, de modo que se pode ‘ver’ diretamente em sua atividade doadora de sentido e criadora dos sentidos das modalidades de ser. Pode-se seguir o caminho [no qual] o sentido objetivo (*gegenstandlicher Sinn*) (o *cogitatum* das *cogitationes* que se considere) toma a forma de um novo sentido quando essas cogitationes acarretam modificações no conjunto das cogitationes que cumprem um papel de motivação com relação àquelas. No qual o que é já presente se formou previamente a partir de um sentido [fundacional] que provém de uma efetuação anterior” (HUSSERL, 1957, § 94, p. 328; HUA VII, p 216; tradução modificada).

⁶⁴ Merleau-Ponty entende que há como um ponto cego ou uma opacidade no olho do tempo, o que seria suficiente para fundar sua transcendência, sem o recurso à imanência da consciência do tempo tal como prefigurada nas *Lições*. Por este meio a não-coincidência do olhar se tornaria, efetivamente, diferenciação e transcendência sensível e se passaria de uma caracterização bastante negativa a uma noção positiva no exame do que é a percepção. Tudo depende,

preciso entender o “olho” do tempo.

Quer-se pensar o “olhar” que há no âmago do tempo como fruto da própria passagem entre uma dimensão e outra. Logo, a visão do tempo é elemento co-dependente da passagem e, deste modo, para-si e ser-no-mundo são como que as duas faces do tempo⁶⁵. Assim, Merleau-Ponty instaura a consciência do tempo e crê superar a *falta* de sentido que havia no empirismo, sem deixar de abandonar a situação perceptiva desta consciência e então escapar ao *excesso* de sentido que havia no intelectualismo e na análise transcendental. Para o autor, “cada dimensão do tempo é tratada ou visada *como* outra coisa que ela mesma” (Php, p. 482) e neste *como* reside a consciência que se possui desta dimensão. Por *não ser* o passado que o presente é *olhar* do passado; por *não ser* o presente que o passado é passado *para* o presente. Tal é a visão “relacional” que habita “o campo de presença”: o passado é “passado” *para* o presente, o presente é “presente” *para* o passado, estas dimensões assim o são *para* o porvir e o porvir é “porvir” *para* o presente e para o passado, como aquilo que elas não são e, por conseguinte, faz com que sejam o que são. O estatuto identitário das dimensões do tempo e do tempo como um todo se deve ao fato que de tudo o que ali figura tem seu sentido a partir daquilo que “não é” e em relação a esta negatividade inerente à sua passagem e ao seu tornar-se outro⁶⁶. Tal negatividade da visão já se anunciava na avaliação do *cogito* como

precisamente, desta “opacidade” do olhar que analisamos no próximo capítulo.

⁶⁵ E não se pode dar uma medida desequilibrada a um dos lados, como faz Peillon, na sua tese de que o “corpo constituinte” de Merleau-Ponty é a consciência transcendental na ignorância de seus poderes e de que todo o sentido do mundo dela deriva. Para tanto, além do malfadado *cogito* tácito que parece desequilibrar a relação que havia entre sujeito e objeto, a passagem sobre a temporalidade que Peillon analisa é apenas a que prevê uma subjetividade fora do tempo (um tempo constituinte), e não a que prevê a situação como elemento igualmente genético do tempo (o tempo constituído). “A consciência perceptiva é pois uma consciência temporal, mas de uma temporalidade específica visto que ela não está no tempo” (PEILLON, 1994, p. 42), privilégio este que possibilita ao comentador afirmar, mais à frente, que “em lugar de uma consciência constituinte desdobrando o mundo a partir de seus poderes, o que se descobre é um 'tempo constituinte' que não se realiza à parte de nosso 'corpo cognoscente', mesmo se este último nunca pode controlá-lo completamente” (PEILLON, 1994, p. 166).

⁶⁶ E ainda que Merleau-Ponty situe tal “olhar” que nasce da diferença entre as dimensões temporais na conta de Heidegger – como o *Augenblick* que há no “âmago do tempo” – podemos ver que esta intuição já se encontra em Husserl e é conceitualmente aqui recuperada. A passagem entre o presente e o passado, denominada “modificação retencional”, seria a “origem” do *agora* ou a própria ordem da fenomenalização, já que a diferença entre as duas dimensões leva a pensar o olhar como algo eminentemente relacional – justamente o que “olhar” deve significar. Muitos autores assinalaram a importância capital da retenção para o fundamento da fenomenologia, mesmo aqueles que visam criticá-la, pois é justamente na passagem entre presente e passado, na modificação retencional, que tanto a objetividade imanente quanto a objetividade do fluxo por inteiro podem “aparecer” (cf. GRANEL, 1968, p. 86; DERRIDA, 1967, p. 72; LÉVINAS, 1967, p. 153-6). Esta possibilidade está atrelada não apenas à passagem entre presente e passado, mas na qualidade daquilo que constitui o agora como o lugar do sentido nas fenomenologias husserliana e, em seguida, merleau-pontiana. De fato, desde a primeira tematização da intencionalidade que unifica o tempo nas *Lições* ela é tida como uma possibilidade da retenção, mas que se desvela no agora-atual. Esta intencionalidade “longitudinal” é tida como uma potência sintética da retenção, que conserva não apenas os momentos passados, mas os “agora” dos momentos passados, as fases e os conteúdos das fases, mas que, enquanto tal, se apresenta no agora-fonte. Assim, é o intervalo entre presente e passado imediato na recordação primária que é a retenção, que daria uma resposta assaz fenomenológica para a gênese do tempo e da relação de sentido. Lévinas chega a apontar esta distância mínima do passado, enquanto passado, com relação ao presente, enquanto presente, como o surgimento da consciência do tempo. “O afastamento da *Urimpression* – é o acontecimento, primeiro, do

presença de um “perpétuo ausente” (Php, p. 458) e que é agora referendada pelo movimento temporal como “fuga geral para fora do si” (Php, p. 479). Por conseguinte, no tempo há um “alguém por quem a palavra *como* possa ter um sentido” (Php, p. 482), uma distância que é, ao mesmo tempo, o recuo mínimo do para-si e o ser-temporal da percepção, a qual engendra a aparição e o percebido sem que, para isso, postule-se uma instância distinta da própria fenomenalização⁶⁷. Nesse sentido, ele pode ser a subjetividade que não só acompanha a percepção e, portanto, a totalidade da experiência, mas que permite também compreender qual o sentido desta experiência. Em vez de identificar o tempo com um predicado do sujeito (mesmo que este fosse seu predicado mais “fundamental”) o correto é, então, pensar o sujeito como sendo o próprio tempo⁶⁸. Assim, a

afastamento da defasagem, que não se trata de constatar relativamente a outro tempo, mas relativamente a uma outra proto-impressão que está, ela mesma, 'no jeito': o olhar que constata o afastamento é esse mesmo afastamento. A consciência do tempo não é uma reflexão sobre o tempo, mas a própria temporalização [...] o fluxo não é senão a modificação da proto-impressão que deixa de coincidir consigo mesma para se apresentar nos resumos da *Abschattung*, porque apenas a não-coincidência consigo mesma – a transição – é consciência perceptiva propriamente dita” (LÉVINAS, 1967, p. 154-5). Neste e nos seus trabalhos vindouros é possível notar que este atraso do presente com relação a ele mesmo contrabandeia uma noção de sensação que não é intencional e, contudo, está no seio do agora-atual sem ali ser intencionalizada. Este é o fato, corroborado pelo apêndice V das *Lições*, pelo qual é preciso pensar um dado da sensação que já “está constituído antes que a apreensão animadora se possa iniciar” (HUSSERL, 1984, p. 134; HUA X, p. 110) e que Lévinas denominará a não-presença em sentido positivo do Outro, alteridade esta que está na base da fenomenalização. Daí que em seus escritos posteriores o tempo originário não será o tempo da consciência, mas o tempo diacrônico do Outro, e que já é antecipado conceitualmente nesta sua análise de Husserl: “o mistério da intencionalidade jaz no afastamento de... ou na modificação do fluxo temporal. A consciência é senescência e procura de um tempo perdido” (LÉVINAS, 1967, p. 156). Na primeira fenomenologia de Merleau-Ponty tudo também depende evidentemente desta não-coincidência do presente consigo mesmo. Mas isto faz com que este julgue haver nessa distância da “não-dissimulação a si” a passagem do mundo e da alteridade que, não obstante, são experimentadas *em presença*, apenas que num sentido distinto daquele da consciência transcendental, isto é, como contingente ou mundano. Então o sentido do tempo será antes um sentido *do mundo* que um sentido *do outro*; e esta diferença entre pensar a não-coincidência do presente como uma alteridade radical e pensá-la como uma transcendência em sentido mundano é o que deveria marcar o debate entre estes epígonos de Husserl, além de estar na origem da ruptura ou da renovação que cada um propõe para a doutrina fenomenológica.

⁶⁷ E a questão crítica a respeito do *cogito* não deve ser sobre o seu “lugar” ou o que ele “é”, a fim de saber se ele “está” na consciência, no mundo, em ambos ou em nenhum deles, mas a respeito do “sentido” que a sua posição como fundo de Si ou ausência constitutiva de toda presença enceta. Este esquema faz com que ao lado dos ganhos que a teoria de Merleau-Ponty auferiu quanto à fenomenologia do corpo, a respeito da remissão de todo saber ao solo perceptivo, sua noção de sentido seja inevitavelmente tributária de uma fenomenologia da consciência, uma vez que a distância entre mundo e sujeito, sob o reduto de não-ser que é o cogito tácito, faz com que a apresentação de sentido seja, ainda que não tética, positiva – na figura duma intuição chapada e sem profundidade. Portanto há uma tese sobre a percepção, ao contrário do que propõe Madison ao declarar que na *Fenomenologia da Percepção* “não há ‘percepção’” (MADISON, 1992, p. 97) já que “a posição de Merleau-Ponty só pode ser caracterizada negativamente, como anti-empirista ou anti-intelectualista. Ela existe apenas como *outra* às posições que ele critica” (MADISON, 1992, p. 85). Acreditamos, pelo contrário, que a percepção pode ser caracterizada positivamente nesta obra, porquanto o dado de sentido tenha de ser – em virtude mesmo da permanência de um fundo de si aquém de toda tematização – um dado positivo e intuitivo. Isto não precisa significar que o *cogito* está “fora” (ou “dentro”) da experiência, mas que a experiência enquanto figuração que envolve um Si pré-reflexivo se estabelece como presença e, a partir disso, defronta-se com as consequências que esta lógica fenomenológica determina; num exemplo, a presunção de uma adequação completa do percebido e, a partir dela, a posição de sua transcendência como propriedade da consciência do percebido. É preciso contra Madison ler o que Merleau-Ponty escreveu tanto quanto aquilo que não está escrito explicitamente em sua obra – a saber, que o salvaguardo do *cogito* confere um caráter positivo ao percebido e que, mesmo antes do *cogito*, é a pressuposição da percepção como presença que leva aos empecilhos de uma tal filosofia.

⁶⁸ “Nós não dizemos que o tempo é para alguém: isso seria estendê-lo ou imobilizá-lo novamente. Dizemos que o

subjetividade última, esta que *é o tempo*, não é temporal “no sentido empírico da palavra”, o que significa que ela não transcorre como as coisas, que ela não é passageira do mesmo modo que algum objeto que possui duração. Antes, ela é a “passagem” que há na passagem, a passagem que “não passa” do tempo e, conseqüentemente, o “sentido” que há no sentido. Tal inflexão é crucial para Merleau-Ponty já que por meio dela o *logos* perceptivo obtém unidade *no* movimento, ou seja, sem que esta cristalize o seu movimento. Por isso tal passagem pode ser considerada como genética e sua gênese é aquilo que devemos chamar de presença – “a explosão ou a deiscência do presente em direção a um porvir é o arquétipo da *relação de si a si* e desenha uma interioridade ou uma ipseidade” (Php, p. 487).

A *presença*, então, é uma espécie de espectador que dá a si mesmo como espetáculo. Este personagem que é espetáculo e espectador, na fenomenologia genética, é o tempo. E para o tempo, o modelo não é um impulso vital que é capaz em seu desenvolvimento de dar-se uma visão diminuída, ainda que aparentada a ele, da vida em geral. O modelo de unidade entre saber e subjetividade que se encontra no tempo é retirado das *Lições*. Assim, se Merleau-Ponty insiste em pensar a percepção como relação intencional que não é coincidência entre consciência e objeto, o modelo vivido do tempo permite-lhe passar às questões últimas sem, contudo, advogar um absoluto que seria mais que a experiência. A ipseidade que, descrita nela mesma, recupera um pano de fundo cartesiano, deve ser compreendida como o movimento do tempo e não como uma subjetividade fora do tempo. A percepção ocorre no presente e perceber no presente é não somente *perceber*, mas *saber que se percebe*, “tornar presente” ou “presentar” e, mais ainda, *estar situado* no presente e, julga Merleau-Ponty, entrar em contato com uma transcendência que lhe excede. Resposta assaz distinta da de Husserl, de quem Merleau-Ponty estava até então muito próximo, já que para aquele a questão bem conduzida leva à uma consciência constituinte que não pode se confundir com o tempo constituído, isto é, com aquilo que é vivido e percebido nas unidades objetivas que duram. Assim, qualquer tentativa de apreender o constituinte é falha, já que reconverte-o em constituído, e a exigência do transcendental deve ser forçada para uma consciência que, em certo sentido, é atemporal ou pré-fenomenal⁶⁹. É por isso que quando queremos saber do porquê de a consciência do

tempo é alguém, ou seja, que as dimensões temporais [...] exprimem todas uma só dissolução ou um só ímpeto que é a própria subjetividade. É preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo” (Php, p. 482-3).

⁶⁹ Dizemos “em certo sentido”, porque não é uma consciência atemporal, apenas, que colocaria a fenomenologia no caminho do idealismo transcendental, mas sua concepção mais própria de sentido como presença. Assim, a crítica merleau-pontiana do consciência transcendental como “eternidade”, sem começo, nem fim e, por isso, sem tempo e facticidade, não incide sobre todo o edifício transcendentalista da fenomenologia. Pelo contrário, para além de seu acerto, ela conserva uma determinação essencial do sentido como adequação possível e, portanto, está mais próxima do transcendentalismo e mais longe de uma filosofia da percepção do que parece – o que força Merleau-Ponty a limitar a consciência inserindo nela “opacidade”. Moura possui uma leitura que aproxima Merleau-Ponty de Husserl justamente

tempo ser “consciência” do tempo, e não apenas consciência (que tem uma duração) temporal, a resposta é “chocante” (HUSSERL, 1984, § 39), pois ela precisa ter sua unidade fundada nela mesma. O que surpreende é justamente o fato de que a passagem do tempo, de algum modo, sabe de si mesma *enquanto* passagem do tempo, isto é, sem deixar de passar e, por isso, cair da qualidade de constituinte para a de constituído. Pois uma coisa é descobrir descritivamente que toda consciência é temporal e que, portanto, os objetos transcendentais têm sua unidade no tempo e na síntese de perfis que se realiza com a passagem do tempo; outra, é descobrir, também descritivamente, como a própria passagem tem sua unidade sem devê-la a uma instância de grau superior ou fora do tempo. Sabemos que toda consciência tem uma duração temporal e que esta duração, por sua vez, não pode ser fundada numa outra duração sob pena de levar a questão sobre o fundamento ao infinito. Por outro lado, ela também não pode deixar de ser tempo, sem o que deixaria de constar na descrição e, portanto, levaria a filosofia para fora da fenomenologia⁷⁰. Assim, a resposta chocante e não

nesta necessidade de um *Ego* fora do tempo, que no segundo é reconhecido e no primeiro velado, mostrando que a *necessidade* do *cogito* tácito e, logo em seguida, de uma relação a si temporal é um resquício do transcendentalismo na medida em que ele precisa estar fora do tempo e do mundo para que ocorra a percepção de algo. “Este olhar não se confundirá com o tempo como transição, transição da qual ele tem a experiência no 'campo de presença' já que ele é o recuo necessário, ou o ponto de fuga, a quem essa transição *aparece*. Ele também não se confunde com o tempo constituído, enquanto série desdobrada das dimensões do tempo. [...] E é exatamente este Si, que não é da 'ordem dos fatos', quem assiste, de seu ponto de fuga em relação ao tempo, à unidade de sua própria vida [...]” (MOURA 2008, p. 30). Se a consciência do tempo não é nem fluxo, nem forma, deve ser outra coisa que o tempo (se ela está entre as duas exigências, é porque não se confunde com nenhuma delas). Esta leitura tem o mérito de denunciar como a doutrina da temporalidade e a consideração da percepção a partir do tempo demandam uma consciência fora do tempo (e daí, fora do mundo) e desequilibram todo o sistema filosófico de Merleau-Ponty. A dificuldade, inconfessa na *Fenomenologia da Percepção*, torna-se confessa na discussão de *O Primado da Percepção* quando Merleau-Ponty afirma que “existe um centro da consciência pelo qual não estamos no mundo” (PP, p. 101). Deste modo, “o código 'fenomenológico', desde que bem compreendido, sempre nos transporta a uma instância situada fora do mundo, quer dizer, fora do tempo, pouco importando que este sujeito atenda pelo nome de 'Si' ou de 'ego originário'. Neste ponto, ao menos, Merleau-Ponty foi um aluno exemplar” (MOURA, 2008, p. 31). Endossamos esta conclusão de Moura; nossa própria interpretação, além disso, visa também a um certo “código fenomenológico” (e “transcendental”) que está na noção de presença. Argumentamos que a consideração do sentido a partir do tempo (presente) e da consciência (presença) é a fonte dos problemas conceituais com que os próximos escritos de Merleau-Ponty terão que lidar, já que pensar o dado perceptivo deste modo obriga a conceber sua transcendência e sua transição temporal como presença, a qual deve abrigar – em seu modo de “apresentação” – a totalidade do sentido.

⁷⁰ Para Husserl esta consciência última e necessária do tempo é sem tempo (*zeitlose*), não porque ela é completamente alheia ao tempo, mas porque a unidade do tempo exige esta consciência autoconstituente que não pode ser ela mesma apreendida no interior do tempo, vale dizer, como uma de suas unidades objetivas e que tem duração determinada. A saída evidentemente aporética desta análise, que pensa o constituinte a partir do constituído e já que não há como retomar reflexivamente o tempo constituinte sem torná-lo tempo constituído, incomoda. Não à toa Husserl a retoma nos manuscritos posteriores sobre o tempo (manuscritos “B”, de “Bernau” e manuscritos “C”), através das relações entre presente vivo e impressão originária (*Urhylè*), e entre Eu (*Ich*) e não-Eu (*Nicht-Ich*). Tal polaridade entre o que é ou não “presente” motivará muitas discussões “intrasistemáticas” entre os comentadores de Husserl e “extrasistemáticas” sobretudo no debate francês sobre os limites e prosseguimentos da filosofia fenomenológica. A “resposta” de Merleau-Ponty é bastante conhecida: trata-se de assumir esta ambiguidade entre constituído e constituinte como o próprio modo de ser do tempo, que é consciente de sua passagem na finitude do ato pelo qual ele apreende, não obstante, essa própria passagem. Assim, o “olhar” do tempo é, ele próprio, um olhar “temporal”. Moutinho oferece uma análise conclusiva desta solução merleau-pontiana: “nesse caso, trata-se de uma 'autoposição', não de uma autoconstituição, e é assim que Merleau-Ponty redefine a *Selbsterscheinung* de Husserl” (MOUTINHO, 2005, p. 50). Retornaremos a esta leitura.

metafísica vem, de algum modo, da própria passagem do tempo quando a consideramos em si mesma – quando passamos do estrato das objetividades temporais constituídas (os objetos que duram) ao estrato da subjetividade constituinte (à duração daquilo que dura ou, como indicam as *Lições*, do fluxo constituído ao fluxo constituinte). O constituinte, sem deixar de sê-lo, deve fundar sua própria unidade e constar na descrição do fenômeno temporal; “há um fluxo temporal uno e único, no qual se constitui a unidade temporal imanente ao som e, ao mesmo tempo, a própria unidade do fluxo da consciência” (HUSSERL, 1984, §39, p. 105; HUA X, p. 80). Há uma intencionalidade que unifica o fluxo sem deixar de ser, enquanto intencionalidade, uma experiência consciente a respeito do próprio fluxo em sua unidade; nestes primeiros manuscritos sobre o tempo Husserl a denomina “intencionalidade longitudinal” (HUSSERL, 1984, §39, p. 106; HUA X, p. 81), que corresponde à tomada de consciência quando o olhar deixa de captar os objetos temporais para captar a temporalidade que há neles, deixa de dirigir-se *através* das fases do fluxo e volta-se *para* o fluxo. A constituição desta intencionalidade faz com que se presentifique toda a cadeia temporal; note-se que este é um desdobramento possível *da retenção*, que além de reter o agora-sido num objeto imanente também retém tal objetividade imanente com relação às outras no fluxo e, por isso, constitui a unidade do fluxo enquanto tal. A retenção é capaz desta dupla tarefa porque ela não é ato (HUSSERL, 1984, ap. IX), vale dizer, ela mantém o passado retido *na* consciência sem convertê-lo em presente rememorado; ela é uma experiência da relação entre as dimensões do tempo, ou seja, da unidade entre eles, sem que esta própria unidade deixe de possuir seu caráter temporal e converta os *tempora* numa rememoração. É o que faz com que o saber da retenção seja ele próprio um “saber” sem que a retenção tenha que ser tematizada, isto é, sem que ela advenha re-presentação e rememoração. Em suma: a retenção permite o saber da unidade *na* passagem, que é o mesmo que o saber *da* passagem e que não necessita de outro saber que o apreenda e que reenvie a descrição ao infinito. Este modo unificador da retenção, bem como a possibilidade de sua tematização, parece conter o segredo para os problemas de fundamento. À questão a respeito de “como é possível saber da unidade do fluxo constituinte último da consciência” (HUSSERL, 1984, §39, p. 106; HUA X, p. 80) Husserl então responde:

o fluxo da consciência auto-constituente do tempo não é apenas, mas ele é de uma maneira tão notável, e no entanto compreensível, que nele se dá necessariamente uma auto-aparição do fluxo, a partir da qual o próprio fluxo deve poder ser necessariamente captado no [seu] fluir. A auto-aparição do fluxo não exige um segundo fluxo, mas ele, como fenômeno, constitui-se antes a si e em si mesmo (HUSSERL, 1984, §39, p. 107-8; HUA X, p. 83).

Este saber não é representativo ou tético, mas um saber que se sabe na medida em que se vive e, por isso, pode ser descrito. Num apêndice a este parágrafo sobre a unidade do fluxo de

consciência, Husserl descreve a retenção e o agora impressional como experiências que “não são atos”, o que significa que eles são consciência num modo distinto da consciência tética. A retenção é uma intencionalidade de tipo “peculiar”, adverte Husserl, já que é graças a ela que o agora pode “ter à mão” o passado sem precisar torná-lo num novo agora, vale dizer, sem re-presentá-lo. A retenção em si mesma não é a representação do passado, mas o modo primário do passado ser intencionalmente para a consciência, já que ela faz parte da consciência do presente – assim como a protensão⁷¹.

Merleau-Ponty quer conservar este modo de fundar a unidade da experiência em intencionalidades que não são objetivantes, mas sem ter que advogar o transcendental que provém desta doutrina. Novamente intercede a ideia de “campo de presença”, só que agora em favor do engajamento da subjetividade no tempo, já que a situação com que o tempo deve, paradoxalmente, enxergar a si mesmo impede a passagem ao transcendental⁷². Se é a partir do presente que o tempo

⁷¹“A retenção não é ela própria nenhum 'ato' (quer dizer, uma unidade de duração imanente constituída numa cadeia de fases retencionais), mas antes uma consciência momentânea da fase decorrida e, ao mesmo tempo, uma base para a consciência retencional da fase seguinte” (HUSSERL, 1984, ap. IX, p. 144; HUA X, p. 118). Ela não é “ato”, o que significa que ela está presente sem ser explicitada, quando se representa o passado de modo a torná-lo novamente presente, presentificando-o. Por isso, ela é recordação “primária”, enquanto a rememoração é um modo de recordação “secundária”, em que a primeira torna possível a segunda, já que ela mesma já faz parte da estrutura temporal do presente. A retenção é um tipo de presença do passado antes mesmo de sua tematização, de sua retomada no ato, porque ela é parte integrante do tempo como campo de presença – “quando um objeto temporal decorreu, quando a duração atual passou, não se extingue com isso, de nenhum modo, a consciência do objeto agora passado, se bem que ela já não funcione agora como consciência perceptiva ou, dito de um modo porventura melhor, como consciência impressional. [...] À 'impressão liga-se continuamente a recordação primária ou, como nós dizíamos, a retenção” (HUSSERL, 1984, §11, p. 63; HUA X, p. 30). Ela pertence, assim, à zona do originário. Do mesmo modo, e mais fundamentalmente, o agora também não é um ato, mas um dado de presença que, se explicitado por um ato, pode se tornar objeto re-representado. “Tal como a fase retencional tem consciência da antecedente sem a tornar objeto, assim também o protodado está já consciente – e, certamente, sob a forma peculiar do 'agora' – sem ser objetivo” (HUSSERL, 1984, ap. IX, p. 144; HUA X, p. 119). Note-se, contudo, que a disponibilidade do dado na presença originária é a possibilidade de suas apresentações originárias na retenção e na protensão, bem como de sua objetivação na representação: “É precisamente esta protoconsciência que se converte em modificação retencional (que é, então, retenção dela própria e do dado nela originalmente consciente, já que ambos estão inseparavelmente unidos): *se ela não estivesse disponível [vorhanden], nenhuma retenção seria também concebível*; a retenção de um conteúdo inconsciente é impossível” (HUSSERL, 1984, ap. IX, p. 144; HUA X, p. 119; *italico meu*). A questão é que o agora e a retenção (também a protensão) estão protoconscientes sem ser teticamente postos, como ato, e tal protoconsciência pode colocá-los como matéria primeira para os atos e consciências ulteriores sem a necessidade de uma remissão ao infinito ou a uma esfera ainda inconsciente. O que significa estar “protoconsciente” ou “consciente originariamente” (*Urbewusst*)? Significa *estar presente, ser intuído, num modo específico e originário da apresentação*. Este sentido é, qualificações feitas, o mesmo que o *sentido perceptivo* tal como elaborado por Merleau-Ponty. A questão que se deve fazer é se é possível simplesmente mudar o denominador deste sentido da consciência para o corpo, conservando uma noção basilar pela qual ele é compreendido.

⁷²Merleau-Ponty vai “negar que esse 'tempo constituinte', essa subjetividade última, se confunda com uma 'eternidade' [...] e, a julgar pelas afirmações de Merleau-Ponty, é isso que parece estar por trás da ideia de consciência constitutiva do tempo” (MOUTINHO, 2005, p. 46). Para Damon, com a ideia de campo de presença “não se trata de encerrar meu ser no presente, mas apenas de fazer 'descer' o transcendental” (MOUTINHO, 2005, p. 48), relacionado-o à ordem do empírico e daquilo que aparece como situado. Concordamos parcialmente com esta análise. Concordamos quando ela prossegue aquilo que diz Merleau-Ponty, discordamos quando ela esquece aquilo que Merleau-Ponty também ignora; a saber, que a constituição está calcada na noção de “presença” por meio da qual se concebe a fenomenologia da percepção, e não apenas na adoção do infinito como propriedade positivamente constituinte da consciência. Mesmo que

pode ser a subjetividade, é também pelo presente que ele se abre às outras dimensões e que seu olhar, ainda que necessário, deve estar situado e intuir seus horizontes à distância. Estar presente e estar situado seriam equivalentes no tempo, já que é preciso uma [i] posição para que haja o sentido da passagem, e [ii] passagem para que haja o sentido da permanência – “existe tempo para mim porque estou situado nele [...] existe tempo para mim porque tenho um presente” (Php, p. 484). Se o tempo percebido é o campo de presença, como tempo “desperto” a partir do qual se pode abstrair um tempo do “sonho”, a consciência do tempo e a eternidade, é *porque há um presente e porque o tempo é apreendido no presente*. O presente, então, “é a zona em que o ser e a consciência coincidem” (Php, p. 485) em que o descobrimos como temporal ou como tendo (e sendo) um “campo” e não como um presente estacionário que anularia o próprio tempo. O que isto quer dizer? Primeiro, que no presente não há diferença entre aquilo que é “percebido” e aquilo que “é”, e por isso ele é a dimensão privilegiada num campo *de presença*; segundo, que no presente o percebido se abre às outras dimensões do tempo e outras percepções possíveis, já que ele é um *campo de presença*, e não é passível de ser reduzido ao conhecimento atual que tenho dele⁷³.

As duas pontas do tempo estão amarradas no presente; sua dimensão essencial de ser *o* tempo – potência indivisa – e sua dimensão fática de ser *este* tempo que se vive mediante o ato perceptivo – as manifestações distintas. “Este *ek-stase*, esta projeção de uma potência indivisa [a essencialidade] em um termo que lhe está presente [a facticidade], é a subjetividade” (Php, p. 487) que, sob este título, é ao mesmo tempo sujeito empírico e transcendental; “a consciência não é um [potência indivisa] ou o outro [manifestações distintas], ela é um e o outro, ela é o próprio movimento de temporalização” (Php, p. 485-6)⁷⁴. Assim, para Merleau-Ponty, a “fenomenologia da

a consciência não se alce ao infinito, ela não deixa de ser “constituente” quando tem a experiência do percebido *em presença* ou como uma *presença*, já que esta é a própria definição daquilo que significa estar atrelado à uma essência ou a uma adequação completa. Assim, a sua inadequação não se basta contra todo ideal de constituição, já que sua presença impele a concebê-la mediante uma adequação possível e isso é justamente o que firma seu sentido – ou seja, aquilo que “é” o percebido, o *quid* da percepção. Poderíamos ainda acrescentar que seria pouco fazer a caricatura da posição de Husserl apenas a partir da ideia de eternidade, uma vez que a fenomenologia transcendental não depende apenas de algo “fora” do tempo, mas também de um elemento *no tempo* que faz com que se possa compreendê-lo como passível de constituição no infinito. Esta garantia é dada, desde as *Lições* de 1905, através do privilégio do presente como dimensão temporal e da apresentação como modalidade originária da consciência.

⁷³Do mesmo modo, em *O romance e a metafísica*, lemos ainda esta defesa de um modo de ser temporal do sentido (uma “transcendência do tempo”), entre a *falta* do tempo objetivo e o *excesso* do tempo ideal. “Entre estes fragmentos de tempo e aquela eternidade que erroneamente acredita que ultrapassa o tempo, há uma existência efetiva que se desvela nos padrões de comportamento, que é organizada como uma melodia e, mediante seus projetos, irrompe através do tempo sem abandoná-lo. Certamente não há *solução* para os problemas humanos; não há como, por exemplo, eliminar a transcendência do tempo, a separação da consciência que sempre pode reaparecer para ameaçar nossos compromissos [...]” (SNS, p. 70).

⁷⁴“O raciocínio é circular, ou, como temos dito, ambíguo: o sujeito transcendental é condição do sujeito empírico, está na origem deste, mas nada é sem o ato, de modo que reciprocamente, este está na origem daquele. [...] o tempo faz a síntese do múltiplo, mas este não poderia vir senão de nós, por um ato. Tudo isso advém da dualidade do tempo, do tempo sujeito que se projeta em um termo presente; advém, finalmente, do fato de que o tempo sujeito é todo e

fenomenologia” que nada mais é que a compreensão filosófica daquilo que se mostra como o mundo e a subjetividade percebidos, realiza-se com a reflexão sobre o aspecto essencialmente temporal de toda a vida de sentido. Nisto, no que chamamos de *essencialmente temporal*, haveria um acordo entre o fato perceptivo e a sua explicitação racional, a partir da qual é possível que seu sentido e sua descrição sejam alçados ao estágio inicial da vida e da filosofia. “A análise do tempo confirmou em primeiro lugar esta nova noção do *sentido* e do *compreender*” (Php, p. 492; itálico meu). O *sentido perceptivo* responde então ao apelo pela estrutura e pela gênese que são obrigatórios a todo *logos*, como sorte de relação que possui nela mesma seu fundamento, o que faz deste *logos* iminentemente “perceptivo”, mas eminentemente “temporal”, e seu *sentido* iminentemente “perceptivo”, mas eminentemente “presencial”. Trata-se então de um *logos fenomenológico da presença*.

3.3 Percepção e apresentação

Como dissemos o campo de presença é equiparado ao tempo tal como percebido, ou, somente, à percepção. Pode-se notar que é a modalidade temporal de doação intencional, a apresentação (*Gegenwärtigung*), que esclarece a percepção das coisas na medida em que esta experiência – que pode ser uma “lembrança” de Paulo ou a “imaginação” de uma visita que faço a ele – visam o próprio passado e o próprio Paulo, sem a interposição de uma re-presentation deles *como* passado e *como* imagem. Merleau-Ponty distingue aqui, na modalidade presencial do sentido, presença e apresentação do mesmo modo que Husserl em seus manuscritos sobre o tempo e nos textos sobre a passividade instancia a *gegenwärtigung* como origem da *vergegenwärtigung*, além de distinguir percepção como doação *em original* ou *em pessoa* e apresentação como doação no modo do “como que”. O presente como “zona” ou “campo” em que ser e consciência coincidem é também a *modalidade* da presença originária, como apresentação daquilo que ali figura, junto de seus horizontes de passado e de porvir: numa palavra, ele tem o mesmo sentido que a percepção. Nesta apresentação, a coisa pode me aparecer junto do campo que lhe é constitutivo, visto que agora

múltiplo, de que ele é ambíguo, e definitivamente ambíguo porque só há totalidade na multiplicidade, generalidade na particularidade” (MOUTINHO, 2006, pp. 263; 265). No próximo capítulo analisaremos que tipo de “generalidade”, em nossa leitura, esta compreensão do tempo a partir do presente (e, sem esquecer, do “campo de presença”) é capaz de engendrar. Junto da “asseidade”, que significa o *sentido de* “ser por si mesmo” que o percebido possui (já que não ativamente constituído por uma consciência), tal generalidade é uma função da presença e, enquanto tal, devem ambas ter seu sentido esgotado em sua apresentação. Cremos que a explicitação deste mecanismo “ambíguo” entre empírico e transcendental, o qual é firmemente clarificado nas análises de Moutinho, possui ele próprio um modo de funcionamento “transcendental” que reincorpora ambos os lados da ambiguidade, o fato e a razão, em uma lógica *da consciência* e não *da percepção* – como modalidades da “presença à...” que precisa ser ela própria, desta vez, clarificada.

faz parte da definição de sentido não apenas o objeto, mas também o horizonte, não apenas o espaço, mas também a temporalidade; e nesta apresentação o horizonte é dado *enquanto* horizonte, sem a necessidade de uma recuperação que o torne re-presentation e re-produção (como *Vergegenwärtigung*). Nesta apresentação originária as coisas podem “ser trazidas ao ser por uma *consciência primária, que é aqui minha percepção* interior da rememoração ou da imaginação” (Php, p. 485; itálico meu), o que equipara a consciência *em presença* à consciência *perceptiva*. Imaginação, passado e futuro, enquanto apresentações, são *percebidos* antes que representados. E este perceber que é fundamentalmente temporal é um *presentar*. “Mas enfim meu *ato de* representação, diferente das experiências representadas, me está *efetivamente presente*, um é *percebido*, os outros justamente são apenas representados.” (Php, p. 485; itálico meu). Assim, o sentido de presença, como ser ou estar presente do percebido na percepção, é a modalidade primária da consciência – “ser presentemente, é ter sido sempre, e ser para sempre” (Php, p. 483) escreve Merleau-Ponty sobre o porquê do presente ser o lugar da subjetividade na percepção.

A determinação da percepção como apresentação, como consciência não-tética dos objetos temporais ou como intuição pré-objetiva do sentido leva a importantes conclusões a respeito da filosofia de Merleau-Ponty. Pois quando inquirimos sua lógica interna e vemos que o sentido dela é o de estar presente no ínterim de uma estrutura que possui campo – o campo ou estrutura de presença – essa conclusão se choca com algumas posições que o filósofo estabelece como sendo as suas. O *logos* do mundo estético ou o *logos* perceptivo não são apenas o termo da especulação, mas aquilo que deveria tornar possíveis todas as descrições do mundo da percepção sem que ela tenha que se coadunar aos quadros objetivistas, seja da *falta*, seja do *excesso*, para possuir um sentido. Este sentido, compreendemos agora, tem uma apresentação positiva nesta obra: o sentido perceptivo é apresentação (temporal) de todas as características daquilo que se toma como tema perceptivo. Isso permite realocar as suas propriedades de presença e de transcendência no lugar que lhes compete dentro desta fenomenologia da presença: a saber, como propriedades de uma apresentação mais primordial que os torna, ambos, apresentação ou modos de presenciar o sentido. Assim, toda vez que Merleau-Ponty qualifica o *logos* perceptivo como uma passagem ininterrupta de que o corpo, como sujeito percipiente, não possui o segredo, ele está em busca de uma determinação deste *logos* como transcendência e não como presença. De certo que, para o autor, o *modo de ser* da percepção e de tudo o que nela possa ter sentido deve ser o próprio movimento de transcendência ativa (ou de *ekstase*) com o qual por vezes caracteriza a consciência perceptiva e, a partir disso, o *sentido* perceptivo deve ser sentido *do* mundo ou *das* coisas. Esta é a conclusão deliberada; não é, contudo,

a conclusão involuntária da obra, já que nela a natureza do sentido se dá como presença e não como transcendência. E este descompasso é vital, já que segundo o *logos* da presença só pode haver transcendência como contraparte ou propriedade constitutiva daquilo que se “a-presenta” e que, por definição, deve estar integralmente presente em tudo o que o apresenta (mesmo na pré-objetividade de seus horizontes), o que faz retroceder as conclusões de Merleau-Ponty para o escopo que este mecanismo conceitual permite estabelecer: a transcendência não é positiva, já que não é o *modo de ser* da percepção, mas apenas uma propriedade descritiva sua (daquilo que é percebido). Assim, o mecanismo pelo qual o filósofo procura tirar uma certa conclusão em favor da transcendência (da percepção) não permite esta conclusão. Alicerçado pelo *logos* da consciência e, não obstante, concebendo-o como um *logos* do mundo percebido (como onto-lógico), o autor tentará referendar esta conclusão através da caracterização da consciência perceptiva e de seu centro presencial (do presente) como possuindo *opacidade*. Esta palavra – a “opacidade” – não é isenta de consequências, já que ao invés de ser um componente positivo pelo qual se poderia de fato conceituar a percepção ela é o “operador restratégico” necessário para tentar levá-la para além das consequências de uma filosofia que a concebe, ainda, mediante um *logos* da consciência que tematiza insuficientemente o que seria a transcendência por si mesma. Daí que a opacidade aparece como o operador estratégico nas descrições de Merleau-Ponty sempre que este visa alçar a transcendência à propriedade fundamental do sentido perceptivo. Ela é um grande sintoma do problema filosófico que Merleau-Ponty enfrenta, que é o de tematizar um *logos* da percepção através de um recurso conceitual proveniente da fenomenologia transcendental e do *logos* da consciência. Assim, o grande prejuízo de sua filosofia é a noção de presença, através da qual procura sem sucesso em suas primeiras obras construir uma filosofia da percepção através deste operador que não lhe é próprio e que, para tal, obriga-o a inserir um elemento de opacidade naquilo que é, em sua natureza, presença pura e que é justamente o que o conceito de *Präsenzfeld* e de *Gegenwartigung* levam a concluir. Será preciso retomar este passo importante em toda sua extensão. Vemos que na conclusão da obra, mesmo após compreender o sentido como presença, é este elemento de opacidade que aparece para nuançar aquilo que, conceitualmente, não poderia ser de outro modo.

Esta consciência última [...] é a consciência do presente. *No presente, na percepção, meu ser e minha consciência são apenas um*, não que meu ser se reduza ao conhecimento que dele tenho e esteja claramente exposto diante de mim – bem ao contrário, *a percepção é opaca*, ela põe em questão, abaixo daquilo que eu conheço, meus campos sensoriais, minhas cumplicidades primitivas com o mundo –, mas porque aqui ‘ter consciência’ não é nada diferente de ‘ser em...’ e porque minha consciência de existir *confunde-se com o gesto efetivo de ‘ex-sistência’*” (Php, p. 485; itálicos meus).

