

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

MATHEUS HIDALGO

***GESTALT*, EXPRESSÃO E TEMPORALIDADE –
CONSIDERAÇÕES SOBRE A FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO,
DE MAURICE MERLEAU-PONTY**

**SÃO CARLOS
2009**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

MATHEUS HIDALGO

***GESTALT, EXPRESSÃO E TEMPORALIDADE –
CONSIDERAÇÕES SOBRE A FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO,
DE MAURICE MERLEAU-PONTY***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: História da Filosofia. Orientação : Bento Prado de Almeida Ferraz Jr. (+) & Débora Cristina Morato Pinto

**SÃO CARLOS
2009**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

H632ge

Hidalgo, Matheus.

Gestalt, expressão e temporalidade – considerações sobre a fenomenologia da percepção, de Maurice Merleau-Ponty / Matheus Hidalgo. -- São Carlos : UFSCar, 2010. 163 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2009.

1. Fenomenologia. 2. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961. 3. Percepção (Filosofia). 4. Gestalt. 5. Ontologia. I. Título.

CDD: 142.7 (20^a)

MATHEUS HIDALGO

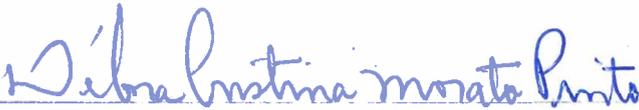
GESTALT, EXPRESSÃO E TEMPORALIDADE - CONSIDERAÇÕES SOBRE A
FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO, DE MAURICE MERLEAU-PONTY

Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do
título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 22 de setembro de 2009

BANCA EXAMINADORA

Presidente


(Dra. Débora Cristina Morato Pinto)

1º Examinador


(Dr. Luiz Damon Santos Moutinho -- UFPR)

2º Examinador


(Dr. Marcus Sacrin Ayres Ferraz - USP/São Paulo)

3º Examinador


(Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto – UFSCar)

4º Examinador


(Dr. Reinaldo Furlan – USP/Ribeirão Preto)



Este trabalho contou com o apoio da Fapesp

À Helena,
minha filha,
meu amor

Agradecimentos

Ao prof. Bento Prado Jr. (*in memoriam*), a possibilidade de estudar a obra de M. Merleau-Ponty na pós-graduação, a confiança que depositou em meu trabalho desde o início, sua generosidade, orientação e presença perpétuas, sou profundamente grato. Agradeço ao prof. Renaud Barbaras a oportunidade de realizar um estágio na Sorbonne-Paris I, sob sua orientação, entre fevereiro de julho de 2007. Também sou grato à profa. Débora C. Morato Pinto, que gentilmente se dispôs a ser minha orientadora quando da morte do prof. Bento. Agradeço, ainda, ao prof. Reinaldo Furlan e a Marcus Sacrini A. Ferraz, a leitura atenta, os comentários críticos e as sugestões, feitas na ocasião do exame de defesa de tese. Pelo mesmo motivo, sou deveras grato ao prof. Luiz Damon S. Moutinho, que também participou do exame de qualificação. Devo muito aos professores do Departamento de Filosofia da UFSCar, aos quais manifesto aqui minha enorme gratidão, pela formação intelectual e pessoal que me propiciaram, em diferentes momentos da minha trajetória acadêmica: José A. Damásio Abib, Wolfgang Leo Maar, Richard Theisen Simanke, Luiz Roberto Monzani, Mark Julian Richter Cass, Bento Prado Neto e Paulo Licht – exemplos distintos no estilo, mas igualmente notáveis no rigor e honestidade intelectual diante de questões e textos filosóficos - além do brilhantismo de suas aulas. Sou infinitamente grato aos meus pais, Osvaldo e Helena, e ao meu irmão, Hugo, a confiança e o apoio incondicionais, em todos os sentidos, sempre. Também sou grato aos amigos e ex-colegas Cristiano Perius, Saulo de F. Araújo, Carolina Laurenti, Carlos E. Lopes, Paulo Bertoni, Jonas F. Cholfé e Juliano M. Lagoas, as muitas oportunidades de diálogo e discussão sobre filosofia, alguns temas afins e outros nem tanto, dentro e fora da UFSCar. Aos amigos e ex-colegas de departamento, Silene, Valdir, Malcon, Giovana, Daniel, Gisele, Fernando, Rodrigo, Aristeu, entre outros, os bons momentos extra-acadêmicos, tão importantes à vida acadêmica. Sou particularmente grato ao amigo Fernando Calzavara, a oportunidade de convívio e a paciência nos momentos finais de elaboração da tese. Agradeço, ainda, à Câline El Hélou, que me recebeu e tantas vezes me acompanhou em Paris, quando da minha estada. Sou muitíssimo grato à Anamaria, cuja presença sempre se fez fortemente motivadora. Um agradecimento especial a Renata e Renato Bortoloti, que amavelmente se dispuseram a cuidar do Favo. À Mariana Pezzo, a revisão atenta. Aos funcionários da secretaria do Departamento de

Filosofia da UFSCar, Rose, Cleuza, Aaron e Robson, este último em especial, a atenção, a presteza e a eficiência burocrática infalíveis. Por fim, agradeço à FAPESP, cujo apoio viabilizou a realização deste trabalho.

«Tal é a sina de um ser que nasceu, quer dizer,
que de uma vez por todas foi dado a si
mesmo como algo a compreender »
(M. Merleau-Ponty)

Resumo

Esta tese visa elucidar o sentido geral da ontologia merleau-pontyana, tal como ela se apresenta na *Phénoménologie de la perception*. Para isso, num primeiro momento, acompanhamos o nascimento do projeto ontológico de Merleau-Ponty no contexto da primeira parte de sua tese de doutorado, *La structure du comportement*. Em seguida, a partir de uma análise da introdução da *Phénoménologie*, destacamos a novidade ontológica da forma percebida (*Gestalt*) frente às concepções empirista e intelectualista da percepção. No terceiro capítulo, procuramos mostrar os contornos que o retorno fenomenológico às coisas mesmas acaba por adquirir nas mãos de Merleau-Ponty. O quarto e último capítulo discorre sobre as relações entre o empírico e o transcendental na *Fenomenologia da Percepção*, quando da formulação da tese merleau-pontyana de fundamentação das relações expressivas a partir da compreensão da temporalidade como medida do ser.

Palavras-chaves: M. Merleau-Ponty; fenomenologia; percepção; *Gestalt*; ontologia.

Résumé

Cette thèse cherche à éclaircir le sens général de l'ontologie merleau-pontyenne, telle qu'elle se présente dans la *Phénoménologie de la perception*. Nous analysons d'abord la naissance du projet ontologique de Merleau-Ponty dans le contexte de la première partie de sa thèse de doctorat, *La structure du comportement*. Ensuite, à travers une analyse de l'introduction de la *Phénoménologie*, nous soulignons la nouveauté ontologique de la forme perçue (*Gestalt*) par rapport aux conceptions empiriste et intellectualiste de la perception. Au troisième chapitre, nous essayons de montrer les contours que prend le retour phénoménologique aux choses mêmes sous la plume de Merleau-Ponty. Le quatrième et dernier chapitre examine l'articulation entre l'empirique et le transcendantal dans la *Phénoménologie de la Perception*, telle qu'elle se révèle dans la formulation de la thèse merleau-pontyenne de la fondation des relations expressives à partir de la compréhension de la temporalité comme mesure de l'être.

Mots clés : M. Merleau-Ponty; phénoménologie; perception ; *Gestalt*; ontologie.

SUMÁRIO

| | |
|-------------------|----|
| Introdução | 11 |
|-------------------|----|

| | |
|-------------------|----|
| Capítulo I | 12 |
|-------------------|----|

A Estrutura do comportamento e o projeto da Fenomenologia da percepção

Programa de pesquisa – consciência vs. natureza;
Comportamento como “estrutura”;
Os modos de ser da *forma*;
Comportamento simbólico e linguagem na percepção infantil
Superação do substancialismo;
A perspectiva crítica na *Estrutura do comportamento*;
Considerações finais.

| | |
|--------------------|----|
| Capítulo II | 48 |
|--------------------|----|

Psicologia e ontologia na Fenomenologia da percepção

O problema da redução;
O interesse fenomenológico da *Gestalttheorie*, para além da crítica ao objetivismo da *forma*;
Crítica aos prejuízos objetivistas do empirismo e do intelectualismo;
A novidade ontológica da *forma*.

| | |
|---------------------|----|
| Capítulo III | 78 |
|---------------------|----|

O mundo percebido como correlato do corpo-próprio

O retorno fenomenológico às coisas mesmas, segundo Merleau-Ponty;
O paradoxo do *em-si-para-nós* ;
A temática do ser-no-mundo;
A noção de esquema corporal;

O corpo-próprio como sujeito;
Corpo próprio e *forma* percebida;
A noção de estrutura de horizonte;
O sentir como arquétipo da co-nascença sujeito-mundo – a percepção cromática;
O “real” – ipseidade e negatividade;
Percepção espacial – profundidade;
O paradoxo da imanência e da transcendência.

Capítulo IV

126

Subjetividade, temporalidade e expressão

O problema – unidade vs. multiplicidade ;
O tempo como sujeito, o sujeito como tempo;
Campo de presença;
A noção de intencionalidade operante;
O paradoxo dos paradoxos.

Conclusão

152

Bibliografia

157

Introdução

O problema

Este trabalho tem por objetivo caracterizar e explorar alguns dos principais aspectos da ontologia de M. Merleau-Ponty, tal como ela se apresenta em sua primeira grande obra, *Phénoménologie de la perception*. O aval dessa empresa quem nos fornece é o próprio filósofo. Por exemplo, quando afirma, em uma nota de seu último trabalho inacabado, *Le visible et l'invisible*: “o que se poderia considerar como ‘psicologia’ (*F. da Percepção*) é na realidade ontologia” (p. 228). Daí nossas questões diretrizes: o que motiva a necessidade de dizê-lo, como se já não estivesse claro, desde o início, a vocação essencialmente ontológica da *Fenomenologia da Percepção*? Ou seja, o que justifica essa aproximação, que se pretende equivocada, entre “psicologia” e “ontologia”? Nesse sentido, haveria uma tal afinidade entre o projeto declarado de uma “*fenomenologia da percepção*” e aquele de uma “psicologia”, como se a relação entre ambos fosse constitutiva ou necessária? Caso afirmativo, de que modo isso acontece? Em todo caso, por que, afinal, tratar-se-ia talvez de uma “psicologia”, em sentido restritivo, frente à “ontologia” que se propunha elaborar nos últimos trabalhos? Dentro do amplo horizonte delimitado por estas, e outras questões semelhantes, mas mantendo - na medida do possível - isenção frente à questão da legitimidade das possíveis linhas demarcatórias que dividem o pensamento merleau-pontyano em “primeira”, “segunda” ou “terceira fases”, procuramos delinear o eixo central em torno do qual giram as reflexões ontológicas iniciais de Merleau-Ponty. Não se trata, contudo, de uma investigação exaustiva da *Fenomenologia da Percepção*, ou seja, nosso objetivo não será o de esgotar a temática ontológica presente nesta obra, mas, sim, delinear os seus traços essenciais, tendo sempre em vista o sentido geral da investigação fenomenológica no qual ela se insere, e com a qual ela constitui, por assim dizer, uma unidade orgânica, um todo.

Capítulo I – A Estrutura do comportamento e o projeto da Fenomenologia da percepção

“O que está dentro também está fora”
(Goethe)

Programa de pesquisa - consciência vs. Natureza

Nas suas duas teses de doutorado (*La structure du comportement*, escrita em 1938 e publicada em 1942, e *Phénoménologie de la perception*¹, de 1945), Merleau-Ponty procurou redimensionar o clássico problema da relação da alma com o corpo a partir daquilo que era considerado incognoscível na VI meditação de Descartes, ou seja, do *fato* mesmo da encarnação. Daí a importância dada, desde o início da carreira do filósofo, ao tema da percepção, que se confunde com aquele da encarnação. Tratava-se, em suma, de superar, ou de dissolver, o dualismo substancialista, a partir de um “outro tipo de inteligibilidade”, que não aquele fornecido pelo modelo clássico da ciência, oficializado filosoficamente por Descartes, segundo o qual haveria apenas dois tipos de existência cognoscíveis, *res cogitans* e *res extensa*.

Assim, em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty se propõe a “compreender as relações da consciência com a natureza” (SC, p. 1). Nesse contexto, enquanto a consciência se define como a presença de si a si, ou seja, pura interioridade, a natureza, por sua vez, é definida como “multiplicidade de acontecimentos exteriores no tempo como no espaço” (*id.*). Por isso, tratava-se, para o filósofo,

“de compreender as relações entre a consciência e a natureza, entre o interior e o exterior. Ou, ainda, tratava-se de unir a perspectiva idealista, segundo a qual nada é senão como objeto para a consciência, e a perspectiva realista, segundo a qual as consciências estão inseridas no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si. Ou então, enfim, tratava-se de saber como o mundo e o homem são acessíveis a duas espécies de investigações, umas explicativas, outras reflexivas” (PhP, p. 489/574).

De acordo com o “ponto de vista reflexivo” ou com a “perspectiva idealista”, o homem aparece como fonte de sentido, liberdade absoluta: nada pode afetar o

¹ De agora em diante, essas obras serão designadas pelas suas iniciais, PhP e SC, respectivamente. Todas as referências à *Phénoménologie de la perception* serão acompanhadas da paginação da edição brasileira traduzida por Carlos A. R. de Moura (*Fenomenologia da Percepção*, Martins Fontes, SP, 1996).

sujeito, enquanto pura consciência de si. Tal filosofia da consciência afirma um primado absoluto da interioridade, puro ser para si, enquanto é o espírito que constrói a representação das supostas causas que agiriam sobre ele. De outro lado, de acordo com o “ponto de vista objetivo” ou a “perspectiva realista”, o homem aparece como mero produto do meio, resultado de influências físicas, fisiológicas, sociológicas e históricas – exteriores. Portanto: como conciliar o ponto de vista que o homem pode ter de si mesmo, por reflexão, e aquele que ele tem ligando suas condutas às condições exteriores das quais elas são dependentes?

A insuficiência das soluções tradicionais ao problema era então caracterizada a partir da constatação de que a filosofia crítica operaria uma espécie de corte ou dissociação entre o conhecimento científico e a ontologia nele implícita, dissociação cuja justificativa parece se assentar no próprio desenvolvimento da física - uma vez que, nas palavras de Merleau-Ponty, “nós a vemos [a física] empregar indiferentemente modelos mecânicos, dinâmicos, ou mesmo psicológicos, como se ela estivesse liberada das pretensões ontológicas (...) que supõe uma natureza em si” (SC, p. 1). Por outro lado, essa ruptura, entre ciência e ontologia, não ocorreria, contudo, na biologia e na psicologia, que permaneceriam vinculadas ao realismo. No caso da biologia, o organismo seria pensado segundo duas explicações antinômicas, mecanicismo ou vitalismo. Quer o organismo seja considerado como uma mera justaposição, quase fortuita, de mecanismos separados, de acordo com a explicação mecânica, quer ele seja tomado como esse mesmo conjunto de mecanismos, mas, agora, subordinados a uma entelêquia, como supõe o vitalismo, o organismo continuaria a ser pensado segundo o modelo da “análise real” e do “pensamento causal”, que supõem a existência de uma natureza em si. A psicologia, por sua vez, ao pretender ser uma ciência natural, também teria permanecido “fiel ao realismo e ao pensamento causal” (SC, pp. 1-2), tanto na sua versão materialista, onde o psíquico aparece como “um setor particular do mundo real”, como uma propriedade do ser em si, quanto na sua versão espiritualista, onde a consciência seria o “análogo de uma força” (SC, p. 2). Biologia e psicologia, cada uma a sua maneira, continuariam a tratar o organismo e a consciência como “duas ordens de realidades” que se relacionam por meio de causas e efeitos reais.

Nesse contexto, dois eram os principais alvos críticos contra os quais o filósofo se voltava: de um lado, o realismo, representado pelo “pensamento causal”, e, de

outro, o idealismo crítico, particularmente em sua versão neo-kantiana², *a la* Brunschvicg. A insuficiência das soluções tradicionais, realista ou idealista, se atesta no fato de que ambas, e cada uma a sua maneira, só permitiam pensar a relação entre a consciência e a natureza segundo o modelo da exterioridade recíproca, “*partes extra partes*”, como a de um piloto em seu navio. “Assim”, resume Merleau-Ponty,

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

Para superar o ponto de vista da exterioridade recíproca, presente tanto no realismo do pensamento causal (alvo fácil do criticismo, como veremos), quanto no idealismo crítico (este, no contexto da *Estrutura*, mais difícil de combater), Merleau-Ponty decide partir de um exame crítico da noção estritamente científica de “comportamento”. Trata-se, contudo, de uma “elucidação direta da noção de comportamento”, e não da “tomada de consciência do comportamento na psicologia americana” (*id.*), que se limitaria a fornecer explicações físicas e fisiológicas (SC, p. 3, nota). Isso porque, segundo o filósofo, “o que há de são e de profundo na intuição do comportamento – isto é, a visão do homem como debate e explicação perpétua com um mundo físico e com um mundo social – se encontra comprometido por uma filosofia indigente” (*id.*). Por isso, aquilo que Watson³ chamou, numa espécie de homenagem às avessas a W. James, de “*stream of activity*”, era o sinônimo da noção heideggeriana de “existência” ou ser-no-mundo (SC, nota, p. 3), representando o terceiro termo face à tradicional bipartição epistêmica entre o “psíquico” e o “fisiológico”. Desse modo, a

² Mais especificamente, na versão que L. Brunschvicg lhe dava, salvo algumas “‘indicações essenciais’ do próprio Kant, na crítica do Juízo”, conforme indicação de F. Worms, “Entre Intuition et Reflexion. Le sens de la critique das la Phénoménologie de Merleau-Ponty”. In: *Merleau-Ponty, M. Notes de Cours sur L’Origine de la Géométrie de Husserl*. Barbaras, R. (org.), Paris, PUF, 1998.

³ O psicólogo norte americano J. B. Watson publicou, em 1913, um famoso manifesto, “*A psicologia como o behaviorista a vê*”, onde defende a psicologia como uma ciência natural e afasta veementemente a definição de seu objeto como sendo os “fenômenos da consciência”. Para Watson, “a psicologia precisa afastar toda referencia à consciência” (J. B. Watson. In R. J. Herrnstein e E. Boring (org.’s), *Textos Básicos da História da Psicologia*, Ed. Herder/Edusp, SP, 1971p. 627). O estudo experimental e objetivo do comportamento esgotaria a totalidade daquilo que tradicionalmente se denominou de psíquico. Evidentemente, o “comportamento”, nesse contexto, é mais do que uma simples manifestação superficial ou exterior de pretensas “fenômenos mentais”: “acredito que podemos escrever uma psicologia (...) e (...) nunca empregar os termos consciência, estados mentais, mente, conteúdo introspectivamente verificável, imagens, e assim por diante” (*opus cit.*, p. 634).

“intuição do comportamento”, que até então levava uma vida clandestina na filosofia, só poderia receber o seu direito de cidadania graças ao abandono do “pensamento causal ou mecânico” em proveito do “pensamento dialético”⁴. Merleau-Ponty encontrava na noção de comportamento um meio de introduzir a noção de “consciência, não como realidade psíquica ou como causa, mas como estrutura” (SC, p. 3). O que isso significa exatamente?

Fazendo lembrar o modo como Bergson apresenta a noção de “imagem”, como “algo a meio caminho entre as coisas e as representações” (*Matéria e Memória*, p. 3), a *Gestalt* era definida por Merleau-Ponty, na SC, como *não sendo* “nem coisa nem ideia”. Nem objeto natural, nem pura significação, o comportamento, enquanto um fenômeno de *estrutura*, não se deixa ser assimilado pelas categorias da ontologia clássica: “O *comportamento*, enquanto portador de uma estrutura, não se encontra em nenhuma dessas duas ordens” (SC, p. 136): em si ou para si, “estrutura de pura justaposição – o átomo – ou estrutura de pura interioridade – a relação” (SC, p. 135), daí sua ambiguidade essencial (SC, pp. 137-8).

A boa compreensão da *Gestalt* possibilitaria uma nova abordagem do psiquismo (entendido, agora, como “estrutura da conduta”), de um ponto de vista neutro face às distinções filosóficas (objetivo-subjetivo, externo-interno, sensação-percepção, físico-psíquico etc.) subjacentes às explicações realistas da psicologia tradicional, tanto na sua vertente materialista quanto na sua antítese espiritualista. Quanto à biologia, por sua vez, a *Gestalt* permite a superação de um outro tipo de pensamento causal, não menos realista, que se desdobra em duas concepções antagônicas acerca dos fenômenos vitais: mecanicismo e vitalismo. Em outras palavras, para além dos conteúdos filosóficos subjacentes à teoria clássica do reflexo, a noção de “comportamento” representaria a porta de acesso a um terreno neutro, situado além ou aquém das categorias dicotômicas da ontologia tradicional, entre o sujeito e o objeto. Portanto, sem negar a validade dos

⁴ Nesse contexto, dizer que o comportamento deve ser pensado dialeticamente significa dizer que ele não existe senão enquanto *relação* do organismo com o meio, relação cujo sentido pretendemos esclarecer no decorrer deste capítulo. Em linhas gerais, vale notar, a expressão “dialética”, nas duas primeiras obras de Merleau-Ponty, não diz respeito à concepção segundo a qual o devir perpétuo do pensamento seria animado pela oposição conceitual permanente entre uma “tese” e sua “antítese”, processo que resultaria em uma “síntese”, à qual se oporia uma nova antítese... Grosso modo, podemos dizer que o método dialético merleau-pontyano consiste em radicalizar a tensão entre os dois pólos críticos dos quais pretende se afastar, para mostrar, nesse mesmo gesto, o fundo tácito sobre o qual ambos se movem, sem que nisso esteja implicada, bem entendido, qualquer espécie de síntese dos opostos: a dialética “não é uma relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis”, mas “a tensão de uma existência para uma outra existência que a nega e sem a qual, no entanto, ela não se sustenta” (PhP, p. 195/232).

métodos experimentais e objetivos da ciência, há mais a se dizer acerca do comportamento do que aquilo que dele diz a ciência, e isso é a própria ciência que nos mostra.

Mas não se trata, aqui, ainda, de fazer uma descrição do mundo vivido da experiência (*Lebenswelt*), ou seja, não se trata de fazer uma fenomenologia da percepção. Nesse primeiro momento, Merleau-Ponty, se mantendo fiel à perspectiva do espectador estrangeiro, procura por algo que teria escapado inteiramente à dicotomia entre o realismo causal e o idealismo crítico, ao empirismo e às “filosofias transcendentais ordinárias”, e que encontrará seu lugar apenas em uma “nova filosofia transcendental”, ou seja, em uma filosofia que torne compreensível a gênese do sentido da experiência. Filosofia que só poderá ser efetivamente levada a cabo na *Fenomenologia da Percepção*, é verdade, mas cujo projeto se desenha precisamente na *Estrutura*. Portanto, para que possamos compreender o que está em jogo nessa empresa, e qual o sentido do projeto de uma *fenomenologia da percepção*, é importante recuperar alguns dos principais ganhos obtidos no primeiro livro do filósofo, *A Estrutura do comportamento*⁵. Para isso, tentemos traçar, em linhas gerais, a fisionomia daquilo que é recusado na *Estrutura*, a saber, o “objetivismo científico”, uma vez que desse primeiro tipo de objetivismo (que se exprime tanto no pensamento causal quanto no criticismo neo-kantiano) derivará um outro, denominado “prejuízo do mundo objetivo ou do ser determinado”, que será apontado, na

⁵Tendo em vista a ordem cronológica dos livros, é importante afastar, logo de cara, qualquer aparência de subordinação do tema da percepção àquele do comportamento: se, na ordem das matérias, este último antecede aquele outro, o da percepção, é apenas por subentendê-lo. Sobre isso, seria oportuno distinguir (como o faz Bimbenet, 2004) os termos “forma” (*Gestalt*), proveniente dos estudos da Escola de Berlin acerca da percepção, e “estrutura” (*Aufbau*), originário da biologia organicista de Goldstein. No entanto, ao fazer tal distinção, é preciso não perder de vista a ênfase merleau-pontyana no primado da percepção, como via privilegiada de acesso à compreensão da origem do “sentido da verdade no conhecimento sensível” (M.-Ponty, *La nature de la perception*, p. 190). Por isso, embora essa separação conceitual seja importante, discordamos da consequência dela extraída por Bimbenet, para quem Merleau-Ponty, em seu primeiro livro, “faz claramente repousar a forma sobre a estrutura, a totalização perceptiva sobre a significação funcional” (p. 54). Do nosso ponto de vista, a distância que separa a *estrutura orgânica* da *forma perceptiva* deveria ser antes medida pela definição desta última como a “síntese da natureza e da ideia” (M.-Ponty, SC, p. 147), do que pela subordinação das *Gestalten* às estruturas orgânicas. Assim, se o termo “estrutura”, presente no título do primeiro livro do filósofo, é empregado *no mesmo sentido* da “forma” – compreendendo, indistintamente, tanto as leis de organização do campo perceptivo (no sentido da psicologia gestaltista), quanto o conjunto das constantes funcionais que organizam a atividade total do organismo (no sentido da biologia goldsteineana) – essa indistinção é proposital, pois se trata de compreender o sentido imanente ao *comportamento percebido*, “o espetáculo de uma consciência que vem ao mundo” (SC, 225), tal como ela se expressa ao olhar objetivo do espectador estrangeiro.

Fenomenologia, como sendo o denominador comum da antítese intelectualismo-empirismo, que se pretende superar nessa obra⁶.

Comportamento como “estrutura”

Nos dois primeiros capítulos da *Estrutura*, onde Merleau-Ponty se debruça sobre o pensamento causal, transformado em método pela análise científica do comportamento, o filósofo considera atentamente os resultados da ciência no que diz respeito ao comportamento, particularmente ao comportamento perceptivo. No primeiro capítulo, examina-se a abordagem clássica dos “comportamentos reflexos”, supostamente mais “simples”, quando comparados, segundo Pavlov, aos comportamentos que envolvem o condicionamento, conhecidos como “comportamentos superiores”, objeto do segundo capítulo da *Estrutura*. A oposição entre esses dois tipos de comportamento - simples, ou reflexo, e complexo, ou “superior”, por envolver aprendizagem - seria decorrente, nos termos de Pavlov, de uma suposta maior ou menor complexidade do funcionamento do sistema nervoso central. Funcionamento cuja sede residiria, no primeiro caso, na medula espinhal, e, no segundo, no cérebro. Desse modo, na fisiologia clássica, a passagem do simples ao complexo representa a passagem da periferia ao centro do sistema nervoso⁷.