Capítulo 4 – O primado da presença

Sabemos que a intenção de todo o projeto de sua primeira filosofia é colocar a relação de sentido *no próprio campo perceptivo*, do qual o corpo *recolhe e retoma* o sentido esparso nas sínteses passivas, sendo capaz de viver na percepção e na linguagem, além de elaborar reflexivamente o que seja este *logos* do mundo percebido. Para que este sentido seja efetivamente *do mundo* é essencial para Merleau-Ponty que ele seja *pré-objetivo* e, por isso, seja indeterminado *em si mesmo*, o que significa torná-lo um indeterminado “positivo”. Toda esta filosofia consiste então numa tarefa dupla de ruptura com o objetivismo e de retorno ao sentido na experiência perceptiva. O argumento pode ser condensado deste modo: para tudo aquilo que não necessita ser experienciado ou concebido de modo completo (a coisa e o mundo percebidos) não há necessidade de pensar uma consciência pura que vise à sua completude. Assim, a correlação intencional é alocada num ambiente pré-objetivo, nesta quebra com o objetivismo, e que possui em si mesmo o seu sentido. No lado *pré-objetivo* da correlação aprendemos que as coisas na percepção são “esboço”; não que algo completo se anuncie nelas, mas porque seu modo de ser é aberto. No lado *pré-subjetivo* da correlação temos que a consciência que os apreende é “opaca”; não porque ela se orienta a um certo ponto do campo perceptivo em detrimento de outros, mas porque ela *não precisa* ser uma determinação completa daquilo com que entra em contato. Sendo assim, “um mundo que nunca é [...] senão uma 'obra inacabada' [...] não exige e até mesmo exclui um sujeito constituinte” (Php, p. 465)⁷⁵.

Aí está a significação definitiva do rompimento com o prejuízo do ser determinado, sob alguma das formas de objetivismo (na *falta* ou no *excesso*), em prol de um sentido pré-objetivo que se apreende pela percepção. E aí está o porquê de Merleau-Ponty julgar que, por um lado, o sentido que a percepção apreende provém do campo perceptivo (entendido como o mundo) e que, por outro lado, a transcendência é seu *modo de ser* (seu *logos*). Todavia, a compreensão do *logos* que vige nesta fenomenologia da percepção mostra o quanto a transcendência não lhe é o aspecto

⁷⁵ “É pois essencial à coisa e ao mundo se apresentarem como 'abertos', reenviar-nos além das manifestações determinadas, prometer-nos sempre 'outra coisa para ver'. É isto que às vezes se exprime dizendo que a coisa e o mundo são misteriosos. Eles o são, com efeito, desde que não se limite ao seu aspecto objetivo e que se os recolha no ambiente da subjetividade. Eles são mesmo um mistério absoluto, que não comporta nenhum esclarecimento, não por uma falta provisória de nosso conhecimento, porque então ele recairia na gama de simples problema, mas porque ele não é da ordem do pensamento objetivo em que existem soluções” (Php, p. 384).

fundamental, mas apenas uma propriedade de sua estrutura que se deve denominar, em si mesma, como presença. Isso desnivela algumas das teses de Merleau-Ponty, já que o autor descreve o *logos* de um modo e, a partir disso, procede às conclusões que não serão autorizadas pela própria lógica interna desta argumentação. O mecanismo subreptício às suas análises pode ser constatado de diversos modos. Primeiro, gostaríamos de mostrar como o autor faz uso do termo “opacidade” a fim de ler o *logos* da percepção como transcendência e, assim, deslocar o sentido da *consciência* para o *mundo*.

4.1 Transcendência e opacidade

Leia-se a passagem em que o autor marca a *proveniência* (ou a “origem”) e a *estrutura* do sentido: “Compreende-se agora por que as coisas, que *devem ao mundo o seu sentido*, não são significações oferecidas à inteligência, mas *estruturas opacas*, e por que seu sentido último permenece embaralhado” (Php, p. 384; itálico meu). Se perceber é apreender mais do que um objeto e, portanto, perceber também as perspectivas que se engendram para além daquela atual, isto é devido ao reenvio intencional não ser uma lei da consciência, mas propriedade do campo poerceptivo. Noutro momento o autor escreve que “a consciência está distanciada do ser e do seu ser próprio, e ao mesmo tempo unidade a eles, pela espessura *do mundo*” (Php, p. 344; itálico meu), de modo que a intenção de Merleau-Ponty é clara: há transcendência; ela provém do mundo; ela se deve à opacidade da coisa. O problema fenomenológico, tal como concebido pelo autor, é formulado então inequivocamente nestas passagens.

Vê-se então nosso problema. *É preciso que o sujeito* percipiente, sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista, *na opacidade do sentir*, dirija-se para coisas das quais ele não tem antecipadamente a chave e das quais, contudo, ele traz nele mesmo o projeto, *abra-se a um Outro absoluto* que ele prepara no mais profundo dele mesmo. (Php, p. 376; itálico meu)

A “opacidade” – e não a transcendência por si mesma – seria então o termo que leva à compreender a ubiquidade e o engajamento da consciência no mundo e, de modo mais fundamental, como há presença e transcendência do sentido. Num outro momento em que formula o mesmo problema, Merleau-Ponty já indica a resposta na maneira como coloca questão:

Que se tratasse de meu corpo, do mundo natural, do passado, do nascimento e da morte, a questão é sempre a de saber como posso estar aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, entretanto, só existem na medida em que os retomo e os vivo, *como a presença a mim mesmo (Urpräsenz)*, que me define e condiciona toda presença alheia, *é ao mesmo tempo des-presença (Entgegenwärtigung) e me lança para fora de mim*. (Php, p.417).

Para Merleau-Ponty, a questão da abertura e da finitude da subjetividade perceptiva pode, de

algum modo, resolver-se em termos de presença e des-presença. De certo que esta modalidade presencial do sentido não deixaria, para ele, de colocar a percepção como uma transcendência insuperável, isto é, que é sempre diferente (“alheia”) porque é sempre inacabada. Tal se deve ao fator “opaco” constitutivo de toda consciência perceptiva e, como vimos a respeito da temporalidade, da percepção do tempo no presente. Acontece que essa opacidade acaba sendo a responsável pelas teses do autor a respeito da natureza da percepção, pois se ele a define como transcendência, só o faz a partir de um tipo de constatação de que as coisas são sempre inacabadas e anunciam novas perspectivas possíveis sem, contudo, antecipá-las objetivamente na consciência (seja do passado, do presente ou do futuro). Ora, até então nenhuma dificuldade em mostrar que a consciência não é posicional do percebido, já que ela não doa sentido a uma *hyle* vazia, mas a apreende numa plenitude em que seu sentido é inseparável da qualidade sensível. Deste modo a passividade, a inatualidade e, sobretudo, a opacidade passam a ser atributos positivos do percebido e auferem a transcendência do sentido como transcendência do ser e do mundo. Mas é preciso ver o quanto “transcendência e “opacidade” são termos intimamente ligados e por vezes sinônimos nesta obra, sendo que a falta de transparência quanto àquilo que é percebido deve acarretar a transcendência da percepção em geral – num movimento em que uma aparece como inversamente proporcional à outra. Para Merleau-Ponty “um idealismo transcendental consequente despoja o mundo de sua opacidade e de sua transcendência” (Php, p. vi) e um sujeito constituinte, isto é, que conhecesse expressamente aquilo que ele percebe implica que “a coisa perca sua transcendência e sua opacidade” (Php, p. 376). Já nas passagens supracitadas lemos que as coisas são “estruturas opacas” e que há uma “opacidade do sentir” (Php, pp. 384; 376) e, num outro momento, que o *cogito*, compreendido como a presença pré-reflexiva a si de todo percebido, “domina e mantém ao mesmo tempo a opacidade da percepção” (Php, p. 53)⁷⁶. Isso atesta que a opacidade daquilo que é presente está vinculada à presunção de sua transcendência e à interpretação que Merleau-Ponty faz desta como propriedade do mundo e do ser⁷⁷. Mas, seguindo o modelo com que o *logos* da percepção é compreendido nesta obra, a opacidade deveria ser antes uma característica *presente* no

⁷⁶ Adiante, numa nota, lê-se que “o sentir não pertence à ordem do constituído, o Eu não o encontra desdobrado diante de si, ele escapa ao seu olhar, está como que recolhido atrás dele, coloca ali como que uma espessura ou uma opacidade que torna o erro possível, delimita uma zona de subjetividade ou de solidão, representa-nos aquilo que está ‘antes’ do espírito [...]” (Php, p. 55; nota).

⁷⁷ Num outro momento esta relação de consequência é também semelhante e exemplar (Php, p. 269; itálicos e colchetes por minha conta): “[1] a síntese perceptiva *não possui* mais o segredo do objeto”, afirma o autor a respeito do percebido presente interpretado como *opacidade*; “[2] e é por isso que o objeto percebido se oferece *sempre como transcendente*”, numa derivação da *transcendência* realizada a partir daquela opacidade-presente; “[3] é por isso que a síntese parece fazer-se *no próprio objeto, no mundo*, e não neste ponto metafísico que é o sujeito pensante”, concluindo pelo sentido desta transcendência como mundano e obliterando a lógica da presença com a qual ele é, no entanto, concebido.

percebido, do que a própria estrutura do *logos* da percepção. É preciso esclarecer a equívocidade que interdita tal transposição, já que a partir da presença da opacidade, que é presença em sentido amplo da percepção, que Merleau-Ponty retira o caráter transcendente com que, não obstante, visa estabelecer o sentido perceptivo. Veremos que na análise da sensação intencional e na análise da coisa percebida é possível notar como os aspectos de “generalidade” e de “asseidade” da percepção em geral são derivados da presença daquilo que se percebe em particular (pelo fato de sua “opacidade” e de sua “parcialidade”), o que demonstra que tal transposição não poderia ser autorizada.

4.2 Opacidade como operador estratégico.

Quando Merleau-Ponty discorre sobre a “sensação intencional”, afirma que ela possui uma propriedade de i) generalidade que se deve à sua propriedade de ii) parcialidade. Assim, ele transpõe aquilo que é da ordem da presença, isto é, a “parcialidade” como opacidade presente e que é o fato de que o percebido é sempre finito e situado, para a ordem da transcendência, a fim de compor a “generalidade” como um aspecto do próprio mundo em sentido ontológico. Se “1º toda percepção acontece em uma atmosfera de generalidade e se dá a nós como anônima”, isto é devido a que “2º a sensação só pode ser anônima porque é parcial. Aquele que vê e aquele que toca não sou exatamente eu mesmo, porque o mundo visível e o mundo tangível não são o mundo por inteiro” (Php, 249-250). Assim, na percepção eu “sinto que existe ser para além daquilo que atualmente vejo [...] uma profundidade do objeto que nenhuma antecipação sensorial esgotará” (Php, p. 250)⁷⁸. O

⁷⁸ Moutinho, em *Aporias do cogito merleau-pontiano*, posiciona de modo correto a questão, que é pensar um modo de ser (que consideramos seu *logos*) em que haja um sentido positivo de “além” no aparecer (o *logos* enquanto transcendência), mas perde o fato de que isso não é atingido na *Fenomenologia da Percepção* pela interposição da lógica temporal (no *logos* enquanto presença). “Ora, o que é notável na fenomenologia merleau-pontiana é que essa vinculação [entre *ser* e *ser para mim*] jamais significou equivalência. A percepção já era uma alternativa para escapar da fórmula idealista. Seria preciso antes dizer que ser é ser percebido, que toda consciência é consciência perceptiva. E tomar a percepção de tal forma que o ser que ali apareça *não se limite* a essa manifestação. Só posso procurar o ser a partir dessa manifestação, mas na ausência de uma consciência que perfaça a totalidade do objeto, há ser para além dela. A temporalidade era então a alternativa para garantir o reenvio da manifestação aos horizontes interno e externo do perfil presente, isto é, o reenvio do fenômeno ao ser” (MOUTINHO, 2013, p. 207). Se não estamos errando a mão, a não-equivalência entre “ser” e “ser para mim” da “manifestação” é outorgada, justamente, ao caráter de opacidade da consciência perceptiva, o que significa que Merleau-Ponty consegue defender um sentido de transcendência que não seja correlato da imanência e que ele, portanto, escapa à lógica da consciência. O autor prossegue e explica que a temporalização “do mundo”, junto dessa descrição de uma intencionalidade “sem representação do fim”, garantia já que “não fosse o corpo, muito menos a consciência, a fonte da transcendência” (MOUTINHO, 2013, p. 207). Cremos, por nossa vez, que a opacidade da consciência não basta para que se credite a transcendência com que ela entra em contato na conta do mundo, e isso porque seu correlato ainda é determinado por uma consciência presencial que esgota a medida desta mesma transcendência. Se, na *Fenomenologia da Percepção*, a transcendência do sentido é compreendida a partir da presença – e esta parece ser uma característica ainda neutra, distinta da representação, já que é possível afirmar sem muita estranheza que a “presença ao mundo” e “às coisas” é correlata da “presença a si” – tanto o “ser para-mim” quanto o “ser” são aspectos dessa presença, a qual conjuga todo seu sentido em sua manifestação, em sua apresentação, e por isso não podem ser endereçadas a um registro distinto daquele que opera *como* a consciência.

modelo argumentativo é o mesmo de toda a obra; é *porque* não vejo tudo que aquilo que vejo é *mundano e*, em si mesmo, inacabado. De fato, este é o modo pelo qual sempre se compreendeu a percepção neste primeiro modelo da filosofia de Merleau-Ponty, como consciência de um sentido que não pode ser completamente transparente e permanece aberto: “toda percepção sabe que ela é parcial, que ela se move no relativo” (PPE, p. 229), tal como afirma em seus cursos na Sorbonne. De fato, ser (e não “ter”) um corpo poderia ser definido como *ter a experiência de uma “ausência”*, isto é, *ser parte integrante de algo que está para além desta própria parte (pars totalis)* e do qual, não obstante, comunga-se do *logos*. Merleau-Ponty sempre tentou tirar as consequências desta verdadeira ausência; primeiro (com a “opacidade”) através de uma lógica fenomenológica do reenvio intencional e que lhe prejudica os resultados; em seguida (com o “desvio”), por uma concepção estrutural na qual o sistema que é o mundo se expressa através da variação corporal, sem a necessidade de um fundo de Si que lhe confira unidade e, portanto, esgote sua transcendência; finalmente (com o “invisível”), pela elaboração de um verdadeiro *logos* da transcendência, que não possui como contraparte nem imanência, nem presença, e que permite entender a identidade e a diferença entre corpo e mundo. Podemos ver que aqui, na concepção de “sentir intencional” da sua primeira fenomenologia, o sentido da parcialidade é, ainda assim, *presente e não permite estas duas transposições – da parcialidade para a generalidade e da presença para a transcendência*. Além do que não se pode confundir a parcialidade daquilo que é percebido com a mundanidade e transcendência do perceber em geral, sendo que esta acomodação do *logos* perceptivo no campo perceptivo entendido como o mundo é baseado num erro categorial.

Note-se que esta passagem da parcialidade para a generalidade e para o anonimato *enquanto* transcendência está aparentada ao movimento que o filósofo realiza quando investiga a transcendência radical da coisa (sua “asseidade”). Há dois sentidos na coisa percebida: primeiro, ela pode ser tomada como o termo das operações sensoriais e motoras do corpo próprio. Nesta condição de polo da atividade perceptiva a coisa é definida mediante a correlação intencional: “não podemos conceber coisa que não seja percebida ou perceptível. [...] A coisa nunca pode ser separada de alguém que a perceba, nunca pode ser efetivamente em si” (Php, p. 370)⁷⁹. Mas esta definição da coisa como correlato corporal é ainda “psicológica” e torna a sua experiência “carregada de predicados antropológicos” (Php, p. 369). Segundo, há um sentido em que a coisa parece ignorar a percepção, e este sentido é sua transcendência enquanto apreendida na percepção. Este segundo

⁷⁹ Este primeiro aspecto se coaduna com a propriedade fundamental do percebido que denominamos “presença” (em sentido estrito), já que como defendemos ao longo deste trabalho tudo o que é *sentido perceptivo*, mesmo que não seja necessariamente um “objeto” (e sim um valor, uma afecção, um estado de coisas, uma configuração de campo etc.), deve ainda estar presente.

sentido é o sentido de ser por si mesma que ela revela (sua asseidade) e que faz dela firmemente uma “coisa”, vale dizer, aquilo que parece ignorar o sujeito e repousar em sua existência perene. É aí que se compreende a noção completa de “coisa” tal como se perfaz nesta fenomenologia do sentido perceptivo. Conforme o autor “não esgotamos o sentido da coisa definindo-a como o correlativo de nosso corpo e de nossa vida” (Php, p. 372), já que por vezes, em condições propícias, a percepção e o percebido se sincronizam de um tal modo que aquilo que é percebido expressa um “núcleo de realidade” (Php, p. 373). “Ordinariamente [...] nossa percepção se põe sobre as coisas apenas o suficiente para reencontrar sua presença familiar e não o suficiente para redescobrir aquilo que ali se esconde de inumano” (Php, p. 372); e é nesse momento que ocorre a experiência de um mundo “real” e que a teleologia da percepção parece chegar a seu termo (quando ela esquece de si mesma como o nascimento das coisas), ou seja, quando há uma harmonia entre a aparição e aquilo que aparece que faz com que a coisa pareça ter uma vida própria ou, como escreve Merleau-Ponty, que ela me ignore, “aja e exista por si mesma” (Php, p. 391). Isso é o que o filósofo chama de “núcleo de realidade” ou de “plenitude intransponível” (Php, p. 373)⁸⁰. Nesta condição, em que “o sentido não se distingue da aparência total” e que a coisa possui uma tal autonomia que ela só pode ser “vista”, e não “definida”, a transcendência *do percebido*, que é o jogo entre presença e ausência no interior do campo de presença primordial, é interpretada como transcendência *da percepção*. Passa-se de uma opacidade e de uma transcendência vividas, que o idealismo não é capaz de esgotar em seu nível ôntico, já que as perspectivas estão salvaguardadas e vão sempre “mudar”, para uma transcendência que nos define e, ao mesmo tempo, deveria estar pra além de nós, num nível ontológico contra o qual o idealismo transcendental tem um trunfo. E este trunfo é a noção de presença, a qual permanece como o operador privilegiado nestes momentos cruciais. Porque o idealismo não está somente na posição teórica quanto à “origem” do sentido – se ele é fruto de uma *Sinngebung* ou da intencionalidade operante –, mas também na posição teórica quanto à “estrutura” do sentido e que, neste caso, é presencial e esgota o sentido de toda transcendência em sua apresentação.

Quando Merleau-Ponty afirma que “a asseidade da coisa, sua presença irrecusável, e a ausência perpétua na qual ela se encobre são dois aspectos inseparáveis *da transcendência*” (Php, p. 270; itálico meu), ele, na verdade, dá um passo decisivo. Em ambos os casos não se saiu do escopo da apresentação (e do campo de presença) com a qual se compreende intimamente o sentido da percepção. Apenas que por um erro categorial se tranpôs aquilo que é da ordem do percebido para

⁸⁰ Este segundo aspecto está atrelado à propriedade fundamental do percebido que denominamos “transcendência”, e que, junto da “presença”, compõe o *sentido perceptivo*.

aquilo que é da ordem da percepção e, com isso, modificou-se aquilo que é presença (opacidade-presente) em transcendência. A importância dessa transposição e de sua impossibilidade é que ela obriga a reinterpretar a noção de sentido presente neste modelo como ainda correlata à de consciência, uma vez que a sua transcendência não é positiva tal como defende o filósofo, mas uma transcendência que deve se esgotar na apresentação. Esta transcendência-na-presença, se quisermos, é tributária do *logos* fenomenológico canônico, condizente com o modo de ser da consciência perante a qual a transcendência das coisas deve se mostrar, de algum modo, nela mesma. Se não se trata de um retorno violento e explícito ao imanentismo, ainda é um retorno renitente e implícito a certos preceitos da fenomenologia transcendental. Assim, se no escopo da fenomenologia transcendental o sentido da aparição é sua adequação completa como horizonte ou ideia reguladora no sentido kantiano (HUSSERL, 2006, §§83; 143), o escopo da fenomenologia do campo de presença é a presença completa da coisa na sua apresentação. Se ela é tornada “opaca”⁸¹, ainda assim *em sua opacidade* ela necessita ser “total”, o que significa que sua transcendência obrigatoriamente precisa estar contida na relação de sentido que é a apresentação. E tanto é fato que os dois sentidos da coisa são oriundos da presença mais fundamental com que Merleau-Ponty concebe o sentido perceptivo; que aquilo que ele chama de “Outro resolutamente silencioso” e de “Si que nos escapa tanto quanto a intimidade de uma consciência alheia” (Php, p. 372), só é um *outro* para o corpo porque é um *Si*, isto é, uma presença (pré-reflexiva) a si mesma do percebido. Assim, o percebido é, sob todos os aspectos, compreendido como presença (pré-reflexiva) a si na percepção que, não obstante, o descobre como apresentação desta presença com que se o define. E o paradoxo que define a percepção como experiência do “em-si-para-nós” é iluminado. Neste sentido, que é cabal, a sua transcendência *deve* estar contida em sua apresentação; ela nada mais é que uma sanção ou uma presunção da presença que cabe agora analisar.

4.3 Que tipo de transcendência o presente pode engendrar

⁸¹ Mas o que é opacidade? Conforme o modelo teórico construído na *Fenomenologia da Percepção* ela deve ser uma presença que nada mais é que, justamente, “opaca”, finita e temporal. Não se pode transformar a opacidade-presente do percebido em transcendência da percepção e, correlativamente, não se pode transformar um *modus operandi* da consciência, sob a forma da presença, em sentido *do* mundo tal como nas passagens supracitadas de Merleau-Ponty. Ainda assim, este é o modelo defendido perante a *Société française* em 1946 e difundido por entre as primeiras obras de Merleau-Ponty, quando o filósofo ainda concebe o sentido como um paradoxo entre imanência e transcendência, e que deve ser tematizado de forma apropriada. “[...] a relação de algum modo orgânica do sujeito percipiente e do mundo comporta, por princípio, a contradição da imanência e da transcendência. [...] Há, portanto, na percepção, um paradoxo da imanência e da transcendência. Imanência, visto que o percebido não poderia ser estranho àquele que o percebe; transcendência, visto que comporta sempre um além do que está atualmente dado” (PP, pp. 32; 37). Leia-se que, já na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty considera que “não se tem de escolher entre o inacabamento do mundo e sua existência, entre o engajamento e a ubiquidade da consciência, entre a transcendência e a imanência, já que cada um desses termos, quando é afirmado sozinho, faz aparecer seu contraditório” (Php, p. 383).

Descobrimos que a lógica temporal da presença compreende o dado de sentido como presente (pré-reflexivamente) a si mesmo, seja no caso da consciência (presença a si), das coisas (presença ao mundo) ou mesmo do outro (presença a outrem)⁸². A doutrina da temporalidade ajustada à intuição pré-objetiva que é a percepção – isto é, sem a passagem ao tempo constituinte e à “subjetividade absoluta” – oferece uma resposta à questão pelo sentido e pelo “ser” do sentido. Este é um tipo de “presença” que se dá no comércio entre corpo e mundo, em que a presença a si tem a mesma natureza que a presença ao mundo – já que a presença a si se realiza junto das des-presença e, nisso, na presença ao mundo. A transcendência do mundo não é, portanto, avessa a esta presença que está na base de toda compreensão de sentido, já que a percepção “sabe” ou “intui” o sentido neste modo presencial, que “tenho consciência de perceber um meio que não 'tolera' nada além daquilo que está escrito ou indicado em minha percepção, comunico no presente com uma plenitude intransponível” (Php, p. 390). A questão pelo sentido pré-objetivo da percepção deve ser respondida por esta presença mais originária que se anuncia ao longo de toda a obra e que se efetiva com a ideia de que ela possui um campo: “A contradição entre a realidade do mundo e seu inacabamento é a contradição entre a ubiquidade da consciência e seu engajamento em um campo de presença” (Php, p. 444). Isso equivale a dizer que o presente, com sua dimensão de ausência compreendida como “opacidade” é o *lugar* e o *modo* originário do sentido. Sabemos que a noção de presença, compreendida como “campo de presença”, faz a articulação entre as propriedades do percebido e toda a riqueza de sua mostra; perceber é “tornar algo presente”, trazer à tona uma figura sensorial ou um termo motor dentro do horizonte que lhe convém, de modo que a intuição pré-objetiva do sentido, da qual exploramos os aspectos qualitativo, espacial e existencial, é um modo de articular essa presença e essa transcendência em campo. Com a presença, por conseguinte, aprendemos *o que é* o sentido neste primado da percepção; aprendemos que a pré-objetividade situada entre sentido e não-sentido é um termo presente que possui sempre uma dimensão de transcendência, fato este que oferece uma abordagem compreensiva do que sejam estes horizontes da presença: “Se o passado e o mundo existem, é preciso que eles tenham uma imanência de princípio – eles só podem ser aquilo que vejo atrás de mim e em torno de mim – e uma transcendência de fato – eles existem em minha vida antes de aparecerem como objeto de meus atos expressos” (Php, p. 418). “Existir” nada mais é que estar presente pré-reflexivamente a si mesmo – nos modos do sentir, do habitar e do viver algo – ou, o que é o mesmo, *ser percebido*. Já tratamos

⁸² “[...] o fluxo absoluto se perfila sob seu próprio olhar como 'uma consciência' ou como homem ou como sujeito encarnado porque ele é um campo de presença – presença a si, a outrem e ao mundo – e porque esta presença o lança no mundo natural e cultural a partir do qual ele se compreende” (Php, p. 515).

da estrutura que encerra esta presença pré-reflexiva a si e que torna a percepção e o dado de sentido percebido possíveis – agora, avaliaremos as consequências desta tese. Já em sua primeira obra, quando Merleau-Ponty firma a sua filosofia *intencional* e a distingue da filosofia *transcendental*, é ao presente que incumbe manter a noção de “vivido” sem torná-la “significação”.

Para a vida, assim como para o espírito, não há passado absolutamente passado, 'os momentos que o espírito parece ter atrás de si, ele também os carrega em sua profundidade presente'. O comportamento superior porta na profundidade presente de sua existência as dialéticas subordinadas, desde aquela do sistema físico e de suas condições topográficas até aquela do organismo e de seu 'meio'. (SC, 224).

É a presença em amplo sentido, com suas dimensões de inaturalidade, que permite repensar qual é a consciência que entra em contato com a transcendência. Só há opacidade, nesse sentido, na medida em que a “vemos” (ou intuímos) – em que há uma “presença” dela. Mas isso ainda é pouco, sendo que esta primeira remissão à presença como articuladora das relações entre sentido e não-sentido é, no fim da *Fenomenologia da Percepção*, sistematizada e esclarecida. Ali, as relações entre o transcendental e o empírico, entre a imanência (para si) e a transcendência (ser no mundo) são concebidas em termos presenciais, como passado-presente, presente pré-objetivo e porvir-presente, bem como presença a si e presença ao mundo. A apresentação seria esse modo do sentido capaz de levar a analítica intencional a uma filosofia do corpo e da percepção, já que na apresentação que se dá pela intencionalidade do corpo os dados são apreendidos em pessoa (*leibhafti*), no seu modo próprio de doação, sem “distância interposta” e em uma “evidência última” (Php, p. 476). A presença é o modo próprio de doação da percepção, assim como ela é na apreensão primária do tempo, na *Gegenwärtigung*, e secundária, na *Vergegenwärtigung*. Já nos textos de fenomenologia genética, que não se restringem somente aos modos da “doação de sentido”, Husserl estabelece que “o modo originário [*Urmodus*] da auto-doação é a percepção” (HUSSERL, 1974, HUA XVII, § 59, p. 141) e, no deslinde da *Krisis*, que “considerando abstratamente a percepção por si, encontramos como sua função intencional a apresentação [*die Präsentation, die Gegenwärtigung*], o objeto se dá como 'aí', originalmente aí e em presença” (HUSSERL, 1984b, §46, p. 162). Se a *Gegenwärtigung* revela as coisas num modo original e onde elas ainda não possuem a forma da consciência tética, então ela possui uma equivalência conceitual com a *Wahrnehmung* – e se há um “primado da percepção”, isto se dá apenas na condição de que ele é, mais fundamentalmente, um “primado da presença”.

A necessidade desse deslocamento conceitual para a delimitação concreta do *logos* se dá consoante dois fatores. [i] A percepção, nas modalidades em que ela propicia a experiência de um “mundo”, é uma apresentação. Nessa condição, ela permite compreender a relação entre identidade e

diferença entre sujeito e mundo, mediante a qual as categorias de “sujeito” e de “objeto” são “momentos abstratos” da descrição desta “estrutura única que é a *presença*” (Php, p. 492). [ii] A transcendência deste sentido não pode ser interpretada como ontológica ou mundana, já que ela é também uma propriedade da estrutura pré-reflexiva de presença e provém de sua manifestação enquanto apresentação. Como presente pré-reflexivamente a si mesma a sua qualificação como “mundana” não é positiva, e deve permanecer aquém desta designação. Se a solução de todas as questões de transcendência está no presente pré-objetivo (Php, p. 495) precisamos agora reconhecer o quanto a lógica subjacente a este primado é a mesma lógica da consciência transcendental.

De acordo com Gérard Granel, “a ideia da fenomenologia consiste na elaboração do sentido do ser como *apresentação*, e na elevação da própria *consciência* ao Ser”. A partir disso, a descrição deve ensinar a “apreender o ente-presente em seu ser-presente como ente *apresentado*, cujo ser é *apresentação*” (GRANEL, 1968, p. 136). Que isso quer dizer? Que as coisas mesmas possuem um curioso estatuto, em que sua “mesmidade” (*Selbstheit*) envolve sua doação, como auto-doação (*Selbsgegebenheit*), e que nela “ser” e “ser dado” são o mesmo. Este aparente truísmo não é fortuito, já que estabelece o sentido daquilo que é *enquanto* dado. Este sentido, a partir disso, é apresentação. Tal seria a significação filosófica profunda sob o intuicionismo da fenomenologia, a qual elabora uma noção de Ser como presença e de sentido como apresentação.

“*Selbstgegebenheit*” – dada ela mesma –, a coisa da intuição empírica não é dada apenas no sentido de que é ela que me é dada, e não uma outra: a mesa, se eu observo a mesa, e não a lâmpada. Aquilo a que devemos estar aqui atentos é antes que, na forma com a qual a mesa, e não outra coisa, nos é dada, ela mesma e seu “ser-dado” são a mesma coisa: *das Selbe*. [...] Que a mesa seja *dada* e que ela seja *ela mesma* dada não são precisamente dois fatos, mas “uma única e mesma coisa”, e esta situação define a essência da intuição. A coisa da intuição é um ente-presente que está ele mesmo presente em tudo o que o apresenta, por exemplo a mesa em todas as qualidades-de-cores, que não têm nenhuma autonomia com relação à mesa ela mesma. Porque elas não são algo que, apresentando-se imediatamente para si, a representaria ou a anunciaria, em suma, *remeteria* a ela de alguma forma, mas algo que presente a si mesmo como *sua* cor. (GRANEL, 1968, p. 144).

É importante sublinhar o fato de que a presença da coisa é um elemento que *deve estar presente em tudo o que a apresenta*, o que obriga a definir a presença no modo transitivo do “presentar”. Consideramos que tudo aquilo que tem o modo da presença – que é ou está “presente” – é idêntico à sua “apresentação”. Tal identidade, bem entendido, não é aquela da coincidência reflexiva consigo mesma, mas a da presença pré-reflexiva a si, com que Merleau-Ponty inevitavelmente precisa outorgar a análise do percebido enquanto vivido intencional em suas primeiras obras. E a exigência conceitual do sentido de ser como apresentação, segundo Granel, e do sentido perceptivo como presença (pré-reflexiva) a si, em nossa análise, também leva a concluir que

toda sua transcendência precisa de algum modo, do qual a apresentação confere o sentido a cada vez, esgotar-se na sua apresentação. Por definição, a presença é senhora de si mesma; toda ausência e toda transcendência são uma sanção dela própria, de modo que a apresentação não estabelece apenas que as coisas não possuem outro sentido além daquele que se mostra, mas também que todo o seu sentido está nesta apresentação. Quando Merleau-Ponty compreende a coisa percebida como *Gestalt* – como uma configuração de campo que não é “objeto” –, mas mantém a concepção de seu sentido como presença, estas duas exigências fenomenológicas hão de ser atendidas e devem culminar numa transcendência que é “transcendência-presencial” ou “transcendência-na-presença”. Isso coloca suas teses na esteira do idealismo transcendental que é consequência prevista para toda fenomenologia da presença. Consequência, aliás, que Granel retém em suas sucintas análises de Husserl: “Estabelecer que o sentido fenomenológico do Ser é a Apresentação somente pode ser compreendido na condição de que a Consciência, tomada ela mesma no sentido fenomenológico, seja o Ser” (GRANEL, 1968, p. 145-6).

Se a fenomenologia é o estudo do acordo e da tensão entre perfil e coisa mesma no fenômeno, as duas categorias genuinamente envolvidas neste acordo são a “imanência” e a “transcendência”. Na *Fenomenologia da Percepção*, elas se reconfiguram como “presença” e “transcendência”, já que Merleau-Ponty procura afastar qualquer imanentismo mas ainda tratar do vínculo temático entre intuição (em seu aspecto doador originário) e abertura (a transcendência e a variação apreendidas). Tal motivo é reincorporado quando se faz do sentido perceptivo uma intuição temporal ou ek-stática que tem nela própria um fator de presença e outro de transcendência, e isto só pode ser feito reacomodando a abertura da transcendência ao fechamento, completude e adequação da intuição em presença. É por isso que Merleau-Ponty é obrigado resguardá-la num *viés negativo* e como in-acabamento, ou seja, abertura e inadequação do ponto de vista do fechamento e da adequação, transcendência do ponto de vista da presença. Ao tentar derivar tal transcendência de uma “opacidade” que ele crê ser definicional da consciência perceptiva, o autor parece ciente das consequências da adoção deste *logos* da presença, já que o fator “opaco” passa a ser o elemento com que a todo fôlego ele procura delimitar esta mesma presença que só pode ser total. O problema poderia então ser formulado do seguinte modo: Merleau-Ponty afirma que i) o sentido é propriedade do “mundo” ou do “campo perceptivo” e, no entanto, mantém ii) o modo de funcionamento (*logos*) deste sentido profundamente aparentado ao da consciência. Esta transposição que oculta a conservação é permitida? Cremos que não, pois localizar o encadeamento intencional no campo perceptivo e qualificar o sentido de sua transcendência como ontológico ou

atinente ao próprio mundo, mas manter a lógica da presença (que é uma lógica da consciência) na compreensão deste encadeamento e deste sentido, implica numa dificuldade que a *Fenomenologia da Percepção* não pode superar. Não é possível sustentar aquilo que se afirma nesta obra: “Está aí a contingência ôntica, no interior do mundo. A *contingência ontológica*, aquela *do próprio mundo*, sendo *radical*, é ao contrário o que funda de uma vez por todas a nossa ideia de verdade” (Php, p. 456; itálico meu). E esta impossibilidade se deve ao fato de que o corpo, enquanto sujeito perceptivo, não apenas “esposa” o *logos* do mundo sensível, mas deve “dominá-lo” na medida em que este mesmo *logos* é um *logos* da consciência. Aqui, a questão poderia ser formulada ainda de outro modo: se Merleau-Ponty desautoriza a passagem entre a presença do percebido para a imanência da percepção, por que, afinal, ele autoriza a passagem entre a opacidade do percebido, que é uma propriedade desta mesma presença, para a transcendência da percepção em geral ou de seu *logos*?

Afirmamos, com isso, que o modo do *logos* perceptivo não é a transcendência que o filósofo crê ser propriedade do mundo ou do Ser. Pelo contrário, o *logos* deve ainda ser compreendido como um modo de ser ou de tornar presente as coisas para a consciência, o que impede que possamos caracterizar seu sentido de modo positivamente mundano ou corporal. Até 1951, ano em que abandona a noção de “presente vivo” como operador conceitual para sua filosofia, Merleau-Ponty ainda defende que “a filosofia deve refletir sobre o modo de presença do objeto ao sujeito” (S, 116). Neste modelo a fenomenalidade é garantida pela distância intencional que o dado perceptivo possui com relação a ele mesmo e nele mesmo, distância entre seu perfil e sua mesmidade, e que repousa como sendo sua presença. Pois tal distância a si é cúmplice da definição da coisa como presença (pré-reflexiva) a si que e que torna tal distância a diferença entre a doação (*Gegebung*) e a mesmidade (*Selbheit*) na *própria* apresentação. Uma distância por princípio percorrível pela intencionalidade, em modos fundantes ou fundados (como nas intencionalidades de horizonte e temáticas), ainda que possa nunca sê-lo “de fato”, ou seja, por um ato perceptivo em particular. Dito isso, Merleau-Ponty não poderia estar apto a infirmar a transposição entre presença e imanência, e no entanto autorizar a transposição entre opacidade e transcendência que, no entanto, é sua tese declarada quanto ao *logos*. Se ele mantém uma relação de sentido própria *da consciência*, sob os auspícios da presença, mas a denomina como propriedade *do mundo*, esta transposição se torna meramente nominal. Assim, a investida de Merleau-Ponty contra a consciência *ativamente* doadora do sentido não quebra inteiramente a lógica da consciência transcendental, pois ela é justamente a “presença a” por meio da qual cremos que Merleau-Ponty concebe a percepção. Não é porque “eu

não sou o autor do tempo” (Php, p. 488) que deixo de estar presente a cada uma de suas variações, mesmo àquelas não expressas de maneira clara e ativa, já que *estar presente* ou *presentar* é um modo de relação que prevê e sustenta toda forma de “não-presença”, digamos assim, como o passado, o porvir, o fundo, as ausências, o horizonte e assim por diante. De modo que a “opacidade” também é um modo desta relação, e que ela precisa ser ou estar presente para que seja, então, apreendida como algo que remete a uma transcendência como instância outra de sentido. Sem se dar conta disso, julga que esta instância outra é propriedade do mundo ele mesmo, como transcendência onto-lógica, enquanto que a própria “instanciação” é uma operação tradicional da consciência. Por “consciência” não queremos nos referir a um sujeito que engloba e atualiza toda a experiência – o “autor” do tempo que Merleau-Ponty afasta –, mas para o fato de que nesta lógica a percepção é um tipo de experiência para a qual todo o sentido e toda a transcendência precisam de algum modo se fazer presentes. E nisto sim há uma certa visada idealista, já que além da reivindicação pela “autoria” do sentido, seria ainda preciso responder pela “estrutura” e pela “gênese” do sentido⁸³. O que o autor parece não poder aceitar é que a transcendência seja uma propriedade da consciência, e não do mundo ou do Ser. E esta é, no entanto, a conclusão a que sua lógica – o *logos* perceptivo – permite chegar. Por conseguinte, se a fenomenologia da percepção é capaz de romper o véu da representação na relação entre sujeito e objeto, ela só o faz na imposição de um “primado da presença” através do qual todo o ser da percepção e da fenomenalidade se encontra e se determina em sua manifestação.

A noção de presença permite compreender o que é o sentido e o *logos* nas primeiras obras de Merleau-Ponty e, além de dar a medida do que seria a “transcendência ativa” do sujeito e a transcendência característica do percebido, ainda aproxima suas teses fundamentais da fenomenologia transcendental e da perspectiva que considerávamos – seguindo sua própria crítica aos prejuízos da tradição – como *excessiva* quanto ao sentido. Na percepção como apresentação e no *logos* como apresentação e des-presentation, há uma *constituição passiva* do sentido que, se não é homóloga à doação ativa de sentido (a *Sinngebung*), ainda faz do corpo e da intencionalidade corporal um tipo de espectador que presencia todos os desenvolvimentos perceptivos possíveis na apresentação em campo daquilo que é presente. E isso faz do corpo um *sujeito*, uma modalidade intencional que não é apenas temática e possui horizontes não-temáticos; mas não faz o contrário, isto é, do sujeito um *corpo*. A função central da presença é o que permite a vinculação dos textos de

⁸³ Moura pontua que a “subjetividade *constituente* do tempo no sentido husserliano” não é aquilo que vem antes, que é “produtora” ou “criadora”, mas a “instância encarregada de *fazer aparecer* o tempo a um sujeito. O tempo só é para o sujeito, este sujeito é o próprio tempo, mas são as estruturas intencionais que fazem com que este tempo *apareça* ao sujeito” (MOURA, 2008, p. 29).

fenomenologia antes e depois da descoberta da passividade e das intencionalidades não-posicionais com o ideal de constituição transcendental da experiência.

Sabemos que Merleau-Ponty elogia a passividade como descoberta de um sentido que não pode ser remetido inteiramente ao objetivismo da constituição e à ultrapassagem pelo *excesso*: “Tal é o paradoxo disso que se poderia denominar, com Husserl, a 'síntese passiva' do tempo – uma expressão que evidentemente não é uma solução, mas um índice para designar um problema” (Php, p. 479). Esta ideia aparece já nas *Lições* de 1905 com o nome de *genesis spontanea*, quando no apêndice I Husserl disserta a respeito do porquê há uma consciência impressional e, por meio dela, a experiência do tempo no agora. É preciso, afirma Husserl, que esta impressão primeira “não seja produzida”, que não tenha sua origem como “produzida”, mas como “*genesis spontanea*, ela é protoprodução” (HUSSERL, 1984, p. 124; HUA X, p. 100). Para Husserl, isso é um truísmo, já que “a consciência nada é sem impressão” e não há razão em perguntar como haveria uma sem a outra. O sentido ínfimo da consciência, no agora impressional, é o de “já lá”, no sentido passivo, a partir da qual a ideia de produção no sentido ativo pode ser pensada consoante os atos fundados e às consciências em particular. Por isso, a produção no sentido da proto-produção é passiva, é produção passiva, gênese passiva, espontaneidade a respeito da qual nada podemos pensar que lhe faça frente: espontâneo e passivo ou, simplesmente, “dado”. Vimos que é isto que Merleau-Ponty estabelece como o primeiro passo para resolver o problema, tão dificultoso também para ele, do tempo e da origem do sentido; não obstante, o lugar metafísico desta gênese e do encontro entre espontaneidade e passividade continuará a ser o *presente*. Mais do que um “lugar”, o presente é uma *forma* e um modo de relação de sentido. Ele é a noção que implica desde os manuscritos entre 1905 e 1917 (as *Lições*), num período significativamente anterior à fenomenologia transcendental, o ideal da constituição do sentido. Conceber o sentido a partir da presença e do presente cumpre uma exigência de forma alguma gratuita acerca do ideal de cientificidade para a fenomenologia. Assim, aquilo que a *genesis spontanea* esboçada nas *Lições* vem a ser com a fenomenologia genética de *Lógica Formal e Lógica Transcendental* e de *Experiência e Juízo*⁸⁴, na figura da intencionalidade operante e viva, é a forma real da gênese passiva e da origem do tempo que implica a constituição

⁸⁴ “Desde já, tudo o que nos afeta como pano de fundo está já presente à consciência em uma 'apreensão objetiva', sobre o modo da antecipação [que é um 'visar no vazio'], da seguinte maneira: o campo de percepção que pertence a cada momento da vida da consciência é sempre um campo 'de objetos' que, como tais, são apreendidos como unidades 'de experiência possível' ou, o que é o mesmo, como *substratos possíveis de atividades de conhecimento*. Isto significa que aquilo que nos afeta a partir deste pano de fundo sempre pré-dado à passividade não é algo totalmente vazio, um dado qualquer (não temos palavra exata para designá-lo) que seria desprovido de sentido, um dado absolutamente desconhecido. O que nos afeta é antecipadamente conhecido, ao menos enquanto existe, de uma maneira geral, como algo dotado de determinações; ele é dado à consciência sob *a forma vazia da determinabilidade*” (HUSSERL, 1970, § 9, p. 43-44).

transcendental. Mesmo com a *Krisis* e seu conhecido passo transcendental, que a leitura existencialista tenta a todo custo impedir de modo a permanecer no *Lebenswelt*, vemos que é já o *logos* da fenomenalidade (como presença) que prevê a possibilidade desta segunda redução.

Se essa consequência é tão natural quanto necessária, parece-nos que a virada idealista da “segunda redução” deve estar *antecipada* já na lógica intencional pela qual se concebe a coisa na primeira redução (a aparência subjetivo-relativa) como uma presença irrefletida a si mesma, numa distância entre seu perfil e sua mesmidade – dela a ela mesma – que a intencionalidade por princípio é capaz de percorrer, e que permite o bem conhecido passo entre o intuicionismo fenomenológico do caráter subjetivo-relativo da percepção para “a magna tarefa de elaborar uma eidética do mundo da vida” (HUSSERL, 1984b, § 36, p. 145) da fenomenologia transcendental – aí inclusos os co-dados, horizontes e margens da presença respectivos aos diversos modos de intencionalidade. É este modo pré-reflexivo de ser à distância de si mesma, que determina o *sentido* daquilo que aparece como “ente” (cujo correlato é uma “essência”) e do *Lebenswelt* como totalidade dos “*onta*” espaço-temporais, porquanto “nesta vida descobrimos primeiramente que e como o mundo, enquanto correlato de uma universalidade pesquisável de operações sintéticas vinculadas, obtém seu *sentido de ser* e a sua validade de ser na totalidade de suas estruturas ônticas” (1984b, §38, p. 148 *italico meu*). E essa é a resposta de Husserl a questão pelo “sentido de ser” do mundo da vida e que Merleau-Ponty considera o mundo percebido. Daí em diante pouco falta para o *a priori universal da correlação* (1984b, §§41-47) em que a fenomenologia se estabelece como filosofia transcendental; trata-se somente de notar como a presença é, senão a garantia para tal, talvez mesmo um outro nome da própria subjetividade transcendental, já que ela define o *logos* da fenomenalidade como série ou como distância por princípio transponível entre a coisa e sua adequação integral (mesmo que não o seja de fato, isto é, nas percepções parciais) e que torna todo sentido correlato de tal subjetividade. “E finalmente o resultado mais vasto que se deve compreender é este: a correlação absoluta entre os entes de qualquer espécie e de qualquer sentido, por um lado, e a subjetividade absoluta, por outro, enquanto *constitui o sentido e a validade de ser*, desta maneira mais vasta” (HUSSERL, 1984b, § 41, p. 155, *italico meu*)⁸⁵. Mas esta questão pode

⁸⁵ A discussão entre opacidade e transparência, no que tange às possibilidades da constituição transcendental, adentra também a tradição de pesquisa e comentário sobre a obra de Husserl. Um leitor atento para as consequências da noção de “presente” é Klaus Held. Se, por um lado, a noção de “presente vivo” é fundamental para o corpo da doutrina, por outro, ela não é capaz de superar um aspecto aporético que as *Lições* de 1905 já manifestavam e que confere um caráter “enigmático” ao presente vivo (HELD, 1966, p. 94). Trata-se da recuperação descritiva e reflexiva daquilo que é da ordem do constituinte pelo constituído, dificuldade que persiste, mesmo quando se descobre a passividade originária da *Urhilè* e a tensão entre *Eu* e *Não-Eu* nos manuscritos posteriores sobre o tempo. A “saída” seria aceitar que há uma opacidade definitiva na recuperação descritiva daquilo que se dá antes da reflexão e que a unidade da doutrina deve ser transposta ao infinito, o que coloca a fenomenologia em contato com aquilo que lhe excede, com o não-

ser rastreada ainda mais cedo, não apenas no texto final da *Krisis* e no textos tardios da década de 1920, mas como já preparada desde a fenomenologia das *Lições* de 1905 e na obra magna *Ideias I*. Seguindo a ordem do argumento, é possível ver que toda a filosofia de Merleau-Ponty no ínterim da década de 1940 acaba também por congrega as tese advindas já da fenomenologia canônica.

4.4 A linguagem do transcendental

Sendo assim, julgamos haver uma lógica fenomenológica da presença através da qual toda transcendência deve ser considerada como transcendência-na-imanência. Certamente que não se trata de uma imanência “psicológica”, o que se adverte desde *A ideia da fenomenologia*, mas de uma imanência “em sentido autêntico”, ou, melhor, uma imanência quanto ao “sentido” e que obriga a concebê-lo nos limites de sua apresentação – ela significa o *dar-se absoluto e claro, a*

fenomenológico: “Assim considerado, permanece o discurso sobre o enigmático pré-presente [*Vor-Gegenwart*] uma 'construção' não-fenomenológica, um desenvolvimento regressivamente dedutivo” (HELD, 1966, p. 118. cf. 136; 171-4). Sabemos que a opacidade como limite da consciência transcendental também está, *mutatis mutandis*, na posição merleau-pontiana a respeito da fenomenologia – não apenas como problema, bem entendido, mas como a própria possibilidade de se conservar a descrição na existência perceptiva e no mundo da vida. Em Merleau-Ponty, a opacidade também é uma espécie de limite, mas num sentido positivo e que prescinde de sua superação por um ato ou “inclinação de fé” tal como propõe o comentador (HELD, 1966, p. 179). Trata-se, como nota também Held a respeito de Merleau-Ponty, de reconhecê-la como *ambiguidade fundamental* ao sentido com que a filosofia, não obstante, deve se ocupar. Esta leitura de Klaus Held certamente gera uma polêmica para os husserlianos mais radicais, como Pedro Alves, que em seu extenso estudo visa reestabelecer a consistência da subjetividade transcendental, em que a limitação da retomada reflexiva daquilo que parece irrefletido *per se* não é um “limite externo” mas um “conceito da própria reflexão” (ALVES, 2003, p. 416) no interior do escopo fenomenológico e, por isso, não anuncia um limite que somente a fé poderia cindir – “só há vida anônima (vida transcendentalmente constitutiva) para a reflexão radical” (ALVES, 2003, p. 417). Na sua posição, os entraves da investigação fenomenológica se dão a partir da sua própria perspectiva, em regime de redução e para o Ego primordial operante, e devem portanto ser dirimidos dentro deste escopo sem comprometer a tarefa da constituição da experiência. A constituição transcendental não é impossibilitada, e é justamente pela “opacidade” e pelo aspecto “aporético” terem o *sentido* que têm, para a consciência fenomenológica, que eles podem ser abarcados no interior do seu desenvolvimento transcendental. Alves retoma a discussão em torno de um primado da *Gegenwärtigung*, de que tratamos aqui, ressaltando que esta primazia só é limitativa (ou até prejudicial) para a fenomenologia se a compreensão que seus leitores possuem da noção de presença e de percepção se mantém, ela própria, limitada (ALVES, 2003, p. 37-8; 45-7). Corretamente interpretada, pelo contrário, tal primazia do presente e da apresentação restitui o projeto fenomenológico em todas suas etapas, inclusive aquela da “opacidade” na retomada reflexiva, em que eles se coadunam à constituição. O que surpreende é que esta mesma presença que é conservada na fenomenologia de Merleau-Ponty e atua como pressuposto tácito da constituição transcendental o aproxima involuntariamente do husserlianismo ortodoxo de Alves e torna sua leitura existencialista de Husserl (que poderia ser considerada conforme à uma certa intenção presente também em Held) apenas aparente. Ocorre, portanto, um desnível entre sua intenção e seus resultados que pode bem ser exemplificado pela disputa em torno do fundamento da fenomenologia já no *corpus* husserliano. Nossa interpretação com relação à Merleau-Ponty é muito próxima de algumas conclusões que Alves possui com relação a Husserl, no que tange às questões da transcendência e da opacidade, excluindo “apenas” o fato de que o comentador considera ser esta a posição *explícita* de seu autor, enquanto nós a consideramos como a posição *implícita* do nosso: “Se o ser-irrefletido da operatividade constituinte não limita a reflexão, antes se deve abrir no próprio movimento de autopresentação reflexiva, se só aí se torna visível, e visível enquanto funcionalidade que está em passagem e já desde sempre se passou para a reflexão, então isso significa a universal transparência da vida para si própria ou o assinalar de que nenhuma formação de sentido pode nela ocorrer que não seja exibível e recuperável no processo interno de sua gênese. Nenhuma opacidade pode vir obstar a este movimento da reflexão radical: nenhum sentido sem processo de formação, nenhuma posição de ser sem fundo racional, nenhuma transcendência – mesmo a primeira transcendência de uma corrente de consciência – sem correspondente modo originário de doação” (ALVES, 2003, p. 433).

autopresentação em sentido absoluto” (HUSSERL, 2008, p. 61; HUA II, p. 35). A tensão fenomenológica entre imanência e transcendência do sentido com relação à aparição é então transposta em seu cerne para a primeira fenomenologia de Merleau-Ponty e seu modelo do *logos*. E isso obriga a reavaliarmos aquilo que é o dado perceptivo como um “noema” no sentido tradicional, e aproximarmos o objeto percebido temporal das *Lições* ao objeto intencional tal como exposto em *Ideias I*. Ali, Husserl faz menção a investigações colaterais sobre o tempo e explica que a temporalidade genética deve estar relacionada com uma temporalidade noemática, sendo papel de uma esclarecer reciprocamente a outra (HUSSERL, 2006, §83, p. 188). Desse modo, o noema que dura é sempre apreendido numa unidade, já unificada e proto-objetivada por uma síntese, o que não impede seu prosseguimento sob a forma de novas unidades. Enquanto unidade, o seu encadeamento é apreendido como “uma ideia no sentido kantiano” (HUSSERL, 2006, §83, p. 188; cf. §143), responsável por conciliar aquilo que está na atualidade do olhar e seus horizontes inatuais, de modo que na percepção sua “indeterminidade significa necessariamente *determinabilidade segundo um estilo firmemente prescrito*” (HUSSERL, 2006, §44, p. 103). Neste tipo de intuição, a determinação completa do noema é inatingível, sempre carecendo de complementos que levam o reenvio intencional à verificação ou à decepção, mas sem jamais romper a unidade do fluxo. Daí que é preciso compreender melhor o que é o noema como referência a um sentido objetivo das unidades noemáticas que já eram esboçadas nas *Lições* como unidades temporais.

O noema é a unidade objetiva (tratando-se de uma coisa ou de um estado de coisas) em seu modo de doação para a consciência⁸⁶. Ele possui uma transcendência de sentido que torna sua doação inadequada – o que Husserl denomina “inatingível”. Esta sua doação é inadequada na medida em que é captada num fluxo que tende à adequação e à determinação completa – denominado então como “sentido ideado”. O que garante a relação entre a adequação e a inadequação, já que é no entremeio delas que se tece a vida da consciência, é o infinito que está na consciência. Assim, a consciência do noema é inadequada em seu sentido atual e em intenção adequada; e isso unitariamente, sem nenhum tipo de inferência ou de indução que o coloque como “completo”, já que é a lógica da consciência, enquanto lógica da aparição na fenomenologia, que constata tal relação entre o dado e o visado pura e simplesmente *na consciência* do dado. Poderíamos ampliar nossa definição de noema deste modo: o noema é uma objetividade em seu modo de doação inadequado com relação à sua adequação em um infinito de que a consciência

⁸⁶ “Em tudo é preciso tomar o correlato noemático, que aqui se chama 'sentido' (em significação bem ampliada), exatamente assim como ele está contido de maneira 'imaneente' no vivido de percepção, de julgamento, de prazer etc., isto é, tal como nos é oferecido por ele, se interrogamos puramente esse vivido mesmo” (HUSSERL, 2006, §88, p. 204).

possui a série. É esta distância do dado com relação a ele mesmo, à sua determinação, que faz surgir a consciência da aparição e a intencionalidade como grau mínimo da fenomenalidade. Assim, a fenomenologia é uma espécie de discurso da coisa mesma que, para auferir sua mesmidade, precisa doar a si própria (na *Selbstgebung*) em presença, através de apresentações e presentificações. E, além disto, está aí o trunfo desta filosofia que descobre o sentido verdadeiro da transcendência como transcendência-na-imanência. O sobreaviso de Husserl é seguido em toda sua obra, até a seção terceira da *Krisis* (tal como vimos no capítulo anterior): “as determinidades não vistas de uma coisa [...] são necessariamente espaciais: isso dá uma regra legítima para modos possíveis, espaciais, de preenchimento de dados não visíveis da coisa que aparece [...]” (§142). Assim, aquilo que não é visto possui seu sentido a partir do que é visto e sua ausência é função de sua presença. Isso fica mais claro pelo modo como a finitude de um ato consciente se relaciona com infinitude por meio da qual este ato visa a adequação da coisa e compreende suas indeterminações como determináveis no infinito. Assim, o finito e o infinito se relacionam pela via da intuição que apreende tanto um fato quanto a regra de sua constituição. Isso é possível porque Husserl compreende a presença como modo originário de doação – e toda ausência e transcendência deve a ele se codunar. Se o objeto percebido não é apreendido de modo completamente adequado pela visada atual é porque ele é essencialmente passível de infinitas apresentações – como possuindo uma transcendência de sentido. De fato “onde uma intuição doadora é uma *intuição transcendente*, o objetivo não pode se dar adequadamente...”; mas, como acrescenta Husserl, “o que pode ser dado é somente a *ideia* de um tal algo objetivo ou de seu sentido e de sua 'essência cognitiva' e, com isso, uma regra *a priori* para as infinitudes legítimas das infinitudes das experiências inadequadas” (§ 144). Assim, o “dado perfeito” é “prescrito em ideia (no sentido kantiano)” (§143), não de modo arbitrário ou indutivo, mas pelo próprio modo como ele é “visto” e pela função presentativa com que é intuído, num “*contínuo de aparições* determinado *a priori*, com todas as dimensões diferentes, mas determinadas, inteiramente regido por uma firme legalidade eidética”, que, como o sabemos, é uma lei “vista” pela consciência já que o sentido que ele apreende é inteiramente presente na sua apreensão o que permite, por definição, que o ato finito toque o infinito e que a consciência do fato passe à intuição de sua essência. Assim, a compreensão do objeto transcendente, em seu sentido, como polo referencial determinável ao infinito, garante que este “mesmo X continuamente dado se determina 'mais de perto de maneira coerente e contínua, e jamais de 'outra maneira” (§143, p. 317).

Assim como no quadro geral das intuições de que parte a fenomenologia existem aquelas

que são intuições “doadoras originárias”, dentre os noemas há sempre um “noema doador originário”⁸⁷ que coordena a série completa dos noemas, pois a maneira com que se compreende a intuição e o noema são já frutos de uma concepção derradeira do perfil como perfil da coisa e do degrau finito da série infinita como finito com relação à infinitude a que faz menção e que lhe confere o valor de momento da série: como arremata Husserl: “*todo dado incompleto* (todo noema que faz uma doação originária) *traz em si uma regra para a possibilidade ideal de sua completude*” (HUSSERL, 2006, §149, p. 334)⁸⁸.

A possibilidade ideal da completude é tratada por Merleau-Ponty como uma “presunção” e, notadamente, como um “movimento presuntivo de objetivação” que, como sabemos, jamais logra êxito na atualidade do ato perceptivo. O que importa aqui notar é como esta “presunção” da coisa e de sua mesmidade com relação aos seus perfis, que já que estão na estrutura do noema e na referência à mesmidade através de seu “núcleo” noemático, estão também presentes em sua primeira fenomenologia. O seu primeiro modelo de *logos* ainda concebe o sentido como fruto de uma relação intencional entre as coisas ou entre o perfil e a coisa tomada ela mesma. Quando o autor aborda a questão da linguagem, pouco muda no essencial desta compreensão, apenas que a mesmidade infinita face ao perfil finito se transfere para um presunção da significação (infinita) com relação aos signos (finitos). Voltaremos a isso nos nossos próximos capítulos, quando a ruptura com o modelo intencional em prol de uma reformulação do *logos* se fará notar a propósito da relação entre silêncio e linguagem e entre mundo sensível e mundo expressivo. Por hora, tratemos de jogar luz ao noema perceptivo tal como Merleau-Ponty o compreende.

Mesmo que o percebido não seja completamente determinável, porquanto depende de atos cada vez renovados e diferidos de apreensão perceptiva ao longo do tempo, notamos que a unidade noemática ainda permanece como característica de seu modo de ser; apenas que ela deixa de ser uma unidade “objetivável” para permanecer como uma unidade “presuntiva” da presença do percebido. “A unidade do sujeito ou do objeto não é uma unidade real, mas uma *unidade presuntiva* no horizonte da experiência” (Php, p. 254) e isto, no que tange ao *logos*, ainda faz com que sua pré-

⁸⁷ “A todo noema corresponde por essência um grupo idealmente fechado de noemas possíveis [...] no grupo se encontram noemas que são intuitivos e, em particular, doadores originários, nos quais todos os outros tipos de noema do grupo encontram seu preenchimento em coincidência identificadora” (HUSSERL, 2006, § 149, p. 329).

⁸⁸ E daí para a fenomenologia constitutiva falta-lhe apenas a designação: “O problema da constituição nada mais significa senão que as séries de aparição regulares e necessariamente pertencentes à unidade de um aparecimento podem ser abrangidas intuitivamente pelo olhar e apreendidas teoricamente não obstante suas infinitudes [...]” (HUSSERL, 2006, §150, p. 335), conclui Husserl endereçando esta questão às *Ideias II*, que deverão arregar às regiões da “natureza”, da “psicologia” e da “ciência do espírito” o trabalho da constituição. Assim, o círculo entre intuicionismo e constituição se fecha - “os problemas da constituição do objeto se referem em primeira linha às multiplicidades de uma possível consciência *doadora originária*” (§153, p. 339), de modo que uma fenomenologia que não seja constitutiva deve, ao mesmo tempo, desobedecer ao *principium* intuicionista.

objetividade seja pensada do ponto de vista de uma objetivação possível – mesmo que impossível de fato. Seu inacabamento é um in-acabamento face ao acabamento possível que *por definição* está em toda apreensão intencional e em todo *logos* fenomenológico que tem a presença como seu operador primordial. Assim, não é por acaso que Merleau-Ponty reconheça que a unidade do percebido funcione como um noema e a abertura perceptiva como um encadeamento noemático. Apenas que, no seu caso, o encadeamento noemático engendra o sentido das objetividades sem que este sentido tenha que ser colocado pela consciência, num processo ativo de doação de sentido. No seu caso, os atos de explicitação só são possíveis porque de algum modo o sentido das objetividades já estava proposto e prefigurado no campo fenomenal, como se “antes” ou “mais aquém” destes atos houvesse outras intencionalidades de ordem prática e operante que já encetam o modo como as coisas serão, em seguida, percebidas. Essa receptividade é, para Merleau-Ponty, a percepção, como operação pré-lógica pela qual as coisas se mostram e podem ser desdobradas em sua transcendência. Trata-se, na verdade, de uma lógica distinta da lógica da doação subjetiva do sentido, que se faz na doutrina husserliana através das “noeses” intercedendo nos materiais sensíveis e organizando-os em torno de uma forma. Neste modelo, que Merleau-Ponty julga assaz intelectualista, a transcendência do noema remete à noese em sua doação de sentido, que configura uma forma para tal transcendência e, logo, antecipa a determinação completa de suas indeterminações graduais⁸⁹. No “seu” modelo, pelo contrário, a percepção é a apreensão de uma lógica interna do noema, engendrada graças à temporalidade como movimento que prescinde de uma consciência de grau maior que lhe outorgue sentido e coloque seu fluxo em andamento, permitindo assim afirmar que sua transcendência é uma transcendência em sentido renovado e positivo – o que significa também que esta transcendência não é correlata de uma imanência e de uma noese que lhe empregue uma forma. Aí está, consoante o primeiro modelo do *logos* tal como Merleau-Ponty o concebe, dispositivo da percepção como intencionalidade que vai direto ao encadeamento noemático ou, o que é o mesmo, que prescinde da *Sinn-gebung*. Tal intencionalidade não tem um momento integralmente composto pela consciência, mas é uma relação engendrada pelo próprio ambiente perceptivo entendido como o campo fenomenal (ou campo de presença), o qual conta com o corpo próprio como entidade central e como portador deste *logos* que, em vez de constituir, somente recolhe seu sentido. Um *logos* do mundo percebido como *logos* das próprias coisas, que é engendrado por elas, em sua consecução noemática e sensível, e que possui um

⁸⁹ Para Husserl “da essência de um tal noema de coisa fazem parte, e em absoluta clareza de visão, possibilidade ideais de que as *intuições coerentes 'prossigam ilimitadamente'*, segundo direções prescritas de certa maneira típica [...]” (2006, §149, p. 331). Assim, para além de onde a visão “chega”, a coisa “permanece determinável *'in infinitum'*. O 'etc.' é um momento da clareza de visão e absolutamente indispensável no noema de coisa” (2006, §149, p. 331).

sentido positivamente distinto da consciência e de sua transcendência imanente. Esta é a definição merleau-pontiana do *logos* perceptivo como abertura a uma transcendência que não se determina de antemão; e ela é contrabalanceada, como vimos, pelo fato desse *logos* ser compreendido como um movimento de apresentação que, por outro lado, deve poder determinar sua transcendência. Assim, enquanto o “modo de ser” da percepção era pensado como uma pura transcendência em direção daquilo que o sujeito ainda não conhece e “não é”, ele era definido a partir de um campo de presença em que o mundo e sua transcendência de sentido devem poder se encerrar. Chegamos, com isso, a uma definição para o noema perceptivo (ou, somente, para o “percebido”) em que ele figura como uma pré-objetividade, uma estrutura ou totalidade (no sentido de *Gestalt*), em seu modo de doação para o corpo, como sujeito perceptivo. Numa definição “merleau-pontiana” de noema: o percebido é um noema que possui “opacidade”, inadequado com relação à consciência transcendental, mas adequado com relação a si mesmo e à sua presença pré-reflexiva a si. Opacidade e presença precisam estar relacionadas aqui: [i] uma vez que ele *possui* opacidade, tal noema pode ser compreendido como inadequado, como jamais capaz de ser esgotado em seu sentido num ato perceptivo finito;

Tal opacidade, entretanto, da constituição universal e da coincidência entre dado e visado, reflexão e irrefletido, descobre-se como a única possibilidade para embasar a consciência perceptiva como princípio da filosofia, uma vez que “para fazer da percepção um conhecimento originário” é preciso “atribuir à finitude uma significação positiva” (Php, 75).

Contudo, [ii] uma vez que ele *é* presença, ele *não é* inadequado com relação a si mesmo na sua aparição e, portanto, não pode ser realmente “finito” (e tal definição seria vazia) sem que tal finitude remeta a uma infinitude que *define* a relação de sentido do ato perceptivo, ou seja, que o ato perceptivo *é*, em sua potencialidade, uma relação de adequação presuntiva. É por isso que, logo em seguida, o autor precisa afirmar que “na certeza do presente, há uma intenção que ultrapassa a presença, que **antecipadamente** o põe como um 'antigo presente' indubitável na série das lembranças” e que “a percepção enquanto conhecimento do presente é o fenômeno central que torna possível a unidade do eu e, com ela, a ideia da objetividade e da verdade” (Php, p. 76), buscando na ruptura do presente a positividade buscada para a indeterminação do sentido e para sua definição enquanto propriedade do mundo

Se não há passagem ao infinito, em virtude da opacidade, a variação eidética sempre depende do fato perceptivo. Mas tal opacidade é uma característica da presença do percebido e da percepção em geral como apresentação – e já vimos como o infinito e a eternidade são propriedades da presença e apreendidos a partir do presente temporal como modo originário da doação perceptiva. Pelo menos com relação a si mesma, na ipseidade mínima de seu presente doador

originário, portanto, esta apresentação não é inadequada e o “passo” que barra a passagem ao infinito é oriundo da própria “presença” do sentido e não da “transcendência” de sentido, impedindo outrossim que ela seja interpretada sob nova chave, como transcendência *do mundo* ou *modo de ser do logos*. A “transcendência”, lida corretamente, não é transcendência onto-lógica, sensível ou mundana, mas uma “transcendência-na-presença” ou “transcendência-presente” – o que constitui uma variação legítima, embora não tão distante da malfadada transcendência-na-imanência tal como já proposta em *A ideia da fenomenologia*⁹⁰.

Doravante, é preciso que fique claro que, em primeiro lugar, percepção possui sim uma transcendência que torna seu sentido indeterminado, sem relação com uma determinação *no infinito* de que a consciência possui a série (na definição “transcendental”); mas que, em segundo lugar, esta transcendência é indeterminada com relação a uma determinação possível *no espaço de sua apresentação*, no ínterim do campo espaço-temporal, já que ela se doa *como* uma *presença* de que a consciência deve possuir o sentido (na definição “perceptiva”). Assim, “as experiências perceptivas se encadeiam, se motivam e se implicam umas às outras, a percepção do mundo é apenas uma dilatação de meu campo de presença, ela não transcende suas estruturas essenciais, aqui o corpo permanece sempre agente e nunca se torna objeto (Php, p. 350-1). A inadequação que qualificaria o percebido, inadequação ou inacabamento *per se*, precisa então ao menos ser adequada com relação a si mesma, na sua presença, já que ela “é” esta presença, e para que haja sequer doação e apreensão disto que é o tema perceptivo. Compreender que a percepção é uma apresentação e que o sentido perceptivo uma presença nos permite restituir as coisas em seu lugar: sendo que a relação a si (a autoconsciência pré-reflexiva do *cogito* tácito, junto com a unificação temporal do percebido) um componente estrutural daquilo que se doa *como* presente e a transcendência aspecto descritivo daquilo que se doa *como* presente. Por isso, dizemos que tal transcendência é uma “sanção” ou uma “presunção” da presença, do modo análogo com o qual Merleau-Ponty define a objetivação como limite “presuntivo” da doação perceptiva e pré-objetiva. Se o sentido da transcendência daquilo que é percebido não necessita ser lançado ao infinito para, então, provar sua incompletude e

⁹⁰ “O referir-se ao transcendente, o intentá-lo neste ou naquele modo, é um caráter intrínseco ao fenômeno. Aparentemente, é como se apenas fosse importante uma ciência da *cogitationes* absolutas. De outro modo, como poderia eu estudar – já que devo cancelar o antedado do transcendente visado – , não só o *sentido* deste visar (*Meinen*) para além de si mesmo, mas também com o sentido, a *validade* possível, ou o sentido da validade, aí justamente onde este sentido está absolutamente dado e onde, no fenômeno puro da referência, da confirmação, da justificação o sentido da validade chega, por seu lado, a dado absoluto? [...] No fundo, pois, isto diz apenas o seguinte: ver, apreender o que se doa a si mesmo (*Selbstgegebenes*) – contanto que haja, justamente, um ver real, uma real autoapresentação no sentido mais estrito, e não outro dado que visa algo que não se dá – é algo de último. É *absolutamente compreensível por si mesmo* [...]” (HUSSERL, 2008, pp. 71, 75; HUA II, pp. 46-7; 50; cf. p. 35-6).

parcialidade finitas, não obstante esta transcendência de sentido seja ainda uma relação presuntiva à objetivação; como fruto do encadeamento entre perfis no qual o “algo” noemático ou o tema perceptivo aparece. Há um núcleo no percebido, afirma reiteradas vezes o autor⁹¹, certamente que “presuntivo” como o mesmo se apressa em qualificar, para que não se pense que a sua identidade seja algo distinto de sua própria variação sensível, *in loco*, na percepção concreta. Interpretada como “constância”, em vez de “mesmidade” (*Selbsheit*), este núcleo é um produto da variação hilética que, sem a necessidade de uma *noese*, engendra o sentido e o valor percebidos. No entanto, o papel do “núcleo noemático” persiste⁹², como uma unidade logicamente necessária para que haja consistência no fluxo e no reenvio intencional. Junto com os “caracteres noemáticos”, referentes ao *como* do sentido objetivo do noema, o aspecto nuclear do seu *quid* e do *o quê* da aparição visa lhe dar a unidade que, em seguida, será remetida para outros encadeamentos possíveis. Apenas que tal unidade e tal transição são pensadas como propriedades do próprio campo perceptivo, enquanto a doação de sentido e o momento noético não precisam sê-lo nesta versão merleau-pontiana do reenvio intencional. Uma renovação daquilo que se entende como o território fenomenal, portanto, tendo sua unidade mínima, o fenômeno, como uma totalidade na qual o momento noemático é autônomo e “total”, vale dizer, prescinde de uma forma que lhe seja outorgada pela consciência: “Há um sentido autóctone do mundo que se constitui no comércio de nossa existência encarnada com ele e que forma o solo de toda *Sinnggebung* decisiva” (Php, p. 503). Merleau-Ponty julga ser este campo fenomenal em sentido renovado o próprio mundo a partir da compreensão de que ele envolve sempre um sentido. “Há sentido para nós quando uma de nossas intenções é preenchida, ou inversamente quando uma multiplicidade de fatos ou de signos se presta para nós a uma retomada que os compreende, em todo caso, quando um ou vários termos existem *como...* representantes ou expressão de outra coisa que eles mesmos” (Php, p. 490). Assim, este percebido indeterminado por

⁹¹ A remissão a um núcleo, mesmo que presuntivo, pode ser constatado seguindo a própria ordem das matérias da *Fenomenologia da Percepção*. Na motricidade: “Diz-se que o corpo compreendeu e o hábito foi adquirido quando ele se deixou penetrar por uma significação nova quando ele assimilou um novo núcleo significativo” (Php, p. 171). Na sensação: “Portanto, se tomados como qualidades incomparáveis, os 'dados dos diferentes sentidos' provêm de tantos mundos separados, cada uma delas, em sua essência particular, sendo uma maneira de modular a coisa, comunicam-se por seu núcleo significativo” (Php, p. 266). Na verdade: “Se há uma percepção disto que é desejado pelo desejo, amado pelo amor, odiado pelo ódio, ela se forma sempre em torno de um núcleo sensível, tão exíguo quanto seja, e é no sensível que ela encontra sua verificação e sua plenitude” (Php, p. 339). Na subjetividade: “No silêncio da consciência originária vemos aparecer não somente o que as palavras querem dizer, mas ainda o que as coisas querem dizer, o núcleo de significação primária em torno do qual se organizam os atos de denominação e de expressão” (Php, p. x).

⁹² E é ele que, nominalmente, será rechaçado em textos que se encaminham para a ontologia final, notadamente nas *Notas de Comentário à Teoria do Campo da Consciência de A. Gurwitsch*, onde Merleau-Ponty reavalia o prejuízo que a noção de noema acarreta para a de vivido em geral. Embora esta reavaliação exceda o escopo de nosso trabalho, é de nossa alçada mostrar que o abandono da noção de noema, além do abandono do esquema perfil-mesmidade (ou “coisa mesma”), já acompanha a reformulação da noção de sentido nos cursos e escritos do início da década de 1950.

si mesmo não lida com uma remissão ao infinito porque a forma de sua doação perceptiva não é ministrada pela consciência, mas pelo próprio percebido em seu encadeamento com outros percebidos. Nas primeiras partes da *Fenomenologia da Percepção*, numa certa descrição “estática”, tem-se que a constituição interna do percebido envolve seu próprio sentido que é secretado e retomado pelo corpo. Assim, ele possui estrutura sem que uma consciência distinta dele o venha animar e possa, portanto, considerá-lo mediante um aspecto essencial que está nele e, não obstante, fora dele mesmo (conforme o ideal de constituição eidética e transcendental). Na última parte da obra, tem-se que o próprio fluxo perceptivo é responsável por este sentido, não apenas pela sua estrutura e pelo seu aspecto noemático, mas pela sua “origem” (pelo “sentido” que há *no sentido*) e que faz dele geneticamente uma presença. De modo que, nos dois vieses da descrição, o momento noemático prescinde do momento noético e, contra a tendência intelectualista da fenomenologia, o noema se basta e é um noema “total”. É por isso que a própria noção de infinitude é já um produto do reenvio intencional e do tempo, que “a percepção presume uma explicitação que iria ao infinito, e que, aliás, não poderia ganhar de um lado sem perder do outro e sem se expor ao risco do tempo” (Php, p. 396). Mas este produto, como todos os outros, são dados no modo intencional de uma presença, sendo que o noema necessita de alguma lógica que dê inteligibilidade à sua aparição. Isto significa que mesmo que ele não seja remetido a um infinito de que a consciência é detentora da série ele ainda assim possui uma relação consigo mesmo na série de que é parte ou que o apresenta. Assim, não alcançar o infinito não significa deixar ser *segundo* o infinito, assim como aquilo que se pensa e se percebe como parcial o é do ponto de vista de sua completude; e aquilo que se interdita ao fim do caminho permanece como sendo a origem, o motivo e o sentido deste mesmo caminho. A presença é justamente *aquilo pelo quê* (*ce par quoi*) o noema é apreendido, num ato sempre fático e incompleto de percepção, e *aquilo sem o quê* (*ce sans quoi*) não há noema ou aparição de modo algum. A estrutura de presença pela qual se concebe o sentido perceptivo preenche as duas condições, a fática e a ideal, segundo as quais só há percebido pelo ato de percepção e só há ato de percepção porque a presença deste garante sua unidade. Ela aparece como o suposto transcendental desta fenomenologia da percepção.

Eu penso, e tal ou tal pensamento me parece verdadeiro; sei bem que ele não é verdadeiro sem condição e que a explicitação total seria uma tarefa infinita; *mas isso não impede que no momento em que eu penso, eu pense algo, e que toda outra verdade, em nome da qual eu gostaria de desqualificar esta, se ela pode se chamar verdade para mim, deve concordar com o pensamento 'verdadeiro' de que tenho a experiência.* (Php, p. 455-6; itálico meu)

O modo presencial da relação de sentido garante nele mesmo a concordância ou a discordância do prosseguimento da série de perfis que podem vir à tona na percepção – noutras

palavras, ele possui *logos*. É como se toda vez que percebemos algo possuíssemos a presença tácita e pré-reflexiva de todos os prosseguimentos possíveis disto que é percebido, e isto se dá pelo fato de que ele sendo uma presença, seu modo de ser é o da apresentação e, dentro desta lógica, deve poder ser explicitado em todas as suas nuances, mesmo naquelas se doam como ausências e horizontes de espaço e de tempo *em presença*. Mesmo que tal garantia não esteja “fora” da série perceptiva, já que consciência não sobrevoa a presença e se distingue dela, esta mesma presença ainda a transforma numa “série” que, por princípio, deve ter seu sentido esgotado em cada uma de suas aparições, já que “cada fragmento de um espetáculo visível satisfaria a um número infinito de condições e é próprio do real contrair em cada um de seus momentos uma infinidade de relações” (Php, p. 373). De modo que se o infinito não é alcançado por um ato tético como o ver atento ou a ideação ativa daquilo que percebo na atualidade, ainda assim ele deve ser alcançado por um ato não-tético de percepção; a solidez e a qualidade destes dois infinitos não é a mesma, mas a necessidade de que cada um deles englobe a totalidade do sentido daquilo que aparece, com sua presença e sua transcendência, é a mesma. Assim, a inesgotabilidade do real faz par com sua presença, que significa a inesgotabilidade *presente* e, por isso, a presença de toda transcendência naquilo que se apresenta a cada vez: “O percebido tomado inteiro, com o horizonte mundial *que anuncia ao mesmo tempo sua disjunção possível e sua substituição eventual por uma outra percepção*, absolutamente não nos engana” (Php, p. 396).

Este desnível fica claro na passagem em que Merleau-Ponty afirma que a consciência *deve passar na série dos noemas* e, então, estar ali faticamente encarnada e sem refúgio numa variação completamente ideal, mas que ela *não deve passar por cada um deles do mesmo modo*, vale dizer, coincidir com cada um dos noemata, já que é no presente e no “centro” da série que ela interpõe a distância necessária ao olhar, para que haja percepção, e que junto disso funda seu movimento como “objetivação”, isto é, enquanto remissão ao infinito. Justifica-se aqui tanto a proximidade da consciência ao mundo, que atesta singularidade das experiências e impede a *passagem* ao ideal, quanto a sua distância com relação ao mundo, que atesta a comensurabilidade das experiências na sua *remissão* ao ideal, sendo ambos aspectos necessários de uma lógica intencional que compreende a coisa como presença. O componente de distância que faz da percepção uma série de perfis que remetem a um “mesmo” não é fortuito, visto que o Si ou o olhar do tempo no presente precisa instaurar uma diferença entre o dado e o visado no campo de presença, sem a qual a própria lógica da aparição se romperia. A necessidade desta distância para a presença e para adjunção dos perfis perdura, ao longo do tempo, e, no entanto, obriga a entender esta presença como uma remissão

completa a si mesma em tudo aquilo que é perfil seu. Se não é possível levar a presença a si até a coincidência reflexiva, nem a presença ao mundo até a impessoalidade absoluta, com o rompimento do *logos* intencional da aparição, isso é porque em cada um dos perfis a presença é justamente aquilo que ela significa: ser *presente* a si mesma – a si, ao mundo e a outrem –, sendo *apresentação* de um aspecto ou perfil de si mesma. Mas isso tem consequências definitivas para a doutrina filosófica aí presente.

Expliquemos: por ser presente o aparecer deve ter seu sentido esgotado na sua aparição, que é presença ou apresentação. O mesmo se dá com a percepção, que por ser uma presença ou apresentação, deve ter seu sentido esgotado no percebido. E isso vale para a transcendência e para a estrutura de horizonte que dela fazem parte; o que faz com que o percebido, tal qual noema, tenha que ser total e possuir nele tudo o que seria necessário ao seu sentido. Mesmo que a série das aparições não seja lançada num infinito para que coincida consigo mesma, em virtude do elemento estranho (e sobremaneira instrumental) de “opacidade” acrescentado à descrição, a coisa somente é inacabada, somente é “esboço”, se ela for uma espécie de “esboço-total” que contém a cada vez sua transcendência; o que curiosamente dá um viés empírico e fático para uma doutrina que permanece em suas bases transcendental.

A esse *esboço* de ser que transparece nas concordâncias de minha experiência própria e intersubjetiva, e do qual eu *presumo o acabamento possível* através de horizontes indefinidos, apenas pelo fato de que meus fenômenos se solidificam em uma coisa e de que eles observam em seu desenrolar um certo estilo constante – a essa unidade aberta do mundo deve corresponder uma unidade aberta e indefinida da subjetividade (Php, p. 465; itálico meu).

A passagem em questão procura dar um estatuto positivo ao inacabamento do sentido, pensando as coisas como inacabadas e a consciência que as apreende como opaca e, assim, atestando a correlação perceptiva (o primado) e marcando uma posição quanto ao sentido daquilo que é apreendido em tal correlação (o que deveria distanciá-la do “princípio dos princípios”), sem colocar alguma tese para além da correlação perceptiva. O problema é que esta subjetividade que Merleau-Ponty afirma ser “um campo, uma experiência” um pouco mais à frente se revelará, como sabemos, sendo o campo de presença temporal, o que faz da relação de sentido desta subjetividade opaca com a objetividade parcial do mundo uma apresentação. Se “é através de um pensamento presente que formo a unidade de meus pensamentos” nesta apresentação, por sua vez, a parcialidade deve ser dissolvida em sua *positividade*, já que seu sentido de presença a torna justamente aquilo que ela é: algo “parcial” do ponto de vista da totalidade, um esboço em contrapartida de um acabamento. E se Merleau-Ponty lhe proíbe a passagem ao infinito é porque faz dele,

inevitavelmente, aquilo que podemos chamar de “esboço-total” ou de “noema-total” que é simplesmente sua presença.