⁶ No texto “*Partout et nulle part*” (Signes, p. 203-258), Merleau-Ponty vincula a atitude científica do *objetivismo* ao “pequeno racionalismo” - que acredita poder sobrevoar todas as coisas, ignorando as condições a partir das quais elas podem ser objetivadas, como se coubesse à ciência dizer a última palavra sobre o Ser. Ao contrário do “grande racionalismo” do séc. XVII, daquele “momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica possuíam um fundamento comum” (*id.*, p. 227), as ciências emergentes no final do séc. XIX operam um corte ou uma cisão radical entre o “fenômeno” e a “experiência”, cisão que de algum modo permanece viva no pensamento científico contemporâneo aos nossos dias. Daí a perda da “opacidade do mundo”, tão cultivada pelos clássicos do XVII. Contra o “pequeno racionalismo”, Merleau-Ponty apontava as virtudes do “grande racionalismo”, quando ciência e metafísica não se opunham necessariamente, e uma certa opacidade do mundo sensível era resguardada. É bem verdade que isso só ocorria em nome da ideia de “infinito positivo”, “*Deus*”, encarado como fundamento do ser e da inteligibilidade das coisas, tornando assim possível a harmonia ou concordância entre “interior e exterior”. A compreensão da ousadia do projeto merleau-pontyano deve passar pela avaliação da consistência de sua tentativa de viabilizar uma reforma das categorias tradicionais, uma reforma que nos permita superar as oposições da metafísica clássica (extensão-pensamento, consciência-natureza, interior-exterior, forma-conteúdo etc.), a partir da perspectiva finita na qual nos situamos, isto é, sem apelar a uma instância fundadora extra-mundana. Daí a importância da crítica ao objetivismo, nas duas primeiras obras de Merleau-Ponty.

⁷ Assim como, para Helmholtz, havia a necessidade de recorrer à intervenção de “processos mentais superiores” para explicar a organização das partes em um todo organizado, como o padrão auditivo de uma melodia por exemplo. Ou seja, tudo se passa como se ambos, Pavlov e Helmholtz, forjassem hipóteses

Não reproduziremos, aqui, em minúcias, a crítica merleau-pontyana às explicações clássicas, feita nos dois primeiros capítulos da *Estrutura*, quando as principais teses da reflexologia (segundo as teorias Pavlov, Sherrington, por exemplo), e do behaviorismo (Watson e Tolman) eram minuciosamente examinadas a partir das dificuldades que elas próprias encontravam ao procurar explicar o comportamento perceptivo, segundo o modelo da exterioridade recíproca. Dessa discussão, enfatizamos apenas que Merleau-Ponty opõe, às limitações objetivamente constatáveis do modelo clássico⁸, um outro modelo de explicação em fisiologia, cuja abrangência nos permite compreender não apenas um número maior de fenômenos, além daqueles que a reflexologia clássica supunha explicar, mas, sobretudo, uma compreensão mais adequada desses mesmos fenômenos⁹. Tratava-se da introdução de novas categorias explicativas do comportamento, segundo as teorias gestaltistas dos psicólogos Köhler, Koffka e Wertheimer, bem como dos neuro fisiologistas Goldstein e Gelb. Portanto, nesses dois capítulos, sem nada prejudicar quanto à legitimidade ou não dos resultados da ciência, Merleau-Ponty se limita a pôr em confronto as conclusões da análise clássica do comportamento, de um lado, com as contribuições da “nova fisiologia”, de outro. Desse confronto, resulta que esta última representa um avanço não apenas no que diz respeito à introdução de “categorias originais”, que exigem “uma nova explicação em fisiologia” (SC, p. 8), mas também por permitir uma nova compreensão das relações entre o “psíquico” e o “fisiológico”, acabando por apagar o hiato entre descrição e explicação (*c.f.* PhP, p. 490/574).

O objetivismo, em sua versão empírico-causal, supõe a existência de um mundo material inteiramente governado por relações causais, e, nesse mundo, a presença de um organismo, concebido como uma pequena parte dessa imensa matéria. Tal fragmento, aglomerado de moléculas e átomos, é capaz, no entanto, não apenas de se deslocar, mas, também, de se comportar diferencialmente em relação ao meio no qual está inserido. Isso tudo graças ao funcionamento peculiar de uma parte desse aglomerado, o

abstratas, alheias ao “julgamento da experiência”, deixando com isso escapar o próprio fenômeno que se pretendia explicar: o comportamento no primeiro caso, as *Gestaltqualitäten* no segundo.

⁸ P. ex. os fenômenos de “ordem do comportamento”: de que modo explicar, segundo a concepção mecanicista, que um conjunto de respostas parciais, supostamente isoláveis entre si, se articulem em uma única resposta, global e indivisível? Como um aglomerado de reações parciais desconexas podem se organizar de modo a atingir um fim? Mais ainda: *como é possível* às supostas partes constituintes do comportamento se organizar?

⁹ Mesmo, por exemplo, o suposto “reflexo simples”, resultante do condicionamento de uma resposta de salivação a um sinal sonoro inicialmente neutro.

sistema nervoso, que teria, entre outras funções, a responsabilidade de decodificar a estimulação externa, num processo linear, que parte da reflexão dos objetos exteriores sobre a estrutura anatômica do olho, passando pela condução dos impulsos nervosos por meio de nervos ópticos até o cérebro, e acabando por produzir aquilo que denominamos “percepção”. Os objetos agiriam sobre os órgãos dos sentidos como uma causa age sobre o seu efeito.

Assim, Merleau-Ponty começa por fazer notar o fato de que uma atitude rigorosamente científica parece excluir qualquer tipo de descrição do comportamento que envolva noções como “intenção”, “sentido” e “valor”, uma vez que elas não passariam de categorias antropomórficas e teleológicas, destituídas, portanto, de qualquer valor objetivo. Com efeito, segundo Pavlov,

“a teoria da atividade reflexa repousa sobre três princípios fundamentais da investigação científica: em primeiro lugar, o princípio do determinismo, isto é, de um choque, de um impulso, de uma causa, na origem de toda e qualquer ação ou efeito; em segundo lugar, o princípio da análise e da síntese, isto é, da decomposição de um todo em suas partes constituintes, em unidades, com a posterior reconstituição deste todo a partir de seus elementos; e, finalmente, o princípio da estruturação, isto é, de que uma força desenvolve sua ação no espaço (...) estamos diante de um organismo vivo, o Homem inclusive, organismo que realiza toda uma série de funções, que são as manifestações de certas forças. Impressão direta e difícil de ser ultrapassada espontaneamente ou por livre arbítrio” (Resposta de um Fisiologista aos Psicólogos, p. 149).

Nessa concepção, o comportamento se define “pela exterioridade mútua das partes ou dos processos” (SC, p. 8); e a “síntese”, da qual fala o fisiologista russo, não passa de uma soma de processos parciais. Por isso, segundo Merleau-Ponty, ao procurar “constituir uma representação científica do comportamento” (SC, pp.7-8), a partir dos “métodos de análise real e de explicação causal”, a reflexologia começa por uma exclusão da presença de eventuais propriedades *formais* dos estímulos “tais como movimento, ritmo e distribuição espacial”, uma vez que tais propriedades não podem, por princípio, ser analisadas em termos de uma “multiplicidade de processos parciais, exteriores uns aos outros no tempo como no espaço” (SC, p. 6). Como bem resume Köhler:

“a principal característica da ação reflexa consiste no fato de os impulsos nervosos se moverem partindo de um receptor, ao longo de caminhos determinados, para centros determinados, para um órgão motor. Essa concepção explica a ordem das reações orgânicas em sua dependência para com

determinados estímulos: a ordem é posta em vigor por uma disposição particular dos condutores” (*Gestalt psychology*, p. 57).

Donde a famigerada “hipótese da constância”, passivamente aceita por reflexologistas e introspeccionistas, e fortemente criticada pela psicologia gestaltista (c.f., Köhler, *Gestalt psychology*, capítulos 1 e 3), segundo a qual haveria uma correspondência ponto a ponto entre o estímulo físico periférico e os resultados da experiência imediata¹⁰. Por outro lado, no entanto, a nova fisiologia, cujo maior representante é K. Goldstein, traz contribuições que põem em xeque as principais conclusões da teoria clássica do comportamento reflexo¹¹. De que modo ela o faz? Através da introdução da categoria de *Gestalt* na compreensão do sistema nervoso. Segundo Wertheimer, a “fórmula” fundamental da teoria da *Gestalt* pode ser assim definida: “existem totalidades cujo comportamento não é determinado por aquele dos seus elementos individuais, mas onde os processos-parte são determinados, eles mesmos, pela natureza intrínseca do todo”¹². Mas o que isso significa exatamente? No caso em questão, o comportamento, a introdução da noção de *Gestalt* significa “priorizar a estrutura, não o átomo” (SC, p. 60). Afinal, se se quer definir o comportamento por meio de “elementos constantes” e reais, como explicar, por exemplo, a variação da resposta diante de estímulos análogos? O mecanicismo não pode oferecer uma resposta satisfatória a essa questão. De outro lado, o fato de que “um mesmo aumento da pressão exercida sobre um gás produz efeitos diferentes, conforme o gás se encontre ou não na vizinhança da pressão máxima à temperatura da experiência” (SC, p. 26) não leva a física a explicar essa diferença de efeitos através de modelos mecânicos, ou através da suposição de “corpúsculos dotados de propriedades invariáveis” e absolutas. Ao contrário, a física recorre a conceitos de “campos de força”, semelhantes àqueles aos quais recorrem os gestaltistas para explicar os fenômenos de comportamento (SC, p. 26). Com a *Gestalt*, cai por terra a concepção do comportamento como um “fenômeno longitudinal”, ou seja, enquanto “a operação de um agente físico ou químico

¹⁰ Voltaremos a este tópico no próximo capítulo.

¹¹ Sem entrar nos detalhes da análise, vale mencionar, por exemplo: a de que o reflexo é um fenômeno longitudinal anatomicamente circunscrito; a de que ele vai da superfície sensível aos músculos aferentes; a de que a reação se decide em favor do lugar da excitação; de que os estímulos só agem por suas propriedades elementares; que eles agem, ponto a ponto, alterando estruturas anatômicas específicas; que determinado trajeto nervoso pode, em princípio, ser isolado dos demais etc., etc.

¹² Traduzimos a versão em Inglês do texto de Wertheimer, “Gestalt Theory”, publicado na coletânea organizada por W. D. Ellis: *A Source Book of Gestalt Psychology*, Ed. Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1950, p. 2.

definido sobre um receptor localmente definido que provoca, por um trajeto definido, uma resposta definida" (SC, p. 7). Deve-se, então, procurar compreender os comportamentos de acordo com sua "lei imanente" (SC, p. 130): uma "parte" de uma situação não será a mesma se estiver inserida em um todo novo, e o problema de saber, por exemplo, como pode haver uma variação de respostas diante de estímulos análogos torna-se inteiramente anacrônico, uma vez que não se pretende mais explicar o comportamento por meio de *elementos constantes e reais*, segundo o modelo do atomismo. Com efeito, uma descrição fidedigna dos fatos comportamentais deveria nos levar a reconhecer que os estímulos "agem mais por suas propriedades de *forma*, tais como movimento, ritmo e distribuição espacial" (SC, p. 6), do que por suas supostas partes elementares, concebidas uma a uma, rejuntadas posteriormente. Ao organismo que se comporta, conta mais o modo como a constelação dos estímulos se organiza, isto é, a *forma* da excitação, do que os estímulos considerados isoladamente e decompostos, um a um, em suas pretensas partes elementares. Já não se pensará em decompor o comportamento em um conjunto de partes justapostas mecanicamente, uma vez que as relações entre o organismo e o meio não se definem por relações de causalidade linear, mas de "causalidade circular" (SC, p. 13): os estímulos só podem agir a partir dos movimentos pelos quais eu exponho meus receptores à sua influência, e a "forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira própria de se oferecer" às influências do meio (SC, p. 11). Por isso mesmo, o estímulo não pode mais ser definido *em si*, como coisa real e independente do organismo que se comporta, uma vez que as *Gestalten* não existem previamente à relação comportamental (SC, p. 31). Paralelamente, o "estímulo", assim concebido, não é simplesmente um agente físico-químico, mas, antes, a ocasião para a manifestação comportamental, aquilo que integra e ultrapassa os elementos reais da situação, definindo assim o campo de ações *possíveis* de cada animal. Se ainda se insiste em falar "análise", vale frisar, todavia, que as relações entre a "parte" e o "todo", no interior de uma *Gestalt* considerada, são dinâmicas - isto é, por um lado, ela não se deixa decompor em partes independentemente de um rearranjo do sistema como um todo, de modo a garantir a sua unidade, e, por outro, cada uma das suas pretensas "partes" constitui, por si só, um sistema de partes inter-relacionadas, uma outra *Gestalt*. Desse modo, ela não designa uma justaposição de partes, ela não se deixa decompor em uma série de acontecimentos isolados. Trata-se de uma totalidade auto-organizada que se expressa "em qualquer lugar onde as propriedades de

um sistema se modificam para toda mudança trazida a uma só de suas partes e se conservam, ao contrário, quando elas todas mudam, conservando entre si a mesma relação” (SC, p. 49). Assim compreendida a relação comportamental, podemos dizer que nunca há passividade total por parte do organismo, ou seja, não há uma causalidade que se impõe, de fora, ao organismo, considerado independentemente do meio no qual ele se encontra, mas seleção e organização de certos elementos do mundo, conforme a tarefa em que o organismo se encontra engajado: o estímulo e o organismo “não apenas se misturam, mas constituem um todo novo” (SC, p. 11), “e nem mesmo é possível, se o comportamento é uma forma, assinalar, nele, o que depende de cada uma das condições internas ou externas tomadas à parte, já que elas aí traduzir-se-ão por um efeito global e indivisível” (SC, p. 141).

O que vale para o comportamento reflexo continua valendo para os chamados “comportamentos superiores”: os processos fisiológicos subjacentes ao comportamento perceptivo não se reduzem à soma de atividades neurais presentes no cérebro. Em ambos os casos - comportamento “simples” ou “complexo” - se ainda devemos falar em determinação do comportamento, agora que as situações mundanas não são mais entendidas como mosaicos de estímulos aos quais o organismo reagiria de maneira estereotipada, mas como unidades significativas que solicitam alguma atitude por parte do organismo, a causalidade perde o seu “sentido mítico de causalidade produtora”, e a relação comportamental passa a ser compreendida como uma relação de “função à variável” (SC, p. 173). Além disso, segundo Merleau-Ponty, a *Gestalt* permite superar a hierarquização comportamental clássica: “A intervenção das influências cerebrais teria por efeito reorganizar o comportamento, elevá-lo a um nível superior de adaptação e de vida, e não somente associar e dissociar dispositivos preestabelecidos” (SC, p. 16-7). Trata-se, em suma, de reformular as relações entre o “superior” e o “inferior” sem recair nos mesmos erros do pensamento clássico. Nesse sentido, “a mudança de sentido das palavras ‘elementar’ e ‘superior’ na fisiologia moderna anuncia uma mudança de filosofia” (PhP, p. 17/32). Ou seja: a divisão entre o superior e o inferior deve ser retraçada “conforme a estrutura neles esteja mergulhada no conteúdo ou, ao contrário, a estrutura deles emerja para se tornar, no limite, o tema próprio da atividade” (SC, p. 12). A partir de agora, “o elementar não é mais aquilo que, por adição, constituirá o todo, nem, aliás, uma simples ocasião para o todo se constituir. O acontecimento elementar já está

revestido de um sentido, e a função superior só realizará um modo de existência mais integrado ou uma adaptação mais aceitável, utilizando e sublimando as operações subordinadas” (PhP, p. 16/31). Isso não significa, entretanto, que se possa “tratar o funcionamento nervoso como um processo global onde todas as partes do sistema interviriam da mesma maneira. A função não é jamais indiferente do substrato através do qual ela se realiza” (SC, p. 76). Por isso, “uma lesão, mesmo localizada, pode determinar os problemas de estrutura que interessam o conjunto do comportamento, e problemas de estrutura análogos podem ser provocados por lesões situadas em diferentes regiões do cérebro” (SC, p. 66). O funcionamento cerebral deve ser compreendido, portanto, como um processo figura-fundo: o comportamento não é jamais separável do fundo orgânico a partir do qual ele se constitui como um modo de expressão específico. Nesse contexto, aquilo que é estritamente psicológico, ou subjetivo, está relacionado à originalidade descritiva do “meio comportamental” frente às suas infra-estruturas físicas e biológicas.

O estudo da capacidade animal de apreensão de formas perceptivas obriga o cientista a redefinir a noção de “estímulo”, já que este último não pode mais ser definido (ao modo da reflexologia clássica) por sua topografia físico-geográfica, como algo independente e exterior ao organismo. Para afastar de uma vez por todas a suposição da necessidade da ideia de uma relação causal linear entre estímulos e respostas previamente estabelecidos, ao final da terceira e última parte do segundo capítulo, “Os comportamentos superiores”, Merleau-Ponty passa a descrever as “estruturas do comportamento” (SC, pp. 102-138), de acordo com o modo como as “dimensões fundamentais do espaço e do tempo” (*id.*, p. 114) estão presentes em cada um dos três níveis em que o comportamento se expressa, do mais simples ao mais complexo: amovível, sincrético ou simbólico. Essa classificação se fazia a partir da constatação de que os comportamentos, na sua relação adaptada meio-fim, apresentam diferentes “ritmos temporais” e se mostram como mais ou menos ligados aos “caracteres espaciais” do ambiente no qual estão inseridos (*id.*). Tais considerações, é bom deixar claro, não são inferências a respeito de uma suposta vida mental ou interior, mas baseadas na descrição atenta do comportamento animal, levando em conta o sentido imanente à estrutura da sua conduta.

No primeiro nível, o sincrético, o comportamento animal permanece demasiadamente colado ao aqui-agora do meio físico-geográfico. É o caso da aranha que,

dentro de um certo limiar de estimulação, responde imediatamente à vibração produzida por qualquer objeto em sua teia, seja ele um ser vivo ou inanimado. Evidentemente, após uma série de repetições, o animal também pode aprender a responder de modo mais discriminativo à estimulação artificialmente produzida, distinguindo, por exemplo, uma mosca de um pequeno galho que esbarra em sua teia. As relações espacio-temporais, envolvidas nesse tipo de conduta animal, continuam mais estreitas que aquelas que se exprimem nos comportamentos de organismos mais complexos, como o dos chimpanzés por exemplo. Nesse último caso, o animal é capaz de abstrair, da situação presente, os traços essenciais que lhe permitem resolver uma situação-problema, ao se utilizar de um instrumento qualquer (uma caixa ou um bastão, por exemplo) para atingir um determinado fim (obter um cacho de bananas). Segundo Merleau-Ponty, é apenas a partir desse nível, denominado amovível, que podemos falar em “aprendizagem verdadeira” (*insight*). Isso porque, na medida em que retoma e reestrutura os momentos anteriores e posteriores de uma dada situação, o comportamento designa um “agora que sai da série dos agora”, acabando por constituir um “valor particular”. Trata-se de um momento *sui generis*, quando o comportamento deixa de estar colado ao meio real e imediato para se tornar um campo virtual de possibilidades, onde as hesitações precedentes se resumem e os gestos futuros se antecipam, transformando a situação particular da experiência em uma “situação típica” da espécie animal (SC, p. 136). De qualquer modo, e é isso que gostaríamos de enfatizar particularmente aqui, em ambos os casos, sincrético e amovível, os *sinais* jamais se tornam *símbolos*, em sentido próprio (*id.*, p. 130). Daí as enormes dificuldades dos chimpanzés de Köhler em desenterrar um cacho de bananas enterrado um dia antes, bem diante de seus olhos famintos. Para Merleau-Ponty, “aquilo que falta ao animal é (...) o comportamento simbólico que lhe seria necessário para encontrar no objeto exterior, sob a diversidade de seus aspectos, um invariante comparável ao invariante imediatamente dado pelo corpo próprio, e para, reciprocamente, tratar seu próprio corpo como um objeto entre os objetos” (*id.*, p. 128). Como o filósofo bem resume em *La prose du monde*:

“o chimpanzé que aprende a empregar um galho de árvore para atingir seu fim, só o faz, de ordinário, se os dois objetos podem ser vistos de um só golpe, se eles estão em ‘contato visual’. Ele só vê o galho de árvore como ‘bastão possível’ se ele se oferece no mesmo campo visual onde figura também o fim. Quer dizer que esse sentido novo do galho é um feixe de intenções práticas que

o unem ao fim, a iminência de um gesto, ao índice de uma manipulação. Ele nasce sobre o circuito do desejo, entre o corpo e o que ele busca, e o galho de árvore (...) não guarda todas as suas propriedades de galho de árvore” (*La prose du monde*, Gallimard, 1969, p. 147).

Isso significa que o chimpanzé é incapaz de subsumir o múltiplo dado sob uma mesma categoria, pois os objetos mudam de sentido, eles não são mais “os mesmos”, conforme a circunstância na qual ele se encontra engajado: sua dificuldade consiste em perceber que a “caixa para subir” e a “caixa para sentar” designam um só e mesmo objeto, a “caixa”, que pode ser usada para diversos fins.

O caso do comportamento humano é bem diferente, pois depende menos ainda do arranjo atual e concreto do meio físico-geográfico. Com efeito, para nós, o signo não apenas anuncia outro evento, mas acaba eventualmente por constituir o “próprio tema de uma atividade que tende a *exprimi-lo*” (SC, p. 131) – o uso metafórico das palavras por exemplo. Isso porque, mesmo na sua expressão mais prática, o campo de ação do comportamento humano acaba por criar conjuntos de possibilidades virtuais ao subsumir determinados aspectos do meio sob uma mesma categoria simbólica. Na medida em que seus atos convergem a um mesmo “princípio geral”, simbólico, os diferentes signos ou perfis podem designar uma mesma “coisa”, enquanto significação intersubjetiva. Assim, “o trabalho humano inaugura uma terceira dialética, pois projeta, entre o homem e os estímulos físico-químicos, ‘objetos de uso’ [um machado, uma cadeira etc.], ... ‘objetos culturais’ [um livro, uma peça musical etc.],... que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento” (SC, p.175). Um músico, por exemplo, é capaz de executar uma peça que nunca havia tocado antes, ou, ainda, de tocar a mesma peça musical com um instrumento diferente do seu instrumento habitual - transpondo-a para outra tonalidade, mas preservando a unidade expressiva do conjunto. Como se os gestos do instrumentista, ao executar a antiga peça no novo instrumento, manifestassem um mesmo “núcleo de significado”, visassem exprimir uma mesma “essência musical” – que não pode ser explicada pela noção de hábito motor, uma vez que o instrumento novo, ou a peça musical executada pela primeira vez, exigem também movimentos originais (SC, p. 131).

Além de se distinguirem dos comportamentos amovíveis, tais exemplos nos mostram *um tipo de consciência* que não se define inicialmente como *cogito*, pensamento

ou faculdade intelectual, mas, sim, como *estrutura simbólica*. Assim compreendida, a consciência tanto pode ser apreendida “de fora”, na perspectiva objetiva do espectador estrangeiro (quando o cientista se dedica a explicar o comportamento dos organismos), quanto “do interior”, do ponto de vista fenomenal, quando a experiência é descrita na primeira pessoa do singular. Com efeito, é a expressão de um sentido imanente ao comportamento, *Gestalt*, que permite a Merleau-Ponty recorrer “indiferentemente à experiência ‘interna’ de nossa percepção e à experiência ‘externa’ dos sujeitos perceptivos” (PhP, p.71, nota 1/621, nota 9). Assim, ao procurar mostrar a especificidade da ordem simbólica do comportamento humano a partir de um contraste com as estruturas inferiores do *Umwelt* animal (amovíveis e sincréticas), tratava-se não de mostrar o superior pela carência do inferior, mas de iluminar positivamente uma experiência a partir da sua diferenciação com as outras.

Tendo em vista nosso objetivo, de esclarecer o sentido do projeto ontológico inaugurado na SC, devemos, agora, perguntar: qual foi o ganho desses dois primeiros capítulos? Essencialmente o seguinte: se, de fato, nosso filósofo nada mais faz que acompanhar a análise científica do comportamento no seu próprio terreno, isso não o impediu de constatar, ali mesmo nos domínios da ciência, a necessidade de uma superação da ontologia tradicional, uma vez que o ser ao qual essa “nova explicação” se dirigia não era o ser em si do pensamento estritamente objetivo, não era, enfim, o ser definido *partes extra partes*. Nesse sentido, o comportamento, entendido como um fenômeno de *Gestalt*, não se deixa mais comentar pelas categorias substancialistas do pensamento causal, que supõem a existência de uma natureza em si, dotada de propriedades absolutas. Ou seja, ele já não é mais apreensível a partir das perspectivas ontológicas que a ciência espontaneamente adota – e, isso, é a própria ciência que nos mostra. Portanto, não se tratava apenas de mostrar heteronomia do ser percebido em relação aos objetos do pensamento objetivo, uma vez que é a própria ciência que revela fenômenos para os quais as categorias tradicionais se mostram inadequadas e insuficientes. Tratava-se, isto sim, de mostrar que a originalidade da noção de comportamento, entendido como um fenômeno de *Gestalt*, no contexto da atitude natural, aponta para o surgimento de uma nova ontologia, ainda não plenamente consciente de si, mas já presente no pensamento científico. Desse modo, o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty nasce de um exame crítico do desenvolvimento espontâneo da atitude

natural, desenvolvimento que se mede pelo esforço da ciência (particularmente da psicologia e da neuro fisiologia) ao procurar explicar certos fenômenos naturais.

Os modos de ser da forma

Como vimos na seção anterior, uma das consequências mais importantes da análise objetiva do comportamento perceptivo, feita na *Estrutura*, diz respeito à constatação da necessidade, evidenciada já no plano científico, de uma revisão dos marcos da ontologia clássica, marcos que devem ser superados por uma outra concepção das relações entre a consciência e a natureza, o empírico e o transcendental. Por isso, no terceiro capítulo do livro, Merleau-Ponty se lança à tarefa de sair do plano da fisiologia e da psicologia, no qual até então havia se colocado, para se dedicar à tarefa de esclarecer a “significação filosófica da forma”, sem a qual a ambiguidade da forma permaneceria “equivoca” (SC, pp. 139-147). Com isso, o filósofo procurava reformular o velho problema das relações da alma com o corpo nos termos da *Gestalttheorie*, pensando a matéria, a vida e o espírito como diferentes modalidades de forma, entre as quais existem relações dialéticas, não substanciais. Tratava-se, em suma, de prolongar a psicologia da forma em uma filosofia da forma, “que ultrapasse de uma vez a filosofia das substâncias”. O problema das relações da alma com o corpo passava, então, por uma transformação significativa, se afastando progressivamente, no decorrer dos dois últimos capítulos da *Estrutura*, das feições que apresentava no contexto em que fora originalmente formulado. Com efeito, esse problema passará a ser compreendido de acordo com um “novo princípio de inteligibilidade” (PhP p. 18/33) no terceiro capítulo da *Estrutura*, quando Merleau-Ponty se pergunta pelo “sentido” e pelo “modo de existência das estruturas” (SC, p. 3). Para isso, o filósofo retoma parcialmente¹³ a postura assumida por K. Koffka, para quem o comportamento é “aquele ponto onde se interceptam as três grandes províncias de nosso mundo, às quais chamamos natureza inanimada, vida e mente” (*The Principles of Gestalt Psychology*, p. 10). Daí, segundo o psicólogo, a função “integradora” da psicologia, entendida como ciência do comportamento humano, pois é nele que se encontra a chave para a integração de “quantidade”, “ordem” e “significação” (que correspondem,

¹³“Parcialmente” pois, como veremos, ao contrário do psicólogo alemão, Merleau-Ponty não situa a forma entre “acontecimentos da natureza” (SC, p. 147).

respectivamente, às propriedades da matéria, da vida e do espírito), de acordo com um princípio “universalmente aplicável” (*The principles of...*, p. 21). Esse princípio é a *Gestalt*, pois, nela, a significação do percebido depende de uma fisionomia mais ou menos pregnante, de uma configuração que de algum modo prevalece sobre os próprios estímulos objetivos, e cujo grau de integração ou de pregnância será maior ou menor conforme ela esteja *mais* ou *menos* “mergulhada no conteúdo” através do qual ela se apresenta (SC, p. 113).