Logo, o núcleo de sentido da organização perceptiva é, *mutatis mutandis*, o noema que possui inadequação e adequação ao infinito, como polo idêntico de todas as percepções parciais e que sustenta sua generalidade e, por meio dela, as teses centrais da *Fenomenologia da Percepção* e do *corpus* doutrinal da época do *Primado da Percepção*. A transposição de componentes da linguagem fenomenológica e conceitual de Husserl para a de Merleau-Ponty não é forçosa se compreendemos que a base de sua noção de sentido é a mesma – o sentido como apresentação – e que possibilita as distinções terminológicas que a partir dela serão fundadas. Defendemos que não é possível postular um inacabamento *positivo* da experiência se ela possui uma lógica presencial de sentido; e se o objeto da percepção é a manutenção do “núcleo” noemático⁹³ ou sensível (Php, p. 339), do “centro” do fenômeno, do “si” pré-reflexivamente presente a si mesmo e da determinação completa na apresentação. Não é possível, a não ser como postulado, qualificar a transcendência num sentido mundano ou ontológico se o seu *modus operandi* é ainda aquele da consciência e da presença como modo primário do sentido. É esta presença que deve ser de algum modo quebrada sem que percamos nisto a experiência e a percepção como fatores originários do sentido e da filosofia; e é isso que Merleau-Ponty procura fazer no decorrer de sua obra.

⁹³Em *Ideias I* mesmo a oscilação na caracterização do noema, que possui primeiro apenas um único núcleo como sendo sua identidade e, em seguida, núcleos diversos em cada ato que se acrescentam a sua identidade, não deixa de colocar em uníssono o seu sentido como *determinabilidade* num horizonte infinito, como o polo x idêntico nas variações: “vários noemas de atos sempre possuem *diferentes núcleos*, mas de tal modo que, apesar disso, eles se juntam na unidade da identidade, numa unidade na qual o 'algo', o determinável, que está contido em cada núcleo, é trazido à consciência como idêntico” (HUSSERL, 2006, § 131, p. 291). Obviamente o sentido não é apenas o “núcleo noemático”, mas ele é considerado nesta composição entre o núcleo ou aquilo que permanece idêntico e cada ato que apreende o noema de um modo distinto (os “caracteres noemáticos”), ou seja, o objeto no seu “como”. Nessa totalidade concreta do noema não se pode pensar a indeterminação constitutiva como um fator que levaria para além do esquema pelo qual se concebe sua indeterminação *mediante a* determinação. O sentido muda e, não obstante, permanece “idêntico”. O núcleo não é a totalidade do sentido, mas serve de “suporte” para o sentido, como puro “x” vazio, pelo qual a doação intencional é esta relação entre determinação e indeterminação, e que Merleau-Ponty procura divorciar sem abandonar a própria lógica que lhe é subjacente. Na intencionalidade noemática o sentido “é em geral um sentido que muda de noema para noema, mas um sentido absolutamente igual e eventualmente caracterizado até como sentido 'idêntico'; nesta medida, o objeto no como de suas determinidades está ali, em ambos os casos, como o mesmo e a ser descrito de maneira absolutamente igual. Ele não pode faltar em noema algum, nem tampouco seu centro necessário, o ponto de unidade, o puro x determinável. Não há 'sentido' sem o 'algo' e, mais uma vez, sem conteúdo determinante. [...] *acaba havendo coincidência entre os x determináveis do sentido unificado e deles com o x do sentido completo a cada respectiva unidade de sentido*” (HUSSERL, 2006, §131, p. 292).

Terceira parte - Diferença

Capítulo 5 – A ruptura no *logos*

Ao conceber a percepção como um movimento intencional entre perfil e mesmidade, denominadas na *Fenomenologia da Percepção* como “variação” e “constância”, Merleau-Ponty tacitamente resguarda a lógica da determinação adequada atinente ao intuicionismo fenomenológico. O elemento de “opacidade” aí incluído não torna os aspectos intuitivos verdadeiramente passivos no sentido que deseja Merleau-Ponty, ou sua transcendência o modo de ser do mundo (uma transcendência onto-lógica), mas apenas recalca toda passividade, horizontalidade e transcendência no noema presente que é, paradoxalmente, o “esboço” e a “totalidade” da experiência de si mesmo – na condição disparatada de algo como um “esboço-total” ou como um “esboço completo”. Não se pode concluir a transcendência *da percepção* pela opacidade presente *do percebido*, mas apenas assegurar aquilo que já está na definição de tal opacidade *enquanto* presente: a saber, a distância intencional que vai da coisa a ela “mesma” através de aspectos que são, por isso, “perfis” e que guardam sempre a referência a este polo intencional. Esta concepção do dado a partir do “campo de presença” também leva a determinar sua transcendência de sentido, como uma transcendência-presente, presencial ou intuitiva, que é a versão renovada da transcendência-na-imanência.

5.1 O problema do signo

Merleau-Ponty não tarda a notar as dificuldades em que este aparato conceitual o enreda e, no ano de 1951, utiliza pelas últimas vezes a noção de *Präzensfeld* como constitutivas daquilo que seria sua teoria do sentido. Nesta época, o autor está bastante influenciado pela inserção de princípios da linguística estrutural em sua filosofia, já que, desde os ensaios de *Sens et non sense* e nos cursos da Sorbonne, ele emprega Saussure e Jakobson a fim de pensar o campo perceptivo a partir da noção de diferenciação e de signo diacrítico, mas somente atribui uma dimensão conceitualmente propositiva a estas noções já na virada da década de 1950 e nos escritos posteriores. A conferência “Sobre a fenomenologia da linguagem” é um texto em certo sentido

descompromissado, que reúne os ganhos de Saussure junto daqueles já referendados com a fenomenologia husserliana quanto ao tema⁹⁴. Para Merleau-Ponty “o problema da linguagem [...] permite melhor que outros interrogar a fenomenologia e não somente repetir Husserl” (S, p. 106) e a posição fenomenológica de um sujeito falante, que vive a linguagem do interior, passa a ser apresentada junto das noções de “signo” e de “sistema” linguístico. Tirando o fato de ali se tratar de uma ocasião de “homenagem” a Husserl, o que pode levar a crer que nosso autor não está necessariamente endossando as teses deste, este texto levanta para nós um problema inconfessado: é possível conciliar a lógica do presente vivo e do campo de presença intuitivo com aquela que se desdobra a partir da natureza diacrítica dos signos? Noutras palavras: haveria harmonia entre o “presente” temporal, tal como lido na sua primeira filosofia, e o “presente” diacrítico, que une a sincronia e a diacronia da língua, e que passa a ter um lugar cada vez mais privilegiado em sua teoria do sentido?

O signo se torna uma questão quando Merleau-Ponty procura reelaborar o modelo da doação intencional através de perfis. A posição de um sujeito situado no mundo desde sempre obrigou-o a pensar um modelo que demonstre, ao mesmo tempo, a encarnação do sentido no material sensível e na fala (sua imanência aos signos) e a abertura do sentido com relação a estes dados apreendidos (sua transcendência aos signos). Verdade é que para resolver este “paradoxo” da encarnação e da variação do sentido com relação ao seu aspecto dado o autor utiliza primeiramente a intencionalidade operante do tempo, além de pensar o campo perceptivo como um campo de presença temporal no qual ocorre o reenvio intencional. Sabemos que nas primeiras obras esta dupla exigência de transcendência e de imanência desnivela o estatuto de ambos os lados numa função omniabarcante da presença, o que torna a transcendência a contraface da imanência e, por isso, passível de esgotamento *in limine* na série de perfis apreendidos perceptivamente. Ali a transcendência própria à linguagem era ainda um enigma, pois o descolamento que a significação parece possuir com relação às palavras empregadas para designá-la era um limite presuntivo estabelecido como “fato último” (Php, p. 226). Esta transcendência era pensada como um “excesso” da significação sobre o signo, daquilo que é dito sobre o próprio dizer, “em que a existência polariza-se em um certo 'sentido' que não pode ser definido por nenhum objeto material, é para além do ser que ela procura alcançar-se e por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio

⁹⁴ “O saber linguístico reenvia à 'linguagem constituinte', este fato complexo que se produz sob o modo de dados observáveis pela realização de intencionalidades escapando à percepção sensível. Mas este reenvio só pode se efetivar se a análise objetivante é constantemente retomada pela reflexão fenomenológica. É, com efeito, com a consideração do sujeito falante que podem ser compreendidas as intencionalidades que fazem sentido na linguagem, que *são* a linguagem” (THIERRY, 1987, p. 86).

não ser. A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural” (Php, p. 229). Esta transcendência, contudo, permaneceu pensada sob o modelo da percepção, em que os dados sensíveis reenviam a algo que intencionalmente está para além deles.

Após esse primeiro momento, mantém-se a exigência de autonomia para o campo fenomenal, mas este deixará de ser pensado como um campo de presença e a apreensão de seu sentido como uma apresentação, o que só poderá ser levado a cabo a partir de uma nova concepção do dado de sentido. Aqui consideraremos este dado a partir do avanço que a noção de “signo” lhe traz, numa concepção estrutural e opositiva que ainda não era capaz de ser pensada nas primeiras obras. Mas esta nova imagem da fenomenalidade se conquista aos poucos, já que na segunda metade da década de 1940 Merleau-Ponty ainda considera os novos temas de um modo retrospectivo:

Como a psicologia da forma reivindica o uso de conceitos descritivos emprestados de nossa experiência humana, e que não poderiam *substituir* conceitos fundamentais, fundados à medida das variações correlativas, a linguística de Saussure legítima, no estudo da língua, além da perspectiva da explicitação causal que vincula cada fato a um fato anterior e então desdobra a língua diante do linguista como um objeto de natureza, a perspectiva do sujeito falante que vive sua língua (e eventualmente a modifica). (SNS, p. 152)

Pode-se notar que aqui é a *Gestalt* que joga luz à compreensão do signo linguístico – “talvez a noção de *Gestalt* ou de estrutura prestaria aqui os mesmos serviços que na psicologia” (SNS, p. 153) –, e não o contrário, o que exprime mais uma expansão dos resultados já adquiridos, do que uma mudança a partir dos novos temas tratados. Ainda é a ideia de “totalidade” irreduzível a qualquer análise que aproxima os conceitos descritivos de forma e de língua da percepção e da fala, já que se trata “nos dois casos de conjuntos que não são a pura manifestação de uma reta consciência, que não têm o conhecimento explícito de seu próprio princípio e que, não obstante, podem e devem ser lidos indo do todo às partes” (SNS, p. 153). Assim, a língua é pensada à maneira da forma, como um todo concreto denominado “esquema sub-linguístico” (SNS, p. 154; PPE, pp. 4; 56) que funciona como uma arquitetônica da totalidade da língua recuperada por cada falante que nela está inserido. Este conjunto contribui para o sentido da fala sem que ele precise ser “pensado”, e sim porque, do mesmo modo que o fundo perceptivo, está co-implicado na percepção de cada objeto ou na ação de cada corpo em particular. Assim, não precisa ser desdobrado diante do falante, como um ferramental pronto de significações as quais corresponderia cada signo, mas como um panorama pré-objetivo que faz com que eles apenas adquiram sentido num contexto de uso e de fala. Ora, isso é suficiente para ligar a tese do enraizamento do sujeito perceptivo numa facticidade a do enraizamento do sujeito falante numa situação de comunicação pré-delineada, a qual deve ser

efetivada na própria experiência, como um *sentido linguageiro* na fala. Mas é importante também notar que embora Merleau-Ponty mencione Saussure nestes ensaios, ele ainda não considera atentamente a dinâmica *diacrítica* própria do signo linguístico, ou seja, a relação que ele entretém com outros signos no ínterim do mesmo sistema (de uma língua) e que lhe atribui o seu valor e sentido. O diacrítico está ainda ausente das primeiras passagens em que o *Cours* é recuperado. Ora, será justamente este modo de estruturação o que permitirá pensar a auto-organização do campo fenomenal, doravante não apenas linguística, mas também sensorial, sem o auxílio de noções basilares para o primeiro modelo da lógica intencional: ademais, sem a necessidade de uma relação pré-reflexiva a si que preceda a palavra, e sem o ideal de “referência” como limite presuntivo dos signos ou como *telos* racional da doação perceptiva. Além disso, este estatuto diacrítico do signo também contribui para dar novo fôlego à ideia de *Gestalt* e validá-la como noção originária através de um princípio de diferenciação que estas teorias do signo ensejam, sem a necessidade da temporalidade como sua força motriz como era ainda o caso nas primeiras obras. Merleau-Ponty adverte que “o grande mérito da Psicologia da Gestalt” é a sua “descoberta da ideia de *estruturação*. A estruturação é uma ordem que não é adicionada a condições materiais, mas que é imanente a eles e que se realiza por meio de uma organização espontânea do material” (PPE, pdf, p.150). Mas essa ordem só passa ser autóctone quando sua *estruturalidade* é capaz de fundar a relação de sentido por si própria – quando o *logos* se imiscui na própria estrutura que, a partir de um movimento interno, enseja a diversidade de formas no mundo, não apenas físicas, vitais e simbólicas, mas também perceptivas e linguísticas. O que era uma dificuldade ainda no período anterior, já que a *Gestalt* deve ser apreendida por um tipo de intencionalidade que guarda uma relação a si, por uma consciência pré-reflexiva que a acompanhe numa mínima distância e que, com efeito, abre esta *Gestalt* à fenomenalização. Sem romper com a fenomenologia, a nova ideia de estrutura terá como encargo conceber a fenomenalização sem o auxílio desta relação a si e sem o lançamento da *Gestalt* a um “centro” presuntivo e infinito de referencialidade, tanto no polo subjetivo quanto no polo objetivo da significação, que eram ainda resguardados sob a alcunha de *cogito* tácito e de *noema* perceptivo. É preciso então entender como tais noções não estão implicadas na nova ideia de *logos* que passa aqui a ser pensada a partir do signo e do seu modo diacrítico de funcionamento.

Retornando à conferência de 1951, procede-se ali à tese de que a linguagem revela um *logos* vivido e que só pode ser apreendido em sua operação a partir da fala. De modo que o ideal de uma gramática pura que subsista a todas às línguas não pode ser levada a termo, já que é no exercício desta “lógica atual” que podemos pensar a totalidade presuntiva de um sistema linguístico. Ainda

assim, isto não quer dizer que a exigência de atualização da fala a isente de sentido e que ela deixe de remeter a outras significações, a outros falantes e, com isso, revelar um agenciamento comum no *logos* e, por isso, no território de fala que é o mundo da linguagem. Tal como na percepção, reabilitar um sentido *na* ação que é a *fala* significa resgatá-la da *falta* de sentido das “imagens verbais”, que por associações fortuitas e arraigadas no hábito passam a designar as coisas, assim como permite barrar a passagem a um estatuto *excessivo* quanto ao seu sentido, como um transcendental da linguagem que coordene do exterior os atos de fala e a especificidade de cada idioma. Segundo Merleau-Ponty

o que me é ensinado pela fenomenologia da linguagem não é apenas uma curiosidade psicológica: a língua dos linguistas em mim, com as particularidades que eu acrescento nela, – é uma nova concepção do ser da linguagem, que é agora lógica na contingência, sistema orientado, e que todavia elabora sempre acasos, retomada do fortuito numa totalidade que tem um sentido, lógica encarnada” (S, p. 109-110).

Quando Merleau-Ponty interpreta esta lógica, ele não apenas corrobora os efetivos ganhos que ela traz para uma linguística *tout court* – como ciência da *língua* – mas repara nas potencialidades que ela acrescenta a uma experiência vivida da palavra – para uma linguística da *fala* –, tal como a desenvolvem alguns dos leitores de Saussure, como G. Guillaume e Trubetzkoy. Desse modo, o caráter eminentemente estrutural do sistema linguístico, que faz com que cada signo obtenha sentido sem que ele precise corresponder a uma instância fora da linguagem, alia-se ao caráter eminentemente vivo ou energético da linguagem em operação, responsável por enraizar este sistema na prática do sujeito falante⁹⁵.

O que implicará também que o significante possui uma “quase-materialidade”, porquanto é no modo como os fonemas se articulam que a palavra pode chegar a ser uma totalidade dotada de

⁹⁵ E a raiz de uma proto-fenomenologia da linguagem se encontraria para aquém de Husserl e mesmo de Saussure, em Humboldt, quando este fala de uma “forma interna da língua” (*innere sprachform*) e que caracteriza positivamente uma língua (S, p. 111). Ela não se confunde com os materiais brutos dos sons a partir do qual uma língua se molda, mas à propriedade estruturante que faz com que ela funcione como um todo. Para Humboldt o que faz uma língua, seu “caráter”, é a estrutura e a identidade aberta que ela possui, pois como escreve “a língua em si não é uma obra acabada (*Ergon*), mas sim uma atividade (*Energeia*). Por isso, sua verdadeira definição só pode ser aquela que a apreenda em sua gênese” (HUMBOLDT, 2006, p. 99). Humboldt é para Merleau-Ponty talvez o primeiro a pensar que existe uma comunidade ou articulação de base, para além dos sons e signos, que permite algo como uma língua e, através disso, a comunicação. Esta comunidade corresponde ao aspecto “interno” que faz com que a língua já possui sentido quando falada, ou seja, que ela não seja constituída a cada vez pela consciência que a emprega, e que obriga a perscrutar a gênese de sentido na sua própria operação (no fenômeno). Ela é antes uma i) maneira de se relacionar com o mundo (com o espaço, com o tempo e com outrem) do que um ii) mero instrumento que veicula ideias pré-estabelecidas. Mas, para resgatar o texto de Humboldt, ali também esta *sprachform* só pode ser captada como língua em operação: “A bem da verdade, é somente a fala sequencial que deve ser considerada como prioritária e substancial em todos os estudos que pretendam penetrar na essência viva da língua. A quebra em palavras e regras nada mais é que obra malfeita e morta, produzida pela prática desmembradora da ciência. [...] o que entendemos por forma da língua não se limita absolutamente a assim chamada forma gramatical” (HUMBOLDT, 2006, pp. 101; 109).

sentido, e no modo como as falas se agenciam que o sistema linguístico adquire autonomia. O “valor de emprego” de cada gesto linguístico advém da situação já dada, em que a expressão significa de um modo ou de outro, mas é interpretado como valor diacrítico que cada signo possui com relação ao todo da língua. Ela é um sistema em que cada uma de suas pretensas “partes” possui sentido a partir do “lugar” que possui no conjunto, mais pelas diferenças que possuem uns com os outros do que por uma propriedade elementar; seu sentido é como o das peças num jogo de xadrez, cujo valor provém da posição que possui umas com relação às outras e com o andamento da partida, o que preencheria esta imagem já empregada por Husserl com um conteúdo conceitual original e que ainda não podia ser pensado no âmbito de uma fenomenologia da presença⁹⁶. É a situação que atribui o sentido das peças no jogo, como é o sistema que atribui o sentido das palavras na fala, mas isto desde que se compreenda que a “peça” e a “palavra” – o signo – é um “termo” vazio que nada significa sem as relações diferenciais junto das quais é apreendido. “Além disso a ideia de valor assim determinada”, aponta Saussure, “mostra-nos que é uma grande ilusão considerar um termo simplesmente como a união de um certo som com um certo conceito”, já que “definí-lo assim seria isolá-lo do sistema do qual faz parte” (SAUSSURE, 1995, p. 229).

Conforme Saussure, os sistemas linguísticos constroem-se e passam a ter sentido de modo diacrítico, de maneira que não se possa conceber a significação (“conceito” ou “significado”) de uma palavra (“imagem acústica” ou “significante”) sem reenviá-la à significação das outras adjuntas ao sistema. Não há palavra isolada da língua e de uma totalidade a partir da qual passa a ter sentido. Aqui a relação entre signo e significado não é apenas aquela da encarnação, já antevista, mas a de uma negatividade constituinte. Não há mais elementos positivos na experiência de sentido que o falante tem com a língua e é por uma relação opositiva que as palavras entretêm entre si, vale dizer, justamente por uma delas não significar o que as outras significam, que é possível afirmar que cada uma possui sentido próprio. Tal princípio constitutivo dos sistemas linguísticos foi denominado por Saussure como “arbitrariedade do signo”⁹⁷.

⁹⁶ Embora, para Derrida, Husserl passaria a uma concepção do diacrítico, depois de ver a relação da noção de presença com a finitude: “E o que ele nos mostra do movimento da temporalização não deixa nenhuma dúvida quanto a isso: ainda que não tenha feito um tema da ‘articulação’, do trabalho ‘diacrítico’, da diferença na constituição do sentido e do signo, ele lhe reconheceu em profundidade a necessidade” (DERRIDA, 1967, p. 114).

⁹⁷ Ele possui uma natureza “arbitrária”, já que não há como recorrer a um terceiro termo que explique porque o significante *sheep* em inglês e o significante *mouton* em francês signifiquem “ovelha”, tal como no exemplo empregado no *Cours de Linguistique Générale*. Isto implica que a língua esteja já em uso, e seja apreendida através de seus falantes: “O arbitrário do signo nos faz compreender melhor porque o fato social pode criar sozinho um sistema linguístico. A coletividade é necessária para estabelecermos valores cuja única razão de ser está no uso e no consentimento geral; o indivíduo é incapaz de fixá-los sozinho” (SAUSSURE, 1995, p. 228). Além disso, o arbitrário não se refere ao fato de que cada palavra ou imagem acústica se relaciona com um sentido ou conceito (boi, cadeira, água, mundo etc.), mas que determinada palavra passe a designar tal significação e não outra. Isto é crucial, pois ao mesmo tempo revela que a língua é i) dotada de sentido e que há uma ii) autonomia de sentido para esta entidade global

Diferente da antiga leitura da estrutura como *Gestalt* perceptiva ou verbal, agora a estrutura passa a se “estruturar” de outro modo, de acordo com este princípio diferencial que Merleau-Ponty aufere da linguística saussureana e que a retoma como sistema de oposições. Num sistema linguístico cada significante – palavra – se relaciona com cada significado – sentido – porque eles se relacionam lateralmente com os outros conjuntos de significantes e de significados no interior deste mesmo sistema. Assim, é pela discriminação entre eles que cada um passa a possuir valor e sentido, sendo que antes dessa relação diferencial não haveria mesmo termos a serem discriminados. A diferenciação, em que cada termo de uma língua se refere a uma ideia ou objeto, é *primeira* e só pensamos, em seguida, que há termos numa língua que são anteriores à sua diferenciação e que poderiam, um melhor que outro, significar um mesmo objeto ou o mundo. Os pares de palavras que significam “rio” no francês e no inglês não se estruturam da mesma maneira. Em francês *fleuve* e *rivière* são usadas de acordo com o tamanho do rio, em inglês *river* e *stream* se este desagua no mar ou em outro rio. Segundo Gadet, “que as diferentes línguas não façam o mesmo recorte da realidade, ou que se trate de um recorte sobre a realidade que ela mesma não impõe em sua essência, é o que aparece nos exemplos, pois a água que corre não está nem em *fleuve/rivière*, nem em *river/stream*” (GADET, 1987, p. 34).

Esta relação diacrítica que organiza os sistemas passa a ser considerada como genética para Merleau-Ponty, de modo que as relações não sejam diferentes recortes *a partir* da realidade pensada como um terceiro termo, mas apenas relações diferenciais, modos de se relacionar com o campo perceptivo e linguístico, em que a realidade é que passa a ser pensada *enquanto* recorte, ou seja, enquanto uma configuração entre suas partes que, sozinhas, nada significam. Podemos pensar que *river*, *stream*, *fleuve* e *rivière* não são diversos “perfis” de um mesmo objeto intencional co-visado no horizonte, mas modulações da linguagem e da percepção de um ser concreto no mundo, que dialoga com o mundo num diálogo infinito, e em que por vezes o que importa é o tamanho, por vezes a orientação, e assim por diante. Eles não são perfis, mas “desvios” de um certo nível perceptivo de mundo, no caso do francês, o tamanho, no caso do inglês, a orientação.

Mas em quê medida podemos extrapolar esta concepção de sistema linguístico para a percepção e utilizá-la como *logos* renovado na fenomenologia?

que é o signo linguístico, formado pela relação entre duas massas amorfas que são a palavra e sua imagem mental. “Que se represente o ar em contato com uma napa de água: se a pressão atmosférica muda, a superfície da água se decompõe em uma série de divisões, ou seja, de ondas; são essas ondulações que darão uma ideia da união, e por assim dizer, do acoplamento do pensamento com a matéria fônica” (SAUSSURE, 1995, p. 226). A grande questão que interessa a Merleau-Ponty é que os diferentes signos, ao funcionarem de modo opositivo, não necessitam imediatamente ter como referência um “mesmo” objeto – como seria a ovelha em-si para além das palavras que a designam. A referencialidade é uma atividade secundária da linguagem, tal como será também para a percepção, e por isso deixa aos poucos de ser prevista na própria concepção de fenomenologia tal como reelaborada a partir destes novos escritos.

Quando Merleau-Ponty levar esta tese da equívocidade do sentido às últimas consequências, suplementada pela arbitrariedade do signo de que falava Saussure, chegará à ideia de uma *lógica indireta e alusiva*, que permite realocar toda instância de sentido num nível pré-referencial, que não presta contas nem a significação, no caso da fala, nem a mesmidade da coisa, no caso da percepção, ambos casos em que a *Bedeutung* ainda podia ser restituída na lógica intencional clássica.

a linguagem nunca diz nada, ela inventa uma gama de gestos que apresentam entre eles diferenças suficientemente claras para que a conduta de linguagem, à medida que se repete, se recorte e se confirme a si mesma, nos forneça de maneira irrecusável, a índole e os contornos de um universo de sentido (PM, 47, grifos do autor).

Trata-se de pensar como a oposição e diferença entre os signos funda seu sentido, antes que seu caráter polarizado, de modo que a *relação* é fundante para os *termos* que ela funda. E quando Merleau-Ponty incorporar este estatuto diacrítico do signo linguístico ele não deixará de considerar a experiência da linguagem através da qual esta relação é apreendida, já que a estrutura que determina os signos não pode existir sem uma experiência que a apreenda e, por isso, viva a cada vez esta relação. O importante aqui é distinguir que quando um signo é utilizado e compreendido ele não é apreendido como um novo termo sobreposto à relação diacrítica que precedia sua individuação, mas apreendido justamente *como relação* opositiva e na diferença que ele possui com os outros signos no ínterim de um mesmo sistema. Isso implica que o sistema como um todo seja apreendido junto do signo destacado e que este, por sua vez, seja o conjunto das divergências entre cada um deles que é a cada vez enunciada – o seu sentido não é somente arbitrário e plástico, mas *negativo*, já que ele é a pura diferença entre os outros signos que existe como intervalo entre eles. Assim, não possui positividade, não é um “polo” transcendente de sentido, mas um “desvio” do próprio sistema linguístico com relação à si mesmo. Pois se, primeiro, o sistema se auto-regula por *diferenciações*, isto exige que, segundo, seu sentido seja uma *diferença*. Extrapolando os limites do objeto da linguística, Merleau-Ponty já pensava que era deste modo que o comportamento e a aquisição da linguagem funcionavam, quando menciona Jakobson.

Então, o sistema fonemático parece ser uma realidade irreduzível e a aquisição da linguagem parece ser uma integração do indivíduo em sua estrutura da linguagem. Isso fica bastante claro na transição do balbúcio à articulação das palavras. [...] Desde o momento em que os fonemas servem para diferenciar palavras, a criança mostra uma necessidade para se apropriar de seu novo valor, para gradualmente adquirir seu sistema de oposições e de sucessão original. Por conseguinte, a capacidade da criança para pronunciar não depende de sua capacidade para articular (ela já era capaz de articulação no estágio de balbúcio). Pelo contrário, é a aquisição de contrastes fonemáticos e de seu valor significativo. A ordem rigorosa na qual a criança incorpora a si mesma sugere a possibilidade do valor linguístico. (PPE, p. 15).

Faltaria contudo desenvolver o ganho destes estudos para a filosofia, já que “Jakobson está menos preocupado com o estatuto ontológico do sistema fonemático do que em enumerar suas propriedades” (PPE, p. 16); evidentemente, algo que levaria a repensar a relação da subjetividade

com o mundo, na medida em que sistema de referências sensoriais e motoras passaria a ser pensado segundo um sistema de oposição que segue o modelo da linguagem. Mais que isso, é a própria noção de sentido que se modifica quando pensada de maneira diacrítica, já que ele deixa de possuir um “centro” intuitivo ou positivo que remete à significação, mas se articula negativamente e diferencialmente sem a necessidade deste núcleo a cada vez co-visado. Assim, a concepção diacrítica do signo permite pensar o campo perceptivo numa dinâmica nova, vivida, por certo, mas sem a necessidade de uma consciência pré-reflexiva que acompanhe sua experiência. A autonomia com relação ao “centro” – seja o noema na teoria do sentido, seja o Si na teoria do sujeito – é a efetiva autonomia que Merleau-Ponty procurava para o campo fenomenal e, daí, para a emergência de uma transcendência de sentido sob nova chave.

É deste modo que a linguagem em seu exercício de fala encontra a língua em seu desenvolvimento histórico, já que os herdeiros de Saussure encontram um “princípio mediador” para o corte transversal sincrônico e o corte longitudinal diacrônico, como o “esquema sublinguístico” de Guillaume, e que permite pensá-la como sistema ao mesmo tempo fechado – autônomo – e aberto – em devir, que possui uma transcendência própria –, a fim de conceber a linguagem como um “equilíbrio em movimento” (S, p. 108). Verdade é que este ponto de encontro entre sincronia e diacronia será, logo em seguida, interpretado por Merleau-Ponty como o próprio presente tal como provém do “presente vivo” da fenomenologia de Husserl. E esta junção imediatamente nos leva a um problema, que revela todo o impasse ao qual esta conferência de 1951 involutariamente conduz: o encontro entre as séries da diacronia e da sincronia pode ser lido a partir da retomada do passado e do porvir pelo presente, tal como acontecia no campo de presença e sob os auspícios do “presente vivo”?

5.2 Presente vivo e presente diacrítico

A doutrina do “presente vivo” remonta ao “campo temporal originário” que já fora estabelecido por Husserl nas *Lições* de 1905, segundo o qual a temporalidade é um complexo apreendido a partir da impressão-originária no presente. Desde lá este raio do olhar que capta a passagem do tempo não interrompe seu fluxo, senão dá uma concepção alargada de “consciência”, que passa a ser sempre temporal, e de objeto intencional, que por sua vez passa a ter sempre uma duração. Esta expansão conceitual é acompanhada também de um alargamento da própria noção de “presença”, que não se resume ao instante, mas envolve presente, passado e porvir, sem que esta abertura e sua fluência possam ser reduzidos a um ponto fixo. Ambos os aspectos do presente, ao

ser pensado segundo uma passagem absoluta e segundo uma dinâmica de campo, são recuperados na noção de “presente vivo”, tal como pode ser lida em *Experiência e Juízo* e que figura como um dos textos chave para a concepção merleau-pontiana de campo de presença. O que se mantém em todas estas perspectivas é a ideia de que deve haver um centro intuitivo a partir do qual o tempo é captado e para o qual o fluxo se desdobra; mesmo que um “limite-ideal”, tal como exposto ainda em 1905, este centro intuitivo era crucial para que houvesse a fenomenalização, bem como as modificações retencionais e protensionais do dado, pois sem ele o fluxo de *Erlebnissen* não chegaria mesmo a ser vivenciado e merecer esta denominação. Também não poderia também ser pensado como “um” fluxo, isto é, desde já unificado na vida irrefletida de consciência. Sabe-se que estas considerações não anulam jamais o fato de que o dado de sentido é sempre novo, sempre fluente, e possui uma transcendência temporal; mas também que a posição da presença como modo originário da doação implica que tudo o que ali aparece, as *Erlebenissen*, possuam uma estrutura bipartida em perfil e referência à coisa como sendo a “mesma”. Apenas que a temporalidade lança esta referência a um infinito vivenciado, e não deduzido, pois a consciência é ela também temporal, e que jamais esgotará a série perfilática. Mas também este modo de conceber o sentido de tudo o que ali se apresenta faz com que ele não seja mero fato, mas um perfil inadequado que aponta para sua adequação, tal como noema nuclear, já que se não houvesse esta referência à mesmidade o tempo não se abriria como uma série de objetividades a cada momento unificada. O presente como momento privilegiado de captação do tempo e a presença como modo originário de sua doação são resgatados por Merleau-Ponty, o qual procura repensar a proto-impressão como uma mínima distância do presente com relação a si mesmo, produzida junto do fluxo das ek-stases, e que então não estaria fora do tempo. Enquanto impressão originária, esta relação a si pré-reflexiva do presente mantém os aspectos principais da doutrina do campo de presença.

Após as Lições, com *Experiência e Juízo*, esta exigência se faz notar novamente. No parágrafo 38 Husserl explica que a “intencionalidade de horizonte” faz com que “toda percepção, enquanto consciência visando uma objetividade real, tem seu horizonte de antes e de depois” (HUSSERL, 1970, §38, 194). A esfera do presente vivo é a esfera que congrega estas visadas e sua abertura ao passado e ao porvir, fazendo com que “a temporalidade como duração, como coexistência, como consequência”, seja “a forma necessária de todos os objetos intuídos enquanto unidades e nesta medida a forma de sua intuição (a forma das individualidades concretas intuídas)” (HUSSERL, 1970, §38, p. 196). Ora, sabemos que para Merleau-Ponty a temporalidade não é uma “forma” da consciência e da percepção, mas a “medida” daquilo que aparece no campo fenomenal.

Não obstante, o aparente formalismo da definição husserliana se completa, pois “todo indivíduo na unidade de uma intuição é dado em uma *perspectiva temporal*, que é a forma da doação de tudo o que é presente (*Präsent*) no seio de uma mesma presença (*Präsenz*)” (HUSSERL, 1970, §38, p. 196). Husserl se refere aqui ao *modo de doação* e não a uma forma perene do tempo, e ao referi-la como a consciência primária do presente, a qual sabemos apresentar as coisas sem a interposição de uma representação (na distinção entre *Gegenwartigung* e *Vergegenwartigung*) ele nada mais faz do que reestabelecer o primado da presença que já coordenava sua análises. O sentido primeiro de tudo aquilo que aparece é reafirmado como uma presença e a intuição mais simples é ainda um modo de apresentação. Além disso, esta forma ou modo primevo de conceber o sentido se dá já nas dimensões não-posicionais da doação, pois a “*conexão temporal*” é “instituída na esfera da passividade, ou seja, da sensibilidade” (HUSSERL, 1970, §38, p. 197), o que evidencia o liame entre a fenomenologia do tempo de 1905 e a fenomenologia genética dos anos 1920, que prevêem a constituição transcendental mesmo nos níveis passivos de doação. É o que permite ligar o campo de presença e o presente vivo. Assim, todo esse mecanismo trabalha para “um conceito mais largo de intuição” como “unidade temporal” e, doravante, para a “unidade de uma presença intuitiva” (HUSSERL, 1970, §42, p. 217-8).

Voltando a Merleau-Ponty, em 1951 esta noção de “presente vivo” reaparece, o que nos parece indicar uma questão. Por mais sedutor que seja encontrar um ponto de junção entre o sujeito fenomenológico, na intencionalidade operante que atravessa o campo de presença, e a historicidade sistemática da língua, tal como pensada no “esquema sublinguístico” que une sincronia e diacronia, a questão mais urgente deve ser saber até que ponto o *modo de funcionamento* destes *logoi* (presencial e diferencial) é compatível. Antes, se há uma mesma lógica do sentido na apresentação do presente vivo e na diferenciação do presente diacrítico. Fica difícil compreender como um “campo de presença’ linguístico”, que “nos serve de modelo para conceber outros sistemas de expressão possíveis” (S, p. 131), poderia ser possível a considerar os fatores implicados em cada uma destas noções. Com o campo de presença reestruturado como campo diacrítico, é o aspecto quididativo do que aparece em seu âmago que sofre uma transformação. Como veremos no próximo capítulo, não se trata aqui de uma hipótese, mas de uma verdadeira reformulação do *logos* fenomenológico e que aufere todos os seus elementos conceituais com o curso *O mundo sensível e o mundo da expressão* de 1953. Ainda em 1951, com a despedida do modelo presencial do sentido, é toda a teoria que ele implica que deve também ser abandonada. Sintoma deste modelo a ser superado, é o modo como Merleau-Ponty ali interpreta a fenomenologia da linguagem sob o crivo

da presença e, nisso, hipoteca os avanços que a teoria do signo linguístico colocaria para sua filosofia.

Para o autor, “há já uma certa teoria da significação que a fala exprime” (S, p. 112); mas que teoria é esta? Percebe-se que ela recupera o modo de pensar transcendental que ainda concebe o múltiplo de acordo com o uno, e a multiplicidade perspectiva de acordo com a referência que ali permanece seu centro presuntivo e a cada vez expedido. Esta teoria implicaria que “a) que as significações sejam sempre ideias no sentido kantiano, polos de um certo número de atos de expressão convergentes que imantam o discurso sem estar propriamente dados por conta própria” (S, p.112). Obviamente que Merleau-Ponty não recupera aquele modelo tácito de *Ideias I* sem mais, e se apressa em ajustar “b) que, por conseguinte, a expressão nunca é total” (S, p. 112) e que, por último, a tematização explícita do significado é uma operação secundária da fala, mais seu resultado do que sua condição de possibilidade. No que tange ao *logos*, todavia, vimos no capítulo anterior que manter o mecanismo de referencialidade a partir do qual todo dado sensível e toda fala apontam para um objeto adequado ou para uma significação no infinito *é já* se comprometer com uma certa *linguagem transcendental* e, daí, obnubilar o que seria a experiência deste inacabamento no discurso filosófico. Pois o dado sensível passa a ser perfil-de um polo “x” e o dado linguístico um signo-de uma significação “x” também projetada ou antecipada nos horizontes da própria intencionalidade que os apreende – e a proximidade e distância de um a outro são, numa palavra, o que se denomina sua “presença” como operador conceitual privilegiado nesta lógica. Daí que o inacabamento da expressão deve ser interpretado de um modo negativo; como um in-acabamento de fato, já que a percepção nunca passa sem o perfil e a linguagem nunca prescinde do signo, mas que remetem a um acabamento possível, que sobredetermina a parcialidade do perfil e do signo e, através disso, o “excesso” de sentido a que a percepção e a linguagem pareçam nos colocar em contato. É o presente vivo que, após a consideração do campo diacrítico da linguagem, aparece para esclarecê-lo pois “mesmo e sobretudo para o sujeito filosófico último, não existe objetividade que dê conta de nossa relação sobre-objetiva com todos os tempos, não há luz que ultrapasse aquela do presente vivo” (S, p. 120). Assim, mesmo que o estatuto diacrítico e diferencial do signo possa levar a novas descobertas, a interpretação dominante aqui ainda segue o cânone da lógica intencional: “[...] passado um certo ponto de discurso, as *Abschattungen*, tomadas em seu movimento, fora do qual elas nada são, contraem-se subitamente em uma única significação, provamos que *algo foi dito*, assim como acima de um mínimo de mensagens sensoriais nós percebemos uma coisa, ainda que a explicitação da coisa vá por princípio ao infinito [...]” (S, p. 114).

5.3 A ideia da fenomenologia

O adeus à presença implica que resta ainda muito a ser feito, pois quando se abdica das coisas “mesmas” na origem do sentido, reposicionando o *logos* num ambiente ainda não-referencial, nem por isso se abdica das “coisas” e, por conseguinte, da fenomenologia. Trata-se, para tanto, de uma nova concepção da fenomenalidade, que não possui a referencialidade como um movimento co-originário seu, em que a presença do dado – sua mesmidade – é co-visada junto de sua perspectiva – o que fazia dela *Abschattung*. Assim, a doação não é mais equiparada à auto-doação, que envolve o dado como um Si idêntico a si mesmo, dado de partida ou lançado no infinito, em que a *Selbstgebung* é sinônima da *Selbheit*.

Com os novos escritos de 1953, a experiência do espaço e da qualidade sensorial serão pensadas de acordo com uma nova noção de sentido, em que a orientação espacial de algo como “aqui”, “ali”, “ao lado de”, “acima”, “abaixo”, aparece como um desvio em relação ao nível de orientação precedente, em que a qualidade vermelho depende do ambiente como norma perceptiva e a partir do qual ela aparece como um desvio dessa norma. Em suma, se o corpo e o mundo passam a ser pensados como signo e como sistema de signos, a relação intencional é engendrada pelo fato genético de que só há signo a partir de um sistema (que se compreende como nível) e só há nível a partir de um signo desviante (o desvio) que é a posição, atitude ou percepção do corpo com relação ao mundo. Assim, não é preciso colocar uma consciência no ínterim deles dois, tal como era feito com relação ao tempo. À questão “por relação a quê se faz o desvio de um ou de outro?”, pode-se responder que “o paradoxo aqui é o mesmo que nos signos: os signos são diacríticos, i.e. cada um marca uma diferença de significação e não uma significação” (MSME, p. 178) acrescentando, em seguida, que “daí resulta [uma] transformação completa disso que se pode entender por: perceber o espaço ou perceber as coisas” (MSME, p. 179).

Considerar que os elementos destes sistemas se estruturam de modo diacrítico permite generalizar esta concepção de sentido como “configuração” (MSME, p. 109). Se há tão somente desvios e níveis a passagem entre eles não depende de uma unificação via síntese, conjugada a cada vez por uma presença e por uma relação a si. Aquilo que é desvio pode se tornar nível e aquilo que é nível pode ser escancarado como um desvio, como na experiência de Wertheimer em que o espelho oblíquo coloca em questão o nível espacial precedente (MSME, p. 73). E isso é possível na medida em que um – o desvio – é um signo que expressa *por contraste* todo o nível do qual procede e que o outro – o nível – é um sistema de signos que expressa a lei interna de suas relações por meio do

signo desviante; por isso o nível também é uma “norma” perceptiva ou “dimensão”.

Propomos um novo mote, que a princípio não parece ser mais que um truísmo: se a *presença a-presentava*, dizemos que, doravante, a **diferença diferencial**, ou seja, ela “é” a diferença entre os termos de um sistema entendido como nível precedente e ela “é” este sistema inteiro expresso em cada palavra, ação ou percepção como desvio nesse nível. Ao contrário do caso da apresentação, tal fenomenalização do sistema não é posta em curso pelo movimento do tempo, o qual ainda modulava o espaço, a sensibilidade e a motricidade num primeiro modelo do *logos*. É a relação de diferenciação que passa a ser aqui genética com relação aos “termos” ou “polos” que tal relação nos permite, em seguida, tematizar.

Isso implica que se deva reescrever a “ideia da fenomenologia”, a partir da qual o mundo e o corpo funcionam então como uma estrutura composta de desvio e nível; apenas que agora essa estrutura não possui “centro” e prescinde de uma consciência – seja ela consciência do tempo ou a relação a si do *cogito tácito* – ou de uma presença a si de uma “mesmidade” que venha intencionalizar tal estrutura para que ali apareça, finalmente, o sentido. Merleau-Ponty comenta a necessidade de uma “reforma da noção de perspectiva, de *Abschattung*” (MSME, p. 84), na qual a consciência de algo não é a soma entre (1) dados sensoriais e uma (2) apreensão intencional, já que agora os “dados sensoriais” – as *hyleen*, os significantes – passam a ser eles próprios intencionais, porquanto se arranjam diacriticamente. A coisa não é uma relação entre perfil de... e mesmidade no horizonte, mas ela própria *um aspecto* de um sistema (no desvio) e *o sistema todo* (como nível), o que permite afirmar que ela pode ser ela própria uma singularidade ou uma generalidade – vale dizer, o que lhe confere “dimensionalidade”. Toda norma pode se a-normalizar e se escancarar como desvio e todo desvio pode ser normalizar e passar a ser um sistema de referência para o que aparece em seguida. Numa nota inédita, já na preparação da ontologia final, encontramos uma das passagens mais esclarecedoras quanto a isso.

Quando eu digo: a percepção como desvio, quero dizer que o sentido nela aparece como o contorno do fenômeno aparece através da [trama] dos desvios, por redução de desvios que, nela mesma, não poderia impedir um sentido de aparecer, são o próprio meio onde pode se [derivar] um sentido, o qual é por princípio generalidade, estatístico, ou seja, no fundo, transcendente.

Isto contra a ideia da “plenitude perceptiva”, a qual é somente o critério da verdade plena antes que vazia ..., plena na inadequação. (BNF, VIII, p. 200).

Assim, *a coisa* não é perfil ou perspectiva que se relaciona com uma mesmidade e, no limite, com “o” mundo, mas *é ela própria um mundo*; ela é coisa-mundo, coisa-dimensão, e há um “mundo” do vermelho (nos exemplos de *O visível e o invisível*), um “mundo” dos elementares da água (nos exemplos de Renoir e da piscina em *A linguagem indireta e O olho e o espírito*), o que

fornece uma justa compreensão da “parte” como *pars totalis*⁹⁸. Transpondo essa compreensão para a relação entre corpo, subjetividade e mundo podemos notar que o corpo é “parte” do mundo, comunga de seu *logos*, sem intermediário e sem re-presentação, e ali ele possui a experiência de uma verdadeira “ausência”, de um invisível e de um excesso, o que justamente “ser um corpo” significa: fazer parte de um meio que me ultrapassa e que, não obstante, eu reconheço como meu, como comum – como um mundo que é mais do que este corpo, que é mais do que sua intuição, já que é mais que sua “presença”, mas do qual eu comungo do *logos*. O corpo e o mundo são uma *diferença*, uma dobra que é a própria fenomenalização, pois “se nós não tivéssemos uma 'cauda [rabo] de em-si', corpo observável, inerência, não poderíamos observar, e o universal não teria sentido para nós” (MSME, p. 84). Assim, seria possível resgatar a descrição de Deleuze, segundo a qual “o ser se dobra” e o “exterior constitui por ele mesmo um interior coextensivo” (DELEUZE, 1986, p. 120-121), mas com a condição de que só há “dobra” como metáfora para o encontro e para a passagem entre um desvio e um nível, entre uma ação no mundo e sua “verdade” somente *a partir* da fenomenalidade e de uma experiência da dependência recíproca do visível por relação ao vidente e do vidente por relação ao visível; no fim, entre o Ser e seu sentido. Mas não iremos tão longe, num comentário panorâmico, pois a intenção deste trabalho é apreender apenas o momento em que ocorre esta inflexão na questão do sentido.

⁹⁸ Seria interessante, nesta passagem entre “dois momentos do *logos*” tentar uma comparação entre a propriedade da “parcialidade” e do “inacabamento”, que é tão importante como propriedade descritiva do percebido nas primeiras obras, e o novo ferramental proposto através da noção de *écart* diferencial. Se Merleau-Ponty é incapaz de pensar uma parcialidade do percebido e, através dela, do mundo ele mesmo isso é devido a ele ainda se mover num regime de sentido influenciado pela noção fenomenológica de “presença” que, nessa feita, prevê uma completude para tal parcialidade e um acabamento para tal inacabamento, a partir das quais eles não podem ter nenhuma figuração “positiva”, por assim dizer. O percebido não é inacabado *per se*; o perfil não é parcial, já que ele é justamente pensado como perfil e, nisso, como perfil de X. Por outro lado, o que mais intriga, a nova artimanha do *logos* não será dar uma positividade aos objetos sem totalidade de que fala a psicanálise quando analisa a infância e o inconsciente. Se, por um lado, o desvio no nível não é o perfil de X, por outro lado, ele não é algo completamente inacabado e parcial – ele não é um “objeto parcial”, como se poderia pensar a partir da mera crítica do *logos* fenomenológico. Antes, ele é um objeto que, nele mesmo, é também um “mundo”, o que leva a inovar na nomenclatura, pensando as coisas como seres que são singulares e dimensionais ao mesmo tempo. Em vez de perfil de x, o desvio é uma singularização a partir de um nível mas que pode, ele mesmo, se tornar um nível e, daí, uma dimensão. Ele possui dimensionalidade, o que significa que ele não é nem parcial, nem completo, nem acabado, nem inacabado, mas singular e geral dependendo da experiência em que se encontra, já que ele é concebido como um signo entre signos, em que há sempre uma pivotização e uma nivelização ou normalização. Então, quando se abandona o prejuízo das coisas “mesmas” não se abandona nem a fenomenologia em favor do inconsciente e nem as “coisas”, apenas a necessidade que elas têm de continuar sendo as “mesmas” e que sua doação se dê por “perfis”. Nas *Notas de comentário sobre Gurwitsch* este problema é levantado de modo explícito: “Um fundo noemático é suposto por Husserl como condição de incompletude – Positivismo – Eu sou contra, consciência de incompletude não é consciência de completude = é *Offenheit*. Concretamente, aliás, [é] impossível compor a coisa deste modo: esboços + noema (aspecto da coisa em um instante ou para um sentido) + a coisa mesma” (NG, p.329).

Capítulo 6 - A filosofia sem centro

6.1 O curso de 1953

Sabemos que a interpretação da filosofia de Merleau-Ponty como operando uma virada qualitativa em que tudo leva ao “sentido” nos deu lugar, em seguida, para a questão acerca de sua gênese a partir da experiência. Era assim que, contra o clássico que procura uma razão “do” sentido, passou-se a perscrutar uma razão “no” sentido, e que obrigava o esclarecimento deste *logos* vivido. Em 1953 é isso que novamente está em jogo, visto que o paradigma fenomenológico parecia não bastar para dar conta do que seja este *logos*. E isso pela sua insistência em pensar o sentido como uma relação entre perfil e coisa mesma, de que a doutrina da intencionalidade operante constitui o ápice. A questão do “como” do sentido, seu *logos*, mostra-se como a questão que determina o “o quê” do sentido. Assim, a passagem e a inter-relação entre o *quid* perceptivo e o *quod* da lógica viva da percepção são cruciais, sendo que a mudança de um deve vir acompanhada, de algum modo, da alteração do outro. Numa exposição inversa a da *Fenomenologia da Percepção* o curso *O mundo sensível e o mundo da expressão* propõe que este aspecto genético do sentido seja primeiramente pensado em termos de *movimento*, para que então se proceda à constatação descritiva deste a partir da experiência do *espaço*, do *tempo* e do *corpo*. O movimento é precisamente este fenômeno que se organiza de modo a tornar apreensível um outro, que não estava a princípio nele contido, e que é, por isso, a expressividade do sensível. Assim, oferecerá uma resposta para a questão de que se partiu: qual a relação entre o sensível e a expressão e, subsequentemente, para a expressividade atinente à linguagem, visto que “a expressão propriamente dita, tal como a obtém a linguagem, retoma e amplifica uma outra expressão que se desvela na 'arqueologia' do mundo percebido” (RC, p.12-13). Desde já, é preciso ter em mente que o *movimento* cumpre o papel genético que a temporalidade cumpria no primeiro modelo do *logos*, que “se encarrega de todo o sentido esparso no mundo sensível”, daí culminando no “universo da expressão” (RC, p. 13). E isso tem consequências profundas que devem ser todas enumeradas.

Pode-se notar duas exigências a que procura responder o curso *O mundo sensível e o mundo da expressão*. Ele procura dar prosseguimento às investigações realizadas em torno da percepção, mas, neste intento, leva a uma reavaliação de certas teses já propostas. Ampliar a noção do mundo perceptivo, de modo a encontrar ali a “função expressiva”, é a primeira meta que anima este

projeto, numa inversão conceitual com aquilo que propunha o “clássico”. Enquanto este encontrava a unidade da percepção e da expressão *no entendimento*, Merleau-Ponty procura “uma unidade de outro tipo” (MSME, p. 45), já que se, por um lado, “tudo é percepção”, isso implica, por outro, que “o modo de acesso ao ser que está presente na percepção está também em todo lugar”. Este novo modo de conceber sua unidade leva ao fenômeno da expressão que unifica e ao mesmo tempo torna possível a diferença entre ambas, mas numa diferença agora relançada entre o mundo percebido e o mundo inteligível, e não propriamente entre o primeiro com relação ao mundo expressivo. Esse deslocamento é crucial, pois o título do curso poderia deixar pensar que se trata da relação entre percepção e expressão quando, na verdade, se trata da relação entre sensibilidade e entendimento pela via da expressividade que está já contida em ambas as modalidades. Assim, numa inversão dos fatores com relação à formulação clássica do problema, agora *é a expressão que unifica* – e distingue – o mundo da percepção e o mundo inteligível, tal como a carta a Guérault já propunha que “as pesquisas sobre a expressão e a verdade abordam por sua faceta epistemológica o problema geral das relações do homem com o homem que será o objeto de nossa pesquisas ulteriores” (IN, p. 407) e categoricamente conclui que o “fenômeno da expressão [...] reúne num único tecido a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura” (IN, p. 408). Isso apenas ficará evidente mais à frente, pois neste momento é preciso concentrar a análise sobre esta ampliação do mundo da percepção, que desvela sua função expressiva, de modo que estudaremos a expressividade num sentido mais geral e basilar e, em novas pesquisas, passaremos à distinção entre a expressividade perceptiva e a expressividade da linguagem. Este segundo passo excede o escopo do curso de 1953, ainda que somente seja possível pensá-lo a partir dele, quando se compreende que a expressão é o elo que une coisa e enunciado num mesmo tipo de ser, o que torna sua diferença estrutural ou, se se quiser, manifesta no nível do *logos*. O que implica não apenas numa ampliação, mas numa releitura do sentido tal como este era suposto nos anos antecedentes. Se Merleau-Ponty havia mostrado que o “mundo percebido” é “original por oposição ao universo da ciência ou ao pensamento objetivo” (MSME, p. 45), em que o ser percebido somente podia ser apreendido a partir de seu sentido, mesmo neste caso ocorriam problemas com a posição de um tal primado, sobretudo para a compreensão do que seja este “mundo” acessível a partir da percepção. Assim, era menos da primazia da percepção que se tratava – e Merleau-Ponty acrescenta que, de fato, “havia bem poucas percepções” (MSME, p. 46) como fenômenos pontuais – do que da descoberta de uma dimensão autóctone e basilar do sentido. O foco, agora reformulado em termos de “mundo” (percebido, expressivo, inteligível) deve mostrar que o problema estava menos na percepção e no ambiente que

ela desvelava, do que na sua interpretação a partir de um ferramental teórico em certa medida obsoleto.

...esta análise permanecia do mesmo modo ordenada por conceitos clássicos tais como: percepção (no sentido de posição de um objeto isolável, determinado, considerado como forma canônica de nossas relações com o mundo), consciência (entendendo por isso o poder centrífugo de *Sinn-gebung* que encontra nas coisas aquilo que ela ali já colocou), síntese (que supõe elementos a reunir) (por exemplo problema da unidade das *Erlebnisse*), matéria e forma do conhecimento. (MSME, p. 45-6)⁹⁹

Esta reavaliação dos operadores conceituais se destina a responder como é possível que na abertura sensível ao mundo haja também expressão, de modo que o “problema da percepção” que inaugura os estudos do autor ainda em 1933-4 é deslocado em prol de um problema do “mundo sensível”, que contém o mundo da expressão e prepara o mundo inteligível. Ora, este deslocamento obriga a reconsideração do sentido daquilo que era apreendido na percepção e que se supunha ser o mundo ele mesmo, com uma transcendência própria. Daí que a unidade e a diferença é reestabelecida por uma “re-definição da consciência e do sentido” (MSME, p. 45). Como veremos, a originalidade da percepção não está em sua precedência ontológica, o que levava a uma primazia fenomenológica da consciência perceptiva, mas em seu modo de funcionamento, vale dizer, no sentido que ela revela. Doravante, a relação dela com a expressão e, então, com a linguagem será menos colocada em termos de “primado” (de um sobre outro) do que de “*logos*” (da lógica do sentido em operação neles). Se Merleau-Ponty adverte para uma reavaliação conceitual, é porque as noções já utilizadas restavam insuficientes para trazer à tona sua tese principal, e nas suas primeiras obras a “determinação dos novos temas [...] se fazia ainda com relações a conceitos clássicos, e permanecia então frequentemente negativa” (MSME, p. 46). Há um certo consenso a respeito disso nos comentários críticos a Merleau-Ponty, cujo enfoque nos impasses da lógica adotada para dar conta do modo de doação do ser perceptivo, ou mesmo trazendo à tona a insuficiência de sua estratégia crítica pendular, que oscila entre empirismo e intelectualismo sem nada colocar no seu lugar, há muito se fizeram notar. De nossa parte, repetimos com essas leituras que há uma carência no aspecto *propositivo* da *Fenomenologia da Percepção*, mas isto não implica que ali inexista uma posição¹⁰⁰. Apenas que esta posição é em certo ponto limitada para legitimar o que ali se descreve;

⁹⁹ Trataremos desta renovação conceitual ponto por ponto no decorrer do trabalho, pois o prosseguimento do texto de Merleau-Ponty não deixa inteiramente claro o que se deve reavaliar nas noções de “percepção”, de “consciência”, “síntese” e, finalmente, “*erlebnisse*”. Assim, o autor não retorna explicitamente a cada uma destas exigências, o que nos deixa a tarefa hermenêutica de mostrar como eles são substituídos e renovados, bem como a implicação disto para o *logos*, de modo a restituir tanto quanto possível a coerência das teses sustentadas não apenas neste texto de 1953, mas na economia geral de sua filosofia na soleira da década de 1950.

¹⁰⁰ É o que nuança certas críticas como a de R. Barbaras (1990) com relação a de G. Madison (1992), por exemplo, já que enquanto o primeiro denuncia os problemas com a tese de 1945, o segundo crê que não haja ali sequer uma tese ou uma “teoria da percepção”, e sim um gigantesco aparato crítico que nada propõe como alternativa àquilo que é

em dois lances, o fenômeno de um indeterminado positivo e uma transcendência de sentido positiva, como propriedade do mundo em sua dimensão sensível. Não seria o caso de uma ausência de posição, mas de uma posição que malogra a sua própria exposição. Como sabemos, a compreensão do sentido como presença, o que obriga a recolher toda sua latência, opacidade, ausência, no horizonte da consciência perceptiva entendida como “campo de presença” e, então, a qualificar inevitavelmente tal transcendência como imanente. Segundo aquele modelo, mesmo que não exista uma reflexão capaz de reabsorver toda a multiplicidade numa consciência em ato, resta que o sentido desta multiplicidade era pensado num movimento intencional e referencial que deve poder esgotar o seu sentido. Apesar do que diz Merleau-Ponty, a transcendência desse sentido não podia ser pensada como propriedade do campo perceptivo entendido como o mundo, mas como uma transcendência imanente, vale dizer, como a transcendência de um noema que, a cada vez que é apreendida, deve poder ser integralmente antecipada pela percepção (o que faz dela por definição uma relação de consciência). O que levava a conclusões disparatadas, a fim de manter a consistência do nível descritivo e do nível genético, do sentido descrito e da relação de sentido ou do *logos* com que se interpreta o primeiro nível, tais como uma opacidade-presente, um esboço-completo, enfim, todas figuras de um inacabamento que, aí sim, permanece negativo, já que ele deve ser pensado a partir de seu acabamento sempre possível.

Aqui, porém, o ajuste de contas com este primeiro modelo vem da discussão de 1946 na *Société française de philosophie*, basicamente para responder a três objeções: A) de que a percepção era o único modo de acesso ao ser, e não “um” de seus modos; B) de que não havia espaço para ontologia nesta fenomenologia; C) e de que não ocorria ali uma interpretação propriamente filosófica daquilo tudo que se descreveu a respeito da percepção, do corpo e do mundo percebido.

A) A primeira objeção resgata um sentido “antigo” de percepção, porquanto recolhe toda relação de sentido no âmbito do sensorial, enquanto para Merleau-Ponty se trata de apenas trazer à baila “um modo de acesso ao ser” (MSME, p. 46). Já tivemos a oportunidade de esclarecer como o pretense primado era, na verdade, a defesa de uma relação fundamental entre a subjetividade e o mundo e que, por isso, tratava-se mais de estabelecer a primazia do ser perceptivo do que de reduzir todo este ser ao percebido (ainda que a correlação que estas teses obrigavam a sustentar levassem a tal). O sentido do primado é retomado aqui de maneira distinta, como apenas o de descrever o “acesso ao *leibhaft gegeben*” (MSME, p. 46), sem que o “ser” desta doação seja em sua natureza apenas perceptivo e nada mais. Trata-se, portanto, de um primado *do sentido*, do *il y a*, como regra

criticado.

para o esbalecimento de uma ligação inextrincável entre sujeito e mundo. É por isso que o foco na percepção é outro, e não se trata de dar ênfase a ela de modo que se perca de vista tudo o que não parece imediatamente de sua alçada – a inteligência, a historicidade, a linguagem etc. O retorno ao mundo da percepção se animava por uma dupla exigência: se, por um lado, “tudo é percepção”, por outro, “a percepção é tudo”, e “nossa ideia da percepção deve ser alargada de maneira a tornar possível uma análise do entendimento” (MSME, p. 55).

B) Dizer que a percepção é apenas uma das modalidades de acesso ao ser permite responder à segunda objeção, na medida que havia junto do sentido descrito uma concepção de ser que a acompanhava. Não era então “apenas uma fenomenologia”, adverte Merleau-Ponty, “eu não faço diferença entre ontologia e fenomenologia”, já que “em nossa maneira de perceber está implicado tudo o que nós somos” (MSME, p. 46). Assim, a ontologia não era nem afastada, nem conquistada, mas construída junto da descrição. Há o fenômeno do ser (na percepção) junto do ser do fenômeno (quando passamos à sua gênese na temporalidade), e a réplica aqui é endereçada a Hyppolite quando este vislumbrava uma *ontologia do sentido* que ainda restava *por se* fazer, vale dizer, de uma descrição do sentido que não emendava completamente uma concepção do “ser do sentido”¹⁰¹.

C) Ora, se o trabalho descritivo pressupunha e desenvolvia um trabalho crítico, isto supre a ausência de uma interpretação filosófica tal qual a terceira objeção deixava ainda entrever, pois quando a tese de 1945 propunha que a reflexão depende em certa medida do irrefletido não se tratava com isso de anular a retomada reflexiva do mundo e, inevitavelmente, a consistência do discurso filosófico, e sim de desenvolver um conceito novo de reflexão que presta contas a este solo pré-objetivo de sentido e que não pode ficar de fora da filosofia. De modo que descrição não caia no “psicologismo”¹⁰². O irrefletido era, e continua sendo, a condição e o limite da filosofia, embora isto vá ao encontro de uma exigência da ideia de razão que dela provém. Assim, o enraizamento da atividade reflexiva no âmbito antepredicativo e pré-reflexivo da vida de consciência é anunciado desde o fim da *Estrutura do Comportamento* e desdobrado ao longo de toda a *Fenomenologia da Percepção*, não apenas num nível descritivo, em que “podia-se acreditar em seguida que reduzíamos o ser ao 'positivismo' da percepção” (MSME, p. 46), como uma série tão infundável

¹⁰¹ Hyppolite dizia não ver uma ligação necessária entre a “descrição da percepção” e a “ontologia do sentido” pressuposta pela primeira e a qual ela de sua parte conduzia. “Na primeira parte, você mostra que a percepção oferece um sentido e, na segunda parte, você atinge o próprio ser do sentido que a unidade do homem constitui; e as duas partes não me parecem absolutamente solidárias. Sua descrição da percepção não acarreta necessariamente as conclusões filosóficas da segunda parte da exposição” (PP, p. 72).

¹⁰² Esta discussão sobre a presença de uma reflexão filosófica na *Fenomenologia da Percepção* é levantada por Ferraz que, além de recensar autores que afirmam ou negam haver nela a elaboração de uma ideia nova do “transcendental”, propõe uma solução para esta questão (FERRAZ, 2012).

quanto necessário de fatos psicológicos curiosos, mas que era coroada por uma compreensão filosófica ao final desta última obra, no nível propriamente genético da descrição. O autor pondera que “nossa elaboração insuficiente (mas era mesmo preciso começar) arriscava falsificar a relação ao ser que nós tínhamos em vista” (MSME, p. 47), mas isto parecia resultar da descrição ainda insuficiente do ser a que a percepção dá acesso, daquilo que ele chamava de em-si-para-nós, e que conciliava o ser do mundo e da coisa com o ser de minha percepção e de minha ação, ao final de todo este trabalho, quando no último parágrafo da monumental obra lemos que “a síntese do Em-si e do Para-si que a liberdade hegeliana realiza tem contudo sua verdade” (Php, p. 519). Constatar este paradoxo era, na verdade, o resultado da tese e não o que lhe suprimia seu valor especulativo. Era a própria ideia de filosofia que ali já estava em curso, de modo que “a coisa mesma não é apreendida pelo filósofo: ela é a concreção de uma experiência infinita, ela não é então possuída” (MSME, p. 47). O fato de que “coisa mesma” já não era o foco de sua filosofia nos ocupará mais adiante, pois cremos que o autor ainda a manteve no horizonte de sua investigação, como o ideal presuntivo de adequação daquilo que é, por si mesmo, inadequado na percepção. Se não é da coisa mesma que se trata quando se fala da coisa perceptiva, cabe apenas aqui ressaltar que essa mesmidade almejada pelo filósofo será considerada de um modo bastante diferente no *corpus* merleau-pontiano do início dos anos 1950, ulterior ao primado da percepção, pois ela não dependerá de um temporalidade iminente a toda intencionalidade corporal, mas será uma modalidade intencional específica da linguagem.

D) Uma última objeção provém de nossa parte, e a ela podemos encontrar uma réplica genuinamente merleau-pontiana nestes novos escritos. Para retomar a conclusão de sua *Fenomenologia da Percepção*, logo após afirmar que a percepção atesta uma síntese entre o em-si e o para-si, o autor prossegue afirmando que isto é, “num sentido, a própria definição de existência, ela se faz a cada momento sob nossos olhos no fenômeno de presença, apenas ela é logo recomeçada e não suprime nossa finitude” (Php, p. 519). O tema da encarnação da reflexão no irrefletido e do sentido no âmbito antepredicativo foi ali novamente comentado com vistas a uma finitude positiva do percipiente e de um indeterminado positivo do sentido que ele percebe. O que esclarece ambos os aspectos dessa definição é, mais uma vez, o “fenômeno da presença” que já sabemos tornar relativos e abstratos a posição do sujeito e do objeto. A nosso ver, é justamente ela que, pelo contrário, compromete a própria conclusão, visto que a “estrutura de presença” apenas permite compreender a indeterminação com vistas à determinabilidade do sentido no próprio intervalo infinito de sua apresentação, e isto mesmo nas modalidades não-posicionais da apreensão

deste sentido, como é o caso da percepção e da motricidade, lidas a partir dessa noção omniabarcante de presença¹⁰³.

É por isso que ela se encontra ausente das novas investigações sobre a percepção e sua dimensão expressiva no cursos de 1953, e que a questão do sentido é ali tratada de outro modo. Assim, a sua ausência só pode representar um ganho se a noção de sentido for relançada, não como estrutura única de presença ou campo de presença, mas na perspectiva da expressão e com tudo o que ela engendra de novo para a fenomenalidade. É preciso se deter sobre ela para começar a responder esta leitura crítica que fazemos às primeira obras de Merleau-Ponty e que encontram um eco em algumas das questões de seu objetores. Já que o próprio Merleau-Ponty esclarece que, no debate sobre o primado da percepção, havia mais ganho do que se pôde entrever: “Por isso parece que nosso estudo da percepção 1) implicava sim uma visão sobre o ser do sentido 2) que essa visão não reduzia todos os problemas ao positivo da percepção, uma vez que a posição do ser na percepção mesma era um paradoxo. [...] Evitaremos os equívocos retomando (e completando) os resultados adquiridos com a ajuda do conceito de expressão” (MSME, p. 47).

6.2 Para uma teoria concreta do espírito

Para Merleau-Ponty, o mundo sensível *implica* o mundo expressivo no seu próprio modo de ser. Assim, não é por uma ruptura na ordem do *logos* que se passa da percepção à expressão, já que “a percepção no sentido restritivo (sensorial) chama sua própria expressão” (MSME, p. 45). Esta relação de implicação ocorre sem que, todavia, o mundo expressivo esteja *contido* no mundo perceptivo. A expressividade, leia-se, é a capacidade de um fenômeno para remeter a outro que não está e pode jamais estar nele contido, logo, trata-se do potencial indicial de suas partes sensíveis quando funcionam como totalidade. Se o mundo sensível designa “as coisas” *tout court*, por mundo da expressão, ele ainda não se refere à linguagem propriamente dita – “mundo da expressão = as coisas culturais, os 'objetos de uso', os símbolos (eu não disse: universo da linguagem)” (MSME, p. 45) – e guarda esta discussão para um momento posterior. Seguiremos esta prudência e guardaremos este tema¹⁰⁴, já que neste texto a ideia é reformular a noção de sentido perceptivo e de

¹⁰³ “É sendo o que sou no presente sem restrições nem reservas que eu tenho chance de progredir, é vivendo meu tempo que posso compreender outros tempos, é me aprofundando no presente e no mundo, assumindo resolutamente o que sou por acaso, desejando isto que quero, fazendo o que faço que posso ir além” (Php, p. 519-520).

¹⁰⁴ Esta discussão deve ser reeditada como relação entre “silêncio”, e não bem “percepção”, e linguagem. Aqui a ideia será reformular a noção de sentido perceptivo, de mundo perceptivo, de modo a ampliá-lo até que ele torne compreensível o fenômeno da expressão que é um tipo de estruturalidade e transponibilidade (o *indicar* outra coisa) específico; e *não* pensar a linguagem por si mesma (a *estabilização* de uma coisa) para escapar a um aspecto problemático de suas primeiras obras.

mundo sensível, dar-lhe uma elasticidade conceitual até que torne compreensível o fenômeno da expressão, como uma modalidade de *estruturação* e de *transponibilidade* das formas, e não pensar a linguagem e sua função predicativa, mais relacionada com a *estabilização* de uma referência, ainda que esta também provenha da estruturação e transponibilidade como propriedades gestálticas. Assim, não se trata de libertar a linguagem da percepção, ou de escolher entre ambas, mas de redefinir a percepção e, com isso, a linguagem. Nesse caso, como vimos em nossa seção acerca do *logos* estrutural e do papel que possui nele a linguagem, pouco importará a ordem ou a primazia, já que não se trata mais, evidentemente, de uma distinção entre “primados”. “A análise do percebido nos despertava para um tipo de organização, nos ensinava uma conexão do uno e do múltiplo – que deviam em seguida servir para abordar o entendimento em suas estruturas próprias” (MSME, p. 54-55).

Como isto é possível? Através de um alargamento e de um reexame do que seja a abertura perceptiva, de sua lógica, pois quando Merleau-Ponty comunica em 1952 que “nossos dois primeiros trabalhos buscavam restituir o mundo da percepção” (IN, p. 402), o prosseguimento destas investigações só pode ultrapassar a percepção se eles mostram a filiação da “verdade” e da “comunicabilidade” com ela, se elas “continuam e conservam” a vida perceptiva “a transformando” (IN, p. 405). Um alargamento de percepção tornaria possível o fenômeno da expressão e, por vias disso, a passagem sem ruptura da sensibilidade ao entendimento. Isso atende à exigência de apreender “o espírito em estado nascente” (MSME, p. 52), de marcar o vínculo que ele possui com mundo da percepção, a proveniência da elaboração conceitual com relação à apreensão perceptiva e à motricidade, já que a dimensão práxica da experiência deve jogar luz sobre quais seus aspectos gnósticos. Não se trata de reduzir um ao outro, assim como não se trata de mitigar a expressividade na sensibilidade, mostrando esta proveniência, senão de compreender sua passagem, o que de novo aparece aí. Relacionar “sensibilidade” e “inteligência” através da praxis corporal é possível “porque há uma dupla função do corpo” (MSME, p. 52). Enquanto sensível, ele responde a um mundo que é, ele também, sensível e, na mesma feita, o corpo se move nesta resposta e também significa o mundo. Com a intencionalidade motora, já se ultrapassava a dualidade entre visão e movimento, de modo que a conduta é a própria apreensão daquilo que ela visa, o objeto intencional, que nada é sem um gesto de visão, apreensão, designação. O pontilhado que a designação coloca para o mundo já o preenche de uma significância mais do que sensorial, logo expressiva, e esta “mímica do mundo”, ao mostrar e indicar um objeto, é também uma função corporal. A expressão “não nos destaca da situação corporal, uma vez que, ao contrário, assume nela todo o sentido, ensina a este respeito

minha própria situação onde ela encontra o meio para pensar as outras” (MSME, p. 52). Logo, a inteligência e a sensibilidade devem ser por princípio pensadas numa unidade práxica, que é a do corpo, e que possui para tanto uma função dupla. Já em 1952 a dupla função é assim descrita nos mesmos termos:

Por seus “campos sensoriais”, por toda sua organização, ele é como que predestinado a se modelar aos aspectos naturais do mundo. Mas como corpo ativo, enquanto ele é capaz de gestos, de expressão e enfim de linguagem, ele se volta sobre o mundo para significá-lo. [...] Este uso mímico de nosso corpo não é ainda uma concepção, já que não nos destaca de uma situação corporal a respeito da qual, ao contrário, ele assume todo o sentido; ele nos introduz a uma teoria concreta do espírito que no-lo mostrará em uma relação de intercâmbio com os instrumentos que ele dá a si mesmo, mas que lhe devolverão o que receberam dele, e mesmo mais. (IN, p. 405)¹⁰⁵.

Esta atividade será abordada a partir da dimensão práxica do esquema corporal e de uma redefinição do sentido nela envolvida. Mas isso só é possível porque o caráter expressivo do corpo não coloca uma dimensão inteiramente nova, e sim assume todo o sentido que já havia nele, visto que o corpo se estende até abarcar as dimensões simbólicas da experiência. O corpo é já raiz da expressão, o que fica sempre evidente no caso dos apráxicos que junto da atividade perdem também a capacidade de designar os objetos à sua volta, que é a contraprova sempre oferecida por Merleau-Ponty, e disso segue que se deve apenas analisar bem o que significa tal expressividade. De modo que Merleau-Ponty tenta uma definição: “a operação característica do espírito está no movimento pelo qual retomamos nossa existência corporal e a empregamos para simbolizar ao invés de apenas coexistir” (IN, p. 405). É por isso que a dimensão sensível do corpo já prepara a expressão que a ultrapassa como “espírito”. Mas, como salienta na segunda função do corpo, que retorna ao caráter sensível do mundo de modo a significá-lo, esta mímica não é ainda “uma concepção”, de modo que o corte aqui não passa entre intuição e conceito, entre o sensível e o categorial, mas entre o dado sensível já dotado de sentido e uma simbolização incoativa, prematurada no sensível, e que dará a medida de sua verdade filosófica apenas num momento posterior, quando for estabelecida uma referência para ela. De certo que essa expressividade iminente não envolve a referencialidade ao objeto como sendo o “mesmo” para além de suas perspectivas ou à significação como sendo a “mesma” para além de seus signos. Quando um sensível remete a outro que não está nele contido ou atualmente dado, diz-se que há “expressão”, quando um gesto remete a um objeto, ou um objeto a outro, e quando, por fim, uma palavra remete à outra¹⁰⁶. “Entender-se-á aqui por expressão ou

¹⁰⁵ Em 1953 encontramos uma definição mais pontual e modesta: “Dupla função do corpo: - o corpo como organização dada, atividade 'sensorial', 'campos' resposta a aspectos 'naturais' do mundo. - e corpo como corpo que se move, e retorna [sobre]o mundo para significá-lo, designá-lo, órgão de *mímica*” (MSME, p. 64).

¹⁰⁶ Uma parte importante dessas análises é entender como essa lógica expressivista não é operada pelo tempo e como, desse modo, o sentido que ela agencia possui um estatuto distinto daquele da fenomenologia e da fenomenalização em sentido canônico (como presença e apresentação). É o que será estudado a respeito do movimento e da

expressividade a propriedade que um fenômeno tem, por seu agenciamento interno, de dar a conhecer um outro que não está ou mesmo nunca foi dado” (MSME, p. 48). Esta definição despreziosa pode levar a muitos mal-entendidos, já que dizer somente isso, que um fenômeno remete a outro, não parece colocar nenhuma novidade com relação à lógica do reenvio entre perfis já adotado nas obras anteriores. Além disso, ela também não parece envolver nenhuma dificuldade, pois se trata apenas de pensar a ausência de algo já anunciada naquilo que é presente, algo que tanto a estrutura figura-fundo quanto a intencionalidade de horizonte também previam. Mas sabemos que tanto a lógica dos reenvios quanto a elaboração de uma noção de transcendência a partir da presença, tal como era entendida ainda no primeiro modelo do *logos*, encontram-se comprometidas com o ideal transcendental de fenomenologia, que pensa a adequação da coisa como referência presuntiva para além do perfil inadequado, e a ausência como o avesso antecipado pela sua presença como modo originário da doação. O conceito de expressão empregado aqui não deve ser lido a partir destes ferramentais teóricos. É por isso que ele só é esclarecido a partir da ideia de estruturação *tal como* reelaborada neste período, a qual passa pelo *problema do signo* e de seu modo de funcionamento *diacrítico*. É somente quando o sensível – a *hylé* fenomenológica – passa a ter valor diacrítico – como o signo linguístico – que ele pode remeter a um outro sensível que não está ou pode mesmo jamais estar nele contido, e que então o problema da percepção pode ser recolocado sob nova chave – a partir do conceito de expressão. Há então uma “convergência aqui entre a teoria linguística do signo e nossa teoria do sentido ou da consciência” (MSME, p. 53) e, não à toa, uma definição semelhante à de expressão é recuperada no ano seguinte quando Merleau-Ponty passa ao *problema da fala* e define o trabalho da linguagem como o “de produzir um sistema de signos que restitui por seu agenciamento interno a paisagem de uma experiência [...]” (RC, p. 40), o que evidencia que a definição sobremaneira rápida de expressão, como a propriedade de um fenômeno em remeter a outro fenômeno por seu agenciamento interno, só pode ser entendida se este próprio agenciamento é pensado segundo uma dinâmica diacrítica dos signos¹⁰⁷.

Nesta época, até mesmo os gestos são pensados como signos que funcionam por diferenciação como os fonemas na linguagem, sendo que “são uma primeira linguagem” (IN, p. 406), dado seu valor opositivo e negativo uns com relação aos outros. Fato importante, visto que não é exclusivamente à palavra que a expressão remete, mas à gestualidade que já é operada pelos

“diferença” ou “desvio” (*écart*) que ele enceta como unidade mínima de sentido.

¹⁰⁷ Esta definição será aclarada apenas de um ponto de vista estático, sobre como todo dado perceptivo e linguístico é apreendido como o intervalo diacrítico de um sistema e de uma norma já dados. O *por quê* esta norma se estabelece e dá a conhecer tais desvios em privilégio de outros depende de entendermos a dinâmica interna deste agenciamento, que é operada pelo movimento.

corpos, antes mesmo da linguagem propriamente dita. Se os gestos podem ser expressivos, isso é devido ao fato de que eles se estruturam ao modo de uma linguagem e possuem valor diacrítico, o que permite remeter (e não reduzir) a expressão à sensibilidade.

Assim como o sujeito falante só compreende e fala como possuidor de sistema de gesticulação definido por dimensões de variação, o sujeito que percebe o movimento só pode fazê-lo enquanto possui as equivalências de um tipo de língua natural: os campos sensoriais são isto, sistemas diacríticos dados com valores de emprego, equivalências características. Mas entre esses campos há também equivalências e como que uma língua comum desses dialetos. (MSME, p. 111)

Somente a partir desse ferramental podemos expandir e clarificar a pequena definição de “expressão” contida no início deste curso: onde pode haver um i) agenciamento interno ao fenômeno que, não obstante, ii) leva a apreender algo que não está antecipado e nem mesmo contido nele – como uma transcendência positiva, incapaz de ser esgotada pela consciência que apreende o fenômeno. Assim, o sentido está encarnado “no” fenômeno e há um índice de sentido para “além” do fenômeno, ou seja, uma nova maneira de conceber a transcendência pela via da expressão. Isso leva o autor à comparação entre a noção de consciência perceptiva aí empregada em oposição à consciência tal como num escopo clássico da fenomenologia.

Além disso, esta definição não coloca uma camada a mais no mundo, pois enquanto a expressão fala daquilo que não está efetivamente presente, ela também fala a respeito do mundo, e por isso promulga um alargamento do mundo percebido que passa a ter não apenas sensíveis concretos, *gestalten* perceptivas, mas uma relação de transcendência entre eles, e mesmo àquilo que não é imediatamente sensorial, como a ferramenta, a obra, o ritual e o símbolo. “É neste segundo sentido”, que corresponde àquilo que seria a segunda função do corpo, “que a percepção é expressão, expressão do mundo, e ela se atesta como humana apenas enquanto encerra esta emergência de uma verdade do mundo” (MSME, p. 48). Veremos que toda a ênfase na palavra “mundo”, comum ao mundo “sensível” e ao mundo “da expressão”, destina-se a mostrar a comunhão de sentido entre eles, não obstante haja certas diferenças no seu modo de funcionamento quando são apreendidos. Assim, se é o fenômeno da expressão que resolve a questão, tal solução só pode passar pela compreensão do *logos* em operação neste fenômeno.

Isso já indica um primeiro tema pelo qual se deve passar, qual seja, a reabilitação da espacialidade percebida a partir da nova concepção de estrutura. Mas, antes de descrevê-la, é preciso pensar como o corpo pode ser *index* e endossar os sistemas de diferenças entre as qualidades e posições no espaço, e que não está contido nele como uma de suas partes, e não propriamente percebido. Pois esta sua propriedade já remete ao caráter mais geral do sentido, em que o “sentido perceptivo é indicado pelo sistema diacrítico” (MSME, p. 173) e é preciso entender que leitura é

esta.