A *Gestalt* é ampliada de modo a compreender, nela, três “ordens de significação”, entendidas como três diferentes modalidades através das quais o universo se manifesta a nós, a física, a vital e a humana. O que as une é que elas se definem como “três tipos de estrutura” (SC, p. 141), o que as distingue é que cada uma delas constitui um campo próprio de sentido. Tentemos compreender isso melhor.

A primeira, a ordem física, mantém a unidade de uma ideia, uma vez que os fenômenos estudados pela Física devem encontrar na lei matemática a expressão suficiente de sua unidade interior. É o caso de uma bolha de sabão, que se mantém estável graças ao equilíbrio entre as forças internas e externas à sua superfície, de tal modo a garantir a menor superfície para a maior área possível, e que se exprime inteiramente através de uma equação matemática. Sobre isso, vale notar, contudo, que a descoberta de leis, na física, se apoia inevitavelmente sobre um recorte, mais ou menos arbitrário, no estofo do universo, de totalidades parciais, de certos conjuntos relativamente estáveis. Por isso, toda lei física não tem sentido fora dos limites de uma certa estrutura, já que dificilmente os acontecimentos da natureza se deixam explicar por meio da ação de uma única lei, em estado puro, mas, antes, por um sistema de leis complementares (a lei da gravidade, por exemplo. SC, 150). Além disso, de acordo com Merleau-Ponty, a forma, e mesmo a “forma física”, não passa de uma “significação” diante da consciência perceptiva:

“tomada como um ser da natureza existente no espaço, a forma estaria sempre dispersa em vários lugares, distribuída em acontecimentos locais, mesmo se esses acontecimentos se determinam mutuamente; dizer que ela não sofre esta divisão significa dizer que ela não está instalada no espaço, que ela não existe à maneira de uma coisa, que ela é uma ideia sob a qual se reúne e se resume aquilo que se passa em vários lugares. Esta unidade é aquela dos objetos percebidos” (SC, pp. 155-6)

Essa passagem ilustra bem a relevância da distinção entre “ser em si” e objeto de conhecimento, no sentido da forma física. Para Merleau-Ponty, esta última não designa a “razão de conhecer” (*ratio cognoscendi*) das coisas percebidas, nem, tampouco, a “razão de ser” (*ratio essendi*) dos fenômenos físicos. No contexto da “filosofia da forma”, que o filósofo se propõe a elaborar, a noção de forma física visa lançar as bases para a fundamentação de uma concepção não-substancialista dos fenômenos físicos:

“O que é exigido da física não é, em nenhum caso, a afirmação de uma '*physis*', nem como conjunto de ações causais isoláveis, nem como lugar de estruturas, ou a potência de criar indivíduos em si. A forma não é um elemento do mundo, mas um limite ao qual tende o conhecimento físico e que ele mesmo define” (SC, p. 153).

Por isso, segundo Merleau-Ponty, embora a psicologia da *Gestalt* supere o modelo analítico da análise comportamental, ela não percebeu que “o atomismo psicológico é apenas um caso particular de um prejuízo mais geral: o prejuízo do ser determinado” (PhP, p. 62/82). Ela acabaria, desse modo, por reintroduzir as *gestalten* percebidas no quadro de uma natureza em si, aos moldes da física. Faltou-lhe reconhecer que os objetos aos quais a ciência se volta, aí compreendidas as estruturas físicas que a ciência constrói visando conjuntos concretos, não são a realidade original, e o mundo físico é apenas um “objeto de pensamento”. Assim, ao invés de seguir os seus próprios pressupostos, e abandonar a noção de mundo físico como *omnitudo realitatis*, reconhecendo que as estruturas físicas são, elas próprias, um “objeto de conhecimento”, o produto de uma idealização, a *Gestaltpsychologie* continuou tentando fundar as estruturas biológicas e psíquicas sobre estruturas físicas. Nesse sentido, ela permanecia, a despeito de todas as suas pretensões renovadoras, fechada nas antinomias do materialismo e do espiritualismo, do materialismo e do vitalismo. Afinal, a forma “não é uma realidade física, mas um objeto da percepção”. Trata-se, portanto, de um todo cuja unidade não se resume à soma de suas partes isoladas. Nesse sentido, a *Gestalt* é um “fenômeno”, no sentido autêntico da palavra, pois, nela, ser e aparecer se identificam. As formas percebidas são seres cuja essência reenvia a uma consciência perceptiva, possibilitando assim a suspensão da ontologia ingênua. Torna-se, então, patente a incompatibilidade entre a significação da forma e a tentativa de inscrevê-la em uma ontologia do tipo naturalista, pois, num certo sentido, o mundo físico descende do mundo percebido, e não o

inverso. Ou seja, a forma não é um puro ser da natureza, um *ser-em-si*, tampouco um puro pensamento, um *ser-para-si*, mas um tipo de unidade, unidade que se configura como horizonte de sentido, irreduzível, portanto, ao substancialismo.

A análise merleau-pontyana do segundo modo de expressão da forma, a ordem vital, é em grande parte baseada no livro *A estrutura dos organismos*, de K. Goldstein. Trata-se, em suma, de reconhecer que o ser-vivo, tal como estudado pela biologia, não se reduz a um conjunto de reações físico-químicas. Para compreendê-lo, é preciso traçar linhas de clivagem, escolher pontos de vista a partir dos quais certos conjuntos recebem uma significação comum, tendo em vista a finalidade dos atos comportamentais, de tal modo que possam ser estudados, por exemplo, como fenômenos de “nutrição”, “acasalamento” etc.. Afinal, a ordem vital diz respeito à interação do organismo com o meio, interação que acaba por delimitar um campo no interior do qual se estabelece uma unidade, de acordo com uma “norma interior”.

Nesse contexto, é preciso afastar, em primeiro lugar, a crítica segundo a qual a afirmação das distinções qualitativas entre os diferentes tipos de comportamento implicaria numa espécie de antropomorfismo: não basta dizer que as descrições gestálticas, dos comportamentos dos chimpanzés, por exemplo, são antropomórficas, resta saber porque tais atividades se deixam classificar como “inteligentes” em alguns casos, “mecânicas” em outros (SC, p. 112). Ou seja: é o próprio comportamento do organismo que acaba por sugerir a presença de um certo tipo de sentido, e não de outro, em cada gesto comportamental; se se tratasse de antropomorfismo, essa associação seria aleatória (SC, *id.*; tb. p. 136 e p.169). Além disso, a afirmação de que os fenômenos vitais só podem ser estudados objetivamente na medida em que são compreendidos como totalidades irreduzíveis à soma de suas partes não significa afirmar, à maneira do vitalismo, a hipótese de uma *força vital*, pois as totalidades se distinguem das suas partes na medida em que são definidas como significações para uma consciência, e não como substâncias distintas da matéria. Para Merleau-Ponty, “a ideia de significação permite conservar a ideia de vida sem a hipótese de uma força vital” (SC, p. 168). De um lado, o comportamento “não se desenrola no tempo e no espaço objetivos, como uma série de acontecimentos físicos” (SC, p. 136), na medida em que ele se liberta da ordem do em si e torna-se a projeção, fora do organismo, de uma possibilidade que lhe é interior. De outro lado, se o mundo se apresenta como já impregnado de um sentido, este último, por sua

vez, só existe para o organismo que se comporta, e, assim, ele já deve contar de algum modo como uma de suas possibilidades estruturais. Assim, a configuração significativa do meio é constituída pelas atividades típicas de cada animal, especificamente considerado, de acordo com os “*a priori* do organismo” – aquilo que se constitui através do seu *Umwelt* (SC, p. 134). As relações entre o estímulo e a resposta passam a ser pensadas como aquelas que se estabelecem em um “campo de forças” no interior do qual seria possível traçar, apenas retrospectivamente, as linhas naturais de fratura entre o organismo e seu o meio, delineando assim o seu *Umwelt*, ou seja, o entorno significativo ao comportamento animal, especificamente considerado. Assim, o organismo, ao agir, “projeta” no meio exterior suas “normas interiores”. O que não equivale a dizer que o comportamento seja uma projeção, no exterior, das intenções conscientes de um suposto pensamento por parte do organismo. Por trás do comportamento não há uma pura consciência, um vez que isso suporia possível reduzir o mundo à “condição de espetáculo privado”, “representação”, quando, na experiência do comportamento, “eu tenho a consciência de perceber o mundo e, nele, comportamentos que visem o *mesmo mundo numericamente uno*”¹⁴ (SC, p. 137).

Vale dizer, ainda, que, em última análise, o reconhecimento da originalidade dos fenômenos vitais acabaria por nos reconduzir ao plano fenomenal do percebido:

“a significação e o valor dos processos vitais, que a ciência é obrigada a considerar, são os atributos do organismo percebido, mas nem por isso são denominações extrínsecas em relação ao organismo verdadeiro, pois o organismo verdadeiro (...) é a totalidade concreta do organismo percebido, portador de todas as correlações que a análise nele descobre e não decomponível nelas” (SC, p. 169).

Como afirma K. Goldstein: “a integração mais perfeita se verifica por uma série de particularidades que, no fundo, representam a mesma coisa” (*La structure de l’organisme*, p. 398). O que significa afirmar que o modo de existência de um organismo, mesmo objetivamente considerado, não se reduz àquele de um mero agregado de partes,

¹⁴ Evidentemente, esse mundo, “numericamente uno”, não representa, ainda, o acesso ao mundo em seu sentido mais amplo (*Welt*), com o qual o pensamento objetivo trabalha. Trata-se, antes, do mundo tal como ele é percebido pelo organismo que se comporta (*Umwelt*). O reconhecimento do *Umwelt* animal é perfeitamente passível de uma análise comportamental estritamente objetiva, sem recorrer a qualquer tipo de introspecção, afinal, “o psíquico, assim entendido [como estrutura da conduta], é apreensível de fora. Bem mais, a própria introspecção é um processo de conhecimento homogêneo à observação exterior (...) Não se trata nem de negar a introspecção, nem de fazê-la meio de acesso privilegiado de um mundo de fatos psíquicos. Ela é apenas uma das perspectivas possíveis da estrutura e do sentido imanente da conduta que são a única ‘realidade’ psíquica” (SC, pp. 197-8).

já que o organismo não é o “produto real” de uma natureza exterior, *partes extra partes*, já que ele não é, em suma, uma “coisa em si”, mas “uma unidade de significação, um fenômeno, no sentido kantiano” (SC, p. 172). Contudo, para Merleau-Ponty, dizer que o organismo é uma “unidade” ou uma “totalidade significativa” não implica em dizer que ele seja uma mera *aparência*, para além da qual haveria um suposto em si incognoscível (o animal em si mesmo) a lhe dar suporte existencial, mas, sim, que ele designa um *fenômeno*, no sentido propriamente fenomenológico da expressão (*idem*).

Na medida em que o comportamento exprime uma significação imanente, ele não se desenrola no espaço e no tempo objetivos. Nesse sentido, ele atesta antes a presença de um estilo, de um certo modo de agir, do que um conjunto de reações automáticas a estímulos do mundo em si. As distinções qualitativas entre tais estruturas comportamentais se exprimem no modo como as relações do espaço e do tempo estão diferentemente implicadas em cada um dos níveis sincrético, amovível ou simbólico do comportamento. Nesse sentido, o mundo cessa de ser matéria justaposta, ele se “aprofunda” onde aparecem comportamentos (SC, 136). Com eles, assistimos à propagação de um sentido que não está contido no mundo em si da física, mas que se exprime como uma espécie de fisionomia da conduta. Assim,

“os gestos do comportamento, as intenções que ele traça no espaço em torno do animal não visam o mundo verdadeiro ou o ser puro, mas o ser-para-o-animal, um certo meio característico da espécie, ou seja, eles não deixam transparecer uma consciência, isto é, um ser do qual toda essência é conhecer, mas uma certa maneira de tratar o mundo, de 'ser no mundo' ou de 'existir'. Uma consciência é, segundo palavra de Hegel, um 'buraco no ser' e não temos ainda aqui senão um oco” (SC, pp. 136-7).

Um “oco”, pois o comportamento animal, do qual se fala aqui, ainda não se exprime do seu modo mais elevado: “é apenas ao nível da conduta simbólica e, mais precisamente, ao nível da palavra trocada que as existências estrangeiras (ao mesmo tempo que a nossa, aliás) nos aparecem ordenadas ao mundo verdadeiro” (SC, p. 137). Desse modo, após a definição das estruturas físicas (*id.*, pp. 147-157) e biológicas (*id.*, pp. 157-173), cumpre, enfim, voltarmos à consideração da especificidade do comportamento propriamente humano, ou simbólico.

A ordem simbólica do comportamento humano (SC, pp. 174-199) é definida, em termos hegelianos, a partir da noção de “trabalho, que designa o conjunto de

atividades pelas quais o homem transforma a natureza física e viva” (SC, p. 176). Isso porque a “atitude categorial” inerente ao comportamento humano se caracteriza essencialmente pela “produção de novas estruturas” (SC, p. 175) a partir das estruturas antigas – pois “utilizar um objeto humano” (um instrumento de trabalho, um livro, uma palavra etc.) “é sempre mais ou menos esposar e retomar por sua conta o sentido do trabalho que o produziu” (SC, p.184). Através do comportamento, o corpo anexa a si instrumentos, objetos de uso, entre os quais a linguagem. Eis, então, a ambiguidade constitutiva da dialética humana:

“ela se manifesta inicialmente pelas estruturas sociais ou culturais que ela faz aparecer e nas quais ela se aprisiona. Mas seus objetos de uso e seus objetos culturais não seriam aquilo que são se a atividade que os faz aparecer não tivesse também por sentido negá-los e ultrapassá-los” (SC, p. 190).

Isso porque o comportamento humano é capaz de abstrair, do meio concreto que o circunda, características virtuais, em relação às quais ele se situa, além ou aquém desse meio. Ele se define, então, como “a capacidade de se orientar por relação ao possível, ao mediato, e não por relação a um meio delimitado” (SC, p. 190), pois cria um campo de sentido que transcende o dado imediato. “Com as formas simbólicas”, afirma Merleau-Ponty, “surge uma conduta que exprime o estímulo por si mesmo, que se abre à verdade e ao valor próprio das coisas, que tende à adequação do significante e do significado, da intenção e daquilo que ela visa. Aqui, o comportamento não *tem* apenas uma significação, ele próprio *é* significação” (SC, p. 135). Nesse sentido, o malogro da procura pelos fundamentos naturais da consciência já estava prescrito em seu próprio projeto. Pois, se a consciência é da ordem do “acontecimento natural”, se ela é um *fato* entre outros, sua realidade própria se dissolve na trama dos acontecimentos empíricos desconexos, e não há nada, nessa justaposição de acontecimentos exteriores entre si, que permita contemplar aquilo que está sempre pressuposto pela explicação, o ponto cego do qual ela parte, ou seja, a própria consciência perceptiva.

Comportamento simbólico e linguagem na percepção infantil

Uma vez que se tratava, na SC, de compreender a gênese do comportamento simbólico especificamente humano, reformulando assim a noção de consciência e do seu

correlato, objeto da consciência, Merleau-Ponty se propunha a examinar a “vida primitiva da consciência” e as “características da percepção iniciante”. O comportamento infantil seria o caso óbvio da presença de uma compreensão “pré-categorial” dos objetos aos quais o corpo-próprio se dirige, que antecede e condiciona a linguagem e o pensamento formalizados:

“não é porque dois objetos se assemelham que eles são designados pela mesma palavra, é ao contrário porque eles são designados pela mesma palavra, e participam assim de uma mesma categoria verbal e afetiva, que eles são percebidos como semelhantes” (SC, p.182).

Assim, a descrição dos modos de ser dos “objetos primitivos da percepção infantil” acabaria por nos conduzir à compreensão de um novo tipo de intencionalidade implicada na correlação consciência-objeto, diferente daquela que a consciência reflexiva estabelece com o seu objeto de conhecimento. Com efeito, apoiando-se em estudos psicológicos, o filósofo punha em evidência o fato de que “a percepção infantil se apega inicialmente aos rostos e aos gestos, em particular aos da mãe”, ou seja: primitivamente, a realidade humana é preponderante não em relação ao campo dos objetos físicos, objetivamente definidos: “a significação humana é dada antes dos pretensos sinais sensíveis”:

“a percepção iniciante tem o duplo caráter de visar intenções humanas antes que objetos da natureza ou que as qualidades puras (calor, frio, branco, negro) de que são portadores, e de apreendê-los como realidades experimentadas antes de apreendê-los como objetos verdadeiros” (SC, pp. 179-180).

Os objetos visados pela criança não são conjuntos de propriedades visuais, táteis e sonoras, isoláveis em princípio. Daí, por exemplo, “que nos pareça impossível [quando somos crianças] tratar como uma coisa um rosto ou um corpo mesmo mortos” (SC, p. 181). O animismo ilustra bem isso: não que a criança aplique uma significação dos dados qualitativos distinta deles, não a construção de pequenas almas para explicar as coisas, mas, antes, o reconhecimento de que “não existem coisas, mas fisionomias”. Nas palavras de Goya: “na natureza, há tão poucas 'cores' quanto 'linhas’” (citado por M.-Ponty, SC, p. 182). Em todo caso, convém perguntar: “mas, enfim, se não existe linha que não tenha uma fisionomia para a criança, ainda é necessário que essa linha se desenhe em um mínimo de matéria. Qual pode ser o aspecto desse suporte sensível?” (*id.*). Dado que a

consciência não se dirige inicialmente ao mundo físico, definido como coleção de propriedades objetivas, como compreender “a existência dos modos primitivos da percepção”? Em resposta, Merleau-Ponty afirma:

“É aqui que a noção de 'forma' nos permitirá perseguir a análise. A forma é uma configuração visual, sonora, ou mesmo anterior à distinção dos sentidos, onde o valor sensorial de cada elemento é determinado por sua função no conjunto e varia com ela (...) Essa mesma noção de forma permitirá descrever o modo de existência dos objetos primitivos da percepção. Eles são, dizíamos, antes que conhecidos como objetos verdadeiros, vividos como realidades” (SC, p. 182).

Não se trata, portanto, de uma suposta subordinação das formas percebidas às “categorias verbais” tardias do pensamento simbólico. É apenas depois de muito tempo que aprendemos, já quase adultos, a abstrair dos objetos percebidos as propriedades que acabam por definí-los como “objetos de conhecimento”. Em seu sentido mais primitivo, a “consciência é antes uma rede de intenções significativas, às vezes claras para si mesmas, às vezes ao contrário, vividas antes que conhecidas” (SC, p. 182). No plano efetivo e prático em que a percepção iniciante se desenrola, os objetos jamais se apresentam como uma pura significação diante de uma consciência desencarnada.

Superação do substancialismo

Voltemos, agora, ao nosso ponto de partida. Para onde aponta a constatação merleau-pontyana da insuficiência da “oposição de um universo da ciência, inteiramente exterior a si (...) e de um universo da consciência definido pela presença total de si a si” (SC, p. 8)? O que é que se ganha com a substituição das distinções substanciais por distinções estruturais? Trata-se, em suma, de um novo tipo de monismo estruturalista, onde a *forma* seria tomada como uma espécie de *omnitudo realitatis*? Enfim, em que medida essa rápida incursão pela *Estrutura* nos ajuda a compreender o velho problema das relações da consciência com a natureza, para além das soluções tradicionais?

Se a conduta humana é já a expressão de um sentido, o “espetáculo de uma consciência que vem ao mundo” (SC, p. 225), e não apenas a manifestação de um conjunto de reações automáticas a mosaicos de estímulos físico-químicos, “fazer psicologia da cólera é procurar fixar o *sentido* da cólera, é se perguntar qual é sua função

em uma vida humana (...) Uma vez que a emoção não é um fato psíquico e interno, mas uma variação de nossas relações com o outro e com o mundo, lisível em nossa atitude corporal” (*“Le cinema et la nouvelle psychologie”*, *Sens et non Sens*, p. 66). Aqui, “o ego, o corpo, os seres e as coisas” seriam apenas três momentos abstratos, “três setores de um campo único”, cuja unidade ainda não foi rompida pela reflexão (SC, p. 204). A partir de agora, as expressões “corpo” e “alma” passam a representar apenas momentos abstratos de uma estrutura única, que é a estrutura da conduta, e o corpo torna-se a “encarnação de um comportamento” assim como “a palavra carrega sua significação” (SC, p. 68). O que significa que as relações entre a consciência e a natureza, tal como elas se exprimem na conduta humana, não se deixam comentar pela oposição interior-exterior. Todo problema consiste em saber como pode haver uma unidade mais ampla, que envolve o “sujeito” e o “objeto”, e que se confunde com a pergunta geral acerca da “unidade da forma”, uma vez que a sua ambiguidade constitutiva põe em questão a clivagem tradicional entre o subjetivo e o objetivo, lançando-nos para fora dessa alternativa.

Os três campos, físico, vital e psíquico, serão três dialéticas, distintas mas ligadas, onde os termos superiores – o biológico em relação ao físico, o simbólico em relação aos outros dois - se constituem como uma nova estruturação do(s) precedente(s). Matéria, vida e espírito designam apenas divisões estruturais, passam a representar diferentes graus de integração. A relação entre o corpo e a alma, que se exprime na articulação entre essas três modalidades, é a relação entre uma dialética superior com suas dialéticas inferiores. A integração da matéria à vida, e desta ao espírito, representa a passagem das ordens inferiores à superior, de tal modo que a “camada inferior” representa apenas o “solo dialético adquirido sobre o qual opera uma formação superior”, e a “camada superior”, por sua vez, “conserva e integra” aquela sobre a qual se apoia. Assim, a vida, ao se integrar ao espírito, permanece como uma de suas “dialéticas subordinadas”. E cada dialética, como “parte” de outra dialética à qual está integrada, e que lhe é “superior”, perde sua autonomia ao mesmo tempo em que ganha uma significação nova. A integração completa supõe o funcionamento normal das formações subordinadas, conservando-as. A desintegração, por outro lado, ocorre no caso do não funcionamento das estruturas inferiores, destacando-as como um “momento isolado”, quando corpo e alma passam a se distinguir. Nesse sentido, a noção de estrutura permite compreender, juntamente com a ruptura, a articulação entre as diferentes estruturas singulares

(unificação, diferenciação e articulação entre unidade e diferença), possibilitando a passagem de uma ordem para outra. A lesão parcial, a doença, a fome, a sede etc., rompem eventualmente com a união, o que acaba por assegurar a verdade do dualismo, que, por isso mesmo, nunca é completamente superado. Portanto, as noções de alma e corpo devem ser relativizadas. O corpo em geral é um conjunto de caminhos já traçados, de poderes já constituídos, o solo dialético adquirido sobre o qual se opera uma *mise en forme* superior, e a alma é esse sentido que então se estabelece (SC, p 227). Tentemos compreender isso melhor.

A experiência ingênua do mundo, tal como ele nos aparece, é o fato primeiro, e não derivado, frente a qualquer suposto processo do mundo concebido como algo em si mesmo, independentemente da nossa *relação* com ele. O que significa dizer que a significação do percebido não diz respeito nem a meros efeitos causados pelo mundo exterior, como quer o epifenomenalismo, nem a pretensas representações ou imagens mentais projetadas sobre o mundo exterior, ao modo do idealismo vulgarizado. Afinal, tal projeção supõe a existência prévia de uma espécie de consciência absoluta, previamente detentora da totalidade das determinações objetivas dos objetos com os quais ela se relaciona, o que contraria as evidências da experiência perceptiva, à qual os seres aparecem necessariamente como transcendentais ao aqui-agora dos dados imediatos, eles sempre se apresentam como indeterminados e inesgotáveis à nossa exploração. Desse modo, antes de qualquer inferência, juízo ou projeção que se possa realizar, é a própria experiência que se apresenta como significativa. Do mesmo modo, a significação do percebido tampouco designa o mero registro passivo, no organismo, das pretensas propriedades objetivas do mundo físico-químico, supostamente responsáveis pela produção de imagens psíquicas, às quais eventualmente corresponderia algo como “o real”, como se a significação do percebido pudesse ser reduzida a uma espécie de registro fotográfico, no interior do organismo, das entidades que lhe são exteriores. Se fosse assim, ficaria por compreender de que modo essa cópia ou duplo interno poderia, ela mesma, ser percebida, o que apenas reintroduziria o problema que se pretendia afastar, já que, agora, a relação entre o original e a cópia parece exigir um terceiro termo, a cópia da cópia, e assim sucessivamente, *ad infinitum*. A camada perceptiva é aquela sem a qual as supostas causas não aparentes da percepção sequer poderiam ser formuladas como hipóteses. Uma vez que as propriedades (fenomenais) dos objetos percebidos – distância, grandeza,

profundidade, cor etc. – não podem ser deduzidos dos antecedentes fisiológicos da percepção (SC, p. 237), o problema da correspondência torna-se inteiramente anacrônico.

De que modo, então, devemos compreender a relação entre o substrato somático e os objetos percebidos? Segundo Merleau-Ponty,

“O percebido não é um efeito do funcionamento cerebral, ele é a sua significação. Todas as consciências que nós conhecemos se apresentam assim através de um corpo que é o seu aspecto perceptivo. Mas, enfim, cada dialética individual tem, por assim dizer, etapas dialéticas, que ele própria ignora, a significação do funcionamento nervoso tem pontos de apoio orgânico que não figuram nela. Filosoficamente, esse fato admite a seguinte tradução: cada vez que se atualizam no meu campo de consciência tais fenômenos sensíveis, um observador colocado convenientemente veria no meu cérebro tais outros fenômenos que não me são dados a mim mesmo sob o modo de atualidade. Para compreender tais fenômenos, ele seria levado, (como fizemos no cap. 2), a lhes reconhecer uma significação que concordaria com o conteúdo da minha percepção. Inversamente, posso, a partir do espetáculo atual que me é dado, representar-me no mundo do virtual, isto é, como puras significações, certos fenômenos retinianos que localizo em uma imagem virtual de meu corpo. O fato de o espectador e eu próprio sermos ligados um e outro ao nosso corpo representa, em suma, o seguinte: o que me pode ser dado no modo de atualidade, como uma perspectiva concreta, não lhe é dado senão no modo de virtualidade, com uma significação, e inversamente” (SC, pp. 233-4).