Merleau-Ponty reincorpora a crítica ao realismo da *Gestalt* com o intuito de generalizar a ideia de estruturação (organização e configuração) que há nela, conduzindo-a ao espaço, ao tempo e ao movimento e, por fim, reformular a própria teoria da percepção:

- a) a Gestalt: organização, configuração no sentido objetivo de uma equilibração em si – Criticar
- b) generalizar a noção de configuração: é permuta entre meio e fim, *Sinngebung* que é obra dos próprios {elementos}
- c) de onde reformulação de teoria da percepção: {leitura}, campo, caráter constituinte de nossa corporeidade, traçado, tempo {inscrito}, lógica perceptiva¹⁰⁸. (MSME, p. 102-3).

6.3 Desvio e nível

Ainda no primeiro modelo de uma filosofia do sentido, a relação entre nível e desvio é *descrita* na qualidade perceptiva – o “nível cromático” (SC, p. 87-91), a cor-quale e cor-função (Php, p. 359-361), –, na orientação e no movimento – ancoragem, nivelização, posição (Php, p. 287-294) –, mas *compreendida* por meio da síntese temporal. É a temporalidade que realiza a passagem entre a percepção de um desvio e a percepção de uma norma, que faz a iluminação de um ambiente passar à condição de cor vista ou cor que funciona como nível para a percepção das outras, bem como é ela que está suposta nas ancoragens do corpo no espaço, entre a vertigem e o novo sistema de coordenadas. Tanto o desvio quanto o nível estão subordinados à passagem do tempo, porque é a estrutura enquanto tal que precisa do tempo como seu princípio sintético e organizador. Assim, o campo perceptivo é compreendido como um campo temporal, “campo de presença”, enquanto a estrutura se revela, ao final da obra, como uma “estrutura de presença”. Retomaremos essa discussão adiante, mas cabe desde já apontar que estas noções estruturais não possuíam um sentido fundamental, pois eram compreendidas a partir da consciência do tempo e da intencionalidade operante, sendo preciso estabelecer uma lógica estrutural que as tome como noções genéticas para o sentido. Quando na descrição da motricidade Merleau-Ponty admite que “descobrimos um novo

¹⁰⁸ O texto ainda coloca um último tópico: “tudo isso deve se mostrar melhor por [uma] análise mais concreta: caráter abstrato da análise gestaltista. [...] Colocar aqui o problema da lógica perceptiva. O taxímetro. Passagem ao estudo da relação corporeidade-movimento na psicopatologia. Introduzi-lo pelo distúrbio do movimento em Schneider: [...]. Homogeneidade percepção-espírito. O espírito mais pesado [*alourdi*]” (MSME, p. 103). Trata-se da última parte do curso em que Merleau-Ponty analisa a noção de Esquema Corporal à luz das descobertas a respeito do sentido e do movimento. Remetemos, quanto a isso, ao livro de Neves, cuja ênfase neste tema é crucial. Para o autor “a doutrina do esquema corporal apresentada em 1953 implica modificações, sutis ou pronunciadas”, com relação à *Fenomenologia Percepção*. “O sentido geral dessa revisão é conferir um papel mais decisivo à *praxis* como dimensão constitutiva do esquema corporal – o movimento como fundamento da unidade do corpo –, o que leva a apresentar a relação entre corpo e mundo como anterior à unificação dos polos. Essa radicalização do tema da *praxis* tende a desfazer a assimetria entre intencionalidade corporal e mundo que algumas passagens da *Php* poderiam sugerir, e, evidenciando a anterioridade da relação intencional sobre os polos relacionados, conduz ao abandono do tema do pacto natural” (NEVES, 2018, p. 133).

sentido para a palavra 'sentido'”, é preciso ir tão longe quanto esta descrição nos permite avançar, já que no seu momento reflexivo este mesmo sentido descrito é identificado ao tempo. Já nas notas do período em que Merleau-Ponty lecionou na Sorbonne o desvio e nível fazem parte do conteúdo programático de alguns de seus cursos (PPE, pp. 147; 348) e, novamente, possuem um papel meramente descritivo.

É em *O mundo sensível e o mundo da expressão*, pelo contrário, que a dupla conceitual passa a definir o que é a consciência e o que é o sentido e, mais que isso, motiva uma compreensão renovada da doação de sentido. Isso significa que ela é tributária de um tipo de *logos* que deve ser compreendido por si mesmo e, pelo menos na sua base, em contraste com o tempo. Aí é a temporalidade que passa a ser propriedade descritiva do sentido e deixa de figurar em sua gênese. O que são nível e o desvio aqui?

Já na *Estrutura do Comportamento* a noção de qualidade depende de fatores de campo, de diferenças de intensidade, de função, de gradiente etc. No discurso fisiológico isso é verificado, por exemplo, na visão da cores, em que “a especificidade local de um circuito associativo não lhe pertence, não lhe é inerente, ela depende de suas relações com outros circuitos associativos que, no mesmo momento, distribuem signos locais concordantes aos outros pontos da retina” (SC, p. 87). Não há então localizações ou movimentos específicos das células do olho como resposta a frequências pontuais de estimulação, como se o olho fosse um “teclado” em que cada tecla corresponde a uma qualidade específica. Elas funcionam em conjunto e não é possível lhes assinalar um papel exclusivo fora desse funcionamento, já que toda vez que se procura fazer isso “somos então reenviados a uma instância coordenadora superior. Toda concepção anatômica da coordenação deixará da mesma maneira a explicação inacabada sempre a diferindo. Só pode se tratar de um concepção funcional” (SC, p. 87), concepção esta que rompe com o atomismo psico-fisiológico. Além da distribuição física, sabe-se que essa crítica procurava alcançar uma ideia mais geral de sentido, na qual o campo aparece como algo que define aquilo que é percebido, tal como o contraste passa a definir o que seria o valor cromático. Esta era a maneira de impedir que a objetividade não fosse reestabelecida do lado da consciência, no intelectualismo, e para que se pudesse pensar o valor como uma função do campo perceptivo, fruto da relação entre o corpo, a posição e situação do observador, e o ambiente, a iluminação, as outras cores presentes no espectro, e assim por diante. O fenômeno de contraste deve então aparecer como um fenômeno originário, e não acidental, que antecede os valores individuais de cada cor e obriga a pensar a doação de sentido como uma série de diferenciações pré-elementar e o mundo como os níveis dessas organizações em

matéria, vida e espírito. De fato, na criança a visão das cores não é construída discretamente, cor a cor, mas como uma diferenciação do conjunto desde o monocromatismo até o espectro completo das cores; algo análogo à diferenciação fonemática que precede a aquisição da linguagem e das palavras isoladamente. É o que mostra num sentido contrário as lesões que a afetam, pois o paciente deixa aos poucos de perceber todo um conjunto de cores, e não uma cor de cada vez, já que elas dependem umas das outras para aparecer. Na afasia, do mesmo modo, não são as capacidades de articular palavras que são destruídas, mas os níveis de discriminação estrutural das palavras e dos fonemas, já que o afásico sempre continua a falar e possui um mínimo equilíbrio na totalidade de sua língua. As palavras não são perdidas como elementos, como “imagens verbais”, mas como partes de uma totalidade sistemática.

A ideia de “nível” já aparece como algo pressuposto em toda percepção, como o fundo organizador e inaparente daquilo que é seu tema, e que coloca o contraste como anterior ao valor cromático a respeito das cores. A luz elétrica no interior de um quarto faz a janela aberta para o exterior do dia parecer “azulada”, enquanto as paredes do interior parecem “amareladas”, até que esse contraste se desfça ou estabilize e a luz do dia seja vista como “neutra” e a iluminação elétrica como “saturada” (SC, p. 89-90). Assim também ocorre no anoitecer quando as luzes dos postes aparecem amareladas e, em seguida, embranquecidas para tornar a fazer os objetos aparecerem, de modo que “a composição física da luz não é o mais importante, mas antes a sua *posição num meio*” (PPE, p. 147), o seu arranjo de campo em que os valores cromáticos são atribuídos face ao nível de iluminação diurno ou noturno. Quando uma cor “desvio” passa à condição de cor “nível”, a iluminação primeiro é escancarada em sua tonalidade e, em seguida, passa a se transformar na iluminação a partir da qual as demais figuras coloridas são percebidas.

Tudo se passa como se a luz colorida (amarela) do fundo tendesse a parecer neutra, enquanto a luz objetivamente neutra da 'figura' tendesse a tomar uma cor complementar da cor objetivada do fundo – como se, em outros termos, a luz elétrica assumisse a função de fundo ou de luz neutra, a luz objetivamente neutra tomasse uma aparência tal que a diferença das cores objetivasse a *transposta* mas mantida em nossa percepção. Trata-se de um tipo de 'mudança de nível' (*shift or level*) pelo qual a cor que possui o papel de fundo se torna neutra enquanto a cor da figura se modifica de tal maneira que a diferença do fundo e da figura permaneça invariável (SC, p. 90).

Como acontece quando se usam óculos com lentes coloridas, é preciso ver o fenômeno de estabilização e de mudança de nível como um fenômeno originário, ou seja, em que há sempre um quadro perceptivo precedente a partir do qual as cores e as figuras aparecem com tais predicados e qualidades. Essa diferença que não é puro contraste, a justaposição das cores e do efeito mais ou menos controlável que isso provoca, mas uma diferença que parece organizar o contraste antes da

nossa atenção, para a qual as cores tendem como fundo e como figura, o que leva denominá-los como cor-nível e cor-desvio¹⁰⁹. Tal organização está na base da percepção do mundo e não ao seu término; ela é estruturante e não construída, e Merleau-Ponty já indica que “talvez valeria mais encontrar para esse novo fenômeno um nome”, já que “não se trata mais aqui, como no fenômeno clássico do contraste, do aumento, mas da transposição de uma diferença de cores” (SC, p. 90). Já no início dos anos 1950, a noção de nível será recuperada, junto com seu correlato, o desvio, num sentido mais fundamental e que parece cumprir esta exigência. Pois, ao contrário das primeiras obras, não se trata de desativar o naturalismo da leitura da *Gestalt*, da hipótese do “teclado”, nem seu intelectualismo antagônico, mas de fornecer uma interpretação ontológica da estrutura, e é por isso que o curso *O mundo sensível e o mundo da expressão* está num nível especulativo muito mais profundo¹¹⁰.

Nota-se que a dupla desvio-nível é descrita como o próprio fato do sentido e como aquilo que o define. Ela primeiro define o sentido para, somente em seguida, ser verificada nas experiências da localização e da orientação no espaço. Como vimos, esta segregação autóctone do campo já fora descrita em diversas instâncias da vida perceptiva; onde houver experiência, haverá um arranjo de campo entre nível e desvio, norma e qualidade, horizonte e tema destacado. Trata-se, então, de uma propriedade descritiva de tudo aquilo que é percebido. Mas aqui ela aparece como aquilo que define a percepção, “a consciência perceptiva consiste frequentemente em notar um desvio por relação a um nível, e esse desvio é o sentido, que é então configuração, estrutura” (MSME, p. 50). O nível é este fundo tornado neutro e dado no campo fenomenal, a partir do qual as qualidades, as posições e as ações se mostram; ele é “uma atividade tipo, é o quadro geral de uma

¹⁰⁹ Da mesma forma, denominada como *cor-qualé* e *cor-função* em 1945. “É preciso dizer que a luz amarela, assumindo a função de iluminação, tende a se situar aquém de toda cor, tende ao zero de cor, e que correlativamente os objetos distribuem entre si as cores do espectro segundo o grau e o modo de sua resistência a essa nova atmosfera. Toda *cor-qualé* é então mediatizada por uma *cor-função*, determina-se por relação a um nível que é variável. O nível se estabelece, e com ele todos os valores coloridos que dele dependem, quando nós começamos a viver na atmosfera dominante e redistribuímos sobre os objetos as cores do espectro em função dessa convenção fundamental”. (Php, p. 359).

¹¹⁰ Colonna faz o inventário desta noção de nível, o que colabora com a sua inteligibilidade e para defender sua centralidade na filosofia de Merleau-Ponty. Concordamos com o fato dela ser uma noção central; contudo seu uso sobremaneira indiscriminado dificulta em parte sua compreensão, já que embora esteja presente desde a primeira obra seu uso é mais descritivo do que reflexivo e filosófico. Como esclarece o comentador, “Com efeito, o método metafísico ao respeitar os direitos da finitude só é possível com uma condição: é preciso que se esteja seguro que todo o real pode ser apreendido como duração ou como estrutura, e que haja comunicação entre essas ordens de duração ou de estrutura” (COLONNA, 2014, p. 107). Exigência árdua que seria cumprida justamente nesta noção chave da ontologia, segundo o autor, que é o “nível”: “Para além da expansão das pistas filosóficas percorridas por Merleau-Ponty no curso de sua carreira, parece que a instauração do nível, com seus numerosos traços característicos, é a imagem mais próxima da intuição inefável que estava na fonte de seu pensamento, e do desenvolvimento de sua ontologia” (COLONNA, 2014, p. 254).

ação no mundo” (MSME, p. 50), sempre implícito na percepção, pois a acompanha sem estar ali explicitamente dado e contido. O “sentido perceptivo = desvio por relação a um nível que não é tema” (MSME, p. 57). E além de acompanhar a percepção ele também contribui para o seu sentido, pois o desvio será ainda pensado como possuindo um valor “diacrítico” com relação ao nível: “sentido como desvio (como 'diacrítico') por relação a um nível” (MSME, p. 58) o que faz com que não seja uma essência, mas algo de fato dado em toda experiência.

A posição teórica a ser rechaçada aqui é da famigerada “filosofia da consciência”, e nisto é o próprio estatuto da fenomenologia que será revisto, pois já que é ela que tende a pensar que todo dado apreendido é apreendido como um objeto ou como uma significação. Ser ob-jeto, quer dizer, estar desdobrado por completo diante do olhar, redundando na consideração do dado como apontando para uma dimensão essencial na qual está, justamente, seu sentido. O sentido é a essência e não o acontecimento apreendido, sendo a percepção a preparação para a intuição desta essência, o que torna o fato subsumível como mero exemplar de um invariante¹¹¹. Vimos que o liame entre a intuição e a essência depende do pressuposto de que o modo originário de doação de sentido seja a presença ou o presente pré-reflexivo, já que ela demanda que o sentido esteja integralmente presente no seu próprio movimento de apresentação. Ora, é isto o que o remete a forma ob-jetual e, daí, ob-jetivável, e esse liame reaparece aqui como produto da ideia de “consciência”, como operador central da filosofia que, nesta condição, possui sempre como seu horizonte uma eidética do sentido.

E o exemplo dessa posição é o modelo intencional clássico, já que “mesmo os dados hiléticos em Husserl são a ocasião de uma *Auffassung als...* que é a imposição de uma essência” (MSME, p. 48), sendo o remédio contra isso o abandono do ideal eidético. Mas ele depende também da reformulação do seu *logos* e, por isso, em certa medida da superação, também do seu modelo intencional, no que tange a pensar a relação de sentido como a soma (por isso, no limite, uma separação) entre o conjunto sensível e a apreensão na experiência do perfil. “De onde a reforma da noção de *Abschattung*: sua referência ao geometral não é pura *Auffassung* intencional. Não representar a consciência como: dados sensuais + *Auffassung* intencional. Isso, por sua vez, [é uma] figura da *Urempfindung*. E os dados sensoriais são já intencionais. O horizonte entre o ato e o acontecimento, síntese de imbricação” (MSME, p. 84). Logo, “é preciso deixar de representar a *Urerlbeniss* como *Urempfindung*, porque uma vez definida como *Urempfindung*, o fluxo pessoal se

¹¹¹ Uma perspectiva, como temos notado, *excessiva* quanto ao sentido: “Ter consciência = fazer aparecer, diante do negro do sujeito, um ser que, a partir desse fato, é elevado ao valor ou à significação. [...] Isso implica posição do sentido como essência = o que responde à questão: quê? = definição” (MSME, p. 48).

torna um tecido absolutamente denso onde não pode mais aparecer nenhuma distância, nenhuma objetividade” (MSME, p. 180). A intencionalidade proveniente do corpo não funciona deste modo, e implica que a “identidade da coisa” seja “a equivalência dos diversos gestos que a ela conduzem” (MSME, p. 58). Para entender isso, é preciso explorar a definição de sentido como desvio por relação a um nível. Assim, a consciência será pensada a partir desses conceitos eminentemente estruturais: “a consciência como desvio” (MSME, p. 174), “*Abweichung von...* um certo nível, como relevo sobre... um certo fundo” (MSME, pp. 175). Veja-se esta anotação inédita que relaciona o sentido à diferença:

Intencionalidade = desvio, mas por relação a quê? E uma vez que é preciso relação, não dizer: intencionalidade = consciência de ligação [?] E um ligante? Ou se não se trata disso, não se trata de finalidade e tudo o que digo volta a fazer da intencionalidade um caso de finalidade “natural”? Não. É um desvio que atesta a si próprio e a norma por relação a qual ele existe, que porta em si a orientação sobre ...essa norma, que a coloca se desviando dela, sendo outro que ela. (BNF, VIII, p. 214).

Isso imprime um significado profundo à noção de *Gestalt* já elucubrada pelo autor: o fundo faz parte da definição *de Ser* (MSME, pp. 51; 59) e não é apenas sua propriedade descritiva, como parte do *fenômeno*. É aí que Merleau-Ponty procede a uma das conclusões mais importantes que amarra o início ao fim de seu curso. A noção de nível “pode se generalizar” (MSME, p. 50), comenta o filósofo, o que acarreta “a consciência como desvio” (MSME, p. 173) que “visa, não o ser, mas lacunas no ser” (MSME, p. 175). É preciso então que a consciência se faça no interior do próprio nível, como sendo o *intervalo* ou *écartement* entre os elementos diacríticos do nível que, por si mesmos, nada significam, mas apenas em seu arranjo. Assim, a configuração pode ser princípio para a fenomenalidade, já que “o fundo faz parte da definição do ser (sem ele não há figura, não há contorno)” (MSME, p. 51; cf. p. 59).

Contudo, esta generalização não pode ser uma extrapolação, confusão entre uma propriedade descritiva do fenômeno e a fenomenalidade enquanto tal. Para isso, a ideia de configuração deve ser testada, a fim de que se constate a efetividade da variação entre desvio e nível numa série de experiências, como a orientação, a localização, a sensação, havendo uma raiz para ela no movimento e na motricidade. De fato, a própria ideia de configuração já é ampla, pois desde que a consciência e o sentido se definem como a apreensão de uma variação ou de um desvio por relação a um nível pré-estabelecido, e que este nível nada mais é que a organização entre elementos que só valem opositivamente e nas relações que tecem uns com os outros, isto aponta para uma abrangência da noção de configuração.

Assim, lê-se ao fim desta verificação que a “configuração” deve ser generalizada (MSME, p. 109): “Então generalizar e preservar a noção de configuração”. Primeiro *generalizar*, de modo que

toda experiência com sentido seja a apreensão de uma configuração. Mas isto demanda a superação completa do atomismo em filosofia e do elementarismo em prol da análise estrutural, já que “não se trata apenas de acrescentar outros fatores” e sim “de superar a noção de fatores”. Sendo a ideia de estrutura aquela do nível no qual seus elementos funcionam de modo diacrítico e são apreendidos a partir de seu desvio, não basta colocar a configuração na base de sua definição, mas generalizar ao ponto da configuração ser primeira com relação aos elementos e fatores que nela figuram em favor do sentido. A configuração não é um “fator” mais básico do que outros ou mais desenvolvido do que outros; somente quando ela é pensada como conceito fundamental que parece então preceder o seu conteúdo dado na experiência, como o chão e o fundamento são pensados como precedentes para a construção propriamente dita. Assim, “há infusão de sentido tornada provável pela presença de tal condição, que se dá como 'símbolo' (por ex. O 'solo' símbolo do repouso)”. Mas nisto a configuração como noção generalizada é já um “símbolo” da configuração a partir da qual generalizou-se, da configuração também necessária para pensá-la como dimensão conceitual, do mesmo modo que um nível sempre pressupõe outro nível a partir do qual ele pode ser pensado. Assim, só se pode propor a generalização desta noção de configuração se é a partir da configuração que a própria generalização se torna possível, o que redundaria num ideal de filosofia que ainda será preciso examinar. O que vai ao encontro de *preservar* tal ideia, como escreve também Merleau-Ponty, já que os “símbolos” da configuração “não são signos” que indiquem uma significação que lhes seja exterior, do qual uma instância deveria apreender o sentido “no instante”, mas “veiculam eles mesmos seu sentido” pelo fato de que uma outra instância de apreensão já está circunscrita pela própria configuração. Do mesmo modo que os elementos da configuração não são fatores isolados ou encadeados de modo causal, os signos da configuração não estão desvinculados da significação, mas “nos solicitam para lhes dar seu sentido definitivamente, i.e. eles se dirigem a uma potência de significação já circunscrita por eles, a uma espécie de pensamento pré-pessoal” (MSME, p. 109). A ideia de configuração, portanto, liberta ao mesmo tempo a estrutura do elementarismo, já que pensar “a” configuração é pensar *a partir* de uma configuração já dada, e liberta o signo do regime da representação, já que é sua posição no ínterim da estrutura que faz surgir o sentido, portanto, como sentido indissociável de sua própria configuração. À título de programa, lemos que “generalizar a noção de configuração” é concebê-la como “permuta entre meio e fim”, como “*Sinngebung* que é obra dos próprios {elementos}” (MSME, p. 102), o que demanda aqui a correta interpretação: desta “doação de sentido” como uma operação aderente à própria configuração, e destes “elementos” como fruto de uma organização em que seus valores permanecem dependentes

uns com relação aos outros (pois são diacríticos). Deve-se reformular os próprios termos utilizados nesta passagem à luz do projeto de habilitação e generalização da noção de configuração, a partir do qual a *Sinnggebung* perde propósito transcendental na compreensão da relação de sentido e o elemento perde seu viés elementarista na compreensão da estrutura. Verdade seja dita, não é possível fazer isso pela simples redefinição dos termos, assim como não o seria pela sua mera substituição, mas pela compreensão do significado imanente, que só pode ser o modo como eles funcionam nestas passagens. E é por isso que, por vezes, Merleau-Ponty alude a conceitos da tradição dando-lhes uma ressonância nova, e, em outras, utiliza novos termos a fim de resgatar e desenvolver intuições já presentes em sua própria obra. Sem esta consideração atenta, a leitura de notas de curso e de trabalho sempre pode ser levada tão longe quanto o intérprete desejar. Há nisto um perigo, que somente é remediado pela consideração da lógica interna dos conceitos, ou seja, pelo estabelecimento de um vínculo nem sempre explícito entre as matérias expostas num curso, algumas circunstanciais, outra menos, e cujo papel nem sempre é claro na ordem de razões da filosofia que é também ali praticada. Daí a necessidade de construir um território subjacente aos termos utilizados e a partir do qual eles adquirem seu sentido, operante, imanente, isto é, pela sua economia e lógica próprias.

É inevitável vincular a concepção de sentido presente nestes textos ao modo como Merleau-Ponty descreve a gênese deste sentido. A descrição do sentido como relação de um nível e de seu correspondente desvio ou variação conduz a considerar a gênese desta diferenciação. Esta reflexão é feita a partir do fenômeno do movimento, que além de reiterar esta mesma concepção de sentido expressa também o modo como ela é operada – quer dizer, pelo movimento do corpo e das figuras no mundo. Entendemos que a passagem entre estas duas instâncias deve ocorrer de maneira consistente, levando à constatação dos sistemas de nível e desvio nos modos mais primitivos da relação de sentido, na espacialidade em geral, na sensação e na qualidade, e, após isso, em toda mobilidade em geral, para que enfim, reciprocamente, seja possível constatar no movimento a emergência desse sistema composto de desvio e nível como a estrutura propriamente dita.

Neste primeiro passo do curso de 1953 ocorre uma inflexão nas teses de Merleau-Ponty a respeito do sentido e do que ele entende por fenomenalidade. Um dos objetivos anunciados para essas lições era o de “preparar a análise dessa função pela qual o mundo percebido é sublimado, fazer uma teoria concreta do espírito” (MSME, p. 45), o que ocorre pela definição do sentido como desvio por relação a um nível e pelo desenvolvimento de uma noção de expressão. Se o espírito é a capacidade de abstrair da sensibilidade e do dado imediato para atingir sua “verdade”, a paciência

que este conceito exige ainda remete à lógica da expressividade já esboçada aqui, mas que deve ser verificada nos seus pormenores na experiência do espaço, da qualidade perceptiva e do movimento para que, somente então, passemos ao nível superior da linguagem e da comunicação. Como intercede Merleau-Ponty, “neste ano” (1953) o tema tratado é ainda a “passagem da expressão natural à cultura não-linguística”, enquanto, num próximo estudo, o enfoque será reservado à “expressão linguística [...] e com ela o problema da racionalidade” (MSME, p. 64).

6.4 Espacialidade revisitada

Já no espaço “a vertical e a horizontal não nos são dadas de uma forma temática, mas sobretudo nos casos em que elas são embaralhadas e como níveis” (MSME, p. 50). A interpretação do espaço como um meio homogêneo (univocidade de sentido) e em si (univocidade de ser) deve ser substituída pela do nível na medida em que os sistemas de orientação dependem da posição do corpo para se construírem e desconstruírem. O espaço não é uma forma pura da intuição, pois mesmo as coordenadas pressupostas dependem da relação que o sujeito enquanto corpo entretém com o mundo e esta relação é variável. Sabemos que desde a *Fenomenologia da Percepção* isso levava a redefinir a concepção do ser, restaurando a acepção de “orientação” para a palavra “sentido”, a partir da posição do sujeito no ambiente, e do seu envolvimento recíproco, já que o corpo não “está” no espaço, mas *habita* o espaço¹¹². O nível e o sistema de coordenadas do espaço já estão dados, bem como a maleabilidade que este conceito de nível deve possuir, pois ele se anormaliza nas experiências de desorientação e de vertigem, e se niveliza a partir da ancoragem em pontos do espaço. Assim, há sempre um nível pré-estabelecido para a orientação e a motricidade, mas este nível não é o transcendental, já que ele se altera de acordo com a experiência. Toda a auto-regulação do corpo com relação ao ambiente está então pressuposta como uma lógica autóctone, que não pressupõe nem o espaço em si a partir do qual essas experiências seriam variações empíricas, nem o espaço para si, a forma pura do espaço, que regula todas essas experiências.

No entanto, sabemos que essa estrutura existencial do sentido do espaço é vivida de tal maneira em virtude da estrutura temporal e mais geral de nosso ser¹¹³. O espaço é um sistema de implicação autóctone porque ele passa no tempo, e porque o tempo “modula”, nas palavras de

¹¹² Certos deslocamentos são importantes para a semântica da obra de Merleau-Ponty, como a passagem do “ter” para o “ser” um corpo, do “estar” no espaço para o “habitar” o espaço, e contribuem para a sua pedagogia. Do mesmo modo, na passagem entre o conceito de “corpo próprio” para o desenvolvimento da noção de “carne” será possível notar como o corpo não apenas está “no” mundo ou “habita” o espaço, mas “é” o mundo e “é” o espaço.

¹¹³ Remetemos à obra *The sense of space* (MORRIS, 2004) para uma exposição detalhada sobre o espaço e o movimento na *Fenomenologia da Percepção*. Limitar-nos-emos à subsequente reabilitação de seu sentido, tal como se vislumbra em *O mundo sensível e o mundo da expressão*.

Merleau-Ponty, os diversos sistemas factuais pelos quais o espaço é apreendido e pelos quais o mundo é apreendido como já contendo uma situação espacial, certa orientação, uma profundidade etc. A organização do espaço é então referendada pelo tempo, e o sistema de níveis, ancoragens e desvios é compreendido a partir do sistema de reenvios temporais e pela relação de motivação que se supõe efetuada pelo tempo, a partir do qual o espaço é uma “vaga” ou “onda” temporal (Php, pp. 306; 318; 381); isto é, um momento aberto no tempo, apenas a partir do qual poderíamos compreender porque, afinal, a orientação é embaralhada em certo momento e reestabelecida em outros. Assim, à questão acerca de como é possível que o mundo suponha sempre diversos sistemas de orientação sem deixar de ser o mesmo, já que um nível quando escancarado remete a outro, Merleau-Ponty será obrigado a responder que é por causa da unificação da transcendência do mundo operada pelo tempo, e é por isso que a multiplicidade de experiências do espaço terá que se reencontrar na compreensão mais fundamental do seu *logos*, isto é, como uma *presunção a um espaço único* ou *presunção à objetividade*¹¹⁴; e sabemos o quanto a compreensão da ideia de unidade por aquela de uma referência à objetividade, que torna o espaço “pré”-objetivo numa referência incessante à objetividade, compromete esta filosofia em algumas de suas conclusões. Porque essas experiências são ao mesmo tempo “originais”, isto é, têm seu sentido apenas a partir de si mesmas, da sua doação perceptiva, e elas também só possuem este sentido porque se referem todas a um espaço “natural”, que certamente não é o espaço “geométrico”, mas que é intuído como o “mesmo”, sendo que agora a doação perceptiva que depende desta doação referencial é pressuposta em seu horizonte. Uma outra resposta a este problema será possível a partir do tratamento que a questão do espaço recebe neste curso e consoante o novo modelo do sentido aí em construção (MSME, p. 87-8). Veremos que “o espaço percebido tem universalidade evidente, ele reenvia a um nível de todos os níveis, a um em todo lugar, a um mundo sem nós. Mas é uma universalidade lateral, perspectivas em intersecção, com o ser que transparece em seu cruzamento” (MSME, p. 87). O que espanta é que “a expressão natural não vai além”, ou seja, ela possui universalidade mas, ao contrário da *Fenomenologia da Percepção*, esta universalidade não é pensada pela sua referência a uma mesma espacialidade ou um mundo como sendo o mesmo – ao horizonte teleológico de objetivação. Assim, ela não é “pré”-referencial e não se define pela tendência à objetivação, como seria o caso se o seu correlato fosse um noema, tal como já vimos nos capítulos anteriores e se a sua lógica fosse aquela da intencionalidade que leva sempre ao transcendental. É preciso explicar como deste ambiente não-referencial passamos à ideia de um

¹¹⁴ Este problema foi analisado no fim do capítulo 2.

mundo e de um espaço como sendo o “mesmo” mundo e o “mesmo” espaço, e se não há corte *por baixo*, já que o não-referencial deve tornar possível, de algum modo, o referencial e nele não há uma distinção de natureza, também não há corte *por cima*, já que o referencial não está previsto como *telos* do não-referencial, mas é apenas “um” de seus desdobramentos possíveis. É porque a expressão e, na sua especificidade, a expressividade da linguagem tornam possível esta passagem ao mundo e ao espaço enquanto o “mesmo” – assim como à coisa “mesma” como visa a eidética – resumida nesta passagem: “Para passar à ideia de espaço, é preciso expressão que em princípio não funciona como teleologia dada, que funda a si mesma, que remaneja e sublima as figuras e os fundos, é preciso linguagem, espaço cultural” (MSME, 88).

Assim, nada do que se disse a respeito da estrutura e do *logos* está modificado em sua natureza. Apenas que, num momento posterior, seria preciso considerar a especificidade da estrutura na linguagem e como a sua transcendência própria é passível de outorgar às diversas experiências o caráter de perspectivas acerca de um “mesmo” mundo, “mesmo” objeto, “mesmo” espaço¹¹⁵. O mecanismo referencial deixa de estar co-implicado no *logos*, já que em sua gênese ele não é referencial e sim o que Merleau-Ponty denomina o caráter in-direto do sentido, e a referência, que em fenomenologia se mantém sob o nome de “noema”, deixa de ser um elemento co-originário do *logos*. A passagem estaria entre as linguagens indireta e direta que, novamente, não pressupõe corte algum em sua base. Assim, é salutar entender como Merleau-Ponty desloca no início dos anos 1950 a questão da referência do princípio da filosofia – como acontecia com a temporalidade – para aquela da linguagem. Deslocamento curioso, mas muito provavelmente indispensável, já que ele se mantém até os escritos finais¹¹⁶. Ali essa questão pode ser abordada nestes termos porque, no limite, a linguagem passa a ser “algo”, possuir uma produtividade própria, que não é aquela da percepção e não se reduz a ela. A percepção sempre remete ao mundo, certamente ela é uma ligação direta com o ser, mas o mundo ele “mesmo”, assim como o espaço ele “mesmo” e toda *Bedeutung* serão compreendidos como um produto da linguagem, de sua transponibilidade, ductibilidade e

¹¹⁵ Num caminho mais longo e passando pela *Estrutura do Comportamento*, também é possível notar que a referência só era pensada como um privilégio da experiência humana e da “ordem humana” porque se estava pressupondo o seu sentido como produto de uma síntese temporal. Assim, embora todas as ordens possuam espacialidade e temporalidade, era na ordem humana que a temporalidade instituíra um corte, que faz com as diversas experiências fossem pensadas não apenas como “sentido”, mas como “intencionalidade” no sentido forte, vale dizer, como intencionalidade “noemática”. a partir da qual a multiplicidade é apreendida como perspectivas a respeito de um mesmo objeto transcendente e em que o sentido é apreendido como referência à presença do objeto. É por isso que no horizonte da intencionalidade noemática Merleau-Ponty não foi capaz de ligar a ordem humana à ordem vital e, daí, ligar o *sentido* ao ser *do* mundo. Em 1953, entretanto, é a reforma da ideia de intencionalidade e sua posição num nível exclusivamente pré-referencial que permitem pensar uma alternativa a este quadro.

¹¹⁶ “O método eidético coloca o problema da ideação, o qual só pode ser definitivamente resolvido pela teoria da linguagem” (NG, p. 339).

capacidade própria de sedimentação – que são contemporâneas da percepção, mas não derivam dela ao modo de um “primado”. Na conclusão de *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* lemos o seguinte:

O texto de Heráclito lança para nós clarões como nenhuma estátua em pedaços poderia fazê-lo, porque a significação está ali depositada de uma outra maneira, concentrada de outro modo que nelas, e nada iguala a ductilidade da palavra [*parole*]. Enfim a linguagem diz, e as vozes da pintura são as vozes do silêncio. Porque o enunciado pretende desvelar a coisa mesma, porque ele se ultrapassa em direção daquilo que significa. [...] Que a linguagem seja a presunção de uma acumulação total, é certo, e a fala presente coloca ao filósofo o problema dessa possessão provisória de si, que é provisória, mas que não é nada. [...] A significação sem nenhum signo, a coisa mesma – este cúmulo de clareza não está no início da linguagem, como uma idade de ouro, mas no fim de seu esforço” (S, p. 101-103).

No que tange à experiência do espaço, a passagem é análoga, pois se trata de encontrar condições pelas quais ocorre uma percepção do espaço, em vez do princípio desta experiência, que a coordena como condição sem a qual não há espaço. Assim, não há definição do espaço – “significação verbal” – fora da própria experiência do espaço tal como vivido. Não é possível construir empiricamente o espaço percebido, a partir do movimento ou das sensações, assim como não é preciso deduzí-lo da consciência do espaço e, assim, fundá-lo de uma vez por todas, já que em ambos os casos está pressuposto o espaço vivido como sistema de implicação entre elementos percebidos. O espaço não é nocional, portanto, não se trata de defini-lo a partir de um elemento da experiência, pois a mais simples figura demanda a totalidade do espaço, nem de deduzi-lo a partir da experiência em primeira pessoa, visto que a sua base, sendo um nível, pode sempre se transformar como uma figura e, portanto, não é o transcendental. Não há “prioridade cronológica ou transcendental (=segundo relações nocionais) de espaço por relação a movimento” (MSME, p. 70). Quando relacionamos a experiência do espaço àquela do nível e do desvio, que vimos ser aqui fundamental, não ocorre aí uma outra impostura nocional? Ainda que encontremos nele a experiência reiterada do nível e de sua apreensão por meio do desvio, não cremos que defini-lo deste modo seria cair no mesmo prejuízo de que Merleau-Ponty procura se afastar, já que o sentido enquanto nível e desvio já obriga a pensar o espaço (que era nível, agora tornado desvio) a partir de um espaço prévio que já está nele co-implicado (o nível do nível). Assim, enquanto operador “nocional”, o desvio obriga a colocar a existência de um nível como pressuposto não-nocional a partir do qual ele é pensado como “significação verbal” (MSME, p. 70).

É *pelo corpo ser sujeito do espaço que o espaço não pode ser diluído* na duração (na falta) e *nem integrado* numa determinação empírica ou idealista de sentido (no excesso), mas que ele precisa ser um sistema de variações entre nível e desvio, ou seja, que ele envolve o *ponto de vista*,

ainda que este ponto de vista abra a uma generalidade capaz de ser apreendido pelos outros corpos. Também é *pelo fato do corpo ser o sujeito do espaço que ele deve ser pensado como um sistema de níveis e desvios*, porque ele só pode ser apreendido a partir de uma posição que, ela também, faz parte do espaço e, ao mesmo tempo, é uma tomada de posição com relação a ele. Mas, como veremos, o desvio só é uma “perspectiva” sobre o espaço porque ele é o próprio espaço numa determinada configuração, e a perspectiva não é um perfil parcial de um espaço que seria total, mesmo a título intencional, isto é, como noema. No meio das análises sobre o espaço, coloca-se a questão de uma reforma da noção de perspectiva, de perfil, o que sugere que a descrição que se está fazendo da espacialidade, pelo menos por enquanto, não culmina com a ideia de uma intencionalidade que reúne as experiências do espaço num mesmo espaço como polo transcendente. “Essa concepção da grandeza aparente e da perspectiva como não-deformadora impõe desenvolvimento geral: é todo o problema da síntese vivida ou do existir” (MSME, p. 83) e “aquele que faz a existência só pode fazê-la porque ele está na síntese. Ele ali está não quer dizer, ele ali está como as coisas: nós não estamos no espaço à maneira das coisas: são elas que nós localizamos ali pela perspectiva”. (MSME, p. 83-4). Finalmente, isso demanda uma “conversão de nossa passividade, de nosso ser exposto (ao olhar, ao mundo) em superfície de contato com o ser onde somos apreendidos e iniciados” (MSME, p. 84). Toda a questão, doravante, será saber “porque” isto se dá assim. Noutras palavras; se a espacialidade é configuração entre nível e desvio, sem o concurso da síntese temporal, como ocorreria a sua apreensão? O quê, ou quem, afinal de contas, espacializa e modula o espaço? Qual o princípio diferenciante de nível e desvio? A resposta está no movimento.

6.5 *O movimento como sentido e o sentido no movimento*

A consideração do movimento é motivada pelas do espaço e da coisa como sistemas que expressam sempre uma norma e nível através de seus desvios ou perspectivas. Mas, em compensação, o problema do movimento é capaz de levar esta compreensão da relação de sentido como desvio e nível a um novo patamar, e “justificaria ainda melhor que aquele da qualidade ou do espaço o remanejamento do problema da percepção e da noção do sujeito” (MSME p. 181). Assim, parece que se espaço e coisa revelam uma con-figuração irreduzível e uma totalidade não-referencial de sentido, capaz de ser apreendida por si mesma, é o movimento que aprofunda esta concepção ainda estática da con-figuração e compreende a transponibilidade entre seus arranjos, vale dizer, sua trans-figuração. Nesse sentido, ele funciona como um fator genético e que outorga

dinamismo às estruturas já descritas – ele enceta o “modo de ação da coisa, revelando seu ser” (MSME, p. 181). Ele não apenas confirma a concepção ontológica do espaço (ainda inexistente como tal na *Fenomenologia da Percepção*), como abertura do corpo a um meio, na qual não haverá movimento sem móbil e nem móbil sem movimento. Claro que este movimento genético não é, imediatamente, o “deslocamento” ou “mudança de lugar”, sendo estes casos muito particulares de sua modalidade mais original e geral, que se trata de descrever aqui. O deslocamento e o repouso são abstrações dessa labilidade original do ser e das coisas¹¹⁷, do movimento como seu sentido, como o elo que liga percepção e expressão. Do mesmo modo que podemos pensar o silêncio como um “assovio” contínuo ou como um barulho que permanece, “este assovio tão puro, tão só, tão longe, criador do espaço, como no mais profundo, como existente solitário por si mesmo”(VALÉRY, 1943, p. 656; cf. RECHERCHES, p. 96), o repouso é a constância de um movimento mais geral, mais sutil, de uma vibração mínima que há no campo perceptivo e que faz com que haja um tema, que certas coisas se movam e outras permaneçam estacionárias.

O problema do movimento é abordado em sua concepção filosófica, na qual as perspectivas objetivistas da *falta* e do *excesso* aparecem mais uma vez quanto ao *sentido*. Trata-se de passar da perspectiva de Zenão, na qual o espaço é homogêneo e não há movimento algum (logo, uma *falta* ou carência de sentido no movimento), para a perspectiva bergsoniana que supera o paradoxo objetivista e coloca uma interioridade no movimento e restabelece seu sentido. No primeiro caso, o de Zenão, o espaço é tomado como um conjunto de infinitas partes homogêneas nas quais nada poderia se locomover, já que teria que superar as cada vez mais ínfimas posições infinitamente pequenas e próximas do espaço. Ali “não há movimento porque o móbil está sempre diante da mesma tarefa de exaustão infinita” (MSME, p. 90), na qual para percorrer a distância x ele precisa antes percorrer a distância $x/2$ e, nisso, percorrer a distância $(x/2)/2$ e assim sucessivamente ao infinito. Trata-se de um prejuízo quanto a compreensão de seu *sentido*, pois mesmo que o espaço possa não ser “realmente” assim, compreendido desta maneira o movimento novamente se torna paradoxal; já que tanto na existência de um espaço homogêneo quanto na projeção ideal de um

¹¹⁷ Numa consideração exatamente simétrica com a do repouso da “Terra arqui-originária” de que fala Husserl, em *Umsturz der kopernikanischen Lehre*, texto bem conhecido de Merleau-Ponty. Trata-se de um repouso que está aquém do “repouso” e do “movimento”, como uma condição primordial na qual acontecem os deslocamentos; um lugar que, no entanto, não está “no” espaço e não é um “lugar” à título espacial, assim como sua condição estacionária não é um “repouso” no sentido usual da mobilidade. Quando Merleau-Ponty fala desse movimento, logo, ele trata de uma mobilidade que contém tanto o movimento quanto o repouso e, portanto, não se restringe a eles. Aproximando esta mobilidade (que não é o contrário do repouso) daquilo que Husserl entendia como o repouso da Terra (que não é o contrário do movimento) podemos compreender a proposta que Merleau-Ponty faz aqui de uma “teoria da extensão”, que não é contrária ao movimento e à mudança, e que certamente é a “carne do mundo” nos escritos vindouros.

espaço com “valores” homogêneos o saldo é o mesmo e, “em si ou para mim como espírito que reflete, não há movimento” (MSME, p. 90). Para superar esta perspectiva da falta seria preciso que o movimento fosse algo “absoluto”, ou seja, que não seja um deslocamento relativo a qualquer uma dessas considerações, já que nestes casos, na realidade do mundo objetivo ou na consciência do mundo objetivo os pontos a serem transpassados pelo movimento não mudam. Assim, para resgatar um sentido *do* movimento ele deve ser considerado relativamente a algo que se move, onde o movimento passa a ser uma “relação”. Neste caso, que seria o de Bergson, o movimento é considerado por si mesmo, a partir do “nosso” movimento e que o provê de “interior”. Nesta perspectiva ele é vivido por si mesmo. Eu vejo, eu sinto e eu “sei” que a flecha, a tartaruga e Aquiles, cada qual ao seu modo, atravessam o percurso; e isso porque o movimento tem uma duração qualitativa antes de ser um deslocamento no espaço quantitativo. A passagem do quantitativo ao qualitativo enseja então a retomada do sentido. Mas tal resgate com relação à perspectiva objetivista da falta é superado pela perspectiva do *excesso*, que também oblitera ao seu modo o fenômeno do movimento, já que ele passa a ser uma unidade indivisa acessível somente à consciência e irreduzível ao espaço. O resgate de um sentido para o movimento implica que se furte à espacialidade, que repousa sempre como construção fictícia a partir desta realidade indivisa da duração. Logo, “se no espaço em-si de Zenão” Bergson “tem razão, no espaço vivido ele falha”, já que “meu movimento não é duvidoso” (MSME, p. 184; grifo do autor). É como se Bergson encontrasse uma ligação entre os momentos do tempo e entre as partes do espaço “em-si” (superando, assim, a *falta* de sentido), mas tornasse tal ligação tão estreita que a própria experiência da passagem e do deslocamento passasse a ser uma presença espiritual, uma intuição em plenitude, e não se confundisse com o espaço vivido e com o tempo vivido (recaindo, então, no *excesso* de sentido). A posição do movimento como “duração” não deixa “rastro” ou “traçado”¹¹⁸, segundo

¹¹⁸ A duração do movimento é um “fato indivisado”, pois como explica Bergson “o trajeto de minha mão se desloca de A a B. Esse trajeto é dado a minha consciência como um todo indiviso. Ele dura, certamente; mas sua duração, que coincide aliás com o aspecto interior que adquire para minha consciência, é compacta e indivisa como ele. [...] é impossível construir *a priori* o movimento com imobilidades [...] o movimento é um fato indiviso ou uma sequência de fatos indivisos, enquanto a trajetória é indefinidamente indivisível” (BERGSON, 1999, pp. 222; 224). A concepção do movimento como passagem indivisa entre um repouso e um repouso traz outras consequências, já que antes, nas considerações acerca do método intuitivo para chegar à tal indivisibilidade, Bergson anuncia que a compreensão da extensão (da matéria) deve ser liberada do espaço homogêneo e, também, ser considerada como um “retorno ao imediato” (BERGSON, 1999, p. 218), e esta é a passagem a qual Merleau-Ponty se contrapõe desde a *Fenomenologia da Percepção* quando admite que o retorno à percepção não era um “retorno ao imediato”, mas a compreensão do imediato *como sentido*, estrutura e arranjo espontâneo das partes (Php, p. 70). Esta contraposição é aprofundada aqui: se o espaço não é sempre o esquema espacializado de que fala Bergson, mas um fenômeno de campo, em que há tanto *algo* a ser visto e um *nível* precedente a partir do qual ele é visto, a questão da extensão – e do espaço – não é a da passagem entre o quantitativo e o qualitativo, do divisível e do indivisível, mas de como a estrutura perceptiva vivida pode cair no ser e passar a valer como uma “verdade”. O método intuitivo e a meta de retorno ao imediato são substituídos por um método de contato à distância (de desvio por relação a um nível) e por uma filosofia da passagem entre aquilo que é desvio e aquilo que é nível, na qual uma direção, qualidade ou ação

Merleau-Ponty, o que significa que ela não toca a espaço e o tempo *no mundo* e, com isso, não altera a sua configuração. Ele não é *movimento* porque parece não acontecer no espaço e no tempo, já que não deixa neles marcas duráveis e, também, não é movimento *de um corpo* porque estas marcas indeléveis são reabsorvidas na duração em primeira pessoa. O movimento como duração não rompe com essa perspectiva individual, que era a sua conquista contra Zenão, porque ele não altera a própria duração e, por isso, não encontra o mundo. Quando se percebe um movimento tal como acontece no fenômeno *phi* imediatamente é a impressão de um agenciamento de forças autóctones que ocorre, e a duração subjetiva é posterior a esta segregação que parece ter lugar no próprio campo. Assim, não há apenas um fenômeno do movimento, em que a vivência é considerada, mas um movimento *no próprio* fenômeno, que lhe deixa marcas, e aí é sua autonomia que passa a ser destacada. Para Merleau-Ponty a perspectiva de Bergson objetiva o movimento a sua maneira, pois este passa a ser comparado a minha duração, que é indivisa e, de maneira forçosa, consiste num salto no espírito. Na solução bergsoniana ainda faltaria explicar “como a unidade imediata de nosso gesto se dissemina nas aparências e torna possível a transição, que é irreal para o pensamento objetivo” (RC, p.13).

Como a minha duração deixaria rastro de momentos e de localidades pela qual passou? Apenas se eu fosse um corpo, e é a retomada da teoria do corpo percipiente (MSME, pp. 92; 182) que resgataria a doutrina bergsoniana da perspectiva excessiva quanto ao sentido. Nesta mesma feita, a duração das coisas que era pensada em relação a minha própria duração recebe também um ingrediente e um traço sensível, pois se eu sou meu corpo, se meu corpo é um momento ou desvio do espaço, o móbil pode passar a ser considerado em seu movimento como integrado ao espaço e ao mundo. A duração acontece no mundo apenas se o mundo possui uma duração, o que já faz dela um tipo de movimento que deixa rastros, e não uma duração indivisa pura. A “duração pré-espacial” não seria suficiente para dar conta do movimento, apenas servindo para rejeitar a ideia de espaço *homogêneo* (ou “espacializado”). Há indivisão, e nisso Bergson tem razão ao vincular o início e o fim do trajeto na consciência que temos de um movimento, contudo, ainda é preciso que este trajeto não seja pura duração ou “consciência de um bloco” para que ele seja um verdadeiramente um “trajeto”, um traçado que se dá no mundo ou um rastro que se deixa nele, e é necessário uma concepção nova do espaço para que este trajeto passe a valer. Sendo assim, é preciso que o começo e o término do movimento “sejam religados *através do espaço*, por um traçado. O tempo e o espaço de envolvimento de Bergson não bastam. É preciso rastro” (MSME, p. 184)”. Para Bergson, é

são “instituídos” (e o termo chave será *Stiftung*) em nível de orientação, fundo perceptivo e norma político-histórica.

impossível pensar o movimento a partir de imobilidades, o que impede de conceber a duração como passagem entre momentos discretos, e Merleau-Ponty parece concordar com isso, mas ainda é preciso que este movimento seja desdobrado num espaço, que é o mundo. Como?

Uma questão duas vezes elencada é a de que “é preciso uma teoria da extensão para que haja movimento” e que “o problema não é resolvido enquanto essa extensão não for analisada” (MSME, pp. 182; 186). Trata-se, como sabemos, de uma significação ontológica para o espaço, sem a necessidade de passar pela consciência imanente do tempo, e que lhe é conferida agora pelo movimento. Ora, se o movimento confere esta significação plena do espaço como rastro duradouro deixado no mundo pelas coisas e retomado pelo corpo, de certo modo esta reabilitação do espaço já fora preparada como vimos na própria definição de sentido como desvio sobre um nível e que já age como um sistema de referências pré-objetivo. Assim, a concepção de espaço outrora descrita abria o caminho para um movimento que não ocorre numa dimensão pré-espacial, tal como é o caso da movimento indiviso da duração, mas que só obterá sua significação plena quando abordarmos a expressividade atinente a este espaço, o que equivale a descrever como ocorre a normalização dos níveis e a pivotização dos desvios, vale dizer, sua diferenciação, e que está no movimento como o fator dinâmico e originário desta espacialidade. Trata-se de uma *concepção pré-objetiva do espaço*, em vez de uma *concepção pré-espacial da duração*, a partir da qual a espacialidade é desde já qualitativa e expressiva, de modo que, “o anti-Zenão, a duração pré-espacial, não é ainda o movimento” (MSME, p. 182). Assim, não é bem uma nova teoria da extensão (como carne) que se desdobra aqui em 1953, e que permite escapar à falta de sentido que existe no movimento em-si e no excesso de sentido caso ele seja tomado como duração indivisa. Mas, tal como sugere o título do curso, no fenômeno da expressão. É na percepção do movimento, porquanto ela expressa um sentido próprio, além da falta e aquém do excesso, que está o núcleo da tese de Merleau-Ponty, e é por isso que voltando ao seu problema inicial ele afirma que “seria preciso elaborar uma teoria do movimento expressão” (MSME, p. 182).

Ora, este sentido passa a ser intrínseco quando a *Gestaltheorie* mostra que ele emerge das propriedades de conjunto que, pelo movimento, vão se sucedendo umas às outras. Assim, a passagem entre uma consideração filosófica (Bergson contra Zenão) para uma consideração psicológica (os gestaltistas) motiva nela mesma uma re-consideração sobre como se constitui o campo e um tipo de redução fenomenológica, tal como é típico do “método” merleau-pontiano, para enfim chegar a uma reinterpretação genética do sentido. A posição de uma duração indivisa do movimento é apenas um primeiro momento desta abordagem, em que chegamos ao resultado de que

existe ali um sentido. É fato que há movimento, que ele é indiviso e que pode ser identificado por um sujeito, embora se trate com isso apenas das condições *sem as quais* (*ce sans quoi*) não há movimento, condições inteligíveis a partir da experiência de um movimento efetivo; falta ainda o fundamental, que são as condições *pelas quais* (*ce par quoi*) há movimento, ou seja, deve-se descrever a *experiência* do movimento efetivo. “O movimento não é uma hipótese cuja probabilidade seja mensurada como aquela da teoria física pelo número de fatos que ela coordena. Isso daria apenas um movimento possível. O movimento é um fato” (Php, p. 320). Como interpretar este “fato”?

Há quatro consequências do movimento tal como descrito pela *Gestalttheorie* (MSME, pp. 92; 186-7) que podemos enumerar tal como segue: i) que o “móbil” do movimento só pode ser identificado *no* movimento, logo, como desde já “movente”; ii) que o movimento, por sua vez, só aparece através deste “movente”, e não como série de posições intercalares; iii) que o tempo (o “antes”, o “depois” (não apenas o “aqui” e o “ali”) esteja compreendido *no* movimento, como propriedade descritiva sua; iv) e que tal movimento se imbrica com o espaço, sendo “movimento puro”, sem pontos de estação [*repères*], o que mistura o “eu” e as “coisas”. Todas elas se explicam no decorrer deste texto.

O movimento estroboscópico no fenômeno *phi* descrito por Wertheimer não revela, em negativo, o que aconteceria no movimento físico “real” – que ele não possui móbil algum – e sim, positivamente, que todo movimento percebido possui indissolúvelmente uma mudança de estado e algo que se move; em suma, que movimento e móbil são partes co-dependentes de um fenômeno total, o que obriga a considerar o móbil como “movente” impregnado ao movimento e não como algo à parte dele¹¹⁹. A *Gestalttheorie* mostra que mesmo em cognições controladas e “artificialmente simplificadas”, a totalidade do campo é fundamental, o que nos isenta de pensar que a ausência de condições elementares para a percepção do movimento (de posições intercalares ou de um objeto que permanece o mesmo nestas posições) seja, de fato, uma carência da teoria, mas que estes pretensos dados discretos devem ser substituídos por uma compreensão mais ampla em que não há móbil sem movimento, pois o que se move é, desde já, “movente”, e, reciprocamente, que todo movimento depende de algo que se desloca, antes mesmo que identifiquemos posições a partir das quais, pelas quais ou em direção das quais este móbil se desloca. Há então uma espécie de verdade

¹¹⁹ “[...] não se pode provar indutivamente por experiências de Wertheimer que haja movimento sem identificação de um móbil – Wertheimer pode provar que haja *fenômeno* de movimento sem móbil objetivo [...] somente *à título de descrição*, logo, enquanto ela abre acesso aos fenômenos, mostra variações de nossa experiência que podem ser necessárias para colocar em suspenso nossa tese do mundo objetivo, revelar-nos movimento em estado nascente” (MSME, p. 93).

descritiva do movimento estroboscópico que não precisa ser ajustada às condições físicas que se supunha estar na base deste fenômeno¹²⁰. Se o movimento estroboscópico é uma sucessão de imagens que, de algum modo, dão a sensação de que algo se move e se o movimento “real” é a ativação sucessiva de diferentes pontos da retina, torna-se possível compará-los. Num caso como no outro, o que a experiência demonstra é que para que isso ocorra é preciso que uma parte do ambiente funcione como fundo ou *écrã* para o movimento do móbil, não importando se a janela do trem para a paisagem que passa é real ou se ponto luminoso que corre de um sinal a outro é fenomenal, fato que obriga a colocar uma perspectiva a partir da qual se apreende o movimento e que se deve “à arquitetônica das figuras e dos fundos”, onde “a segregação das figuras é feita pelo homem, não dada com os *stimuli*”. Então “o movimento real, mesmo diferente do estroboscópico, não é dado como movimento sobre a retina”. Se “essa 'realidade' é jogo de organização endógena e pode-se estudar essa organização no movimento estroboscópico onde ela é mais clara” (MSME, p. 96-7), isso significa que todo movimento é estroboscópico e, em contrapartida, que não há movimento sem uma organização de campo composta indissolúvelmente de movimento e de movente co-apreendidos¹²¹.

¹²⁰ Assim como no estroboscópio, onde não vemos a sucessão de imagens distintas e sim o deslocamento (o *fenômeno phi*) do móbil, quando algo se move na realidade, vale dizer, percorre de fato a série de localizações entre o ponto A e B, ainda assim o movimento decorre da série do estímulos que percorre regiões distintas da retina. Não há diferença crucial entre a descrição física das milhares de células do olho e a descrição de imagens no estroboscópio, de certo que não é a consecução de milhares de estímulos que vemos, mas o objeto que se desloca no campo. O “fenômeno Phi” seria uma modalidade fundamental para entender o que acontece em toda sorte de movimento que percebemos, não apenas *na ilusão* entre os dois estímulos visuais que não se movem, mas mesmo quando sabemos que o móbil se deslocou no espaço e, por isso, *na realidade*. Assim, o cinema e o laboratório predizem o que acontece em toda percepção do movimento e a conclusão só pode ser esta: se todo movimento é estroboscópico, mesmo o movimento real passa a ser uma modalidade desta organização imediata do campo e, num certo sentido a precisar, todo movimento é fenomenal. “A well-known psychologist was once asked by a sceptical journalist to name a single psychological phenomenon on whose existence there was any agreement among psychologists, and the laws regarding which were sufficiently well known to make it of practical usefulness. He replied that not only was there such a phenomenon, but that it was so highly regarded by modern man that temples were put up to it in every town and village and that millions of people went to these temples every week, paying large sums of money in order to be admitted to view this phenomenon. The journalist was rather taken aback, until he realized that the psychologist was talking about the cinema” (EYSENCK, 1965, p. 35).

¹²¹ De fato, nos *Principles of Gestalt Psychology* a explicação de uma ativação sucessiva da retina demanda uma síntese ou organização desses dados e acontecimentos separados: “em algum lugar essas excitações *sucessivas discretas* devem se tornar *um contínuo* processo se o deslocamento do objeto deve ocorrer; i.e. as excitações iniciadas nos cones não podem permanecer separadas umas das outras mas devem se *fundir*” (KOFFKA, 1935, p. 285-286). Tal “fusão” só ocorre se os elementos perceptivos ou os processos nervosos correspondentes são qualitativamente semelhantes ou suficientemente próximos, de modo que o movimento final deriva de premissa gestálticas. Além disso, e avançando um pouco no fenômeno do movimento para o agenciamento entre os objetos moventes no campo perceptivo, encontramos também em Michotte a mesma posição, já que “no caso dessas duas experiências [de um objeto que aparenta movimentar-se sobre outro ou deslocá-lo], a geração do movimento é então diretamente vivida” (MICHOTTE, 1946, p. 18-19). Isso motiva a consideração de uma camada fenomenológica do movimento e do agenciamento causal, já que “não se trata de uma inferência, nem de uma 'significação' acrescentada a uma impressão de movimento; em outras palavras, o 'dado' não é uma simples representação, um símbolo da causalidade. Assim como o movimento estroboscópico não é, psicologicamente falando, o 'símbolo' de um movimento, mas é um movimento fenomenal, também a causalidade percebida aqui é uma causalidade fenomenal” (MICHOTTE, 1946, p.

Assim, “a análise não é uma análise real” (MSME, p. 94) e os fenômenos de campo, como o fenômeno *phi*, não precisam restituir gradualmente e reenviar a um espaço homogêneo no qual eles teriam, justamente, “lugar”. Tal espaço anterior ao movimento e que lhe serve de base ou de quadro neutro seria uma construção com base na percepção já dada do movimento, das condições totais e recíprocas de que o movimento é indiviso e envolve um movente mais ou menos identificável. Os dados de conjunto, gestálticos, menos aludem ao mundo físico do que revelam o mundo percebido – “estes fatos residuais têm valor de revelação” (MSME, p. 94). Mas se a passagem pela psicologia descritiva e pela análise intencional é, mais uma vez, estratégica, por si só ela também figura como relativa, sendo que para Merleau-Ponty a “Psicologia é necessária e insuficiente” (MSME, p. 93). No trabalho descritivo, o fenômeno *phi* se impõe, mas não no trabalho reflexivo, onde é preciso interpretar seu sentido de um modo positivo, sem o auxílio das noções objetivas: “isto, que exclui tanto realismo quanto idealismo, não é por si mesmo uma solução, e, não acredita em particular a solução gestaltista” (MSME, p. 194). Eis sua apreciação da teoria:

Não aceitando nem o pensamento indutivo nem [a] análise em situações de laboratório como pensamentos que se bastam, não aceitamos então a *Gestalt* enquanto psicologia – ou psicologismo –. Mas acontece que ela mesma, livre de retornar na sequência ao pensamento explicativo e psicologismo –, abriu um campo que a ultrapassa, o campo fenomenal – Ela inaugurou, entre reflexão *a priori* e empirismo, uma reflexão sobre os conteúdos, uma filosofia sobre os fatos. É isto que dela retemos – que não se confunde com a filosofia explícita dos gestaltistas. (MSME, p. 94)

Mas como superar os limites dessa “filosofia explícita dos gestaltistas” e outorgar o valor de “revelação” que suas descobertas trazem para a filosofia merleau-pontiana? Ora, se Merleau-Ponty não aceita a *Gestalt enquanto psicologia*, o que deixa sempre margem para uma filosofia clássica que venha solapar o que nela há de inovação, trata-se, para ele, de aceitá-la *enquanto ontologia*, tal como requerido desde suas primeiras obras. Esta exigência se cumpre agora de um modo mais radical, já que a teoria correta da estrutura, da consciência como indireta e do sentido como configuração, não poderá reintroduzir a consciência como relação a si temporal e o sentido como presença, visto que era tal leitura que colocava, para *além* do gestaltismo, uma filosofia intencional em sua compreensão e, não obstante, para *aquém* desta filosofia gestáltica, o prejuízo transcendental como pressuposto tácito desta compreensão. O motivo filosófico da *Gestalt* é então reconduzido por uma noção de estrutura que engendra o seu próprio sentido. Já antecipamos algumas de suas inovações no que tange à substituição de um campo intuitivo – tendo como operador exemplar o “campo de presença” – por um campo diacrítico – que não se compreende e se opera da mesma

19) – embora as consequências profundas dos fenômenos de *lançamento* e de *entranhamento*, bem como sua análise, fiquem para adiante.

maneira. O que estas análises novas da *Gestalt* amparadas por um *modus operandi* diacrítico permite revelar, daqui em diante, é como o movimento passa ao condão de fator genético ou de modo primário de doação do sentido.

A *Gestalt* coloca um problema filosófico, [...] saber o que significa filosoficamente a contiguidade genética de: movimento estroboscópico e *Singularbewegung* [movimento singular] ou *duale Teilbewegung* [movimento parcial duplo] – A filosofia tenta pensar essas relações genéticas – Elas lhe mostram que o movimento é [um] caso particular de organização do campo (porque é preciso que haja mesmo uma razão para que se passe de uma à outra) – Elas convidam então à buscar na situação de conjunto do campo [a] motivação do movimento e à descrever [o] sujeito de percepção de tal modo que ele seja sensível a essa situação. (MSME, p. 94).

Trata-se de pensar como os pretensos momentos tomados à parte no estroboscópio encetam um só movimento para percepção ou como, noutra expressão, dois movimentoss parciais figuram como sendo o mesmo. A chave está na caracterização do espaço e do movimento como base para as estruturas perceptivas, pois encetam o sujeito como momento co-implicado nessa estrutura – como o desvio que apreende toda estrutura, que é sua norma, numa certa configuração. Que se recorde a terceira característica gestáltica: o espaço e o movimento se dão juntos, eles se imbricam e se misturam, só havendo movimento a partir de algo que permanece e a partir de algo que se altera, assim como só havendo espaço num campo qualitativamente heterogêneo em que há, pelo menos, uma figura e um fundo. Movimento e movente são propriedades abstratas de um fenômeno único que é a “mobilidade *a priori*” do campo (MSME, p. 99). Assim, o movimento como *mudança de lugar* constitui um caso muito particular de uma mobilidade mais geral, nascente, que discrimina os fatores de campo e que engendra a relação de sentido e, por isso, é aparentada à *expressão*. Claro que, no fim, esta noção de movimento deverá ser esclarecida no que possui de genética e apriórica. Quê *Gestalt* é essa que, não sendo mais “psicologia” amparada pela análise reflexiva ou destinada à indutividade, fornece uma compreensão renovada do sentido e uma reformulação do *logos*?

A passagem a uma concepção genética do arranjo de campo e do movimento para a lógica perceptiva passa pela reativação da estrutura sob a luz do sentido como desvio por relação a um nível. Além disso, esta definição não constitui uma repetição da relação figura-fundo trabalhada anteriormente e equiparada à estrutura objeto-horizonte (Php, p. 82). Esta releitura a partir do *écart* não é uma mera repetição na medida em que esta noção atribui um caráter genético para a *Gestalt*, visto que ela passa a ser capaz de engendrar a relação de sentido e a experiência que dela se tem sem a concorrência de uma síntese ou de uma relação a si. A diferença entre figura e fundo está no movimento que as apreende como diferença ou, dito de outro modo, o movimento mais simples é um modo de segregação entre figura e fundo – “ideia [de] que movimento = aparentado à apreensão de figura sobre fundo, ou inversamente toda apreensão de figura sobre fundo é movimento possível

[...]” (MSME, p. 95). Esta inovação só é possível *se e somente se* a diferença entre figura e fundo for lida como a diferença entre desvio e nível, porquanto ela é uma diferença que coloca a experiência do nível sob seu aspecto desviante, e coloca a variação sobre o nível como a experiência que dele temos; logo, a partir de uma noção positiva e original de *diferença*. Agora sabemos o que faz a diferença entre eles, o que niveliza, normaliza, pivotiza e evidencia: o movimento como modo da doação de um sentido de ser que é, antes de tudo, con-figuração e que se doa como configuração. Se todo movimento é estroboscópico, logo todo movimento é um arranjo de campo e, a partir disso, princípio de fenomenalização. O que significa dizer que o movimento é uma propriedade figural do campo?

Isso fica claro a partir da experiência de Ternus (1926). Três grupos de pontos e de esferas intercalados sucessivamente podem ser percebidos como indivíduos que trocam de lugar ou como grupos que se movem, numa trajetória em arco, dependendo se a estrutura do trajeto se mantém minimamente constante, o que mostra que o movimento não é apenas a identificação sucessiva de dois conjuntos de indivíduos, mas parte integrante do trajeto que ele podem percorrer. O movimento então não está apenas nos indivíduos e nos grupos, mas também no trajeto, como parte da estrutura total, e pode ser considerado uma propriedade figural sua. Assim, não é a identidade daquilo que se move que permite a percepção do movimento (ela certamente pode contribuir em alguns casos, mas neste ela se mantém mesmo no caso em que o grupo não se move) e da mudança, mas o conjunto, pois na experiência de Ternus é a curvatura do trajeto que contribui para tal. Isso significa que aquilo que se move neste estágio pré-identitário é antes “algo” – um *Etwas* – do que um móbil idêntico a si mesmo, um objeto localizável no movimento. A percepção discrimina o *Etwas* por entre os rearranjos da estrutura, de modo que o movimento é indissociável da configuração e da transfiguração do campo no espaço e no tempo e estes são indissociáveis de um tema movente; “o móbil {ou} {melhor} movente = um *Etwas*, um indeterminado não-qualquer: não qualquer um porque ele é definido por seu estilo de movimento” (MSME, p. 192).

Esta definição de identidade a partir do campo e da configuração redundante na definição de sentido como desvio ou como diferença por relação a um nível. É assim que se pensa a individuação na percepção e na linguagem, pelo desvio de uma qualidade ou de um signo com relação ao seu nível perceptivo e ao seu sistema de signos, na qual o nível é indissociável porque inteiramente apreendido na sua variação desviante. Analogamente, “o movimento é tensão no interior de meu nível,. Ele é apenas a outra face do mesmo processo pelo qual eu me instalo em um *Bildwelt*” (MSME, p. 99). O mundo em geral é este nível mais básico pressuposto em cada paisagem e,

também, em cada movimento. Ele funciona como um ecrã absoluto, como o cinema geral da existência de um corpo, a partir do qual se estabilizam diversos sistemas de coordenadas, de orientação e de deslocamento e que se revelam através da sua variação corporal, seja pela situação em que ele se encontra no espaço, no tempo, seja pelo movimento que ele incorpora ou imprime ao ambiente. O nível que pode ser o mundo, o corpo, um estado de coisa etc., sempre é apreendido numa certa configuração, ou seja, a partir de seu desvio, e é assim que Merleau-Ponty define o círculo percebido como um tipo de modulação e de configuração do campo – “modo de curvatura” –, como um modo de diferenciação ou de desvio (de *écartement*) do campo perceptivo que mantém sua constância. “O sentido circular é um certo modo de curvatura (mudança de direção a cada instante mas sempre da mesma maneira)” (MSME, p. 49-50) o que reendereça à noção de “estilo” de curvatura ao invés de unidade inteligível. Não sendo uma essência, para a qual basta a definição intelectual da figura geométrica, o círculo percebido é indissociável de um modo de ser circular, ou de uma circulação, vivida no campo perceptivo. “Esse sentido é menos possuído do que praticado...” (MSME, p. 50), o que permite retornar a descobertas a respeito do movimento como momento figural e vinculá-las à noção de sentido difundida nestas lições, segundo a qual um sentido será sempre um desvio por relação a um nível. A experiência de deslocamento de grupos não vem senão para redescobrir esta diferenciação nos níveis mais básicos do campo perceptivo, quando algo se move, seja individual ou parte de um grupo, e quando nós nos movemos. Do mesmo modo que o nível do espaço é fundamental para o que desvio possa aparecer como modo de curvatura constante, todo o arranjo do campo, seu trajeto, permite o deslocamento dos grupos tal como demonstrado por Ternus. Assim, a segregação entre desvio e nível, no caso do círculo, entre as coordenadas do campo, na orientação espacial cima/baixo, próximo/distante, possui uma afinidade com a segregação do movente entre uma posição e outra. Merleau-Ponty também compreende desta maneira a segregação entre um “antes” e um “depois” e o discernimento entre os momentos temporais. Isto porque a estrutura *já é* movimento e, a partir disso, segregação numa série de sentidos, de maneira que será possível, inclusive, descobrir uma raiz perceptiva das noções de comportamento, vida e natureza como auto-produtividade, que se delinea aqui nesta reelaboração da estrutura como movimento e do movimento como estrutura, e que ocupará os trabalhos futuros de Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty conclui daí que “o movimento é propriedade de uma figura sobre um fundo, logo figural” (MSME, 194), ele é “expressão de um arranjo figural” (MSME, p. 194), pois na experiência de Ternus os grupos se movem juntos porque se conserva a estrutura e configuração de

seu pretenso trajeto. A configuração formada de figura e fundo pode ser equiparada à mobilidade, em que algo se move e algo repousa, o que não apenas expande a lei da figura-fundo, mas a requalifica pela via do movimento. Assim, a configuração coloca o movimento *em bloco* na sucessão das figuras, como um desdobramento seu, tal como a segregação, em figura, fundo, grupos, cores, formas, linhas, orientações, já realiza na estrutura compreendida de um modo estático. O fenômeno do movimento imprime dinamismo à noção de estrutura num sentido duplo: ele passa a ser encarnado na estrutura, como elemento do seu arranjo total, e passa a ser aquilo que arranja, rearranja e desarranja a estrutura num determinado desenvolvimento.

1) Nesse sentido o movimento é compreendido na estrutura da figura; mas reciprocamente 2) a estrutura da figura só é permanente por meio do movimento, no movimento. Não vemos primeiro a figura e em seguida que ela se moveu: vemos ela passar de posição [sic] inicial à final, é a identidade de suas possibilidades que nos faz reconhecê-la, a figura é o lugar ou traço de um certo tipo de movimento, de certas propriedades dinâmicas. (MSME, p. 98).

E este princípio que está também na base da segregação de elementos em grupos, blocos, figuras e fundos e, aqui, também na base de sua mobilidade perceptiva. De modo que a fusão entre os elementos considerados moventes e aqueles considerados em repouso não obedece ao acontecimento físico, àquilo que se passaria no mundo “em-si”, mas a uma lógica perceptiva que o movimento induzido tem por mérito notar. De fato, lemos em *Principles of Gestalt Psychology* que

Em condições especiais um objeto envolvente pode parecer praticamente estacionário no deslocamento estroboscópico enquanto o objeto envolvido, sucessivamente exposto no mesmo lugar, porta todo o movimento. Nesse caso, a fusão de duas excitações espacialmente distintas não resultam em movimento, enquanto a fusão de duas espacialmente idênticas sim. Isso, contudo, não é algo difícil, pois de acordo com nosso princípio mais geral o movimento depende do deslocamento *relativo* entre dois ou mais objetos de campo, sem limitação sobre como esses objetos de campo se organizaram. (KOFFKA, 1935, p. 287-288)

Considerando o movimento percebido como um momento *da* estrutura, como uma propriedade interna sua, define-se “movimento de um objeto” como o “prolongamento de suas propriedades figurais. Revelação de uma possibilidade da figura, de uma possibilidade interna” (MSME, p. 194; grifo do autor). É preciso entender que esta possibilidade interna da estrutura para se *movimentar* está em consonância com sua possibilidade para se *expressar*.

A lei da “boa forma” não seria suficiente aqui, pelo perigo de restituir os poderes transcendentais da consciência noutro nível, no nível da auto-organização sensorial já realizada, e que nossas associações passivas apenas reencontram, mas apenas com outro nome. A velha fenomenologia das sínteses passivas já não basta para dotar a estrutura de uma auto-produtividade e torná-la fator genético do sentido, pois ela retarda a atividade da consciência (e por isso, em certa

medida, a antecipa) para uma potencialidade de horizonte. Seria preciso fundar a transcendência do campo de uma outra maneira. No capítulo anterior antecipamos esta fundação pela via da análise estrutural e diacrítica; agora, pelo fenômeno do movimento. Mas, nesse passo, descobre-se uma verdade mais fundamental a respeito do sentido. A de que o movimento *só é* um “momento figural” da estrutura, que impele seus dados a serem percebidos de uma determinada maneira, porque a estrutura *é já* movimento ou, melhor, *já está* em movimento. Assim, a mobilidade constitutiva da estrutura não pode ser mal interpretada: trata-se de uma mobilidade presente em toda experiência.

[à margem] O movimento como expressão/

Mostrar 1) que a percepção do movimento real não é prova ou pensamento de uma sucessão de posições, mas apreensão englobante de um acordo sobre nossa harpa espacial

[à margem] A expressão do movimento/

Mostrar 2) que inversamente há possibilidade para um conjunto simultâneo de apresentar movimento, graças à sua configuração [...]. (MSME, p. 187).

1) A partir da primeira nota percebemos como a percepção é definida através da mobilidade, não apenas os comportamentos percebidos, mas toda e qualquer configuração percebida, pois a partir daí a noção mais geral de estrutura encerra aquela do movimento e da alteração. Isso requer uma expansão da compreensão do movimento como uma propriedade figural interna à estrutura, para outra em que o movimento está na base da relação de sentido. De que modo que sua mobilidade não se restringe ao deslocamento entre posições do espaço, o que constitui apenas um de seus desdobramentos, expressão de uma mobilidade nascente a partir e responsável pela configuração do campo perceptivo. Se o sentido daquilo que é percebido é constituído de uma tal maneira, o ser perceptivo e o movimento se aproximam por definição, perceber e se movimentar não são duas modalidades de uma consciência mais original; perceber é se movimentar. E esta concepção do sentido como movimento se manifesta no corpo, como um “acordo em nossa harpa espacial” (MSME, p. 187), e se generaliza para a totalidade das formas perceptivas, de modo que conhecemos sua estrutura *por meio* do movimento.

2) A segunda parte da nota informa que o movimento deve ser apreendido na configuração total de uma estrutura. Trata-se do sentido *do* movimento ou do sentido *no* movimento, onde é preciso que a estrutura contenha o movimento que nela percebemos, no modo como ela se arranja, segregando conjuntos, destacando elementos, obliterando outros. De maneira que a generalização do movimento para a totalidade do sentido não ultrapassa a ideia de que ele é um momento figural, ele está compreendido “na estrutura da figura” (MSME, p. 98), depende dela e aparece “graças à sua configuração” (MSME, p. 187). Se, primeiro, compreendemos o movimento *como* sentido da

estrutura, agora, compreendemos a estrutura *como* o sentido do movimento. Esta segunda proposição faz parte de uma tese mais geral a respeito do movimento como fator genético da relação de sentido, sendo que pensar o movimento como atrelado à configuração confere uma certa materialidade – que Merleau-Ponty denomina de “rastros” – a esta mudança, alteração e transcendência que é o modo de ser da própria percepção. O movimento é a própria estrutura numa certa configuração, pois a estrutura sempre se apreende sempre em graus e níveis de organização, o que faz do movimento a abertura dessa diferença entre o desvio e o nível, que é a sua existência e a experiência que deles temos.. O movimento é responsável pela distância mínima da fenomenalização, pois ele é o complemento da definição de sentido como desvio por relação a um nível. Em suma, ele é a força-motriz motor da diferenciação do nível em seu desvio; é a *relação de sentido* que há no *sentido*.

Estas duas proposições significam dois modos de afirmar uma mesma tese a respeito do *logos* tal como passa a ser concebido. É fácil notar como os conceitos de estrutura e de movimento são descritivamente dependentes um do outro – que só há movimento como propriedade figural da estrutura e que a organização estrutural só se realiza por meio do movimento – de modo que a experiência da estrutura – na percepção e, também, na linguagem – pressupõe e implica aquela do movimento. Merleau-Ponty comenta a respeito das notações supracitadas que, “o interessante é que no caso (1) assim como no caso (2) tem-se o movimento como não sendo nem deslocamento local, nem pensamento de um deslocamento local, mas como sentido (não significação) do movimento *i.e.* movimento institucionalizado, tornado elemento de um sistema simbólico que é nosso campo espacial” (MSME, p. 188). A aparente circularidade surpreende: *o movimento é o sentido do movimento*. Surpreendente, mas não desconcertante, quando relacionada à concepção mais geral de sentido como *desvio sobre nível*, e que faz do arranjo estrutural uma instância autônoma de sentido, capaz de engendrar a sua própria aparência por uma diferenciação interna¹²².

Movimento e estrutura estão imbricados na experiência, e é disso que se trata, quando aprendemos que as pretensas condições do movimento e da estrutura estão elas próprias em movimento, sem a necessidade de um fator subjacente que as coloque em curso e as traga à

¹²² Pensar a gênese da percepção através do movimento implica em caracterizá-la como um tipo de “leitura”, na qual o arranjo diacrítico de suas partes são ao mesmo tempo a “causa” e o “efeito” do sentido aí apreendido. “Se se preferir signos mas no sentido moderno não de uma soma de dados, mas de realizações diversas de uma única potência de variação fonemática, que só se distinguem se opondo, que são diacríticos e em interação. Neste sentido a percepção do movimento = leitura.” (MSME, p. 111), e é pelo movimento funcionar deste modo que ele é capaz de unir as diversas modalidades do sentido num mesmo *logos*: “Campo perceptivo e campo linguístico. O movimento toca em nós possibilidades motoras-expressivas. E inversamente nossas possibilidades (por exemplo, o tempo) se encarnam nele” (MSME, p. 196).

fenomenalidade. “O que distribui movimento e repouso na aparência”, afirma Merleau-Ponty, “é um sistema de equivalências entre repouso e movimento qualitativamente definidos” (MSME, p. 99). Sabemos então que “a configuração do campo toma parte na gênese do movimento” (MSME, p. 100), que ele é uma propriedade do campo. Sabemos, também, que o movimento como “mudança de lugar” é um “caso muito particular de uma mobilidade de outro tipo que é expressão” (MSME, p. 188) e que, então, toma parte na gênese do sentido. Agora é preciso entender como ele é “revelador do ser” (MSME, p. 100).

A aproximação entre movimento e estrutura tem como papel mais geral revelar a nossa relação com as coisas. Nisso, não se trata apenas de mostrar como o movimento segrega o campo perceptivo e discrimina formas, qualidades e posições, mas também de como ele desenha comportamentos e faz aparecer uma *interioridade* neste meio considerado inerte. Ao falar de um “si” do movimento, Merleau-Ponty tem em mente os experimentos de Albert Michotte sobre causalidade e auto-locomção, em *La perception de la causalité* (1946), onde se descrevem uma série de movimentos e interações entre duas imagens **A** e **B** projetadas numa tela. A primeira conclusão, com a qual Michotte inicia seu livro, é que a impressão de causalidade não depende de objetos “reais” que se chocam verdadeiramente no espaço, uma vez que a simples sucessão destas imagens livremente engendrada acarreta a mesma impressão que no caso da causalidade física. Além disso, ali ele argumenta que as teorias clássicas da percepção – e ele se refere sobretudo a Hume e aos psicólogos associacionistas – teriam considerado uma única modalidade da causalidade, denominada causalidade por “acionamento” ou “desencadeamento” (*déclanchement*), na qual um objeto ou fator parece atuar como causa exterior de outro, que aparece como seu efeito. Logo, a relação em que um objeto-causa age sobre um objeto-efeito sem conexão intrínseca entre eles, sendo que através de um sistema de telas em que é induzida a relação entre uma forma **A** que se movimenta em direção a uma forma **B** similar e que se move na sequência, Michotte foi capaz de acrescentar uma série de outras modalidades ao “desencadeamento”, como o “lançamento”, o “efeito de transporte” e o “efeito túnel” que são imediatamente intuídas e que revelam uma relação indissolúvel entre o que seria a causa e o efeito do movimento percebido. Assim como o movimento estroboscópico era compreendido no espaço perceptivo, como “movimento fenomenal” que não se explicava por caracteres físicos somente, a causalidade também deve ser compreendida na percepção, como “causalidade fenomenal” e irreduzível à explicação física. O autor resume assim suas experiências:

Tornou-se então possível fazer aparecer ou desaparecer à vontade a impressão causal e comparar diretamente os casos nos quais ela se manifesta àqueles em que ela está faltando.