O percebido, enquanto significação do funcionamento cerebral, supõe as dialéticas orgânicas e físicas que lhe dão suporte, dialéticas que necessariamente não podem estar figuradas nele, por uma questão de princípio. Na perspectiva exterior do cientista, que só trabalha com significações intersubjetivas, a atualidade do conteúdo perceptivo, do dado imediato, não pode ser concebida senão de modo mediato, abstrato ou virtual. Afinal, “a existência de uma percepção exterior, a de meu corpo e, ‘nesse corpo’, de fenômenos para mim não perceptivos são pois rigorosamente sinônimos” (SC, p. 234). Entre ambos não há relação de causalidade: ambos são “fenômenos concordantes”. Uma vez que o “mental”, o “psíquico”, torna-se redutível, não ao vital ou ao físico, mas à “estrutura do comportamento” enquanto tal, a oposição estrutura-significação (atual-virtual) se instaura no interior da própria consciência perceptiva, encarada como estrutura do comportamento, descrita, portanto, tanto no anonimato da perspectiva do espectador estrangeiro, feita no modo impessoal da terceira pessoa, quanto do ponto de vista da apreensão de mim por mim mesmo, narrada na primeira pessoa do singular do presente do indicativo.

Uma vez que cada um dos níveis superiores através dos quais a forma se expressa não implica no abandono, mas, antes, na superação e conservação dos níveis inferiores, a noção de forma se afasta decisivamente da ideia de *substância*: cada camada inferior é o solo dialético da camada superior, que, por sua vez, conserva e integra as camadas inferiores. Não se trata, portanto, de uma mera superposição de estruturas, uma vez que cada uma delas, "não sendo uma nova substância, deverá ser concebida como uma retomada e uma 'nova estruturação' da precedente" (SC, p. 199). O que acaba por constituir "uma hierarquia onde a individualidade se realiza sempre mais" (SC, p.143). É essa ambivalência da forma que permitirá a Merleau-Ponty afirmar o duplo aspecto de sua análise, que "ao mesmo tempo libera o superior do inferior e o 'funda' sobre ele" (SC, p. 199). Assim,

"cada 'enformação' (*mise en forme*) nos aparecia, ao contrário, como um evento no mundo das ideias, como a instituição de uma nova dialética, a abertura de uma nova região de fenômenos, o estabelecimento de uma nova camada constitutiva que suprime a precedente como momento isolado, mas a conserva e a integra" (SC, 224).

Desse modo, no quarto capítulo da *Estrutura*, Merleau-Ponty procura situar os resultados dos capítulos anteriores frente à tradição filosófica, particularmente ao idealismo crítico. Para isso, parte dos dados da consciência ingênua. Afinal, quando nos engajamos em uma dada situação, sem refletir sobre a natureza da relação entre a consciência e o mundo, são as coisas mesmas que visamos através de nosso comportamento, e não uma representação ou algum duplo interno. A consciência ingênua não se limita a um conjunto de estados mentais interiores, mas, através dos gestos do corpo, pretende se relacionar diretamente com as pessoas e as coisas que o circundam. Na percepção cotidiana, não supomos, por trás das coisas percebidas, alguma outra realidade que lhe dê suporte ou fundamento, pois a consciência ingênua não confunde a "coisa" com o modo através do qual ela se apresenta, e

"justamente porque ela não faz essa confusão, é a coisa mesma que ela visa alcançar, e não algum duplo interno, alguma reprodução subjetiva (...) o percebido é apreendido, de uma maneira indivisível, como 'em si', isto é, como dotado de um interior que eu jamais acabarei de explorar, e como 'para mim', isto é, como dado ele mesmo através de seus aspectos momentâneos" (SC, p. 202).

Assim, a afirmação de que a consciência ingênua é “realista” pode apresentar dois sentidos distintos: o primeiro diz respeito às verbalizações que se faz a respeito dos objetos percebidos, o segundo se refere às experiências perceptivas em si mesmas - isto é, deve-se distinguir entre a “ordem do saber” ou da “significação” e a “ordem do perceber” ou da “existência” (SC, pgs. 200 e 229). Em linguagem kantiana, essa distinção se exprimiria na diferença entre realismo empírico e transcendental (SC, 203). Assim, a análise do comportamento perceptivo nos levaria a estabelecer um corte “mais primitivo”, na medida em que é sobre ele que repousam as dicotomias clássicas. O problema da união da alma com o corpo situar-se-ia além ou aquém das distinções entre sensação e percepção, sensibilidade e inteligência, ou mesmo entre um caos de elementos e uma instância superior que os organizaria. Para compreendê-lo, seria preciso traçar um corte “entre diferentes tipos ou níveis de organização” (SC, p. 100). A partir de agora, uma nova dualidade se constitui, pois a descrição dos modos de ser dos objetos que se apresentam à consciência perceptiva acaba por encontrar uma nova cisão, que se exprime na distinção entre o dado e o visado, entre o vivido e o conhecido, a “estrutura concreta” e a “significação inteligível”.

De um lado, o pensamento causal, que justapõe causas exteriores, é relativizado frente à primazia do sentido que a situação apresenta para o organismo; de outro, a perspectiva transcendental, se é aceita não o é completamente, uma vez que o sentido inaugurado pela *Gestalt* não pode ser compreendido como mero produto de uma síntese judicativa do entendimento, já que é a própria matéria sensível que se apresenta organizada, é ela que manifesta um sentido autóctone. Daí a situação paradoxal em que a *Estrutura* nos deixa: “por um lado ela [a consciência] é meio do universo, pressuposto por toda afirmação acerca do mundo, por outro lado, ela é condicionada por ele” (SC, p. 216). Com efeito, como a análise objetiva do comportamento já havia nos mostrado, se a *Gestalt* é um arranjo significativo dos materiais com os quais o organismo se depara, ela só existe *para o organismo* que se comporta. Aqui se define precisamente aquilo que Merleau-Ponty chamou de “paradoxo da consciência”:

"toda teoria da percepção procura superar uma contradição bem conhecida: por um lado, a consciência é função do corpo, ela é, portanto, um acontecimento 'interior' dependente de certos acontecimentos exteriores; por outro lado, esses acontecimentos exteriores, eles mesmos, só são conhecidos pela consciência.

Em uma outra linguagem, a consciência aparece, por um lado, como uma parte do mundo e, por outro, como coextensiva ao mundo" (SC, p. 232).

Portando, a consciência perceptiva é, a um só tempo, condicionada e condição do mundo objetivo. Como isso é possível?

A perspectiva crítica na *Estrutura do comportamento*

Através do aprofundamento desse paradoxo (da existência de uma consciência que é naturada e naturante), Merleau-Ponty pretendia dar continuidade ao esforço fenomenológico de Husserl, sem aderir, no entanto, ao viés idealista. Por isso, é importante esclarecer a maneira como o filósofo francês remaneja alguns dos temas centrais da fenomenologia de Husserl, conferindo-lhes uma significação original em relação àquela de seu predecessor. Daí a importância crucial do gesto inicial de Merleau-Ponty, gesto perfeitamente anti-husserliano, de se começar “de baixo”, a partir de um estudo da noção científica de comportamento. Para o filósofo francês, a discussão acerca do pensamento causal, elaborada nos três primeiros capítulos da *Estrutura*, deve ser realizada “em todos os níveis do comportamento. Ela leva, como dissemos, à atitude transcendental” (SC, p. 222). Na sequência, o filósofo cita, em nota, o assistente de Husserl, E. Fink:

“Nós poderíamos, sem deixar a atitude natural, mostrar como os problemas de totalidade (*Ganzheitsprobleme*) do mundo natural, seguidos até sua raiz, acabam por motivar a passagem à atitude transcendental (“Vergegenwärtung und Bild”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. XI, p. 279)” (*idem*).

Tal passagem salta aos olhos, como possível chave de leitura à compreensão do projeto filosófico de Merleau-Ponty. Com efeito, a reflexão fenomenológica merleau-pontyana não se define como afastamento radical da atitude natural, condição *sine qua non* da redução husserliana; antes disso, ao contrário, ela exige contato com a atitude natural do pensamento científico: é a própria ciência que acabaria por nos conduzir à atitude transcendental (SC, p. 222). Ou seja, a questão da legitimidade do conhecimento exige o exame prévio do “pensamento causal”. Já não basta, portanto, afirmar a irreduzibilidade do comportamento frente às suas supostas partes elementares, uma vez

que a reflexão já nos teria mostrado, “facilmente”, uma “certeza de princípio”, a saber, a de que o “comportamento é feito de relações, isto é, ele é pensado, e não em si, (...) eis o que teria nos mostrado a reflexão” (SC, p. 138). Por esse “atalho”, no entanto, nós deixaríamos escapar “o essencial do fenômeno, o paradoxo que lhe é constitutivo: o comportamento não é uma coisa, mas também não é uma ideia (...) ele é uma forma” (*id.*). Eis, então, a ambiguidade constitutiva do comportamento, entendido como um fenômeno de *Gestalt*: “na experiência do comportamento eu ultrapasso efetivamente a alternativa do em si e do para si” (SC, p. 137). Daí a necessidade de se começar “de baixo”, ou seja, de partir de um exame da estrutura do comportamento, segundo a perspectiva científica do espectador estrangeiro. Nesse contexto, tendo em vista preservar a especificidade da consciência frente à causalidade mundana, Merleau-Ponty recorre ao idealismo crítico:

“A ideia de uma filosofia transcendental, isto é, a ideia da consciência como constituinte do universo antes dele e apreendendo os objetos eles mesmos em uma experiência externa indubitável, nos parece ser a aquisição definitiva num primeiro estágio da reflexão” (SC, p. 215)

Desse modo, quanto ao caráter transcendental da consciência frente às objetividades mundanas, Merleau-Ponty permanece fiel à tradição kantiana: o mundo é “o conjunto das relações objetivas alcançadas pela consciência”, e não há “nada no mundo que seja estranho ao espírito” (SC, p. 1). Pois, embora as *Gestalten* físicas, vitais e humanas não se sobreponham umas às outras como diferentes tipos de ser ou diferentes ordens de realidade, mas constituam diferentes campos de sentido, esses campos, por sua vez, só são possíveis na medida em que existem para uma consciência: “a ordem humana da consciência não aparece como uma terceira ordem sobreposta às duas outras, mas como sua condição de possibilidade e seu fundamento” (SC, p. 202). Portanto, se, inicialmente, a consciência era caracterizada como uma região do ser, “um tipo particular de comportamento” (SC, p. 199), agora, ela passa a ser apresentada como “meio universal”, já que todas as ordens de significação da forma são, em alguma medida, *dependentes* dela. Desse novo ponto de vista, afirma Merleau-Ponty, “nós alcançamos a perspectiva na qual nós não somos reduzíveis à consciência ideal que nós temos de nós mesmos mais do que a coisa existente é reduzível à significação pela qual nós a expressamos” (SC, p. 221). Daí a superação do pensamento causal: “a consciência não

pode ser tratada como um efeito pois é ela que constitui a relação de causa e efeito” (SC, 238; tb. p. 233). Assim, a constatação de que as estruturas comportamentais analisadas pelo cientista estão inevitavelmente pressupostas por suas análises (*id.*, p. 136) é o que acaba por motivar, na *Estrutura*, a passagem à perspectiva crítica. Por isso, a impossibilidade do conhecimento objetivo se fechar inteiramente sobre si mesmo, aniquilando definitivamente as noções de consciência, significação, valor, liberdade etc., era atestada por meio de uma análise comportamental da percepção. Afinal, se a ciência lida com significações intersubjetivas, como renunciar completamente ao ponto de vista reflexivo, sem destruir ao mesmo tempo todo saber positivo? Ou, inversamente, sem fazer com que esse próprio saber se torne, ele também, reflexão? Uma vez que a totalidade do universo cognoscível se reduz a significações (ainda que se trate de significações concretas, *gestalten*) tudo se passa como se a distinção entre as ordens física, vital e humana ocorresse no plano imanente da “consciência reduzida”.

No entanto, não se pode dizer que Merleau-Ponty opere, na *Estrutura*, um “retorno puro e simples ao criticismo” (SC, p. 2), refazendo a crítica aos “métodos de análise real” e ao “pensamento causal” a partir da reflexão pura, ou da instauração de uma consciência constituinte absoluta, definida como “meio universal”, uma vez que isso deixaria intacto o problema de saber como, assim concebida, a consciência permanece efetivamente vinculada ao mundo natural, ao mundo tal como ele se manifesta efetivamente na experiência. Se o pensamento causal empirista pode ser abandonado em nome de uma compreensão mais abrangente e adequada dos fenômenos, será preciso, paralelamente, elaborar uma crítica simétrica ao criticismo neo-kantiano idealista de Brunschvig, e não aderir a ele. Estava no horizonte do pensamento merleau-pontyano estender os domínios da investigação transcendental para além dos marcos do pensamento crítico, de Kant a Husserl, ao mesmo tempo em que compreender o sentido da verdade do naturalismo e do realismo científicos (SC, p. 240). Nesse sentido, paralelamente à caracterização da forma enquanto dado originário da percepção, e não objeto ideal do conhecimento, Merleau-Ponty já se propunha a “mostrar que o aspecto descritivo da percepção incipiente” exigia “uma reformulação da noção de consciência” (SC, p. 183). Não se trata, portanto, numa adesão irrestrita à perspectiva crítica: se, de um lado, o criticismo, pelo menos num “primeiro nível de reflexão” (SC, p. 233), parece incontestável, de outro, a atitude transcendental, à qual a *Estrutura* se mostra vinculada, e

“uma filosofia de inspiração criticista”, mantêm entre si “uma relação de simples homonímia” (SC, pp. 222-3).

Segundo Merleau-Ponty, a maior vantagem da perspectiva crítica é a de que “corpo” e “alma” já não se distinguem mais no sentido cartesiano, *substancialmente*; o problema, agora, diz respeito à relação entre constituinte e constituído: “enquanto a tese realista do senso comum desaparece no nível do pensamento reflexivo”, a perspectiva reflexiva “encontra apenas significações diante de si, pois o que é percebido não é um efeito do funcionamento cerebral (...) mas sua significação” (SC, p. 233). Afinal, a compreensão adequada da ação dos elementos causais sobre a percepção depende de critérios que só podem ser fornecidos pela própria organização fenomênica do campo perceptivo. Assim, por exemplo, a explicação objetiva da percepção (ou seja, a explicação da formação da imagem retiniana por meio de estímulos físicos e sua correspondente organização neuro-fisiológica), aí incluída a emergência de uma “figura sobre um fundo”, requer uma compreensão prévia acerca do modo como esses estímulos se organizam de modo a produzirem uma imagem coerente, o que, por sua vez, supõe um processo de organização inerente à atividade perceptiva: “a função 'figura e fundo' só podem ter sentido no mundo percebido: é nele que aprendemos o que é uma figura e o que é um fundo. O percebido só seria explicável pelo próprio percebido e não por processos fisiológicos” (SC, pp. 101-2). Certamente, o objeto externo “estimula” a atividade perceptiva, no sentido em que solicita a ação por parte do organismo, mas essa estimulação só pode se exercer a partir do funcionamento autônomo do campo perceptivo, do qual faz parte o objeto exterior. Isso ocorre porque o objeto percebido não determina a consciência perceptiva como uma causa exterior à sua atividade; antes disso, ao contrário, é o campo fenomenal da experiência que organiza os dados sensíveis de tal modo a constituí-los como tema de sua atividade. Assim, se observo um objeto que se encontra em meu campo visual, nem a sucessão dos “estados de consciência” nem a organização lógica do pensamento dão conta dessa percepção: a primeira porque a considera como uma relação exterior, enquanto que os aspectos perceptivos do objeto estão intrinsecamente relacionados; a segunda porque supõe um espírito plenamente possuidor de seu objeto, enquanto a multiplicidade das perspectivas percebidas apresenta uma organização autóctone que independe de qualquer ato deliberado por parte da consciência.

Portanto, a despeito da cumplicidade inicial para com a perspectiva crítica, Merleau-Ponty não deixa de apontar aquilo que considera ser a principal desvantagem do criticismo, a saber, o seu “intelectualismo” (SC, p. 203) - que só lhe permite pensar a experiência imediata a partir de um conjunto de regras sintéticas *a priori*, inerentes a um puro sujeito intelectual, inteiramente voltado ao conhecimento. Assim, se a consciência pode ser definida como “meio universal”, esse meio não é o da consciência constituinte, ou, melhor, não há consciência constituinte, pois o objeto nunca pode ser inteiramente acabado, ele nunca se dá por inteiro à experiência perceptiva. Portanto, embora nosso filósofo mantenha o privilégio da consciência frente às suas supostas determinações empíricas, não cabe a ela qualquer poder de síntese ou de constituição dos objetos com os quais ela se relaciona. Ou seja: não se outorga à consciência perceptiva a obrigação de submeter os dados da experiência a uma assimilação prévia de acordo com determinadas regras formais de síntese dos dados sensíveis – regras às quais caberiam constituir as experiências, tal como as vivemos.

Para superar o intelectualismo, Merleau-Ponty recorre ao instrumental husserliano, retomando, por sua própria conta e risco, o método da redução fenomenológica no “sentido da última filosofia de Husserl”:

“voltando à percepção como a um tipo de experiência originária, em que o mundo real em sua especificidade se constitui, é uma inversão do movimento natural da consciência que se impõe e, de outro lado, toda questão não é suprimida: trata-se de compreender, sem confundir com uma relação lógica, a relação vivida dos ‘perfis’ com as ‘coisas’ que eles apresentam, das perspectivas com as significações ideais que são visadas através delas (é para o que servirá a noção de ‘intencionalidade’)” (SC, pp. 236-7).

O problema das relações da alma com o corpo transforma-se, então, no problema fenomenológico da compreensão da passagem dos múltiplos perfis parciais à unidade da própria coisa (enquanto sentido daquilo que aparece). Este é o momento decisivo em que o tema da união da alma com o corpo transforma-se no tema da relação entre aquele que percebe (corpo) e aquilo que se percebe (forma), quando a percepção torna-se o foco privilegiado das investigações fenomenológicas: “a conexão entre a alma e o corpo, reconduzida a seu sentido positivo, não significa outra coisa que a exceção do conhecimento por perfis” (SC, p. 231). A partir de agora, “trata-se de compreender, sem confundir com uma relação lógica, a relação vivida dos ‘perfis’ com as ‘coisas’ que eles

apresentam, das perspectivas com as significações ideais que são visadas através delas” (SC, p. 237). O problema da percepção, ao qual a forma nos introduziu, é aqui colocado em toda sua acuidade:

“o aspecto perceptivo do cinzeiro não está, para o ‘próprio cinzeiro’, como um acontecimento está para um outro acontecimento que o anuncia, ou como está o sinal para aquilo que anuncia (...) Assim, para fazer justiça à nossa experiência direta das coisas, seria preciso manter ao mesmo tempo, contra o empirismo, que elas estão além de suas manifestações sensíveis e, contra o intelectualismo, que elas não são unidades da ordem do julgamento e que elas se encarnam em suas aparições” (SC, p.202).

Na medida em que a forma é um modo de unidade irreduzível à suas partes, é preciso admitir que ela é constituída por uma consciência, mas, na medida em que esta unidade não é aquela de uma significação ideal, mas a de uma estrutura imanente às partes, é preciso integrar a esta consciência a dimensão mesma da existência:

“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 por meio do qual os materiais se põem diante de nós a ter um sentido, a inteligibilidade em estado nascente” (SC, p. 223)

A noção de uma “ideia e de uma existência indiscerníveis” acaba por nos conduzir, em última análise, a uma reflexão acerca do espelhamento do ser através da fenomenalidade: como compreender “a referência dos perfis parciais à significação total” (SC, p. 233)? A relação entre “estrutura” e “significação” é pensada, aqui, como identidade cuja natureza é a própria manifestação de uma diferença intrínseca: algo aparece e, no seu aparecer, se distingue de algum modo do seu modo de aparecer - . Aqui, o problema da percepção, colocado a partir da forma, se confunde inteiramente com o problema da encarnação. A partir do momento em que o problema da união corpo-alma se transforma no problema da exceção do conhecimento por perfis, a noção de expressão, e toda a problemática que gira ao redor dela, torna-se o foco privilegiado das investigações merleau-pontyanas. Nesse contexto, o problema da relações da consciência com a natureza acabava, em última análise, por remeter à dualidade estrutura-significação como a uma dialética de nível superior em relação àquelas que lhe eram subordinadas (física e vital) - embora só possa se constituir e se sustentar sobre, ou a partir, delas. Nesse sentido,

a reflexão sobre a forma perceptiva inaugura a temática, privilegiada na obra de Merleau-Ponty, de uma fenomenalidade indiscernível de uma existência bruta, de um sentido contido na espessura de uma matéria, de uma consciência inscrita naquilo mesmo que ela faz aparecer, e que é capaz, portanto, de passividade. Desse modo, acreditamos que a questão acerca do estatuto da forma não é uma questão acessória, mas central, pois é através dela que Merleau-Ponty pretende equacionar o problema fenomenológico da relação entre essência e existência, para além das teorias intelectualista e empirista da percepção. Tratava-se, com efeito, de uma reforma sem precedentes na história da filosofia: “reencontrar a significação intelectual na estrutura concreta” e “redefinir a filosofia transcendental de modo a incorporar, nela, o fenômeno do real” (SC, p. 241). Ou seja, tratava-se de redefinir a própria noção de consciência, e de objeto da consciência, no sentido transcendental da expressão, mas, dessa vez, sem ignorar a experiência primordial e efetiva no interior da qual essas noções podem adquirir o seu sentido relativo.

Considerações finais

A *Estrutura* acabava por deixar em aberto a questão acerca do tipo de existência ao qual o sentido das formas percebidas nos dá acesso:

“a coisa natural, o organismo, comportamento do outro e o meu não existem senão através do seu sentido, mas o sentido que jorra neles não é ainda um objeto kantiano, a vida intencional que os constitui não é ainda uma representação, a 'compreensão' que lhes dá acesso não é ainda uma intelecção” (*idem*).

Uma vez que se trata de uma “significação encarnada”, a fenomenologia transcendental deverá absorver a facticidade. A compreensão desse aparente paradoxo exige a elaboração de uma verdadeira teoria da expressão, que torne compreensível a passagem dos perfis parciais ao ser total imanente ao fluxo temporal da experiência perceptiva. Essa é a principal tarefa deixada à *Fenomenologia da Percepção*, quando já não se tratará mais, como no caso da *Estrutura do comportamento*, de procurar um novo tipo de ser, já implícito ao fazer da ciência, mas, sim, de adentrar e explorar integralmente esse novo território, apenas vislumbrado na primeira obra.

Capítulo II – Psicologia e ontologia na *Fenomenologia da Percepção*

“É pegar ou largar. Não se pode ter a verdade sem os riscos.
Deixa de haver filosofia se olharmos primeiro as conclusões;
o filósofo não procura atalhos, percorre todo caminho”
(M.-Ponty, *Signes*, 297-8).

O problema da redução

Merleau-Ponty introduz a primeira parte da *Phénoménologie de la Perception*, “O Corpo”, com uma observação que fixa precisamente as coordenadas metodológicas das suas duas primeiras obras: “Não querendo prejudicar nada, tomamos ao pé da letra o pensamento objetivo e não lhe colocaremos questões que ele próprio não se coloca. Se somos conduzidos a reencontrar a experiência atrás dele, essa passagem só será motivada por seus próprios embaraços” (PhP, p. 86/110). Para compreender a especificidade da reflexão fenomenológica que se anuncia nessa frase, é preciso levar em consideração o modo como Merleau-Ponty remaneja certos temas centrais da fenomenologia de Husserl, conferindo-lhes uma significação original em relação àquela de seu predecessor. Mais do que uma simples mudança de termos, é através desse remanejamento que se pretende alargar o território da fenomenologia para além dos seus limites originais, rigorosamente traçados pelo *idealismo transcendental* husserliano. Para o filósofo francês, a fenomenologia deverá abarcar, além de uma investigação das relações essenciais entre os fenômenos reduzidos à imanência da consciência (à “imanência autêntica”, diria Husserl), uma análise que torne compreensível a aparição do “mundo tal como ele é” (PhP, p. XI/14), possibilitando uma nova compreensão das relações entre o “empírico” e o “transcendental”. Como Merleau-Ponty anuncia no final da *Estrutura do comportamento*: “Seria necessário redefinir a filosofia transcendental de maneira a integrar, nela, até o fenômeno do real” (SC, p. 240). Nesse contexto, a ciência, e, mais precisamente, a psicologia, desempenha um papel fundamental, na medida em que é a partir dela que Merleau-Ponty acaba por formular, nas suas obras iniciais, a sua versão da “redução fenomenológica”: “ao considerar a *Gestalt* como tema de sua reflexão o psicólogo rompe com o psicologismo (...) Isso significa que a atitude transcendental já está implicada nas descrições do psicólogo, por pouco fiéis que elas sejam” (PhP, p. 72/93). Mas qual o sentido da “redução”, aqui implicitamente assumido?

Vale ressaltar a peculiaridade do procedimento fenomenológico de Merleau-Ponty face ao de Husserl. Nas suas *Meditações Cartesianas*, Husserl elogiava o radicalismo da primeira das *Meditações*, de Descartes, e enfatizava a necessidade da investigação fenomenológica abrir mão dos resultados científicos. Para o filósofo alemão, a fenomenologia se pergunta pelos fundamentos do conhecimento, aquilo sem o que não haveria conhecimento, enquanto a ciência está interessada no fato do conhecimento. Do *fato* ao *como* haveria um abismo intransponível. A fenomenologia, definida como crítica da razão, no sentido kantiano da expressão, não se ocupa de objetos, mas do modo como os conhecemos. Trata-se de explicitar as estruturas cognitivas mínimas sem as quais não pode haver conhecimento. Nesse sentido, o *telos* da reflexão husserliana consiste na determinação completa das condições de possibilidade, fundamentais e apodícticas, de todo e qualquer tipo de conhecimento possível, científico ou não. Para isso, Husserl firmou a necessidade epistêmica da “redução fenomenológica”, que significa, em linhas gerais, a operação de suspender nossos juízos acerca da existência ou inexistência de todos os seres transcendentais à consciência, ou seja, de se abster das crenças a respeito da existência ou inexistência do mundo e de todas as explicações científicas¹⁵. *Grosso modo*, esse procedimento se daria em dois momentos. Trata-se, no primeiro deles, de uma “redução eidética”, etapa preliminar e necessária a um segundo desdobramento da reflexão, a “redução transcendental”, quando a consciência, “esfera de ser absoluta”, se apresentaria como o termo derradeiro da investigação fenomenológica. Esse procedimento não visa, contudo, negar ou suprimir a existência das coisas, mas apenas possibilitar uma melhor compreensão delas, tornar visível o seu modo de ser, o seu *sentido*. Agora, no interior do campo fenomenal delimitado pela redução, seria possível apreender as unidades ideais formadoras de sentido, as essências puras, que constituiriam as condições transcendentais do conhecimento, anteriores portanto à cisão sujeito-objeto. Essa exclusão sucessiva e gradual das impurezas da *atitude natural* (inerente ao senso comum e ao pensamento científico) é descrita numa série de sub-etapas, ao fim das quais Husserl acaba por encontrar “resíduo fenomenológico” último da redução, um núcleo irreduzível de subjetividade, quando o “*Ego* transcendental” emerge como fundamento absoluto da possibilidade de todo e qualquer tipo de atividade judicativa¹⁶. Operada a *epoché*, todos os

¹⁵ E. Husserl, *L'idée de La phénoménologie*. Épiphée, PUF, Paris, 1970.