O estudo desses casos permite, como será observado, descobrir a intervenção de leis proximamente aparentadas àquelas da percepção das Formas e de ligar assim a impressão causal ao fenômenos já conhecidos a este respeito. Ela permite assim excluir de maneira categórica toda tentativa tenderia a reduzir essa impressão a uma “projeção” nas coisas, da eficácia de nossa atividade, ou a uma “interpretação” secundária baseada na experiência passada e nos conhecimentos adquiridos. (MICHOTTE, 1946, p. 16).

Assim, de acordo com o movimento engendrado pelo mecanismo foi possível catalogar uma série de modalidades *perceptivas* da causalidade e do agenciamento entre corpos que *depende* do campo perceptivo que é dado “de forma imediata para a intuição”, vale dizer, nas quais “as propriedades de forma, de aspecto, de direção etc., passam frequentemente da causa ao efeito. *Causa aequat effectus*” (MICHOTTE, 1946, p. 14). Além disso, deve-se notar como todos estes fatores não levam a considerar um elo dito apenas “mecânico” entre os objetos em movimento, na “impressão causal” imediata e irredutível¹²³, mas também afetivo, volitivo, vital e até mesmo moral que são observados nos movimentos imediatos criados por Michotte.

No efeito desencadeamento o sujeito tem a impressão de que o movimento de **A** “passa” para **B**, pois quando **A** chega a **B** é **B**, a princípio imóvel, que se move com a mesma velocidade que **A**. Já no efeito “lançamento” **A** parece se chocar com **B**, visto que **B** se desloca a uma velocidade menor até parar. Como no primeiro caso, surge um relação entre causa e efeito entre eles, mas agora **A** “tem a iniciativa” (MSME, 101) e **B** parece lhe oferecer resistência. Não são fatores “reais” que intercedem para esta operação, já que é o mecanismo desenvolvido por Michotte que induz a série de movimentos, mas sim a percepção ou os fatores de campo que implicam a experiência da causalidade. Percebe-se fatores que contam como *agentes*, como causas, e outros que contam como *padecentes*, como efeitos, no mundo, assim como é ele que percebe um “antes” e um “depois”, um “primeiro” e um “segundo” nas alterações do campo perceptivo. Essa condições são diferentes em cada caso, sendo necessário que o sujeito tenha uma visão central e focada para que ele perceba ali um agenciamento causal; no caso de mesma velocidade, um “desencadeamento”, no caso de velocidades diferentes perceba um “lançamento”. Se, por um lado, não são condições reais que induzem o fenômeno da causalidade, por outro, não se trata de condições intelectuais e sim perceptivas, dinâmicas e topográficas, que engendram as diferenças de causalidade e seu sentido, pois uma velocidade menor ou maior que a testada por Michotte, ou uma visão lateral e desfocada, fazem a impressão de causalidade desaparecer. Já em 1949-50 Merleau-Ponty notava a partir destes

¹²³ O termo “impressão” não deve ser tomado no sentido empirista que Merleau-Ponty lhe confere. Trata-se, isto sim, da “percepção” da causalidade, tal como no título do livro de Michotte, mas com uma ênfase no seu aspecto imediato e vivido: “As palavras 'impressão causal' que nós utilizaremos correntemente no que segue, parecem-nos, com efeito, evocar mais nitidamente a ideia de uma dado imediato, de algo vivido diretamente, no sentido da palavra alemã 'Erlebnis'. Impressão causal então se traduziria exatamente por 'Verursachungserlebnis'” (MICHOTTE, p. 1946, p. 13). Aqui “impressão” e “percepção” são equivalentes.

experimentos que “as condições quase-sensoriais resultam da percepção efetiva. [...] Esse experimento mostra novamente que é um fenômeno de ordem perceptiva que está em questão” (PPE, p. 160-1). Quando passa a ser o conjunto com a visão periférica e sem o foco, por exemplo, tem-se a impressão de que **A** passa atrás de **B** e continua em movimento, no chamado “efeito túnel”. Assim, é todo o movimento em seu sentido que se altera junto com o campo, pois o movimento “é sempre percebido como um fenômeno global, que parece pertencer inteiramente a uma única força e nunca como dois movimentos” (PPE, pdf, p. 161). A transitividade de forças entre corpos depende então de fatores perceptivos, de um sentido que é apreendido na percepção e na organização do campo, de modo que o “deslocamento” é apenas um dos muitos sentidos possíveis para a causalidade, quando **A** se move até **B** e continua a se mover junto dele, no chamado efeito “transporte”, em que se tem a impressão que **A** “se move” e **B** “se desloca”. Ora, em todos os casos Merleau-Ponty encontra o traço de uma mobilidade mais geral em operação no campo perceptivo, da qual o deslocamento é apenas um dos desdobramentos, sendo o desencadeamento e o lançamento outros tipos possíveis. Esta mobilidade nascente é algo que enceta a impressão imediata de transitividade e de agenciamento, “este algo é precisamente o fenômeno da causalidade”, de modo que também depende dos elementos no campo perceptivo, pois “a percepção da causalidade também é, na verdade, a percepção de uma configuração sensível” (PPE, pdf, p. 163).

Além da causalidade de “lançamento”, Michotte fala ainda em um movimento de “incorporação” (*entraînement*) e que parece ser o foco maior das pesquisas de Merleau-Ponty já em 1952-1953. Se nas variedades do efeito de lançamento “a impressão causal implica a separação do paciente com o agente ao qual ele tinha sido previamente unido”, na incorporação “a impressão causal implica a união do paciente ao agente, que lhe faz compartilhar em seguida a sua saída cinética atual” (MICHOTE, 1946, p.208). Se a descrição de uma segregação autóctone do campo perceptivo, interpretada como mobilidade *a priori*, tem o valor de enraizar o sentido perceptivo no próprio campo, a descrição dos fenômenos de auto-locomção permite avançar a tese de que o movimento é aqui o fator originário e genético do sentido, pois ele passa a ter um “interior” e, por isso, ser expressivo das várias camadas da fenomenalidade. É preciso atentar para esta passagem entre uma mobilidade da estrutura para uma auto-locomção da estrutura, pois agora não será apenas o sentido que se enraizará, pela via do movimento, no campo perceptivo, mas também o próprio *logos* em sua produtividade e transcendência.

A série de experimentos sobre auto-locomção de Michotte pode ser agrupada em dois casos: a reptação e a natação. Merleau-Ponty comenta este primeiro fenômeno numa passagem de

1948, quando acaba de ler o livro de Michotte:

No ano passado, em um trabalho interessante sobre a percepção do movimento, A. Michotte, em Louvain, mostrava que certos deslocamentos de traços luminosos sobre uma tela nos fornecem, indiscutivelmente, a impressão de um movimento vital. Se, por exemplo, dois traços verticais e paralelos se afastam um do outro, e se em seguida, enquanto o primeiro segue seu movimento, o segundo inverte o seu e se recoloca, em relação ao primeiro, na posição inicial, temos irresistivelmente o sentimento de assistir a um movimento de reptação, embora a figura exposta ao nosso olhar não se assemelhe em nada a uma lagarta, e nem mesmo evoque sua lembrança. Aqui é a própria estrutura do movimento que se deixa ler como movimento “vital”. O deslocamento das linhas observado aparece a cada instante como um momento de uma ação global na qual um certo ser, cujo fantasma vemos na tela, realiza em seu proveito um movimento espacial. Durante a “reptação”, o espectador acredita ver uma matéria virtual, uma espécie de protoplasma fictício escorrendo desde o centro “corpo” até os prolongamentos móveis que ele lança diante de si. (Causeries, p. 36-7).

Não é o hábito que cria essas figuras, a memória de lagartas, lesmas, peixes e pássaros, mas o rearranjo das figuras induzido pelas experiências que enseja esta “impressão visual de atividade mecânica imanente” (MICHOTTE, p. 191). O mecanismo da percepção vê nascer a vida a partir somente do movimento, sem intermediários, nesse protoplasma que surge no lugar da caixa enquanto ela se movimenta e muda sua figura. É por isso que Michotte já anunciava que após as experiências deveria suceder uma “segunda tarefa”, qual seja, a de “compreender o fenômeno, fazer a sua teoria”, o que neste caso significava “fornecer a prova definitiva do caráter original, primitivo, da impressão causal” (MICHOTTE, 1946, p. 16). Talvez Merleau-Ponty tenha seguido este caminho, ao situar o movimento como fator genético da fenomenalidade e ao comentar Michotte, quando escreve que suas experiências “mostram que a percepção de um movimento (de 'reptação') é solidária de uma organização da figura que faça dela um todo que tem um interior e onde se elabora um começo de 'comportamento'” (MSME, p. 188). Esta percepção de um comportamento como auto-mobilidade do objeto movente foi induzida apenas pela organização do campo, o que permite pensar que ela está operando em filigrana em toda percepção de algo que *move a si mesmo* e não apenas *se move*, vale dizer, da percepção da vida e não apenas da matéria. Mas o ponto de virada é pensar que, se esta auto-locomção se originou dos fatores de campo, não há uma distinção radical entre ela e os movimentos já analisados. Essa é a hipótese de Merleau-Ponty: “algo de análogo deve existir no movimento inanimado de um 'móvil'” (MSME, p. 188-9), de modo que o movimento seja capaz de unir a mobilidade inanimada das figuras e a mobilidade expressiva dos comportamentos vitais. Não por acaso, ele é julgado como a própria expressividade da vida perceptiva, que realiza a passagem sem cortes entre o mundo sensível e o mundo da expressão, nesta etapa de sua filosofia. Na passagem do deslocamento à reptação e natação a forma só pode ser apreendida como “viva” por ocasião de seu movimento; mas também única e

exclusivamente pelo seu movimento, que passa a ser apreendido na percepção como a gênese de seu sentido¹²⁴.

Conceber o sentido como movimento é pensar que as coisas aparecem através de uma diferenciação interna de sua estrutura, visível e apreensível em sua estrutura, a qual é composta de um aspecto percebido a cada vez, denominado “desvio”, e que nada mais é que a expressão da diferenciação entre seus elementos pelo intervalo e distância que eles passam a possuir uns com relação aos outros em cada configuração específica e em cada estado da estrutura. Mas também é compreender que só há sentido porque o mundo e tudo o que há nele se move e que neste movimento ocorre sua fenomenalização. Assim, se o movimento é o *logos*, a percepção é um outro nome para o movimento de diferenciação interna das estruturas e perceber seria o mesmo que se mover. No desvio a cada vez apreendido deste movimento está o corpo, pois é ele que é capaz de se mover, não como “corpo próprio” tal como concebido na primeira fenomenologia, mas já como uma variação do que será denominado “carne” na ontologia final. Este corpo é um “pivô” da estrutura, como o intervalo percebido entre seus elementos, e que só ocorre porque está, desde já, em movimento. Se a auto-locomoção descrita por Michotte revela uma instância de movimento muito mais básica das coisas, em que elas só “são” porque “se movem”, não seria possível conceber um repouso absoluto a partir do qual o movimento seria a figuração ou a transcendência. Isso aconteceria se o movimento fosse apenas deslocamento de uma posição a outra do espaço, mas, como vimos, antes disso há já um tipo de movimento que é a própria relação entre a subjetividade e o mundo ou que está na raiz de toda experiência – um “sopro do ser”, segundo sua expressão. Nessa medida, o movimento é revelador do ser porque o ser deve ele próprio ser compreendido como movimento.

¹²⁴Michotte realiza diversas experiências procurando o “limite” entre o movimento e a mudança de forma, no fenômeno de auto-locomoção, e jamais o encontra, pois um está imbricado ao outro: mover-se é mudar de forma e mudar de forma é estar em movimento. Não há um limite para aquilo que se move e para aquilo que se conforma, para a figura e o movimento. Conclui então por uma “impressão original” (MICHOTTE, 1946, p. 190-1) que é movimento e vida conjuntos, ou movimento e enformação, que por sua vez dota as experiências não apenas da auto-locomoção, mas de todo movimento causal com um “caráter global de 'produtividade'”, um “fato de grande amplitude, não somente do ponto de vista da compreensão do comportamento dos animais [...], mas também do ponto de vista teórico” (MICHOTTE, 1946, p. 191-2). Não à toa, é esta trama entre o simultâneo e o sucessivo que interessa a Merleau-Ponty.

Considerações finais: tempo, movimento e linguagem

Verificamos que neste segundo modelo do *logos* a temporalidade e a consciência pré-reflexiva que o tempo exige não necessitam modular o espaço e conferir unidade ao movimento, pois o espaço e o movimento compreendidos como estruturas compostas de desvio e de nível engendram a sua própria aparição, orientação, alteração e, mais importante, sua transcendência sem a necessidade de uma imanência mínima que os apreenda e sem a necessidade de uma dinâmica temporal. Quando o autor definia que “o movimento é modulação de um meio familiar”, na sua *Fenomenologia da Percepção*, a questão era “saber como se constitui esse meio” (Php, p. 319), já que sabemos que descrever experiências não é o suficiente se, em seguida, não passamos à descrição genética de seu sentido. Era preciso encontrar uma camada mais elementar do *logos*, certamente que indissociável da sua experiência, mas que apresentava o seu sentido como algo, também, necessário. Essa origem *da* experiência apreendida *na* experiência, que se chama *gênese*, conduzia à temporalidade constitutiva da percepção, já que o tempo tem o condão de fazer algo aparecer sem que ele perca sua fluência e, por isso, ele conjuga o sujeito a uma mundanidade da qual ele não possui a chave integral do sentido. O que levava à seguinte conclusão: “o fenômeno do movimento não faz senão manifestar de uma maneira mais sensível a implicação espacial e temporal” (Php, p. 318-319), conclusão acertada, mas ainda incompleta, já que “as partes do espaço”, lemos também, “coexistem porque estão todas envolvidas na apreensão única do nosso corpo sobre o mundo, e esta relação já fora esclarecida quando mostramos que ela era temporal antes que espacial” (Php, 318).

Assim, se o espaço possui sentido é porque sua organização é “temporal”. De modo que a relação do motivante ao motivado é tornada possível pela temporalidade e a relação de sentido que se colocava na conta da motricidade é relançada a uma base genética de compreensão que é o tempo. “O movimento e o tempo”, salienta Merleau-Ponty, “não são apenas uma condição objetiva do tocar cognoscente, mas um componente fenomenal dos dados táteis” (Php, p. 364), e se a abordagem da percepção pelo movimento demonstra a precedência de uma unidade antepredicativa

do espaço e do mundo sobre a necessidade abstrata de uma coesão lógica entre seus elementos, isto é porque o modo de ligação desta unidade é temporal. Assim, não é porque a unidade dos sentidos, do espaço e do mundo percebido são apreendidas como já constituídas que o modo de sua constituição não precisa ser interpelado, já que é a própria atividade perceptiva que enceta a presença e a transcendências dessas unidades e, portanto, garante a passagem reflexiva àquilo que é da ordem do pré-objetivo.

De modo que a “constituição” do espaço percebido como sistema integrado de dimensões, localizações e movimentos demanda uma “síntese” que ocorre no prosseguimento de certas linhas motivantes pelo gesto e pela percepção. Não sendo uma síntese intelectual, que reuniria dados dispersos e preexistentes, ela é caracterizada como uma “quase-síntese” que “se ilumina se a compreendemos como temporal” (Php, p. 306). Compreender o espaço como tempo é compreender a unidade *de coexistência* que lhe é essencial como uma unidade *de contemporaneidade*: “a coexistência, que com efeito define o espaço, não é alheia ao tempo, ela é a pertença de dois fenômenos a mesma vaga temporal” (Php, p. 306). O arranjo espacial, os níveis de orientação, o próximo e o distante, são relações vividas que devem ser compreendidas a partir do tempo, pois é ele que, desde a auto-organização sensorial, permitia compreender como algo é figura com relação a um fundo, porque o motivado aparece com relação a um motivante, e como ambos são compreendidos como “presentes” ou “contemporâneos” num mesmo fenômeno de campo que é temporal: “Quanto à relação entre o objeto percebido e minha percepção, ela não os liga no espaço e fora do tempo: eles são *contemporâneos*” (Php, p. 306-7). Assim, é o tempo com suas características fundamentais – fluxo e forma (abertura e intuitividade) – que permite pensar como as coisas estão *em relação* umas com as outras no espaço – como elas são diferentes e homólogas – e na relação de motivação que abre à profundidade e apreende o movimento. O *sentido* do espaço, em suma, é tempo e, por isso, um tipo de *presença* temporal; sendo que sua transcendência, como modulação, também necessita ser compreendida a partir desta presença temporal, vale dizer, da contemporaneidade do espaço simultâneo e da sucessão no movimento e na orientação.

Em *O mundo sensível e o mundo da expressão*, por outro lado, descobrimos “o movimento como inscrição do tempo” (MSME, p. 189). Neste curso, somos levados a dois caminhos para o porquê do tempo *não ser o modo originário do sentido*. Primeiro, porque o tempo é uma propriedade figural do campo. Segundo, porque ele é uma propriedade descritiva do sentido.

Se o movimento é responsável pelo nó entre o sucessivo e o simultâneo, ainda é somente *na estrutura* que esta imbricação entre o espaço e o tempo se torna efetiva. Após a generalização da

noção de estrutura é possível pensar o espaço como uma con-figuração e o tempo como uma trans-figuração, pois quando Merleau-Ponty pensa a estrutura a partir do movimento (após abordar o movimento do ponto de vista estrutural, a partir da sua dinâmica diacrítica), este passa a possuir uma autonomia na produção de sentido, da qual o espaço e o tempo são dimensões figurais ou fatores de campo. O movimento “se vê como estrutura”, enquanto o tempo aponta para “a experiência de Koffka mostrando que o tempo também é elemento de configuração” (MSME, p. 193). Trata-se, na verdade, de uma série de experiências que constata o quanto a percepção do tempo depende de fatores de campo, como a iluminação, grandeza e proximidade dos elementos. Logo, “o tempo também esta incorporado na configuração” (MSME, p. 110). Conservando-se os espaços de um campo, alterou-se a percepção do tempo e da velocidade dos objetos ali expostos, o que obriga a pensar que a espacialidade é tão dependente do campo quanto a temporalidade; ou mesmo que ela é mais influente ainda que o tempo para a percepção dos objetos ali implicada. De modo que “o tempo de um campo é uma emanção de sua estrutura total (espacial), não é outra coisa que sua espacialidade, segundo uma equivalência que não é pensada, um campo claro com movimento rápido equivale a um campo escuro com movimento lento, e esta identificação só existe para aquele que é sensível às suas configurações” (MSME, p. 115)¹²⁵. O tempo depende da configuração, mas a configuração não depende do tempo e, sim, implica na temporalidade como uma de suas propriedades figurais. Como escreve Koffka,

Essa conclusão é tão inevitável quanto surpreendente. Que ela faça da experiência do tempo uma nova propriedade condicionada pelo campo não é tão surpreendente; o fato marcante é que o tempo experienciado deve ser influenciado por fatores de campo que aparentemente nada tem a ver com o tempo. (KOFFKA, 1935, p. 296)

Além disso, o tempo é uma propriedade descritiva do sentido, porque ele pode ser concebido como *um nível*, dentre outros, “há um tempo que é o estilo de um certo campo” (MSME, p. 115). Ora, como todo nível ele pode também se alterar e, portanto, não permanece como a gênese da relação de sentido – o próprio *logos*, cuja atribuição passa ao movimento. “Como todo sentido, aquele do tempo nos é dado imediatamente como numa configuração e cultural. [...] Ele é percebido” (MSME, p. 190). Isso determinará também a figura do sujeito perceptivo, que não é mais o tempo, e deve ser apreendido de outro modo. Nesta concepção, *organização* e *apreensão* não são dois “momentos” da estrutura única de presença do tempo, já que ainda estaríamos pensando

¹²⁵ Merleau-Ponty retira esta conclusão da seguinte passagem de *Principles of Psychology*: “Não há dúvida de que os experimentos são suficientes para provar a assumpção geral, de modo que possamos considerá-la válida também naqueles casos que não foram provados por experimentos especiais. Se incluímos todas as constelações para as quais as velocidades fenomenais foram investigadas, podemos dizer: o tempo flui mais rápido em campos menores, mais escuros e mais próximos, e quanto mais vertical, menos horizontal é o movimento; por conseguinte a lei de todas as transposições de velocidades se tornou paralela pela completa transposição das durações” (KOFFKA, 1935, p. 297).

que há uma instância que os coordena e concilia. Organização e apreensão *são a própria estrutura* tal como é reelaborada neste modelo teórico. Pois se i) o seu sentido é a diferenciação entre desvio e nível que toda estrutura pressupõe e se ii) a a gênese desta diferenciação se dá como movimento, parece que os dois elementos do *logos* estão aqui garantidos: *há sentido*, “algo” aparece, e *há relação de sentido* entre os fenômenos, este “algo” é dotado de *logos*.

Descobrimos que o arranjo perceptivo só é capaz de expressar o tempo, mas também o espaço e um proto-sistema de coordenadas, porque ele já está também em movimento, vale dizer, porque este arranjo, ao ser considerado como uma estrutura dinâmica, auto-regulada, mas também estruturada de modo diacrítico, é, por definição, movente. Verdade seja dita, quando a totalidade concreta passa a se estruturar de modo diacrítico o significado que ela possui não somente lhe é inerente, mas também deixa de ser um significado “positivo”, já que ele nasce da exclusiva interação e discriminação dos signos que a compõem. E esse ganho conceitual é que desvela a percepção do movimento como a experiência reveladora do próprio ser, como sua propriedade intrínseca, já que o movimento deixa de ser um mero deslocamento de entidades discretas num terreno homogêneo, tal como na concepção objetiva da *falta* (de sentido), e que demanda a totalização dessa realidade abstrata numa consciência, tal como na concepção objetiva do *excesso* (de sentido), para ser uma produtividade autóctone, vale dizer, capaz de dar ensejo aos sentidos a cada vez apreendidos – os desvios no todo diacrítico – e à relação de sentido através da qual uns são privilegiados e outros não – a segregação de campo, através da nivelização do *niveau* e da pivotização do *écart* – ou ao movimento na alcunha de *logos*. Compreendemos então a estrutura *interna* do movimento e a diferença *externa* com o tempo e com o *logos* que, por sua vez, ele ensejava. Entendemos que a questão deste curso, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, é então respondida. Se nós colocamos a questão aqui trabalhada como uma *questão* pelo sentido, baseada na diferença e na ressonância entre “dois mundos”, que devem ser pensados em quiasma, como um único mundo (*logos* do mundo) em dois modos (*logoi* sensível e expressivo), e que obrigava Merleau-Pony, logo na primeira página de sua notas de aula, a estabelecer que isso seria feito por uma “redefinição da noção de consciência e de sentido” (MSME, p. 35) e, na primeira de sua notas de trabalho, que “essa passagem e reversão do mundo sensível ao mundo da expressão será estudada sobre o movimento” (MSME, p. 173), a *resposta* para a questão é então fornecida pelo exame do movimento, ao término do qual lemos que “pelo movimento se faz a junção do mundo sensível e do mundo da expressão” (MSME, 149). Se a resposta está *no movimento*, desde que ele seja devidamente compreendido, a chave desta compreensão está *na noção de sentido* aí

empregada.

O levantamento deste problema pressupõe a nova noção de sentido como desvio, e está aí a justificativa para ler os textos sobre a linguagem a partir do curso *O mundo sensível e o mundo da expressão*, mas o tratamento especificamente dado à questão necessita de um adendo teórico a esta concepção de sentido. Trata-se da concepção do sentido como *indireto*, a qual se aplica indiscriminadamente tanto à percepção como a linguagem no curso de 1953, mas é preparada à propósito da linguagem no ensaio *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* de 1952. Sabemos que é o nível pressuposto pelo desvio que impede a consciência de atingir uma significação pura, como *eidos*, que recolhe o fato perceptivo em prol de seu sentido. Há um fundo para todo sentido, um impercebido da percepção, como parte integrante da própria fenomenalidade. Assim, quando pensamos o fenômeno não se trata de saber o quanto a variação perceptiva desvela um invariante e, por isso, adequa-se mais ou menos ao seu sentido; e a nova ideia que se tem de fenomenologia se preocupa muito mais com a configuração, ou seja, com a passagem em potencial de um desvio (um percepto ou uma ação) para a condição de nível e norma (na natureza e na política). Isso coloca a fenomenologia num estágio que antecede a referência da coisa como sendo a “mesma” e impede que se conceba a fenomenalidade como adstrita a possibilidade de referencialidade. Para Merleau-Ponty é este “estrabismo” da consciência perceptiva que faz com que ela seja consciência “de algo”; mas é isto também que obriga a pensá-la como “indireta”, vale dizer, como uma apreensão de algo que jamais pode ser concebido por si mesmo, diretamente e, portanto, não pode ser pensado do ponto de vista da adequação. Além do mais, este caráter indireto da consciência revela um liame entre percepção e linguagem, já que ambas comungam deste modo de visar a coisa. “De onde consciência perceptiva = indireta (pelo fundo) e invertida (enquanto ela não explicita seu fundo). E aqui se vê elo de consciência de coisa e consciência da expressão ('percepção do psíquico') ('percepção do social')” (MSME, p. 60).

Isso leva a reformular todo o problema da doação na fenomenologia de Merleau-Ponty. As mesmas conclusões são retomadas rapidamente em *O mundo sensível e o mundo da expressão*, o que evidencia a manutenção da mesma armação teórica para lidar com estes problemas:

Visão sobre a passagem do sentido pré-linguístico ao sentido linguístico. Gesto e fala. Voz do silêncio e pretensão da linguagem. Expressão linguística e expressão “muda”. História silenciosa e história manifesta. Consciência indireta e consciência de algo: estruturação e verdade (Wertheimer: concepção estrutural da verdade). (MSME, p. 69).¹²⁶

¹²⁶Um esclarecimento terminológico. Quando o sistema de referências é pensado de modo estrutural e diacrítico ele não remete necessariamente a um centro que acompanhe pré-reflexivamente o sentido deste sistema ou que lance seu sentido num infinito como telos presuntivo. É por isso que o sistema de referências imediatamente dado não pode ser confundido com a denominada “referência”, como *Bedeutung*, porque quando se considera isoladamente algum de seus vetores, tal como no espaço pode acontecer com a “verticalidade”, não se trata mais da regra implícita de orientação e

Lembremos que no movimento trata-se de apreender o mundo como configuração, dotada de ancoragem e de desvio. De modo que se, ali, apreender o mundo como configuração era o fato que liberta a relatividade do relativismo, aqui, nesta concepção da linguagem como sistema, Saussure dá o passo que “liberta a história do historicismo e tende para uma nova concepção da razão” (PM, p. 34), pois, notadamente, não opõe esta razão ao fato. As famosas passagens sobre a relação entre *logos endiathetos* e *logos prophorikos* são preparadas aqui desde o conceito de expressão, como capaz de unir o *logos* perceptivo ao *logos* do entendimento, sem reduzir este àquele e sem superar o primeiro pelo segundo. Assim, após pensar “o *logos* da percepção, lógica perceptiva, implícita”, Merleau-Ponty afirma que “uma análise devia ser consagrada ao *logos* do entendimento, que não seria então reduzido” (MSME, p. 54). Sabemos que esta maneira de tratar do problema, reservando uma transcendência própria à linguagem e, na mesma feita, reenviando-a à sua raiz perceptiva, já fora tentando em 1945 – contudo o tratamento da questão em sua filigrana não é o mesmo, o que leva a nuançar a sua solução com relação àquela ainda adotada num primeiro momento. O que relaciona o silêncio à linguagem não é uma raiz perceptiva de toda significação e uma raiz gestual de todo enunciado, mas um *logos* comum que é utilizado de maneiras distintas no caso da expressão pré-referencial, seja esta perceptiva ou já languageira, e no caso da predicação propriamente dita, do “entendimento”, onde a percepção visa à coisa “mesma” e a fala visa à *Wortbedeutung*. Ambas provêm da consideração estrutural do sentido que está em operação nesta filosofia e, por isso, possuem uma comunidade de fundo, de modo que “essa análise seria do mesmo tipo, análise do implícito, de estruturas, porque o objeto do entendimento reenvia por si mesmo à coisa percebida, esta faz parte de seu sentido. Dupla relação: o percebido é para ser pensado, o pensamento é do percebido” (MSME, p. 54).

E o movimento, analisado exaustivamente no capítulo anterior, qual o papel que cumpre nessa teoria do sentido indireto? Ora, o fenômeno do movimento também levava a esta concepção e com ela se conciliava, já que o movimento era compreendido como “= apresentação indireta, reenvio de aspecto oblíquo, 'deformado', parcial à realidade que está para além, de cor à forma que está para além, de significante a significado que está alhures e somente transparecem apresentação por desvios com relação a uma norma que nunca é ela própria dada” (MSME, p. 168). Isso completa o movimento retrospectivo que estamos propondo, que vai do movimento como fator genético de sim de uma regra explícita de direção, digamos, o alto-baixo considerados em si mesmos, e que assim é apreendida pelo juízo. Se existe um nível como sistema de referência em toda percepção, não existe necessariamente uma referência como visada de toda percepção. Apráxicos mostram construção de um espaço virtual (além do funcionamento sensorial), sistema de correspondências entre campo atual e o que seriam propriedades espaciais para outras situações. O gesto de mostraçã supõe já esse espaço virtual, este aqui possível por oposição ao atual” MSME, p. 64-5).

diferenciação do sentido, em 1953, à ideia proposta um ano antes de linguagem indireta, em 1952, mas que ainda carecia do *logos* que lhe desse consistência e transcendência, e que, aqui, retorna não apenas para descrever a linguagem, mas principalmente a percepção como indiretas e, junto disso, expressa a unidade e diferença entre as duas. O movimento é então *logos* que permite relacionar linguagem e percepção sem que ambas percam suas especificidades, pois ele é um princípio *diferenciante* e não *presentante* como era o tempo, para o qual ainda todo dado de sentido reenviava a sua completude (mesmo que inatingível) no horizonte, já que acompanhado de um centro referencial (o núcleo noemático ou a relação pré-reflexiva a si). Nisso, o movimento é um princípio capaz de situar a fenomenalidade num nível que ainda não é referencial, justamente como uma relação *indireta* de sentido, que permite preencher a ideia de filosofia que Merleau-Ponty constrói nos anos 1950. A “relação a si” da subjetividade e o “núcleo noemático” da coisa serão ambos aspectos derivados desse nível pré-referencial e ainda assim dotado de sentido, em que o campo se organiza de um modo diacrítico, sem a necessidade destas duas versões do “centro” que ainda assombravam seu primeiro modelo do *logos* e o conduziam involuntariamente a falar a linguagem da filosofia transcendental. Tese contundente, é certo, pois até as notas finais de *O visível e o invisível* este centro da subjetividade e do sentido continuará a ser considerado um produto da linguagem, como uma mera diferença daquilo que funciona por diferenciação e que, portanto, não remete a nada de originário no campo fenomenal – daí seu aspecto “mítico”.

É pela combinação de palavras (com sua importação de significações sedimentadas, e capazes por princípio de entrar em outras relações que aquelas que serviram para formá-las) que eu *faço* a atitude transcendental, que eu *constituo* a consciência constituinte. As palavras não reenviam à significações positivas e finalmente ao fluxo das *Erlebnisse* como *Selbstgegeben*. Mitologia de uma consciência de si a qual reenviaria a palavra “consciência” – Só há *diferenças* de significações. (VI, nota de jan de 1959).

Costuma-se pensar esta passagem apenas a respeito do famigerado *cogito* tácito, esquecendo que ela também faz menção a ideia de vivido em geral, pois a identificação da “doação” com a “auto-doação” é o que permitia à fenomenologia afirmar que o sentido da coisa está inteiramente dado em sua aparição. Era a noção basilar de presença que ligava as duas pontas: o ser-si-mesmo da coisa através de seu perfil parcial, já que pensar o fluxo de aparição como remetendo a uma auto-doação implica em pensar que toda distância captada pelo perfil é o avesso de uma presença a si que regula essa distância e a torna, desde já, transponível em ideia. A presença é justamente a distância intencional que vai do dado a ele mesmo pelo intermédio do perfil. E é essa remissão do dado a ele “mesmo”, como idêntico pré-reflexivamente a si mesmo, que é cortada nessa nota final, junto do *cogito* tácito – como dois arautos de um mesmo prejuízo: a relação a si da subjetividade e a relação a si do sentido. Ora, esta necessidade do Si para a fenomenalização era já tornada obsoleta

pela teoria da subjetividade e do sentido em vigência no início dos anos 1950, quando não é apenas o sujeito pré-reflexivo que é afastado, mas a própria ideia de referência que ele enceta. A “atitude transcendental” está justamente aí, como vimos naquela nota tardia: na posição ainda que implícita do mundo como sendo *único*, vale dizer, como possuindo um “centro”, e na posição de algo que unifique as *Erlebenissen*, e que leva a pensar toda doação como perfil de algo que permanece o “mesmo” no infinito ou no horizonte, e numa multiplicidade que é coordenada pelo uno. Muito antes, em 1953, Merleau-Ponty já advertia que “a análise do percebido nos despertava para um tipo de organização, nos ensinava uma conexão do uno e do múltiplo” (MSME, p. 54). É esta relação entre o uno e múltiplo que será repensada em sua ontologia final.

Bibliografia

Obras do autor seguidas das abreviações utilizadas:

- MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la Philosophie et autres Essais*, Paris: Gallimard, 1997 (EP)
- _____ . *Causeries 1948*. Paris, Seuil. 2002 (Causeries)
- _____ . *La Nature: notes de cours du Collège de France*, Paris: Seuil, 1995 (N)
- _____ . *La Prose du Monde*, Paris: Gallimard, 1969 (PM)
- _____ . *La Structure du Comportement*, Paris: PUF, 1967 (SC)
- _____ . *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Genebra: MetisPresses, 2011. (MSME)
- _____ . *Le Primat de la perception*, Paris: Verdier, 1996 (PP)
- _____ . *Le Visible et le Invisible*. Paris: Gallimard, 1964 (VI)
- _____ . *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de Cours 1948-1952*, Grenoble; Cynara, 1988 (PPE)
- _____ . *Parcours II*, Lagrasse: Verdier, 2000 (PII)
- _____ . *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1945 (Php)
- _____ . *Recherches sur l'usage littéraire du langage*. Genebra: MetisPresses, 2013. (RECHERCHES)
- _____ . *Résumés de cours*, Collège de France 1952-1960, Paris: Gallimard, 1968 (RC)
- _____ . *Sens et non Sens*, Paris: Gallimard, 1997 (SNS)
- _____ . *Signes*, Paris: Gallimard, 1968 (S)

Outras obras:

ALVES. P. M. S. *Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa. 2003.

BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble: Millon, 1991

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. 2 a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERNET, Rudolf. "Perception, Categorical Intuition and Truth in Husserl's Sixth 'Logical Investigation'". In: SALLIS, J.; MONETA, G. ; TAMINIAUX, J.. *The Collegium Phaenomenologicum*. Kluwer acad. Publishers, 1988. pp. 33-45.

BIMBENET, Étienne. *La structure du comportement: "L'Ordre Humaine"*. Paris: Ellipses (Philo-textes), 2000.

- BRUZINA, R. "Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology". In: *Merleau-Ponty's reading of Husserl*. Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 173-200.
- BURKE, Partick. "Merleau-Ponty's Appropriation of Husserl's Notion of 'Präsenzfeld'". In: HOPKINS, Burt. *Husserl in contemporary context*. Kluwer Acad. Publishers, 1997.
- COLONNA, Fabrice. *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*. Paris: Ed. Hermann, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.
- DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967.
- DESCOMBES, Vincent. 1988. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Catedra, 1988.
- DUFRENNE, Mikel. *The notion of the A Priori*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1966.
- EYSENCK, H. J. *Fact and fiction in psychology*. Harmondsworth, England: Penguin, 1965)
- FERRAZ, Marcus Sacriani. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009.
- FERRAZ, Marcus Sacriani. "A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty". In: *Dois Pontos*, Vol 9, nº 1, 2012.
- FINK, Eugen. *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- GADET, Françoise. *Saussure: une Science de la langue*. Paris: PUF, 1987
- GERAETZ, Theodore. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- GOLDENBERG, Georg. "Goldstein and Gelb's case Schn.: A classic case in neuropsychology". IN: CODE, Chris. *Classic cases in neuropsychology*, vol 2. Hoove, Sussex: Psychology Press, 2003, pp. 281-299.
- GOLDSTEIN, Kurt. *The organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*. New York: Zone Books, 1995
- GOLDSCHMIDT, Victor. "Cours de Victor Goldschmidt sur le premier chapitre de Matière et Mémoire" (1960), ed. et présenté par Debora Morato Pinto. In: *Annales bergsoniennes*. Paris: PUF, 2002.
- GRANEL, Gérard; *Le sens du temps et de la perceptin chez E. Husserl*. Paris; Gallimard, 1968.
- GUILLAUME, P. *Manual de Psicologia*. São Paulo: Companhia Ediora Ncaional, 1963.
- GUILLAUME, P. "As origens da ideia da forma". In: *Revista da Abordem Gestáltica*. Trad. Adriano Holanda. Vol. XVIII(1), pp. 107-113, jan-jun, 2012.

- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Editora da Unicamp; Vozes, 2012.
- HELD, K. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Phaenomenologica 23, Haag: Martinus Nijhoff. 1966.
- HOLLAND, Nancy J. “Merleau-Ponty on Presence: A Derridian Reading”. In: *Research in Phenomenology*, Vol. 16, 1986, pp. 111-120.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. *Linguagem, Literatura e Bildung*. Werner Heidermann, Markus J. Weiniger (orgs.). Florianópolis: UFSC, 2006.
- HUSSERL, E. *HUSSERLIANA BAND* (vol; consultados: I, II, VI, X, XVII)
- HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas 2*. Madrid: Alianza Ed., 1999.
- HUSSERL, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.
- HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, Trad. Márcio Suzuki, Aparecida: Ideias & Letras. 2006a.
- HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*. Trad. G. Peiffer et E. Lévinas. Paris: Vrin, 1953.
- HUSSERL, E. *Logique formelle et logique transcendantale*. Paris: PUF, 2009.
- HUSSERL, E. *Expérience et jugement*. Paris: PUF, 1970.
- HUSSERL, E. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia transcendental*. Mexico: Folios Ediciones, 1984b.
- KOFFKA, Kurt. *Principles of Gestalt Psychology*. New York: Harcourt, Brace, 1935.
- KÖHLER, K. *Psicologia da Gestalt*. Tradução de David Jardim. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980
- LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 1984.
- LÉVINAS, Emmanuel. *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967.
- MADISON, Gary. “Did Merleau-Ponty Have a Theory of Perception?” in *Merleau-Ponty, Hermeneutics and Postmodernism*, edited by T.Buschand; T.Gallagher Albany: State University of New York Press, 1992.
- MICHOTTE, Albert. *La perception de la causalité*. Paris: Vrin, 1946.
- MILNER, David; GOODALE, Melvyn. *The visual brain in action*. Oxford University Press 1995
- MADISON, Gary B. “Did Merleau-Ponty Have a Theory of Perception?” in *Merleau-Ponty, Hermeneutics and Postmodernism*, edited by T.Buschand; T.Gallagher Albany: State University of New York Press, 1992.
- MORRIS, David. *The sens of space*. New York: SUNY Press, 2004.
- MOURA. Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: Estudos de história da filosofia*

moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial / Edufpr, 2001

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. “Intencionalidade e existência em Merleau-Ponty”. In: *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcadia, 2008.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. “O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade”. In: *Kriterion*, nº 110, 2004, pp. 264-293.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. “Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”. In *Revista Dois Pontos*, vol. 1, n.1. 2004.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência. Ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. “As aporias do *cogito* merleau-pontiano”. In: FERREIRA, Acylene M. C. (Org.). *Verdade e Interpretação*. Salvador: Quarteto Editora, 2013, pp. 197-208.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. “O labirinto bergson-merleau-pontiano”. In: *Revista Dois Pontos*, vol. 40, nº 2, 2017.

NEVES, José Luiz. *Merleau-Ponty: inerência e transcendência*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

PEILLON, Vincent. *La tradition de l'esprit: itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Grasset, 1994.

RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1980

SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Payot, 1995.

SOKOLOWSKI, Robert. *The formation of Husserl's concept of constituiton*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1970.

STERNBERG, Robert J. *Psicologia cognitiva*. Cengage Learning, 2008

PEILLON, Vincent. *La tradition de l'esprit – Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1994

TERNUS, Josef. “Experimentelle Untersuchungen über phänomenale Identität». In: *Psychologische Forschung*, 7, 1926, pp. 81-136.

THIERRY, Yves. *Du corps parlant: le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 1987.

VALÉRY, Paul. *Tel Quel II*. Paris: Gallimard, 1938.

VAN BREDA, H. L. “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1962), pp. 410-430.

WITHMOYER, Keith. “The Disarticulation of Time: the Zeitbewußtsein in *Phenomenology of Perception*”. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 46:3, 2015, pp. 213-232.