¹⁶ Como esclarece G. Gurvitch. *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Paris, J. Vrin, 1949.

fenômenos passam ser caracterizados como instâncias *dependentes*, “partes” da instância derradeira e absoluta do “ego autêntico”, quando as noções de “interior” e “exterior” deixam de se opor, se dissolvendo na *totalidade* da “verdadeira subjetividade”.

A justificativa desse movimento radical de inversão da inclinação natural da consciência, repousa, segundo Husserl, no fato de que, sempre que se volta ao “problema do conhecimento”, a ciência é necessariamente conduzida a “enganos e perplexidades”, enredando-se em paradoxos dos quais não consegue se desembaraçar¹⁷. Daí as críticas severas do filósofo alemão ao “naturalismo”, em suas mais diversas formas, entre as quais o psicologismo. Críticas das quais não escapou, como se sabe, nem a *Gestalttheorie*, por motivos que examinaremos mais adiante.

Voltemos agora nossa atenção ao trecho com o qual iniciamos, particularmente àquilo que nele há de mais discrepante quanto ao esquema geral da empresa husserliana, traçado no penúltimo parágrafo. Merleau-Ponty decide iniciar sua investigação “tomando ao pé da letra o pensamento objetivo”. Por que? Segundo o filósofo, “uma filosofia torna-se transcendental, quer dizer, radical, não se instalando na consciência absoluta sem mencionar os passos que conduzem a ela, mas considerando-se a si mesma como um problema, não postulando a explicitação total do saber, mas reconhecendo esta presunção da razão como o problema filosófico fundamental” (PhP, p. 98/76). Mas, afinal, por que começar justo com a psicologia, da qual Husserl procurou se afastar de maneira tão contundente? Que tipo de “embaraços” são esses? Não devem ser de qualquer tipo, pois, nesse caso, não haveria diferença alguma entre ciência e filosofia, ou, mais precisamente, entre psicologia e fenomenologia, tal como Merleau-Ponty as

¹⁷ Vale a pena destacar o modo como Husserl critica o círculo vicioso em que as ciências se encontram no momento em que se propõem a oferecer uma resposta ao problema da origem do conhecimento, a partir de bases científico-naturais. O filósofo considera o exemplo uma possível explicação biológica ao princípio da não-contradição: “Mas de que serve se referir a contradições, já que a *própria lógica* está *em questão* e se tornou problemática? Com efeito, a *significação real da legalidade lógica*, que está fora de toda questão para o pensamento natural, torna-se agora *problemática* e, inclusive, *duvidosa*. Ocorrem sequências de ideias biológicas. Recordamos a moderna teoria da evolução, segundo a qual o homem se desenvolveu na luta pela existência e graças à seleção natural, e com ele, naturalmente, também o seu intelecto e, com o intelecto, igualmente todas as formas que lhe são próprias, isto é, as formas lógicas. Consequentemente, as formas e leis lógicas não seriam a expressão particular e contingente da espécie humana, que poderia ser de outro modo e se tornará diferente no decurso da evolução da futura?” Mas, continua Husserl logo adiante, “têm algum sentido os conhecimentos com que opera tal opinião e as próprias possibilidades que considera, se as leis lógicas são abandonadas em semelhante relativismo? A verdade de que há tal ou tal possibilidade não pressupõe implicitamente a validade absoluta do princípio de contradição, segundo o qual uma verdade exclui a contradição?” (Husserl, *L'idée...*, p. 42). Assim, conclui o filósofo alemão, ao tratar do problema epistemológico da origem do conhecimento, o pensamento científico acabaria por desembocar, em última instância, numa espécie de relativismo cético.

entende. Não se trata disso. Merleau-Ponty não confunde psicologia com fenomenologia, também não pretende fazer um inventário de descrições psicológicas segundo o “julgamento da experiência”; tampouco elaborar uma descrição preliminar da essência dos dados psíquicos, uma “psicologia eidética” - fazê-lo suporia possível separar as *essências*, trazidas à luz pela análise fenomenológica, dos *fatos*, com os quais lida a psicologia empírica, quando é precisamente a possibilidade dessa separação que está em jogo. Tratava-se, isto sim, tanto de procurar compreender e fixar o alcance filosófico das descrições psicológicas, quanto de ampliar o escopo da fenomenologia a partir de uma reflexão sobre os fatos revelados pela psicologia experimental, particularmente pela *Gestaltpsychologie*. No primeiro sentido, já em 1934 Merleau-Ponty dizia que “as análises de Husserl conduzem ao umbral da *Gestaltpsychologie*”¹⁸. No segundo, anos mais tarde, o filósofo afirmou: “...se a noção de *Gestalt* permite-nos tornar inteligíveis muitos fatos, e é fecunda na ordem empírica, deve possuir sua verdade fenomenológica e, pensada, a fundo, deve trazer algo para a fenomenologia” (*Les sciences de l’homme et la phénoménologie*¹⁹). Tudo se passa como se Merleau-Ponty reconhecesse, desde o início, os pontos de convergência implícitos entre a psicologia experimental gestaltista e a fenomenologia de Husserl, e procurasse extrair daí implicações até então insuspeitadas por ambas.

Longe de querer avaliar o mérito da empresa husserliana, menos ainda de esgotar as suas relações com a de Merleau-Ponty, interessa-nos, sobretudo, procurar compreender a relação entre fenomenologia e psicologia, que aqui se esboça. Em todo caso, vale frisar, Merleau-Ponty não se contenta em fazer um inventário das condições de possibilidade do conhecimento, uma vez que seu projeto consiste em elaborar uma “nova filosofia transcendental”, ainda mais radical que aquela de Husserl, ampliando assim o alcance da investigação fenomenológica para além da sua dimensão, por assim dizer, estritamente jurídica²⁰. É o que motiva a afirmação, presente logo no Prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, segundo a qual “o maior ensinamento da redução é a

¹⁸ “A natureza da percepção”. Em *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Papirus, Campinas, 1989, p. 23

¹⁹ Curso proferido na Sorbonne, no ano escolar de 1952, publicado em *Parcours II - 1951-1961*. Ed. Verdier, 2001, p. 101.

²⁰ Uma análise detalhada da reforma da filosofia transcendental operada por Merleau-Ponty se encontra em Sacrini, M. A. F., *A investigação da Existência como filosofia Transcendental*, dissertação de mestrado defendida na FFLCH-USP, em 2002.

impossibilidade de uma redução completa”, que significa, em outras palavras, admitir a promiscuidade original entre as esferas empírica e transcendental na unidade indissolúvel da experiência perceptiva. Por isso, ao contrário da posição husserliana, que defende uma separação rigorosa entre os domínios de investigação da fenomenologia, entendida como crítica da razão, e os da ciência, voltada à apreensão direta das coisas, Merleau-Ponty não rompe definitivamente com a atitude natural: “não há dois saberes mas dois graus diferentes de explicitação do mesmo saber, a psicologia e a filosofia se nutrem dos mesmos fenômenos, os problemas estão apenas mais formalizados no nível da filosofia” (SC, p. 62).

A ciência, que não faz outra coisa senão prolongar, espontânea e inconscientemente, a crença inerente ao senso comum da vida cotidiana, segundo a qual o mundo existe *real* e verdadeiramente, *em si mesmo*, independentemente de sua manifestação fenomênica, deve ser deixada de lado, colocada “entre parênteses”. Nisto, Merleau-Ponty está de acordo com Husserl. No entanto, para o filósofo francês, essa operação deve se fazer do interior da perspectiva científica, tomando ao “pé da letra o pensamento objetivo”, sem lhe colocar “questões que ele próprio não se coloca”. É o pensamento científico que acabaria por nos mostrar a necessidade de um retorno ao campo fenomenal da experiência. Esta é uma diferença fundamental entre os dois autores. Mas não é a única. Para Merleau-Ponty, a interrupção do fluxo natural da consciência não deve se fazer em nome de uma totalidade *sui generis*, um *ego* puro, independente de qualquer instância mundana, e em relação ao qual os fenômenos seriam apenas “partes dependentes”. Embora a coextensão entre a consciência perceptiva e o mundo seja mantida por Merleau-Ponty – *c.f.* “Eu sou a fonte absoluta; minha experiência não provém de meus antecedentes, ela caminha em direção a eles e os sustenta, pois sou eu quem faz ser para mim...” (PhP, p. III/3) – o filósofo francês recusa a tese husserliana que afirma uma instância transcendental pura, apartada do empírico: “o mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele”, e a afirmação de uma “subjetividade invulnerável, aquém do ser e do tempo”, “é uma ingenuidade ou, se se preferir, uma reflexão incompleta que perde a consciência de seu próprio começo” (PhP, p. V/4). Não há pensamento que abarque todo pensamento “e o pensamento infinito que se descobriria imanente à percepção não seria o mais alto ponto de consciência, mas, ao contrário, uma forma de inconsciência” (PhP, p. 48/68).

A filosofia, afirma Merleau-Ponty, “é uma experiência renovada de seu próprio começo”, e a reflexão só será radical se tomar “consciência de sua própria dependência acerca de uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final” (PhP, p. IX/11). Ou seja, a fenomenologia deve se ocupar da “gênese do sentido” da experiência, deve se voltar à facticidade da vida irrefletida, à consciência antes de se tornar consciência de si. O que não significa identificar a reflexão à vida imediata da consciência, uma vez que “o irrefletido só começa a existir para nós através da reflexão” (SC, p. 72). Trata-se, em suma, de “aplicar a razão ao que se passa por irracional” (*O primado...*, p. 70), alargando assim os domínios da reflexão fenomenológica. Tal reconfiguração dos conceitos oriundos da fenomenologia husserliana acabaria por nos revelar a magnitude do projeto merleau-pontyano de “engrandecimento da razão” (PhP, pp. 70-1), como bem exprime a sua definição da filosofia como uma “reflexão-sobre-um-irrefletido” (PhP, p. 97/76). Assim, para Merleau-Ponty, a compreensão do “verdadeiro sentido do problema transcendental” exige que se acompanhe “metodicamente os passos que conduzem a ele a partir da atitude natural”, pois “para o filósofo, assim como para o psicólogo, há sempre (...) um problema da gênese, e o único método possível é acompanhar a explicação causal” (PhP, p. 13, nota 9/614, nota 5). Desse modo, dizer que a “passagem à experiência” é motivada pelos próprios “embaraços da ciência” significa apontar, a um só tempo, a necessidade e a insuficiência de iniciar a investigação fenomenológica com a psicologia: “não podíamos começar sem a psicologia e não podíamos começar apenas com a psicologia. A experiência antecipa uma filosofia, assim como a filosofia nada mais é que uma experiência elucidada” (PhP, p. 77/99). Nesse sentido, “ocupar-se de psicologia é necessariamente encontrar, abaixo do pensamento objetivo que se move entre as coisas inteiramente prontas, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo” (PhP, p. 113/142).

O interesse fenomenológico da *Gestalttheorie*, para além da crítica do objetivismo da *forma*

Tentemos circunscrever o sentido dessa “primeira abertura às coisas” através de uma aproximação indireta, evitando assim o “atalho da reflexão”, como nos recomenda o próprio Merleau-Ponty (SC, p. 138), a partir de alguns desdobramentos da

sua crítica ao “objetivismo científico”, particularmente daqueles que dizem respeito ao “novo tipo de ser”, irreduzível às categorias tradicionais da ontologia, emergente no horizonte da *práxis* da psicologia e da neuro fisiologia, tal como o filósofo as compreende. Para isso, concentremos o foco de nossa atenção em uma longa nota, que antecede a parte propriamente positiva da Introdução da *Fenomenologia da Percepção*, “O Campo Fenomenal”, onde fica explícita a relação entre o trajeto percorrido nas três primeiras etapas críticas da Introdução do livro – a crítica aos “prejuízos clássicos” – e o entrelaçamento, referido num parágrafo anterior, entre fenomenologia e psicologia da *Gestalt*:

“A psicologia da forma praticou um gênero de reflexão do qual a fenomenologia de Husserl fornece a teoria. Estamos errados em encontrar toda uma filosofia implícita na crítica da ‘hipótese da constância’? Embora não se trate aqui de fazer história, indiquemos que o parentesco entre a *Gestalttheorie* e a Fenomenologia também é atestado por indícios exteriores. Não é por acaso que Köhler apresenta como objetivo da psicologia uma ‘descrição fenomenológica’ (*Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen* p. 70); que Koffka, antigo aluno de Husserl, relaciona a essa influência as ideias diretrizes de sua psicologia, e procura mostrar que a crítica ao psicologismo não se dirige contra a *Gestalttheorie* (*Principles of Gestalt Psychology*, pp. 641-683), a *Gestalt* não sendo um acontecimento psíquico do tipo da impressão, mas um conjunto que envolve uma lei de constituição interna; que Husserl, enfim, em seu último período, sempre mais distanciado do logicismo, que aliás criticara ao mesmo tempo que o psicologismo, retoma a noção de ‘configuração’ e até mesmo a de *Gestalt* (cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, I, pp. 106, 109). A verdade é que a reação contra o naturalismo e contra o pensamento causal não é, na *Gestalttheorie*, nem conseqüente nem radical, como se pode vê-lo por sua teoria do conhecimento ingenuamente realista (cf. *La Structure du Comportement*, p. 180). A *Gestalttheorie* não vê que o atomismo psicológico é apenas um caso particular de um prejuízo mais geral: o prejuízo do ser determinado ou do mundo, e é por isso que ela esquece as suas descrições mais válidas quando procura dar-se um arcabouço teórico. Ela só não tem imperfeições nas regiões médias da reflexão. Quando quer refletir em suas próprias análises, ela trata a consciência, a despeito de seus princípios, como uma reunião de ‘formas’. Isso basta para justificar as críticas que Husserl dirigiu expressamente à teoria da Forma, assim como a toda psicologia (*Nachwort zu meinen Ideen*, pp. 564 ss.), em uma época em que ele ainda opunha fato à essência, em que ainda não tinha adquirido a ideia de uma constituição histórica, e em que, por conseguinte, sublinhava, entre a psicologia e a fenomenologia, antes a cesura que o paralelismo (...) Quanto à questão de fundo, que é a da atitude transcendental em face da atitude natural, ela só poderá ser resolvida na última parte, em que se examinará a situação transcendental do tempo” (PhP, pp. 62-3 nota 1/620-1, nota 45).

A despeito das enormes diferenças de natureza entre o projeto da fenomenologia, tal como Husserl o concebia, e o da psicologia da *Gestalt*, os principais

fundadores da teoria gestaltista, M. Wertheimer, K. Koffka e W. Köhler, não deixaram de reconhecer sua dívida para com Husserl. Certamente, contudo, não se tratava, para eles, de fazer uma descrição das estruturas essenciais que tornariam pensável todo e qualquer objeto psíquico possível, ou seja, não se tratava de elaborar uma “psicologia eidética”. A *Gestalttheorie* se define como um projeto estritamente científico, cujo objetivo é o “estudo do comportamento nas suas conexões causais com o campo psico-físico” (Koffka, K. *The Principles of Gestalt Psychology*, Hartcourt, NY, 1935, p.67). Por outro lado, vale frisar, sua característica metodológica mais importante consiste na elaboração de uma *descrição* preliminar tão neutra quanto possível dos fenômenos da experiência: “parece haver, para a psicologia, exatamente como para todas as outras ciências, um único ponto de partida: o mundo tal como descobrimos, de maneira simples e desprovida de crítica” (W. Köhler, *Gestalt Psychology*, p. 7). Nesse sentido, o “método fenomenológico” da *Gestaltpsychologie* não visava outra coisa senão por em evidência a primazia dos fenômenos vividos diante da sua objetivação, sempre secundária e abstrata, como bem exprime a distinção husserliana adotada por Köhler, entre *Leib* e *Körper*, entre o “corpo”, tomado como parte da experiência fenomenal, e o “organismo”, entendido como um sistema físico-químico: “somente o corpo (...) nos é diretamente acessível. Só temos conhecimento do organismo, como de todas as outras coisas físicas, através de um processo de inferência ou construção” (c.f. Köhler, *Gestalt Psychology*, p. 9, tb. p. 126). Essa mesma fidelidade aos fenômenos da experiência perceptiva está por trás da crítica gestaltista dirigida contra a “hipótese de constância” - isto é, contra a tese segundo a qual haveria uma correspondência ponto a ponto entre o mosaico de estímulos físicos e os fenômenos da experiência perceptiva²¹. Segundo o filósofo francês, ao fazer “a crítica da hipótese de constância e desvendando os fenômenos, sem dúvida o psicólogo caminha contra o movimento natural do conhecimento, que atravessa cegamente as operações

²¹ Ao fazer a crítica à “hipótese de constância”, os gestaltistas tinham em vista agrupar diferentes versões antagônicas da psicologia sobre a base de um pressuposto comum, mas não declarado, pressuposto que se explicita na tese segundo a qual haveria “uma correspondência pontual e uma conexão constante entre o estímulo e a percepção elementar” (PhP, p. 14). Segundo Köhler, essa tese funcionaria como uma espécie de baluarte da concepção mecanicista acerca do funcionamento nervoso, acabando por “ocultar um desacordo patente entre a teoria e a experiência”, na expressão de Merleau-Ponty (SC, p. 18), na medida em que, através dela, as diferentes escolas de psicologia, tão opostas como o behaviorismo e o introspeccionismo por exemplo, tentariam fazer com que as evidências da experiência se tornassem compatíveis com os seus pressupostos teóricos, e não o contrário, como era de se esperar (c. f., W. Köhler, *Psicologia da Gestalt*, capítulo 3).

perceptivas para ir diretamente ao seu resultado teleológico” (PhP, p. 71/91). Nesse sentido, “a crítica à hipótese de constância, se levada até o fim, adquire o valor de uma verdadeira ‘redução fenomenológica’” (PhP, p. 77/99). Assim, tanto a crítica merleau-pontyana ao “prejuízo do mundo objetivo”, quanto a crítica gestaltista à “hipótese de constância”, eram feitas em nome de uma descrição mais adequada dos fenômenos, de acordo com o “juízo da experiência” (SC, p. 49). Vale apontar, contudo, que, segundo Merleau-Ponty, não há uma evidência empírica que afaste de uma vez por todas a hipótese de constância: “ela se desacredita porque ignora e não permite compreender os fenômenos²². É preciso ainda, para apercebê-los e para julgá-los, que nós primeiramente a tenhamos ‘posto em suspenso’” (PhP, p. 15, nota 2/614, nota 14). Em todo caso, na medida em que a psicologia gestaltista torna possível o abandono dos pré-conceitos do mundo objetivo em prol de uma compreensão mais adequada dos fenômenos da experiência, as descrições da *Gestalt*, “purificadas de todo psicologismo”, podem se tornar um “método filosófico” (PhP, p. 77/99).

Por outro lado, tomando ao pé da letra as críticas dirigidas por Husserl à *Gestalttheorie*, podemos pensar que o paralelo entre psicologia e fenomenologia, que aqui começa, aqui termina. Do ponto de vista do fenomenólogo alemão, não basta subsumir a totalidade das coisas sob a categoria de “fenômenos”, uma vez que a compreensão adequada desse termo está relacionada ao conceito de “intencionalidade”. Conceito sem o qual o par interior-exterior (herança da concepção galileana da natureza, pensada como uma entidade matemática, e posteriormente oficializada pelo dualismo metafísico de Descartes) permanece insuperável. Ou seja, quer a consciência seja tomada como um conjunto de átomos ou enquanto uma totalidade de partes auto-organizadas, em ambos os casos o seu modo de existência continua a ser pensado como o de um “objeto natural”.

²² Nesse mesmo sentido, segundo o filósofo, no plano da indução “não há nenhum fenômeno que se possa citar como prova crucial contra o empirismo” (PhP, p. 31/48). Ou seja, uma vez que é sempre possível recusar o “testemunho da consciência” em prol de uma suposta “química mental”, da qual derivariam as relações dadas *a priori* no campo fenomenal – figura/fundo, coisa/não-coisa etc. – o empirismo não é “refutável”. “Não se pode refutar, descrevendo fenômenos, um pensamento que se ignora a si mesmo e que se instala nas coisas. Os átomos do físico parecerão sempre mais reais do que a figura histórica e qualitativa deste mundo” (*id.*). Portanto, trata-se, não de *provar* a falsidade das teses empíricas, mas de um esforço no sentido de flagrar um “desacordo patente entre a teoria e a experiência”, desacordo que acabaria por ocultar o campo fenomenal da experiência.

Fica por compreender, então, o que é que Merleau-Ponty teria visto de original na *Gestalt*, aquilo que escaparia às dicotomias da tradição e que teria escapado ao próprio Husserl²³.

Antes disso, porém, procuremos entender melhor quais foram os motivos que levaram Husserl a rejeitar a *Gestalttheorie*. O que dizia, em suma, a crítica do fenomenólogo alemão? Quem nos ajuda a compreender isto é Moura, quando, ao comentar a originalidade da noção de *intencionalidade*, tal como Husserl a havia formulado, se coloca a seguinte questão: “diríamos que o mérito da intencionalidade é apenas o de nos lembrar insistentemente que a experiência efetiva é uma experiência de todos, não de partes atômicas? (...) nesse caso, não se saberia muito bem em que o mérito da intencionalidade seria superior ao da *Gestaltpsychologie*, que já se assentava sobre a mesma crítica ao atomismo. Pior que isso, não se teria circunscrito ainda o sentido da intencionalidade e da transformação de tudo em fenômeno” (“Significação e Existência”, 2001, p. 173). Segundo Moura, “atomismo e *Gestalt* partilham de um mesmo prejuízo comum. Esse prejuízo comum, sabe-se, é para Husserl o *naturalismo*” (grifo do autor, *id.*, p. 174). “Para o naturalismo, tudo o que é, é físico e pertence à natureza física; ou é psíquico, mas agora esse psíquico é visto apenas como uma variável dependente do físico” (*id.*). O que não equivale a negar a possibilidade de uma “psicologia psicofísica”, enquanto “psicologia genética” (*id.*, 175). Trata-se, isto sim, de criticar a “falsificação da noção de consciência por meio de uma aproximação da psique à realidade natural... Em uma palavra, se existe uma censura profunda ao naturalismo, é por ele fazer da consciência um *análogo* das coisas materiais” (grifo do autor, *id.*, 175). Desse modo, em Husserl, a redução ao subjetivo acabaria por neutralizar o fato, ou seja, a “significação” não seria da ordem do “fato” ou do “acontecimento natural”, já que eles só podem manifestar uma relação de exterioridade, nunca uma relação eidética. Por outro lado, uma vez que “os problemas puramente psicológicos” dizem respeito ao *sentido*, à “referência interior de algo a algo” (*id.*, p. 179), a noção de “natureza”, definida como “domínio da pura exterioridade” (*id.*, p. 180), deveria ser afastada de uma vez por todas do comentário psicológico (*id.*, p. 178). Examinemos essa questão mais de perto, a partir do modo como a crítica husserliana foi interpretada pela *Gestaltpsychologie*, na tentativa de que este

²³ “Creio que o que Husserl buscava para ‘lastrar’ sua intuição eidética e distingui-la definitivamente dos conceitos verbais era (embora o ignorasse) uma noção semelhante àquela trazida pelos gestaltistas” (Merleau-Ponty, *Les sciences de l’homme...*, p. 101).

desvio possa nos levar a uma melhor compreensão do sentido da versão merleau-pontyana da redução fenomenológica.

Merleau-Ponty faz menção, na nota citada, à defesa de Koffka diante das críticas de Husserl. De fato, ao se colocar a questão de saber se uma concepção como a sua não acabaria por conduzir necessariamente a um “psicologismo extremo”, isto é, ao “ponto de vista segundo o qual todas as relações lógicas, *subsistentes*, podem ser explicadas por relações psicológicas ou mesmo fisiológicas *existentes*” (Koffka, 1935, p. 570), Koffka defende o ponto de vista de que a argumentação husserliana se assenta no “pressuposto, implícito ou explícito a todas as teorias ‘psicologistas’, de que as relações psicológicas eram meramente factuais ou externas. Com efeito”, continua Koffka, “um ‘psicologismo’ baseado nesse pressuposto foi refutado por Husserl... Mas essa refutação não afeta nosso psicologismo – se à nossa concepção pode ser legitimamente dado esse nome – uma vez que, em nossa teoria, os processos psicológicos e fisiológicos ou, melhor, psicofísicos, estão organizados de acordo com relações intrínsecas ou internas (...) Significa que, em nossa teoria, a psicologia e a lógica, existência e subsistência, ou mesmo, em certa medida, realidade e verdade, não pertencem mais aos domínios ou universos de discurso inteiramente diferentes, entre os quais não existe qualquer relação inteligível. É neste ponto que a psicologia terá de provar a função de integração que lhe atribuímos logo no primeiro capítulo” (*id.*, pp. 570-1). Que “função de integração” é esta? Grosso modo, trata-se de retomar o ideal de conhecimento da Renascença, quando a ciência se concebia como um sistema racional e integrado de conhecimento, um “todo coerente e unitário”, como bem exprime o adágio latino citado por Koffka, *multum non multa*, no qual se opõem dois diferentes sentidos de “muito”, um quantitativo e outro qualitativo: conhecer *mais* não equivale necessariamente a conhecer uma quantidade maior de fatos (*id.*, p. 5). Assim, segundo o psicólogo alemão, a ciência deveria procurar conhecer as “relações intrínsecas” entre os fatos que estuda, mais do que meramente colecionar fatos que não apresentam nenhuma relação entre si. Por outro lado, a *Gestalt* introduz a ideia de uma síntese que não é da ordem da soma, uma vez que suas propriedades são originais em relação ao aglomerado das suas partes elementares, constituindo entre si relações intrínsecas ou de sentido que não se deixam decompor *partes extra partes*. E “pouco importa”, segundo Wertheimer, “saber de que estofa as partículas do universo se constituem; o que importa é a espécie de todo, o significado do

todo” (citado por Koffka, *id.*, p. 76, também por M.-Ponty, SC, p. 146). Desse modo, se é verdade que não se pode fundar a lógica, válida universalmente, em atos psíquicos individuais, isto é, se não se pode fundar o direito no fato, e se o psicologismo é a tentativa de fazê-lo, então a *Gestalttheorie* não é psicologista, pois a crítica de Husserl se assenta no pressuposto de que as relações psicológicas são meramente externas, despidas de qualquer significação, enquanto que o “fato” ao qual a *Gestalt* dá acesso apresenta uma organização intrínseca ou de sentido. Koffka defendia então a necessidade de reabilitar as noções de “significação” e “valor”, no contexto da psicologia, definida como ciência natural (*id.*, pp. 17-21). Mas de que modo, então, a psicologia da *Gestalt* supunha resolver o problema da “desintegração” do saber? Quem nos responde é o próprio Koffka, ao procurar elucidar a “natureza da correlação” entre “duas séries de processos, os fisiológicos e os comportamentais ou conscientes” (*id.*, p. 56): “não pensemos nos processos fisiológicos como fenômenos moleculares, mas como molares. (...) Pois, se são molares, suas propriedades serão as mesmas dos processos conscientes, em que se presume estarem aqueles subjacentes” (*id.*). Essa tese, denominada “isomorfismo psico-físico”, afirma a existência de uma identidade estrutural e dinâmica, *isomórfica*, entre a experiência perceptiva e os processos cerebrais que lhe são subjacentes, entre a organização espontânea do campo perceptivo e o seu correlato neuro-fisiológico²⁴. A *Gestalttheorie* procurava assim estabelecer as bases naturais da consciência, encontrando aquilo que supunha ser o “fundamento causal” da percepção e do conhecimento. Mas, afinal de contas, o que isto significa? O que significa afirmar que a consciência *depende* de processos cerebrais? Pois, ainda que se encontrem as bases naturais da consciência, entendidas como “fenômenos do campo psico-físico”, o que elas teriam a dizer em relação ao “sentido”? Entendamos. Para a psicologia da *Gestalt*, não se trata de inferir as características da percepção a partir da fisiologia cerebral, ou seja, o isomorfismo enuncia que “os processos fisiológicos têm de ser deduzidos de determinadas características da experiência”, e não o contrário (Köhler, 1947, p. 37)²⁵. Em todo caso, o fenômeno da significação proposicional (que uma proposição tenha um sentido) é um enigma para qualquer explicação científica: como distinguir, em termos estritamente empírico-causais,

²⁴ Não, portanto, entre “os processos fisiológicos” e o “ambiente físico” (Köhler, *Gestalt Psychology*, p. 94).

²⁵ Nesse sentido, Köhler afirma que “qualquer progresso que possamos alcançar na fisiologia dependerá das observações do que chamamos corpo através da experiência objetiva direta” (Köhler, *id.*, p.20).

uma proposição verdadeira de uma proposição falsa? Pois, se é certo que todo ato de consciência supõe acontecimentos cerebrais que lhe dão suporte, existentes de fato, a recíproca não é necessariamente verdadeira: o cérebro é *necessário, mas não suficiente* para o surgimento da consciência: “não há dúvida de que atos mentais têm correlatos cerebrais (...) Mas poderia haver processos neuronais verdadeiros, falsos ou absurdos? Se os houvesse, eu poderia tropeçar num conteúdo proposicional como tropeçamos num paralelepípedo” (Prado Jr., 2005, p. 12). Koffka reconhece que, pelo menos do ponto de vista “tradicional”, “encarados como eventos naturais, não existe diferença alguma entre pensamentos falsos e verdadeiros” (Koffka, 1935, p. 614). Contudo, ao examinar a relação entre lógica e psicologia, o psicólogo afirma que, do ponto de vista da psicologia da *Gestalt*, “uma solução verdadeira é diferente de uma falsa, não só em termos de lógica, não numa esfera de pura *subsistência*, mas essa diferença, se nossas concepções fundamentais estão certas, deve ser duplicada no domínio da *existência* natural” (*id.*). Por “concepções fundamentais” leia-se a tese do isomorfismo psicofísico, donde o sentido do verbo “duplicar”, usado por Koffka. Desse modo, podemos dizer que, no limite, os psicólogos da *Gestalt* subentendem a existência de uma *identidade real* entre a consciência e os supostos processos cerebrais que lhe são subjacentes (SC, p. 147), como bem nos lembra Koffka: “Não devemos esquecer que nosso campo psicofísico existe dentro de um organismo real que, por sua vez, existe num meio geográfico” (Koffka, 1935, pgs. p. 60 e 79). Aqui se esboça a “teoria do conhecimento ingenuamente realista” a que Merleau-Ponty se refere. E pouco importa que se diga que essa suposta identidade estrutural representa apenas uma hipótese heurística, uma cláusula estritamente epistêmica, sem qualquer pretensão quanto à realidade última dos seres envolvidos na relação, uma vez que “podia-se retirar todo valor ontológico dos princípios da ciência e deixar-lhes apenas um valor metódico, no essencial esta reserva nada mudava na filosofia, já que o único ser pensável permanecia definido pelos métodos da ciência” (PhP, p. 67/87).

Portanto, para onde aponta, no contexto da *Gestalttheorie*, o reconhecimento da necessidade de integração das diversas áreas especializadas do saber? Ao que tudo indica, para o *telos* de um discurso explicativo único, relegando assim para o futuro a tarefa de unificação do conhecimento, de acordo com o cânone ontológico da Física, como se fosse possível, algum dia, conceber um modelo *real* da consciência

(Koffka, 1935, p. 48). Evidentemente, essa concepção está nos antípodas da fenomenologia, uma vez que, assim concebida a consciência, o seu modo de ser em nada se distinguiria do modo de ser dos objetos mundanos, sejam eles concebidos como uma coleção de propriedades, sejam como processos de campo. Nesse sentido, Merleau-Ponty e Husserl constataram o insosso, do ponto de vista filosófico, da redução da consciência a uma *Gestalt*, uma vez que esta era concebida como uma entidade real. Daí a crítica merleau-pontyana ao realismo da *Gestalttheorie*, paralela àquela de Husserl, para quem a *Gestalt* ainda se mostra vinculada à miopia da atitude natural. Por isso, já em sua primeira obra, *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty assim se exprimia acerca do estatuto filosófico do gestaltismo:

“A teoria da forma pensa ter resolvido o problema das relações da alma e do corpo (...) descobrindo processos nervosos estruturais que, por um lado, tenham a mesma forma que o psíquico e, por outro, sejam homogêneos às estruturas físicas. Nenhuma reforma da teoria do conhecimento seria portanto necessária, e o realismo da psicologia como ciência natural seria conservado a título definitivo” (SC, p. 145).

A teoria da *Gestalt* não foi suficientemente “radical”, não levou a sua crítica à hipótese de constância “até o fim”, pois, “ao invés de se perguntar que tipo de ser pode pertencer à forma”, simplesmente a colocou “no número dos acontecimentos da natureza” (SC, p. 147). Ou seja, eles supuseram possível explicar a experiência perceptiva por meio da realidade a que ela dá acesso, o constituinte pelo constituído. Eis o motivo pelo qual o “pensamento anfíbio” do psicólogo sempre acaba por “reintroduzir em suas descrições relações que pertencem ao mundo objetivo” (PhP, p. 24/40). Eis porque as descrições dos gestaltistas só não têm “imperfeições nas regiões médias da reflexão” (PhP, p. 63, nota 1/621, nota 45). Afinal, eles não perceberam que “o atomismo psicológico é apenas um caso particular de um prejuízo mais geral: o prejuízo do ser determinado ou do mundo” (*id.*). Ao fazerem isso, os gestaltistas traíram o seu princípio fundamental, que era o de se ater aos fenômenos. Tudo se passa como se, para Merleau-Ponty, houvesse um conflito entre o espírito e a letra da *Gestalttheorie*, conflito cuja consequência mais importante fosse a de nos expulsar do naturalismo científico, em direção à “atitude transcendental” (SC, p. 222). Assim, o desvendamento do campo fenomenal exige mais do que dizer que,

“do ponto de vista do conhecimento (...), o mundo experimentado é anterior ao mundo da física” (Köhler, 1947, p. 19):

“falta à *Gestalttheorie* uma renovação das categorias: ela admitiu seu princípio, aplicou-o a alguns casos particulares, mas não compreendeu que toda uma reforma do entendimento é necessária se queremos traduzir exatamente os fenômenos, e que é preciso, para chegar a isso, recolocar em questão o pensamento objetivo da lógica e da filosofia clássicas, por em suspenso as categorias do mundo, por em dúvida, no sentido cartesiano, as pretensas evidências do realismo, e proceder a uma verdadeira ‘redução fenomenológica’” (PhP, p. 60/80).

A redução não visa negar ou aniquilar a existência das coisas, mas, através da suspensão dos nossos juízos acerca da existência ou inexistência de qualquer ser transcendente à consciência, possibilitar uma melhor compreensão delas, tornar visível o seu modo de ser, enquanto aparição de um sentido, sem o qual não poderíamos nem mesmo dizer que elas existem. Pois “nada é mais difícil do que saber ao *certo o que nós vemos*. ‘Há na intuição natural um tipo de ‘cripto-mecanismo’ que devemos romper para chegar ao ser fenomenal’, ou ainda uma dialética pela qual a percepção se dissimula a si mesma” (PhP, p. 71/91-2). Esse “cripto-mecanismo”, ao qual o filósofo se refere, diz respeito ao fato de que o ato perceptivo, quando bem sucedido, se esquece de si mesmo em benefício do objeto percebido, ou seja: a percepção, no momento em que percebe algo que não ela mesma, oculta-se a si mesma enquanto ato de perceber, o que é essencial à sua realização. É preciso ir “contra o movimento natural de conhecimento, que atravessa cegamente as operações perceptivas para ir diretamente ao seu resultado teleológico” (PhP, p. 71/91). Por isso, segundo Merleau-Ponty, o acesso ao campo fenomenal exige uma inversão da inclinação natural da percepção, que é a de se dirigir para um em si como para seu fim.

Tentemos, então, circunscrever melhor esse tema, o da redução, a partir de uma análise da introdução da *Fenomenologia*, uma vez que ela nos permitirá compreender melhor a novidade ontológica da *Gestalt*. Para isso, detenhamo-nos sobre a crítica merleau-pontyana aos “prejuízos clássicos”, nos três primeiros capítulos da introdução - que compõem, em conjunto, um único movimento crítico, movimento que antecede o desvelamento do campo fenomenal.

Crítica aos prejuízos objetivistas do empirismo e do intelectualismo

Segundo Merleau-Ponty, a passagem do objetivismo à “consciência do mundo” (PhP, p. 11/26) exige que afastemos os prejuízos que enviesam nossa compreensão do fenômeno perceptivo, e que acabam por torná-lo incompreensível - sejam os do senso comum, sejam os da ciência, sejam os da tradição filosófica. Dentre os prejuízos contra os quais o filósofo se volta, logo na Introdução da *Fenomenologia da Percepção*, a noção de “sensação” ocupa uma posição de destaque, e é a primeira a ser criticada. Embora, aparentemente, não apresente obscuridade alguma no seu sentido mais imediato, no uso comum da linguagem, como quando dizemos “eu sinto o vermelho, o azul, o quente, o frio”, Merleau-Ponty se propõe a mostrar que a noção de sensação é “a mais confusa que existe, e que, por tê-la admitido, as análises clássicas deixaram escapar o fenômeno da percepção” (PhP, p. 9/23). Nesse contexto, sem apontar precisamente quais são os seus adversários no interior da tradição genericamente designada por “empirismo”, duas são as definições de sensação contra as quais nosso filósofo se volta: “Existem duas maneiras de se enganar sobre a qualidade: uma é fazer dela um elemento da consciência, quando 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 plano da qualidade, sejam plenos e determinados. E o segundo erro, assim como o primeiro, provém do prejuízo do mundo” (PhP, p. 11/26).

Na primeira das definições apresentadas, sensação significa: “impressão pura” (PhP, p. 10/25), “o modo pelo qual sou afetado e a experiência de um estado de mim mesmo” (PhP, p. 9/23). A sensação, assim definida, não é uma propriedade das coisas, devendo por isso mesmo se encontrar “aquém de qualquer conteúdo qualificado” (*id.*), isto é, deve se encontrar no sujeito psicológico da percepção. Assim, “eu sentirei na exata medida em que coincido com o sentido, em que ele deixa de estar situado no mundo objetivo e em que não me significa nada” (*id.*). Seria possível então abstrair, da experiência perceptiva, uma primeira “camada de ‘impressões’”, um aglomerado de “sensações” atômicas, inteiramente desprovidas de sentido, às quais este último seria agregado. Mais do que simplesmente apontar que a “percepção de fato”, por menos

complexa que seja, já lida com relações, e não com propriedades absolutas²⁶, Merleau-Ponty está interessado em compreender o que motiva essa crença numa suposta exterioridade, pelo menos “de direito”, entre uma suposta “impressão pura” e o sentido daquilo que percebemos. Ou seja, o que subjaz e sustenta essa distinção? Afinal, “quando a *Gestalttheorie* nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter, isso não é um caráter contingente da percepção de fato, que nos deixaria livres, em uma análise ideal, para introduzir a noção de impressão, pois é impossível isolar a presença de um estímulo do contexto *através* do qual ele se manifesta. Trata-se, portanto, da própria definição do fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção” (PhP, p. 10/24). Uma vez que a pretensa sensação não é apenas “imperceptível”, mas “impensável” enquanto momento da percepção efetiva, a introdução dessa hipótese, mesmo num plano ideal, só é possível, segundo Merleau-Ponty, a partir do momento em que a percepção efetiva é esquecida em benefício do objeto percebido. Disso decorre que sensação está longe de sua fonte constitutiva, que é a própria experiência, sendo, por isso mesmo, “a mais obscura das noções” (PhP, p. 18/32) com as quais se pretende explicar a percepção: “construímos a percepção com o percebido. E, como o próprio percebido só é evidentemente acessível através da percepção, não compreendemos finalmente nem um nem outro” (PhP, p. 11/26). A ideia clássica de sensação seria apenas a adequação arbitrária dos objetos percebidos à “superestrutura tardia da consciência” (PhP, p. 19/33), e a “pretensa evidência do sentir” (PhP, p. 10/25) não estaria fundada no testemunho da consciência, mas no já mencionado prejuízo do mundo objetivo.

Prejuízo que também está por trás da segunda caracterização da “sensação”, a saber, aquela que identifica o “objeto percebido” ao objeto físico, este último concebido como uma coleção de propriedades ou de conteúdos determináveis. Neste caso, o

²⁶ É o que nos mostra, por exemplo, um dos primeiros experimentos de W. Köhler: após ensinar um grupo de galinhas a bicar apenas um dentre dois cartões, com diferentes tonalidades de cinza (a bicar C2, “mais escuro”, ao invés de C1, “mais claro”), elas eram submetidas a uma situação de teste experimental, quando uma nova combinação de cartões lhes era apresentada (C2 e C3 por exemplo, sendo que C3 era ainda “mais escuro” que os dois cartões anteriores). O resultado foi que boa parte das galinhas escolheu o estímulo original em relação ao treino (ou seja, C3). Portanto, o fator determinante da escolha foi o contraste entre as tonalidades de cinza. Isso demonstra que, mais do que simplesmente reagirem mecanicamente aos estímulos físicos, tomados isoladamente, como supunha a reflexologia clássica, mesmo organismos infra-humanos, como as galinhas, são capazes de agir em função de uma relação de sentido que se estabelece entre as diferentes partes do contexto físico (*Gestalt Psychology*, cap. 1).

“vermelho” ou o “verde” não seriam sensações, mas “sensíveis” (PhP, p. 10/25), e a qualidade não seria uma impressão subjetiva, mas uma “propriedade do objeto”. A qualidade, assim definida, se configura em um campo, se insere em um jogo preciso de luzes e sombras etc., que fariam dela um “elemento da configuração espacial” (*id.*). No entanto, se o objeto percebido, o “verde” por exemplo, fosse assim definido, se ele nada mais fosse do que uma articulação de propriedades objetivas, uma composição de fragmentos da matéria, definidos física e geometricamente, nós deveríamos perceber os diversos segmentos do mundo de acordo com delimitações nítidas e precisas, envolvidas por uma zona negra, sem lacunas..., o que, de fato, está longe de acontecer na percepção efetiva. Pois “não é fácil descrever a região que rodeia o campo visual... Há ali uma *visão indeterminada*, uma *visão de não sei o que*, e, se passamos ao limite, aquilo que está atrás de nós não deixa de ter presença visual” (PhP, p. 12/27, grifos no original). No campo fenomenal, os objetos que efetivamente percebemos se mostram sempre mergulhados em uma atmosfera de indeterminação, ambiguidade (*id.*), que é incompatível com a definição de qualidade real. Por isso, mais do que lançar a qualidade no mundo objetivo, mais do que inseri-la em um campo de relações, é preciso que nos abstenhamos de pensá-la como um ente real. Se “toda consciência é consciência de algo”, afirma Merleau-Ponty, “este ‘algo’ não é necessariamente um objeto identificável” (PhP, p. 11/26). Assim, uma vez que os objetos da percepção sempre se apresentam por lacunas, imperfeições, que eles sempre se alteram conforme o contexto em que se encontram etc., é preciso reconhecer, então, que eles ainda “não estão postos ali no terreno do ser” (PhP, p. 12/27), onde tudo é pleno e determinado, e que o sentido ao qual uma qualidade dá acesso é um “sentido equívoco”, ele diz respeito a um “valor expressivo”, e não a uma “significação lógica” (PhP, p. 12/28).

Impressão ou qualidade, a sensação continua a ser concebida enquanto coincidência absoluta, ou seja, ela é fechada em si mesma, ela é um “choque instantâneo” (SC, p. 177), um “contato cego” e “pontual” (PhP, p. 21/36). A redução do objeto percebido a um conjunto de sensações elementares acabaria por desembocar na questão de saber de que modo um aglomerado caótico, sem nenhuma ligação dos elementos entre si, pode acontecer de ter um sentido. Mais ainda, já que cada sensação isolada não pode se abrir às demais, já que ela não pode estabelecer qualquer conexão com outras qualidades, esse sentido não pode provir de uma organização intrínseca, e deve, portanto, se impor, de

fora, aos pretensos dados sensíveis isolados. De onde decorre uma série de processos mentais hipotéticos para explicar a percepção, dentre os quais a “associação de ideias” e a “projeção de recordações”, igualmente criticados por Merleau-Ponty. Frutos de uma ilusão retrospectiva, a saber, aquela que constrói o objeto percebido a partir daquilo que se sabe dele, tais hipóteses recorrem a termos que nada explicam, pois eles próprios carecem de explicação. Não se trata evidentemente de negar as eventuais contribuições da memória na constituição da percepção, como se a percepção representasse uma completa ruptura com o passado, e ficasse assim restrita ao presente imediato, mas de redefinir essa relação a partir da percepção efetiva e atual: “antes de qualquer contribuição da memória, aquilo que é visto deve presentemente organizar-se de modo a oferecer-me um quadro em que eu possa reconhecer minhas experiências anteriores” (PhP, p. 27/44). E não adianta “fazer como os psicólogos”, que, ao pensarem a consciência no mundo, colocam “a semelhança e a contiguidade dos estímulos entre as condições objetivas que determinam a constituição de um conjunto percebido” (PhP, p. 23/39): “não há dados indiferentes que formam em conjunto uma coisa porque contiguidades ou semelhanças de fato os associam; é, ao contrário, porque nós percebemos um conjunto como coisa que a atitude analítica pode em seguida discernir ali semelhanças ou contiguidades” (PhP, p. 23/39). Em suma: é justamente esse arranjo espontâneo do campo perceptivo que possibilita a projeção de recordações e a associação de ideias, e não o contrário; a suposta projeção mental, que viria corrigir e completar as lacunas inerentes aos dados sensíveis, de modo a organizá-los e conferir-lhes sentido, só é possível na medida em que cada uma das supostas sensações isoladas já constitui, de algum modo, uma ocasião à manifestação das recordações, de modo a evocar as lembranças adequadas, e não outras (PhP, p. 28/45).

Simetricamente à crítica ao empirismo, acima esboçada, Merleau-Ponty desenvolve uma crítica às noções intelectualistas de “atenção” e de “juízo”. Trata-se de mostrar o terreno comum no qual, e graças ao qual, os seus adversários antagônicos se movem. A noção de “atenção”, tal como ela se encontra nas interpretações antagônicas, nada faz senão obscurecer nossa compreensão das relações da consciência com o mundo, uma vez que ambas não reconhecem, nela, a criação “de um *campo* perceptivo ou mental que se possa ‘dominar’” (PhP, p. 37/57, grifo no original). Assim, na explicação empirista, que prioriza o mundo objetivo, a atenção diz respeito à capacidade que o organismo tem de se ater a determinadas sensações isoladas. Ela seria como um projetor,

que ilumina os objetos preexistentes na sombra, ou seja, ela não cria nada, já que é apenas a percepção de algo que já estava presente, ainda que não tenha sido percebido – o que é deduzido da hipótese de constância. Já na antítese intelectualista, onde a consciência é priorizada, o ato de atenção é um “ato vazio” que não inaugura nenhuma relação nova, uma vez que aquilo que ele revela já estava de algum modo pressuposto desde o início. A experiência da atenção será, então, um “esclarecimento *do* objeto”, pois “é preciso que o objeto percebido já encerre a estrutura inteligível que ela destaca” (PhP, p. 35/54, grifo no original). O ato de atenção é então analisado como a passagem da confusão à clareza: “A cera é desde o começo um fragmento de extensão flexível e mutável, simplesmente eu o sei clara ou confusamente 'segundo minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que estão nela e das quais ela é composta'” (*id.*). Se a consciência encontra o círculo geométrico na fisionomia circular de um prato, é porque ela já o tinha posto ali. Uma vez que a consciência constitui tudo, a posse intelectual desse saber do objeto efetiva-se pela tomada de consciência de si. Nessa concepção, a atenção é um poder “incondicionado”, pois ignora as contingências nas quais a reflexão opera, “abstrato”, pois desvinculado da experiência concreta, e “ineficaz”, pois é um poder que nada faz. Ela é “uma luz que não se diversifica com os objetos que ilumina” (PhP, p. 36/55). Assim, se, de um lado, o empirismo, ao reduzir a vida perceptiva a processos fisiológicos em terceira pessoa, acaba por destituir a atenção de qualquer poder criador, de outro, o intelectualismo, ao supor a presença à consciência das estruturas inteligíveis dos objetos com os quais ela se depara, acaba por ignorar o sentido intrínseco da organização do campo perceptivo, ao qual a atenção nos dá acesso. O que ocorre devido à presença tácita do mesmo pressuposto, a saber, a crença no mundo objetivo ou no ser pleno e determinado. Na interpretação merleau-pontyana, a crítica à hipótese da constância acabaria por culminar em uma crítica da crença dogmática no “mundo”, “considerado como realidade em si no empirismo e como termo imanente do conhecimento no intelectualismo” (discordem na superfície de suas explicações, ambos mantêm, no fundo, uma cumplicidade inconfessa, ambos estão de acordo “no fato de que nem um nem outro compreendem a consciência *ocupada em apreender*, não notam essa ignorância circunscrita, essa intenção ainda 'vazia' mas já determinada, que é a própria atenção” (PhP, p. 36/56).

Por outro lado, os resultados experimentais da *Gestaltpsychologie* designam que a atenção é justamente esse poder que a consciência tem de reorganizar o campo

perceptivo, redistribuindo a presença dos objetos conforme as diferentes relações motivacionais existentes, momento a momento, entre o organismo e o seu meio. Prestar atenção não é iluminar dados preexistentes, mas realizar neles uma nova articulação, quando eles são, então, considerados como “estruturas originais”, figuras emergentes (PhP, p. 38/58). Portanto, se a atenção é um ato que se exerce, ela também se transforma no decorrer de seu exercício (PhP, p. 36/55). Vale dizer, ainda, que “essa passagem do indeterminado ao determinado, essa retomada a cada instante de sua própria história em uma unidade e em um sentido novo, é o próprio pensamento” (PhP, p. 39/59). Ao reestruturar o campo dos objetos dados à experiência, a atenção faz com que novos conjuntos significativos possam emergir no fluxo dos vividos. Por isso, enquanto modalidade de pensamento, a atenção é crucial à passagem do irrefletido ao refletido - não como poder de antecipação dos fenômenos supostamente possuídos pela consciência, mas como modalidade criadora de novas estruturas perceptivas no campo da experiência.

Além disso, na concepção intelectualista da percepção, que mantém tacitamente o prejuízo do ser determinado, mas privilegia o sujeito cognoscente na relação consciência-mundo, a noção de “juízo” desempenha um papel fundamental, na medida em que ela é frequentemente introduzida como “*aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção*” (PhP, p. 40/60 grifos do autor). Através da predicação, sua função é a de ligar qualidades objetivas encerradas em si mesmas, anulando assim a dispersão possível das sensações (PhP, p. 40/60-1). O juízo designa, então, uma inspeção do espírito, cuja tarefa seria a de constituir os fenômenos da experiência perceptiva. Desse modo, ela acabaria por anular a distinção entre perceber e julgar, pois o fenômeno perceptivo passa a ser inteiramente absorvido pela intelecção, entendida como faculdade de julgar. Se é assim, ou seja, se perceber equivale a julgar, como quer Descartes, resta saber, em primeiro lugar, como é possível distinguir, segundo essa concepção, ilusão de realidade. Afinal, se ambas mantêm a mesma “forma de julgar”, o ato de julgar, por si só, não nos permite compreender a diferença entre um juízo verdadeiro de um juízo falso. Nesse sentido, segundo Merleau-Ponty, a imaginação, o sonho, o delírio, constituem fortes obstáculos à teoria intelectualista da percepção, uma vez que ela ignora a presença de um sentido imanente ao sensível (PhP, p. 44/63 e seg’s). É na estrutura interna do sentido que se apresenta através do percebido, sentido que antecede todo e qualquer ato do juízo, que se encontra a diferença entre ilusão e realidade. Por isso mesmo, a explicação

da percepção pelo acréscimo de um juízo sobre uma primeira camada sensível, falha, ainda, por um outro motivo, a saber, ela pressupõe aquilo que pretende explicar: o fato de que a camada sensível já é dada como significativa é condição para que se possa acrescentar, retrospectivamente, o suposto ato do juízo. Se não fosse assim, não haveria como explicar o acoplamento correto dos elementos judicativos a determinadas sensações, e não outras. Todo e qualquer juízo poderia ser aplicável a todo e qualquer aglomerado de sensações, sem distinção. Uma vez que não é bem isso o que acontece, devemos admitir que os dados sensíveis já contam com uma significação, significação que acaba por sugerir qual a interpretação que lhe é mais adequada. O juízo é apenas uma “expressão facultativa” da significação inerente ao sensível, e não sua condição (PhP, p. 44/63). Desse modo, na percepção, o juízo verdadeiro ou falso é *motivado* pelo sentido imanente ao sensível, ou seja, pela *forma* perceptiva²⁷.

A novidade ontológica da forma

As críticas merleau-pontyanas ao empirismo e ao intelectualismo são uma só e a mesma, ainda que com diferentes nuances, pois ambos supõem exterioridade entre “significação” e “existência”. Eis, então, para onde aponta a crítica ao objetivismo científico: ao desvelamento do campo fenomenal, sobre o qual versa o quarto e último capítulo da introdução da *Fenomenologia*. Desse modo, se é preciso “seguir metodicamente os passos da ciência”, será porque a própria ciência, se bem compreendida, acaba por nos expulsar da clivagem entre o “subjetivo” e o “objetivo” (SC, p. 8), entre o intelectualismo e o empirismo. Com efeito, a análise objetiva da percepção, tal como os gestaltistas a empreenderam, já permitia antever uma nova ontologia, ainda não plenamente consciente de si, surgindo no seio do próprio desenvolvimento científico, uma vez que o ser ao qual essa “nova explicação” se dirigia não era o ser em si do pensamento objetivo, não era, enfim, o ser definido *partes extra partes*. “Ingrediente

²⁷ C. f., “é no aspecto fenomenal do percebido e em seu sentido intrínseco que é preciso encontrar o índice existencial, visto que é ele que aparece como real” (SC, p. 189). No entanto, para Merleau-Ponty, não há índice ou sinal, no percebido *considerado em si mesmo*, que possa indicar se se trata de uma percepção “verdadeira” ou “falsa”. *Só o desenrolar temporal da experiência pode dizê-lo*, quando a reflexão se debruça sobre o passado.

irredutível do ser” (“O Metafísico no Homem”, em *Os Pensadores*, pp. 105-06), a *Gestalt* é algo situado a meio caminho entre a existência e a significação. Com isso, Merleau-Ponty procurou mostrar aquilo que lhe parecia ser então a maior implicação filosófica da forma, que teria sido vislumbrada, mas não plenamente assumida pelos gestaltistas: nela se embaralham os conceitos centrais da ontologia clássica (psíquico e fisiológico, corpo e alma, matéria e forma, objeto e sujeito, particular e universal etc..). A compreensão dessa “nova maneira de ver o ser” (*Les sciences de l’homme...*, p. 318), por sua vez, acabaria não por negar as categorias científicas, mas por nos mostrar o seu ponto de fuga, aquilo que está sempre pressuposto por elas: a presença de um sentido pré-reflexivo, sem o qual não pode haver conhecimento objetivo. Ou seja, o que a ciência tem a dizer sobre a percepção é apenas a experiência tardia de um pensamento acabado, segundo o *pré-juízo do mundo objetivo*, pois o percebido não é o “efeito” do funcionamento cerebral, mas a sua significação (SC, p. 248). A percepção representa a estrutura subjacente às distinções tradicionais do pensamento, o “fundo não relacional” do conhecimento, uma vez que “todo ser concebível se relaciona direta ou indiretamente ao mundo percebido” (PhP, p. 293/341). Daí a necessidade de um retorno ao fenômeno da experiência perceptiva como condição para que se possa avaliar o valor exato das explicações científicas. Retorno que acabaria por nos colocar em contato com um ser prévio, do qual o pensamento científico é apenas a expressão secundária e abstrata. A percepção, enquanto um ato que apreende existências, diz respeito a um campo neutro, onde a oposição sujeito/objeto ainda não se instalou, e onde esses termos permanecem solidários de um só e mesmo ato originário, que se exerce “com violência”. É nesse meio híbrido, de início inteiramente inconsciente de si, que a investigação merleau-pontyana se move, uma vez que se trata, sempre, de “uma reflexão sobre um irrefletido”. A versão merleau-pontyana da redução fenomenológica representa, nesse sentido, a tentativa de retorno ao campo neutro a partir do qual o ser objetivo se destaca, ela visa delimitar o ponto zero a partir do qual se opera a cisão entre sujeito e objeto.

Voltado ao universo objetivamente definido, e não aos fenômenos da experiência, o pensamento objetivo só conhece noções alternativas, como o princípio do terceiro excluído bem nos mostra. A análise merleau-pontyana do *Lebenswelt*, no entanto, pretende tornar compreensível a vida antepredicativa da consciência, seguindo o caminho que já havia sido inicialmente desbravado por Husserl. Daí o esforço constante, por parte

de Merleau-Ponty, em garantir dignidade filosófica aos paradoxos constitutivos da experiência perceptiva. Já que “a percepção é um paradoxo, e a coisa percebida é em si mesma paradoxal” (PP, p. 48), não se trata de negar, ou “desmentir”, os princípios da lógica, sobre os quais se assenta o pensamento científico, mas, antes, de um esforço racional no sentido de garantir as condições mínimas de significatividade sem as quais esses princípios não poderiam sequer ser enunciados: “a percepção nos dá um *logos* em estado nascente” (SC, p. 63), uma “lógica sem palavra” (PhP, p. 60/80), que acabaria por nos ensinar as “verdadeiras condições da própria objetividade” (SC, p. 63). Assim: “os dois segmentos da reta, na ilusão de Muller-Lyer não são nem iguais nem desiguais; é no mundo objetivo que essa alternativa se impõe” (PhP, p. 15/27). Do mesmo modo: “o que é impossível é que o círculo percebido tenha diâmetros desiguais (...) Mas o círculo percebido não tem por isso diâmetros iguais, porque ele não tem diâmetro de forma alguma (...) O lógico exclui essa terceira hipótese: é preciso que os raios do círculo sejam iguais ou desiguais (...) Mas só pode fazê-lo tomando o círculo como coisa (...) em si” (PhP, p. 317/369-70)²⁸. Por isso mesmo, ou seja, por só conceber noções alternativas, esses fenômenos “são inassimiláveis pelo pensamento objetivo” (PhP, p. 60/81). Era esse retorno ao solo originário, à espessura do pré-objetivo, ao vivido em relação ao qual a ciência é apenas a expressão segunda, que se tratava de enfatizar, a partir de uma crítica ao objetivismo científico. Com isso, o filósofo procura mostrar a necessidade de se fazer um recuo em relação ao “terreno do ser”, ao mundo em si, onde “tudo é determinado”, para que se possa admitir, nessa passagem, a existência de “um valor expressivo” que não é da ordem de “uma significação lógica”, que permita assim contemplar o “sentido equívoco” dos objetos percebidos (PhP, p. 12/27-8). Desde então, será preciso “reconhecer a existência de significações que não são da ordem da lógica” (SC, p.135). A “certeza de princípio” que a experiência perceptiva nos fornece diz respeito à ambiguidade essencial do percebido. Daí sua virtude no que diz respeito à compreensão das noções da ontologia tradicional: uma vez que preserva a verdade dos contraditórios, ela representa o termo positivo que permite superá-las. Trata-se, em suma, de mostrar a

²⁸ Em relação à neutralidade dos fenômenos frente à enunciação lógica - onde uma proposição deve ou afirmar ou negar algo de algo, segundo sua forma geral “S é P” ou “S não é P” - Merleau-Ponty está inteiramente de acordo com A. Gurwitsch (c.f., *Esquisse...* p. 286). Para ambos, o campo fenomenal desempenha o papel de meio termo necessário à compreensão da relação entre sentido e não-sentido, e, desse modo, ele *antecede* a lógica, como sua condição de possibilidade.

necessidade de reconhecer “o indeterminado como um fenômeno positivo” (PhP, p. 12/27).

Após esse longo desvio, podemos voltar, enfim, à questão anteriormente formulada, que deixamos sem resposta até agora: o que Merleau-Ponty viu na *Gestalt* que teria escapado ao gestaltismo e ao próprio Husserl? Já na *Estrutura*, “a *Gestalt* permanecia a ser pensada como unidade do interior e do exterior, da natureza e da ideia” (SC, p. 227):

“O que há de mais profundo na *Gestalt*, de onde nós partimos, não é a ideia de significação, mas a ideia de estrutura, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais se põem diante de nós a ter um sentido, a inteligibilidade em estado nascente” (SC, p. 223)

O que está em jogo, aqui, é a possibilidade de haver um acordo entre as oposições tradicionais da filosofia - representadas emblematicamente pela alternativa clássica segundo a qual só pode haver duas modalidades de existência: corpo ou alma, consciência ou natureza etc., - acordo que permita compreender o “logos do mundo estético” ao qual a percepção nos dá acesso. Eis, então, a “verdade fenomenológica” da forma: ela permite flagrar, na percepção, o acordo entre o sensível e o inteligível, existência e significação, “a inteligibilidade em estado nascente”. Assim, ao defender a tese de que a totalidade da obra merleau-pontyana é perpassada por uma mesma estratégia fundamental, destinada a dar direito de cidadania à noção de “expressão”, Moura (“Entre Fenomenologia e Ontologia: Merleau-Ponty na encruzilhada” (Em *Racionalidade e Crise*, Discurso Editorial, PR, 2001) nos mostra o que está na raiz dessa unidade primordial: a recusa, por parte do filósofo francês, em aceitar a distinção husserliana entre “fato” e “essência”, particular e universal, distinção que acabaria por delimitar os domínios da investigação fenomenológica (*id.*, p. 288). Limitada ao domínio do “*eidós*”, as “estruturas intencionais” não poderiam dar conta dos “fatos”. “Era esse domínio da facticidade que, na *Erste Philosophie*, Husserl apontava como o território da metafísica, não da fenomenologia, na medida em que essa facticidade apresentava uma racionalidade que escapava às teias da análise intencional” (*id.*, p. 290). Assim, “se na Terceira Investigação Lógica Husserl afirmava que não se pode conceber a extensão sem a cor nem a cor sem a extensão, tratava-se ali de uma constatação eidética que não enunciava nada sobre *esta* cor

e *esta* extensão” (*id.*, p. 291). As “intuições eidéticas” manifestariam apenas uma estrutura formal, universal e necessária. A existência concreta dos objetos da percepção não poderia ser contemplada pela fenomenologia, uma vez que ela nada teria a dizer acerca do episódio, particular e contingente, de que “*este* branco pertence a *esta* mesa”. Merleau-Ponty, por outro lado, pretende levar essa tarefa a cabo na *Fenomenologia da Percepção*, onde “as estruturas intencionais estarão presentes na facticidade, e aquele domínio que Husserl reservava à metafísica será reabsorvido pela fenomenologia” (*id.*, p. 291). Trata-se de mostrar a presença das estruturas intencionais da consciência operando já no terreno dos fatos, não tomados em si mesmos, mas na sua “essência concreta”. Ora, não é de outro modo que o filósofo defende a pertinência das concepções da “nova psicologia”, em detrimento da psicologia clássica, de cunho predominantemente introspeccionista, no que diz respeito não apenas ao terreno psicológico *stricto sensu*:

“rejeitando absolutamente a noção de sensação, ela [a *Gestalttheorie*] nos ensina a não distinguir os sinais de sua significação, o que é sentido do que é julgado. Como poderíamos definir exatamente a cor de um objeto sem mencionar a substância da qual ele é feito, por exemplo, a cor azul deste tapete sem dizer que é um ‘azul lanoso’? Cézanne colocou bem a questão: como distinguir nas coisas sua cor de seu desenho?” (*Sens e non sens*, p.64).

Na percepção, a forma e a matéria são aparentadas desde sua origem e a percepção já está “grávida de sua forma” (*id.*, p. 47). Assim, o signo e aquilo que ele designa, representante e representado, estão implicados mutuamente num sistema de reenvios intencionais, delimitando assim um horizonte no interior do qual “os aspectos se significam uns aos outros em uma equivalência absoluta: impossível descrever completamente a cor do tapete sem dizer que é de um tapete, de um tapete de lã, e sem envolver nessa cor um certo valor tátil, um certo peso, uma certa resistência ao som. A coisa é esse gênero de ser no qual a definição completa de um atributo exige a definição do sujeito inteiro e em que por conseguinte, o sentido não se distingue da aparência total” (PhP, p. 373/433). Tudo se passa como se, para Merleau-Ponty, “fato” e “essência”, “matéria” e “forma” não pudessem ser separados, nem mesmo idealmente, constituindo entre si uma relação de dependência recíproca, *Fundierung* (PhP, p. 147/178), à luz da

qual essas distinções acabassem por se tornar inteiramente anacrônicas para comentar a configuração espontânea dos objetos no campo perceptivo²⁹.

Essa configuração, que de algum modo antecipa aquilo que será encontrado, não se deixa comentar pela oposição interior-exterior. Anterior à distinção aristotélica entre os sentidos (cf. Köhler, 1947, pp. 132-35; M.-Ponty, PP, p. 182), a *Gestalt* é o “núcleo de significação primário em torno do qual se organizam os atos de denominação e expressão” (PhP, p. X/12). Estes últimos, por sua vez, já não podem ser tomados como algo que se impõe, de fora, aos pretensos sinais sensíveis, tampouco manifestam uma relação “interior”: na medida em que os fenômenos de *forma* revelam a presença de uma totalidade significativa que antecede a mera justaposição dos seus termos parciais, eles se afastam definitivamente do modelo da exterioridade recíproca. Trata-se, portanto, de um *sentido imanente*, de uma “significação encarnada” (SC, p. 228), que acabaria por tornar dispensável a passagem a um sujeito transcendental, suposta fonte doador de todo sentido possível. Já que a *Gestalt* dispensa o recurso a uma subjetividade constituinte, bem como a qualquer princípio que lhe seja exterior, ela acabaria por revelar a presença de uma *intencionalidade* distinta daquela que resulta de uma pura consciência. Desde então, o verdadeiro problema consiste em “compreender, sem confundi-la com uma relação lógica, a relação vivida dos ‘perfis’ às ‘coisas’ que eles apresentam” (SC, p. 237).

Pensados como *forma*, no sentido em que definiu a *Gestalttheorie*, isto é, como um todo “irredutível às suas pretensas partes elementares” (SC, p. 138), os gestos comportamentais “não visam a um mundo verdadeiro ou ao ser puro (...) eles não deixam transparecer uma consciência, isto é, um ser cuja essência é conhecer, mas uma certa maneira de tratar o mundo, de ‘ser-no-mundo’ ou de ‘existir’” (SC, p. 136). Isto significa que o comportamento não se dirige às “coisas”, objetivamente consideradas, como coleção de propriedades físico-químicas, mas à configuração das situações, à sua *fisionomia*: “O campo de futebol não é, para o jogador em ação, um ‘objeto’, isto é o termo ideal que pode ocasionar uma multiplicidade indefinida de visadas perspectivas e permanecer equivalente sob suas transformações equivalentes” (SC, pp. 182-3). Esse

²⁹ *Fundierung* (fundação): “o termo fundante (...) é primeiro nesse sentido em que o fundado se dá como uma determinação ou como uma explicitação do fundante, o que lhe proíbe de algum dia reabsorvê-lo, e todavia o fundante não é primeiro no sentido empirista e o fundado não é simplesmente derivado dela, já que é através do fundado que o fundante se manifesta” (PhP, p. 451).

perfil, através do qual o objeto intencional se apresenta à percepção, não é da ordem do pensamento, não é uma percepção *clara e distinta*, uma vez que “o próprio do percebido é admitir a ambiguidade” (PhP, p. 18/33). Nesse sentido, “posso estar familiarizado com uma fisionomia sem nunca ter percebido, por ela mesma, a cor dos olhos” (*id.*). De maneira análoga, é possível pressentir, num cômodo ao qual estamos acostumados, mas cuja disposição de um dos quadros na parede foi mudada sem que tivéssemos notado, que “algo” mudou, sem que percebamos, de imediato, o que, exatamente, motiva esse estranhamento. Todo objeto percebido se apresenta sobre uma atmosfera de indeterminação. Essa pré-figuração do “objeto” ao qual o comportamento perceptivo se dirige emerge do arranjo espontâneo das linhas de força a segregar uma estrutura, sendo por isso mesmo indissociável delas.

Na percepção, o objeto da experiência está vinculado a uma entidade concreta, a um “arranjo material”, “espontâneo” e “contingente”, que se apresenta à percepção como tendo um sentido, e que, por isso mesmo, transcende (intencionalmente) os dados empíricos, embora só se apresente através deles. A forma, a bem dizer, nada mais é do que a própria estruturação, ou seja, ela é dinâmica, é *ação de estruturar*, mas que, por isso mesmo, não pode se destacar inteiramente daquilo que ela estrutura, sob o risco de deixar de ser aquilo que é. A unidade do objeto, que assim “se constitui”, não repousa sobre um ato privilegiado de um sujeito idealmente apartado do mundo empírico, uma vez que a forma perceptiva está impregnada nos conteúdos que ela estrutura, e é nesse sentido preciso que dizemos que ela é um “sentido imanente ao sensível”. Trata-se de uma unidade produzida a partir da diferenciação interna dos elementos que ela própria produz, dispensando assim qualquer suposta necessidade de intervenção externa, seja ela proveniente do “Deus” cartesiano, da “consciência transcendental” kantiana, ou do “*Ego*” superpoderoso de Husserl.

A constatação da dependência recíproca das partes de um todo percebido é razão suficiente para dispensar a hipótese de uma significação que se imponha de fora aos dados sensíveis. Isso equivale a dizer, em primeiro lugar, que a síntese dos perfis, síntese que é a própria expressão dos objetos que nos circundam, não é o resultado de uma simples colagem mnemônica dos recortes espaço-temporais por meio dos quais eles se apresentam. O objeto percebido não é uma *síntese real* do aqui e agora com o alhures do passado e do futuro. “Pois não identifico o objeto detalhado que agora tenho com aquele

sobre o qual meu olhar há pouco deslizava, comparando expressamente estes detalhes com uma recordação da primeira visão de conjunto” (PhP, p. 82/104) ³⁰. A síntese das perspectivas espacio-temporais tampouco é o resultado de um ato do juízo: “nenhuma recordação expressa, nenhuma conjectura explícita poderiam desempenhar este papel: elas só apresentariam uma *síntese provável*, enquanto minha percepção se apresenta como *efetiva* (PhP, p. 82/105. Grifos nossos). Por fim, a relação entre o parcial e o total não é comparável a uma relação lógica entre signo e significação: a forma percebida não é um objeto puro do pensamento, como o são as definições geométricas, pois a descrição do seu modo de existência exprime uma ambiguidade que não se deixa reduzir a uma “ideia”.

Assim, se o sentido ao qual a *Gestalt* dá acesso não deriva de uma justaposição fortuita de sensações exteriores umas às outras, se ele não se deixa traduzir, por exemplo, pela noção empirista de “associação de ideias” (“a unidade da coisa na percepção não é construída por associação, mas, condição da associação”, PhP, p. 24/40), tampouco o sentido do percebido é constituído pela atividade judicativa de um puro sujeito pensante, uma vez que esse sentido não é redutível à doação feita por uma subjetividade transcendental, à uma *Sinngebung* (pois, “se uma consciência constituinte universal fosse possível, a opacidade do fato desapareceria”, PhP, p. 74/ 95). O que significa dizer, em outras palavras, que a consciência para a qual a *Gestalt* existe não é uma consciência absoluta, uma subjetividade constituinte dos fenômenos com os quais ela se relaciona: “a consciência *através* da qual a *Gestalt* existe não era a consciência intelectual, mas a experiência perceptiva” (SC, p. 227). É para uma “experiência perceptiva”, e não para uma “consciência intelectual”, que um arranjo material significativo pode figurar sem ter sido constituído por essa mesma experiência. Trata-se

³⁰ Afinal, se o “sentido” do percebido, e a síntese que ele requer, se deixassem reduzir inteiramente às associações mnemônicas, como poderíamos identificar, ou, melhor, “re-conhecer”, que o livro percebido agora é o mesmo de um segundo atrás por exemplo? Estaríamos, talvez, na condição de “Funes, o memorioso”, personagem de J. L. Borges: dotado de uma “memória infalível”, Funes era capaz de reconstruir todos os detalhes de um dia inteiro, precisando, no entanto, para isso, de outro dia inteiro. “Essas lembranças não eram simples; cada imagem visual estava ligada às sensações musculares, térmicas etc.”. “Não só recordava cada folha de cada árvore de cada monte como também cada uma das vezes que a tinha percebido ou imaginado”. No entanto, e por isso mesmo, ou seja, por ser incapaz de “esquecer”, Funes era “quase incapaz de ideias gerais, platônicas. Não só lhe custava compreender que o símbolo genérico *cão* abrangesse tantos indivíduos díspares de diversos tamanhos e diversa forma; aborrecia-o que o cão das três e catorze (visto de perfil) tivesse o mesmo nome que o cão das três e quatro, (visto de frente)” (*Ficções*, trad. Carlos Nejar. Globo, RJ, 1998, pp. 105-13).

de um tipo de consciência cuja principal característica é a de estar imersa na opacidade do mundo sensível, pois sempre está presente em um *corpo*.

Definindo a consciência a partir da experiência perceptiva, Merleau-Ponty não pretende aclimatar o sujeito, classicamente concebido, à nova paisagem introduzida pela consideração fenomenológica da percepção: não se outorga ao corpo próprio as antigas responsabilidades do sujeito transcendental ou do ego puro. Se assim fosse, tratar-se-ia apenas de mais uma edição do intelectualismo. Para que possamos compreender, com maior clareza, quais as implicações dessa nova caracterização da subjetividade, quando é a experiência perceptiva, e não o sujeito das “filosofias transcendentais ordinárias”, incluindo o ego transcendental husserliano, que passa a definir a consciência, devemos levar em consideração a noção propriamente merleau-pontyana de “corpo-próprio”. Tema sobre o qual discorreremos em nosso próximo capítulo.

De qualquer modo, antecipemos a súpula do problema que nos aguarda: enquanto, de um lado, o “objeto” ao qual a investigação merleau-pontyana se dirige, diz respeito não a um “objeto de conhecimento”, mas àquilo que se apresenta à percepção enquanto tal, isto é, aos fenômenos, às *Gestalten*; o corpo-próprio, de outro, é “condição metafísica de existência” dos objetos com os quais ele se relaciona. Assim, com o corpo próprio, começa a despontar uma nova caracterização do velho problema das “relações da consciência com a natureza”, liberada, agora, da oposição estrutura-significação, oposição que marcaria o limite da perspectiva do “espectador estrangeiro”, à qual a *Estrutura* se declarava vinculada.

Capítulo III - O mundo percebido como correlato do corpo-próprio

“a unidade pré-objetiva da coisa é o correlativo da unidade pré-objetiva do corpo”
(M.-Ponty, *PhP*, p. 362/422)

O sentido do projeto fenomenológico de retorno às coisas mesmas, segundo Merleau-Ponty

É conhecido o adágio husserliano segundo o qual a fenomenologia é um “retorno às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*). Uma das teses mais importantes para a realização desse empreendimento, de *retorno às coisas*, consiste naquela que afirma, de um lado, que todo ato de consciência refere-se a algo que não ela mesma, e, de outro, que todo ser concebível só pode sê-lo na medida em que se apresenta à consciência. Essa dupla referência necessária, do objeto à consciência e da consciência ao objeto, desdobramento necessário da noção de “intencionalidade”, Husserl denominou “*a priori* da correlação”. No entanto, um dos resultados mais notáveis da *epoché* husserliana diz respeito à assunção de uma esfera pura de subjetividade, o *ego transcendental*, que acabaria, em última análise, por desvincular, dos domínios da investigação fenomenológica, definida como “um novo tipo de filosofia transcendental” (Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 43), qualquer referência ao mundo empírico. Com a noção de *imanência autêntica* (em oposição à imanência real, da atitude natural) e o desvelamento do ego como suporte originário de todos os fenômenos (nas *Ideias*), esses últimos passam a ser caracterizados como momentos, partes não-independentes, da instância derradeira e absoluta, o “ego puro”, quando as noções de “interior” e “exterior” deixam de se opor, se dissolvendo definitivamente na totalidade da “verdadeira subjetividade”. Aqui, o objeto intencional da consciência está inteiramente circunscrito ao domínio da “imanência autêntica”, designando apenas o correlato intencional da consciência reduzida, o “perfil” (*Abschattung*) através do qual ele se apresenta. A “coisa mesma”, visada pela consciência (a árvore, a casa etc.), diz respeito ao denominador comum de uma variedade infinita de fenômenos concordantes, à identidade sem conteúdo dos múltiplos modos de doação dos objetos da experiência, ao X vazio e idêntico de uma multiplicidade noemática. Portanto, ela não tem “propriedades”, não é “extensa” etc.: ela não diz respeito à coisa em si

mesma, independentemente do seu modo de doação à subjetividade, ela não diz respeito, em suma, aos “objetos puros e simples” (*blosse Sachen*) da atitude natural. Portanto, na passagem da atitude natural à atitude fenomenológica, há uma mudança não só da tópica, mas, também e principalmente, dos códigos, uma vez que ambas não se dirigem ao mesmo objeto, nem se utilizam dos mesmos métodos: à primeira corresponde o “objeto puro e simples”, à segunda o “objeto intencional”³¹. Nesse contexto, embora *noesis* e *noema*, o ato intencional da consciência e o correlato visado por esse ato, manifestem uma “comunidade de essência”, uma relação de dependência recíproca, como o “*a priori* da correlação” bem exprime, essa dupla referência, necessária e universal, não anula a independência e o privilégio da subjetividade frente aos objetos aos quais ela se dirige intencionalmente. Ou seja, no plano transcendental em que a investigação fenomenológica se coloca, toda referência ao mundo é *relativa* ao campo de fenômenos da consciência reduzida. Eis a famigerada tese do *idealismo transcendental* husserliano, em sua

³¹ Tendo em vista destacar a originalidade do projeto merleau-pontyano de retorno às coisas mesmas, convém lembrar a distinção estabelecida por Husserl entre “objeto puro e simples”, de um lado, e “objeto intencional”, de outro. No texto *A ideia da fenomenologia*, de 1907, Husserl começa por distinguir a atitude ou orientação natural, inerente à vida cotidiana e às ciências de um modo geral (que seriam “despreocupadas quanto ao problema sobre a possibilidade do conhecimento”), da atitude ou orientação filosófica (definida pela posição perante tal problema) (*L'idée...* p.3). A passagem à atitude filosófica, aqui identificada à fenomenologia, diz respeito à compreensão da legitimidade da pergunta acerca da possibilidade do conhecimento: com que direito se pode afirmar haver conhecimento, em sentido estrito? Assim, enquanto a atitude fenomenológica se ocupa da pergunta, estritamente jurídica, acerca das condições restritivas às quais qualquer conhecimento possível está condicionado, a atitude natural está voltada à realidade, sem se preocupar com o modo pelo qual nós a conhecemos. Vale notar, no entanto, que Husserl não defende a existência de dois mundos, o fenomenal e aquele dos objetos puros e simples, mas sim de um só e mesmo mundo, considerado em duas atitudes distintas. Portanto, cabe à fenomenologia, concebida como crítica da razão, legitimar (no sentido de determinar as condições universais e necessárias), não apenas o objeto intencional da fenomenologia, mas também o “objeto puro e simples” da atitude natural. Não fosse assim, a fenomenologia só poderia falar de si mesma, e não haveria sentido algum falar em fundamentação do conhecimento objetivo. Ou seja: apesar de essencialmente distintas, a atitude natural carece da atitude fenomenológica, num sentido muito preciso: sem esta última, aquela permanece sem fundamento. Num certo sentido, portanto, a atitude fenomenológica detém um privilégio epistêmico sobre a atitude natural - pois sempre que se volta ao problema do conhecimento, esta última acaba por se enredar em paradoxos e contradições dos quais não consegue mais de desembaraçar... Para Husserl, tais impasses só podem ser superados a partir do abandono definitivo da atitude natural e da adoção da atitude fenomenológica, única capaz de determinar o fundamento absoluto do conhecimento. Delimita-se assim o âmbito da investigação fenomenológica: filosofia é mais que fenomenologia; ela inclui, por exemplo, a metafísica, que procura respostas a *questões de fato* (como o esforço de Leibniz por exemplo, que visa elucidar a estrutura mesma do entendimento de Deus, ao se perguntar por que este mundo, real, e não outro, dentre os diversos mundos possíveis). Em todo caso, na medida em que visa recensear as condições indispensáveis a *todo e qualquer tipo de conhecimento possível* (seja ele o do senso comum, o da ciência etc.) “a crítica do conhecimento” inaugurada pela fenomenologia, será, também, “condição de possibilidade da metafísica” (*L'idée...*, p.104 / ed. orig. p. 3).

formulação mais dramática: a exclusão imaginária da consciência implica necessariamente a exclusão imaginária do mundo, enquanto o contrário não é necessário.

Merleau-Ponty, por sua vez, retoma o *a priori* da correlação³², mas rejeita a tese que atribui a uma instância extra-empírica o privilégio constitutivo sobre os objetos aos quais se dirige: a constatação da presença de um sentido inerente aos objetos percebidos dispensa a afirmação de uma pretensa subjetividade incondicionada como condição apodítica de aparição de todas as coisas. Isso porque o último passo da redução husserliana, que conduz ao ego originário, acabaria por comprometer aquilo que o projeto fenomenológico apresenta de mais inovador, a saber, a possibilidade de uma compreensão das relações entre significação e existência, entre o transcendental e o empírico, que não aquela fornecida pelo modelo da exterioridade recíproca. E a *forma* mostra bem isso: o nascimento de uma totalidade significativa cujos elementos só existem por sua reciprocidade ou ligação interna, a manifestação de um “sentido autóctone”, de uma “organização espontânea para além da distinção entre atividade e passividade” (*Les sciences de l’homme...*, p.37). Se a *forma perceptiva* inaugura uma significação imanente, ou seja, uma significação que se faz na própria coisa enquanto ela se oferece à interrogação dos meus sentidos, a relação entre aquilo que é dado atualmente, como aspecto parcial e imediato, e aquilo que é visado através desse aspecto, a “coisa mesma” que se apresenta à percepção (o triângulo do geômetra, a árvore vista lá fora etc.), dispensa a necessidade de um *tertius* (um ego originário por exemplo). Com efeito, na medida em que a forma é a “junção da ideia e da existência, o arranjo contingente pelo qual os materiais se põem diante de nós a ter um sentido” (SC, p. 223), não há separação entre o ser da aparição e a aparição do ser, não há, enfim, o problema da passagem do direito ao fato. Por isso, ao contrário de seu predecessor, Merleau-Ponty não opera uma ruptura drástica com a atitude natural. Enquanto para o filósofo alemão a relação entre subjetividade e transcendência deve ser compreendida através de uma investigação jurídica dos modelos universais e necessários de todo conhecimento possível, para o filósofo francês essa mesma relação deve partir do fato mesmo da experiência sensível, ou

³² C. f. “a síntese do objeto se faz através da síntese do corpo próprio, ela é sua réplica ou seu correlativo” (PhP, p. 237/276); “a unidade pré-objetiva da coisa é o correlativo da unidade pré-objetiva do corpo” (PhP, p. 363/422); “a coisa é o correlativo de meu corpo” (PhP, p. 369/428-9); “o mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta” (PhP, p. 491/576).

seja, de seu caráter concreto e contingente. Nesse novo ambiente ao qual a investigação fenomenológica é conduzida, desaparece a distinção husserliana entre “objeto intencional”, foco inicial de interesse da fenomenologia, e “objeto puro e simples”, inerente à atitude natural.

No entanto, dizer que a investigação transcendental deve “reabsorver a facticidade”, que ela deve ser redefinida de modo a “integrar até o fenômeno do real” (SC, p. 240), não equivale a dizer que a fenomenologia deva discorrer sobre o ser em si, independentemente do seu modo de aparecer à subjetividade: “a filosofia pode mostrar apenas aquilo que é possível a partir da condição humana” (PhP, p. 202/636). Portanto, a fenomenologia continuará sendo, num sentido importante, “o estudo da *aparência* do ser à consciência” (PhP, p.74/96), ou seja, não uma investigação voltada ao objeto, mas ao seu *vir a ser*, enquanto objeto da experiência perceptiva. No entanto, uma vez que se trata sempre de reabsorver a facticidade, de operar uma reflexão sobre um irrefletido, a investigação merleau-pontyana se desenvolve a partir de uma compreensão mais abrangente do projeto de Husserl, para além de sua perspectiva crítica, *stritu sensu*: “o problema primordial não é para ela [a fenomenologia transcendental ou constitutiva] o problema do conhecimento, embora ela dê lugar a uma teoria do conhecimento” (*La nature de la perception*, 1934, p. 190). Ou seja, para Merleau-Ponty, fenomenologia é *mais* que epistemologia. Isso porque, de Descartes a Husserl, a prescrição da necessidade de um retorno do espírito sobre si mesmo, bem como a primazia da questão epistemológica sobre a possibilidade do conhecimento, traria consigo o inconveniente de uma concepção idealista acerca da relação entre o sujeito e objeto, impossibilitando, assim, a compreensão do vínculo entre significação e existência por um princípio que não seja extrínseco à própria experiência. Afinal, mesmo que privilegiada do ponto de vista do conhecimento, a reflexão não passa de *uma experiência*. Ou seja: se o irrefletido só se deixa compreender pela reflexão, esta última, por sua vez, é essencialmente temporal; nesse sentido, ela participa inevitavelmente da faticidade do irrefletido. Por isso, é impossível refazer, como pretende o idealismo, o caminho da constituição em sentido inverso:

“seria contraditório afirmar ao mesmo tempo que o mundo é constituído por mim e que, desta operação constitutiva, eu só posso apreender o esquema e as estruturas essenciais; no termo do trabalho constitutivo é preciso que eu veja aparecer o mundo existente, e não apenas o mundo em ideia, na falta do que eu só teria uma consciência abstrata e não uma consciência concreta do mundo...”

Eu não sou um pensamento constituinte e meu eu penso não é um eu sou se não posso, pelo pensamento, igualar a riqueza concreta do mundo e reabsorver a facticidade” (PhP, p, 430-1/502).

Qual será, então, o “problema primordial” da fenomenologia, na concepção de Merleau-Ponty? Não apenas o das condições necessárias e suficientes à objetivação do ser por parte da consciência reflexiva, mas aquele do nascimento efetivo do ser (em geral), enquanto expressão de um sentido, aos olhos da consciência perceptiva. Trata-se de retomar uma questão, deixada em aberto na *Estrutura*, “de saber se não há, como sugere Heidegger, uma percepção do *mundo*, quer dizer, uma maneira de aceder a um campo indefinido de objetos que os dá em sua realidade” (SC, p. 229, nota 1, grifos no original). Para esclarecê-la, será preciso investigar a “gênese do ser para nós”, tendo em vista a questão sobre “como objetos e seres podem em geral existir” (PhP, p. 180/213). Interessa, agora, delimitar um núcleo mínimo de realidade significativa, a base ontológica sobre a qual a distinção sujeito e objeto pode operar. A temática da “existência” passa ao primeiro plano da investigação fenomenológica. Temática através da qual Merleau-Ponty procurou se afastar, desde o início, na *Estrutura*, da “filosofia reflexiva”, representada sobretudo por L. Brunschvicg, seu ex professor neo-kantiano, para quem “no fundo, a filosofia consistia exatamente nisso: que o olhar, que nos cientistas é voltado para o objeto, se volte para o espírito que constrói seus objetos de ciência” (*Parcours II*, p. 250). A tarefa da fenomenologia, para além do idealismo crítico (que se restringiria ao mero estudo das condições de possibilidade do ser determinado, sem falar da passagem efetiva do indeterminado ao determinado), será a de fazer uma “genealogia do ser” (PhP, 67/86). Evidentemente, com tal “genealogia”, não se pretende defender uma espécie de “criacionismo transcendental” (como se coubesse ao sujeito, no caso o corpo-próprio, *realizar* o ser do mundo); tampouco narrar a origem do ser, ao modo da ciência, buscando respostas a questões empíricas (como aquelas sobre a origem do universo ou sobre a origem da espécie humana por exemplo, cujas respostas só as ciências naturais poderiam nos fornecer), mas, antes, de flagrar, na percepção, o “momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens, que ela nos entrega um *logos* em estado nascente, nos ensina, para além de todo dogmatismo, as condições verdadeiras da objetividade” (*O primado... 67-8*). Trata-se, em suma, de reabilitar filosoficamente a gênese da experiência

significativa (PhP, XIV/17), de mostrar “a inteligibilidade em estado nascente” (SC, p. 223).

Ao afirmar que a tarefa da fenomenologia será a de “descrever, (...) ou de retornar às coisas mesmas” (FP, p. IX/11), ou seja, de retornar ao *Lebenswelt* - “retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala” (FP, p. III/4) - Merleau-Ponty pretende radicalizar o projeto husserliano, uma vez que, agora, trata-se estender a fenomenologia até domínio do “real, tal como ele nos aparece na experiência perceptiva” (PhP, 369/429). Não que o estudo das estruturas essenciais da realidade, do ser em geral, deva percorrer exaustivamente a totalidade das entidades objetivas tendo em vista a compreensão do Ser; trata-se, antes, de elucidar fenomenologicamente a natureza mesma deste último a partir dos traços comuns graças aos quais se pode dizer de cada ente que ele é. Isso porque, para Merleau-Ponty, é da própria natureza do ser só se mostrar obliquamente, através da objetivação. Portanto, deve-se procurar o Ser nos entes e o método de acesso à realidade deverá ser sempre indireto.

Nessa nova atmosfera à qual a reflexão fenomenológica é conduzida, o *telos* já não será mais uma pretensa subjetividade transcendental constituinte, *fundamentum absolutum* de qualquer tipo de conhecimento possível e inteiramente apartada da existência, mas, sim, revelar a dimensão, por assim dizer, metafísica da vida perceptiva, enquanto abertura originária aos fenômenos, a admiração (“*étonnement*”) diante do mundo³³, a constatação espantosa do “*il y a*” (“há”) graças ao qual constatamos nossa inerência no mundo. Pois perceber é estar em relação direta com os seres existentes, que sempre se apresentam como uma fenomenalidade indiscernível de uma existência, uma significação carnal entranhada nos signos. Eis, aqui, o “núcleo de realidade” que nos põe em contato com aquilo que há de “inumano” em nossa percepção cotidiana, e que se esconde sob a presença familiar das coisas. Eis, enfim, o paradoxo do “em-si-para-nós”, através do qual Merleau-Ponty absorve e redefine o *a priori* da correlação husserliano. Vejamos do que se trata.

O paradoxo do *em-si-para-nós*

³³ Segundo Merleau-Ponty, “a melhor fórmula da redução é sem dúvida aquela que lhe dava Eugen Fink, o assistente de Husserl, quando falava de uma ‘admiração’ diante do mundo” (PhP, VIII/10).

Na primeira parte da *Fenomenologia*, “O corpo”, Merleau-Ponty se propõe a descrever a gênese do mundo objetivo, ou, em outras palavras, a tornar compreensível como, paradoxalmente, pode haver, *para nós*, o *em si* (PhP, p. 86/110). “Paradoxalmente”, pois, se os objetos da experiência designam um “em si”, na medida em que sua unidade se apresenta como já constituída, de outro lado, eles também designam um “para mim”, já que sua presença só pode se afirmar a partir de uma experiência. Dessa maneira, se a consciência tende a “por objetos” (“já que ela só é consciência, quer dizer, saber de si, enquanto ela mesma se retoma e se recolhe em um objeto identificável”, PhP, p. 86/109), “a posição absoluta de um só objeto é a morte da consciência” (pois “a posição de um único objeto no sentido pleno exige a composição de todas essas experiências em um único ato politético”, *id.*). É preciso, portanto, que compreendamos “o ato de transcendência pelo qual o sujeito se abre a ele [ao objeto] e arrebatase a si mesmo”, ato que faz com que nos encontremos “em presença de uma natureza que não precisa ser percebida para existir” (PhP, p. 180/213). Afinal, se permanecemos no perspectivismo, se nos impedimos de “pôr o objeto”, ele continua “indefinido e aberto” e a sua substancialidade “se escoa” numa pluralidade de fragmentos; de outro lado, se o objeto é “posto”, pleno e acabado, se ele deve exceder a experiência imediata e abarcar o todo, ele só pode sê-lo sob a pena de ocultar a experiência primordial na qual se funda. No limite, podemos dizer que a percepção é a expressão mesma dessa “potência posicional universal” implicada em todo ato de consciência. Mas, quando o objeto é *posto*, decolamos da experiência do objeto e passamos à sua *ideia*. Nessa ascensão, da experiência à ideia, deixamos de nos ocupar de nosso corpo, do tempo e do mundo, tais como os vivemos no saber antepredicativo, tais como os apreendemos na comunicação interior que temos com eles, e passamos a falar abstratamente de um corpo, do universo, do tempo e do espaço objetivos. Uma vez constituído o objeto, a imobilidade de toda experiência torna-se inevitável, pois sua história efetiva é aniquilada em benefício da significação a que ela dá acesso. Desse modo, por essa via, acabamos, em última análise, por perder todo e qualquer contato com a experiência primordial graças à qual o objeto pode ser “posto” ou “constituído”, como se ele fosse “resultado” e a “consequência natural”. Não se trata, portanto, de negar o *esse est percipi*, de Berkeley³⁴, mas, antes, de

³⁴ Com quem Merleau-Ponty, *num certo sentido*, está de acordo: “mesmo um deserto nunca visitado tem pelo menos um espectador, e este somos nós mesmos quando pensamos nele, quer dizer, quando fazemos a

compreender e aprofundar o seguinte paradoxo: se, de um lado, não há coisa percebida sem alguém que a perceba, de outro, ela sempre se apresenta como se dispensasse a presença de quem quer que seja para existir (*c.f.* PhP, pp. 81-6, 235-9/103-10, 273-8)³⁵.

Para superar esse impasse, que, aos olhos do objetivismo, nos impõe as alternativas ou de “não compreender nada do sujeito” ou de “não compreender nada do objeto”, será preciso, em primeiro lugar, reformular, em termos originais, aquilo que se entende tradicionalmente por “sujeito transcendental” da experiência. Para isso, Merleau-Ponty considera necessário partir da constituição da noção de corpo, enquanto objeto de conhecimento científico: tendo em vista que “a gênese do corpo objetivo é apenas um momento na constituição do objeto, o corpo, retirando-se do mundo objetivo, arrastará os

experiência mental de pensarmos nele” (PhP, 370/429). Do mesmo modo, “nada me faria compreender o que poderia ser uma nebulosa que não seria vista por ninguém” (PhP, 494/579). Aqui, contudo, convém perguntar: a afirmação segundo a qual todo e qualquer ser concebível requer necessariamente alguém que o conceba implica numa restrição do *ser* às nossas capacidades perceptivo-motoras, como se o homem como medida de todas as coisas? Ou seja: a priori da correlação, o *esse est percipi*, ao modo como Merleau-Ponty o compreende, teria por consequência a restrição da totalidade do Ser aos parâmetros subjetivos humanos? Afinal, de um lado, “a coisa nunca pode ser separada de alguém que a perceba, nunca pode ser efetivamente em si, porque suas articulações expressivas são as mesmas de nossa existência” (PhP, p. 370); de outro, “sou capaz, por conaturalidade, de encontrar um sentido para certos aspectos do ser, sem que eu mesmo o tenha dado a eles por uma operação constituinte” (PhP, 251). Para compreendermos essa questão devemos distinguir, no âmbito da experiência perceptiva, dois planos em que se pode dizer que algo “existe”. O primeiro diz respeito a uma certa adequação daquilo que se manifesta imediatamente aos nossos parâmetros sensório-motores - assim, por exemplo, somos capazes de perceber apenas um pequeno espectro da radiação solar, denominada luz solar visível, compreendido entre 400 e 700 milimícrons, que vai do violeta ao vermelho, respectivamente; sendo portanto invisíveis, para nós, toda ampla faixa de radiação, compreendidas abaixo (ultravioleta) ou acima (infra-vermelho) desse pequeno espectro de comprimentos de onda; nem por isso, no entanto, estes últimos deixam de existir, ou são menos “reais” para nós, enquanto somos seres perceptivos. Para compreender isso, devemos considerar um segundo nível em que podemos afirmar a existência de algo, nível cujo alicerce é a linguagem, e que está ligado às significações intersubjetivas ou aos sedimentos culturais através dos quais o conhecimento objetivo da ciência pode ser construído. Seria preciso, portanto, esclarecer o papel da linguagem na constituição do mundo percebido - em termos gerais: qual a relação entre linguagem e percepção? Em todo caso, já temos elementos suficientes para concluir que o enunciado de Berkeley só é verdadeiro para Merleau-Ponty com a condição de que nossa experiência não se iguale à transcendência do mundo, nem se reduza a um conjunto de realidades contidas no espírito. Dizer que o aparecer do mundo para mim fornece também a medida do seu próprio ser não equivale a restringi-lo às nossas capacidades de apreensão sensório-motoras: embora seja “coextensiva a todo ser de que podemos ter noção”, a experiência “não é a medida de todo ser em si imaginável” (*O metafísico no homem. Os pensadores*, pp. 377-8).

³⁵ Vale frisar os termos que estão em jogo: de um lado, “eu sou a fonte absoluta; minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta, pois sou eu quem faz ser para mim (e portanto ser no único sentido que a palavra possa ter para mim) essa tradição que escolho retomar, ou este horizonte cuja distância em relação a mim desmoronaria, visto que ela não lhe pertence como uma propriedade, se eu não estivesse lá para percorrê-la com o olhar” (PhP, p. III/3-4). Nesse sentido, todo ser concebível é, necessariamente, um *ser-para-mim*. De outro, “o mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele” (PhP p. IV/5). Nesse sentido, o percebido não é outra coisa senão a manifestação de um ser que se apresenta, necessariamente, como um “ser-em-si”.

fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido” (PhP, p. 86/110). Tentemos, então, retrazar, a largos traços, o sentido geral na noção merleau-pontyana de corpo-próprio, tal como ela é apresentada na primeira parte da *Fenomenologia*, destacando aquilo que ela tem de original frente ao objetivismo (intelectualista ou empirista).

A temática do *ser-no-mundo*

Não por acaso, Merleau-Ponty começa pela análise do “corpo como objeto e a fisiologia mecanicista” (PhP, pp. 89-105/111-131) - uma vez que se trata, sempre, de acompanhar os passos da própria ciência. Quais são os ganhos desse primeiro capítulo? Essencialmente, o esclarecimento da noção de “existência” ou de “ser-no-mundo” (PhP, p. 95/119). Essa temática, que já havia feito uma aparição marcante na introdução da *Estrutura do comportamento*, reaparece na *Fenomenologia*, mas, nesta última, sob uma nova perspectiva, aquela do corpo-próprio, que engloba e ultrapassa a perspectiva objetivista do espectador estrangeiro. Com efeito, na “Introdução” da *Estrutura* (pp. 2-3, nota 2), Merleau-Ponty decidia começar “de baixo”, recusando a via direta da reflexão, a “certeza de princípio” que o *cogito* nos garante (ou seja, a certeza de que toda existência é necessariamente um existência *para si*) e comentava o tema da união do psíquico ao fisiológico a partir da noção objetiva de comportamento. Nesse contexto, o filósofo vinculava as noções de existência e de ser-no-mundo àquela da “intuição do comportamento”, quando a característica essencial da *forma* do comportamento, o seu “paradoxo constitutivo”, era a sua “ambiguidade” - por isso, “na experiência dos comportamentos, eu ultrapasso efetivamente a alternativa do para si e do em si” (SC, p. 138). Ao delimitar uma estrutura intencional, criando o seu próprio meio significativo, tudo se passa como se o comportamento cavasse atrás de si uma “zona de não-ser” (*id.*). A opacidade do comportamento à inteligência deriva de sua ambiguidade constitutiva, pois, ao mesmo tempo que o campo comportamental não pode ser definido ao modo realista, como um *em si*, ele também não se deixa traduzir pela ideia de uma projeção mental por parte de uma suposta consciência do animal que se comporta. Por isso, ele “não deixa transparecer uma consciência, quer dizer, um ser cuja essência completa é conhecer, mas uma certa maneira de tratar o mundo, de ‘ser no mundo’ ou de ‘existir’”

(SC, p. 136). O comportamento percebido não é nem coisa nem consciência (*id.*), mas a expressão de uma estrutura dialética, representando um termo neutro face às distinções tradicionais do psíquico e do fisiológico.

Isso nos mostra que, na passagem da *Estrutura à Fenomenologia*, o cenário se altera sensivelmente, tanto em função da entrada em cena de novos temas – o corpo-próprio, a linguagem, o cogito, a temporalidade etc. – quanto em função do aprofundamento de certos temas cruciais, já tratados na primeira obra. Assim, o esclarecimento do tema do ser no mundo nos permitirá precisar o sentido da passagem da *Estrutura à Fenomenologia*, quando do alargamento da perspectiva do espectador estrangeiro, à qual o filósofo se declarava inicialmente vinculado, a partir de uma descrição da gênese da experiência vivida. Para que possamos compreender de que modo isso é feito, acompanhemos a argumentação de Merleau-Ponty, na apresentação de dois exemplos estratégicos, extraídos da patologia do sistema nervoso, a saber, a experiência do membro fantasma e o da anosognose. Trata-se de mostrar, por meio da patologia, o vínculo carnal da consciência com o mundo, ou seja, nossa passividade e dependência fundamentais, a partir do fato primordial da encarnação.

Como compreender a presença do membro fantasma? Merleau-Ponty começa por recusar três tipos de explicações da experiência do membro fantasma, a saber, a fisiológica, a psicológica e a mista, pois todas, vítimas do objetivismo, só permitem pensar a relação entre o psíquico e o fisiológico como sendo uma relação causal ou de exterioridade recíproca. Assim, enquanto a fisiologia localiza a causa desse fenômeno nos estímulos físicos, advindos dos nervos condutores que ligam o coto ao cérebro, indicando ao cérebro a existência do membro amputado; a psicologia intelectualista, por sua vez, procura encontrar, nas expectativas do amputado em relação ao membro perdido (na “recusa da doença”, por exemplo), os determinantes psíquicos que agem sobre o mecanismo corporal. Já a teoria mista justapõe psíquico e fisiológico, *cogitationes* e influxos nervosos, segundo as doutrinas clássicas, sem perceber que essas duas explicações se excluem mutuamente, pois a causalidade fisiológica dispensa a suposição das causas mentais, e vice-versa, e, portanto, essas explicações não podem ser sobrepostas. Mas, porque as soluções tradicionais são insuficientes? A explicação fisiológica clássica, ao supor a correspondência ponto a ponto, do coto ao cérebro, entre estímulos e as respostas, não consegue explicar o fato de que, apesar de estancar o suposto

estímulo, a anestesia não suprime o membro fantasma. A linguagem do em si se mostra portanto insuficiente para descrever a patologia, pois ela apresenta determinantes psicológicos – a rememoração das circunstâncias da perda do membro por exemplo. Mas isso não significa afirmar o prolongamento da segunda vertente do pensamento cartesiano, aquela que afirma que experiência do membro fantasma se reduz às recordações, vontades e crenças inerentes à história individual do paciente, pois nenhuma explicação psicológica pode ignorar o fato de que a secção dos nervos entre o membro e o cérebro suprime o membro fantasma. Em terceiro lugar, uma teoria mista também é insuficiente para tornar compreensível o modo como essas duas séries de fatores se engrenam entre si, na medida em que ela se depara com o problema da incognoscibilidade da união de duas substâncias, distintas por natureza. Ora, é preciso reconhecer a presença ativa da história pessoal do amputado no fenômeno do membro fantasma, sem esquecer o fato de que a secção dos condutores sensitivos que vão para o encéfalo suprime a sua presença (PhP, 91/116), mas isso sem aderir a nenhuma das três concepções apresentadas. A busca por esse terreno comum não visa encontrar, no seio da causalidade objetiva, um meio de conciliar duas ordens substanciais, por definição irreconciliáveis, corpo e alma, em si e para si, mas de procurar um meio anterior e não previsto pelas oposições clássicas, um operador, ainda vazio, que nos possibilite conceber a integração entre o fisiológico e o psíquico. Na *Fenomenologia da Percepção*, esse “terceiro termo”, “entre o psíquico e o fisiológico, entre o para si e o em si”, seria aquilo que foi entrevisto “mas não nomeado” pelos neurofisiologistas e psicólogos, e que Merleau-Ponty denominou de “existência” ou “ser no mundo” (PhP, p. 142, nota 1/627, nota 56). Aqui, o “ser-no-mundo” é identificado ao conjunto de “modalidades de uma *visão pré-objetiva*” (PhP, p. 95/119. Grifos do autor). Assim: “É por uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda *cogitatio*, de todo conhecimento em primeira pessoa – e que ele poderá realizar a junção do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’ (PhP, p. 94-5/119). Evidentemente, a expressão “ser-no-mundo” não designa a inclusão espacial de um conteúdo, o homem, em um outro mais amplo, o mundo, como a água num copo, numa relação de continente a conteúdo, mas, antes, a transcendência originária de um ser que é essencialmente “exterior a ...”. No caso em tela, a presença do membro fantasma, ambas as condições, psíquicas e fisiológicas, estão entrelaçadas, definindo-se mutuamente, pois ambas estão orientadas para o mesmo

pólo intencional, o mundo, tal como o vivemos no saber antepredicativo da experiência perceptiva. Com isso, afasta-se a interpretação segundo a qual o existente é primeiramente uma interioridade, puro sujeito produtor de ideias, cuja relação com as coisas do mundo é sempre mediada por representações - donde deriva a necessidade, num segundo momento, de procurar uma resposta à pergunta pelo valor objetivo das ideias. Tratava-se de superar a concepção segundo a qual só pode haver dois tipos de seres opostos entre si, pensamento e coisa, e dois tipos de conhecimento, igualmente irreconciliáveis, o subjetivo e o objetivo. Agora, consciência e corpo já não são mais aquilo que o cartesianismo supunha, embora estejam ligadas às duas séries de condições do fenômeno do membro fantasma – psicológicas e fisiológicas. Justamente por ser visão pré-objetiva, o ser no mundo designa o terreno neutro face à distinção tradicional entre a consciência e a natureza. Daí o embaralhamento dessas noções: o membro ausente já não é o produto de uma causalidade linear do mundo em si, tampouco o resultado da pura substância pensante. Assim concebido, o sujeito não se encontra enclausurado no interior da pura presença de si a si, mas se define pelo comércio direto com as coisas do mundo.

Tentemos aprofundar um pouco mais o sentido dessa noção, *ser-no-mundo*, através de um outro exemplo utilizado por Merleau-Ponty, o da anosognose. Trata-se de um exemplo inverso ao do membro-fantasma, e que, por isso mesmo, talvez nos permita melhor compreendê-lo: pacientes que sistematicamente estendem a mão esquerda quando lhe pedem a direita, paralisada. Uma interpretação fisiológica tende a explicar esse fenômeno, assim como a presença membro fantasma, pela simples persistência ou supressão das estimulações interoceptivas. Paralelamente, uma interpretação psicológica considera o braço uma simples percepção, recordação ou juízo positivo – ausentes na anosognosia, presentes no caso do membro fantasma. Assim, “no primeiro caso, o membro fantasma é a presença efetiva de uma representação; a anosognose, a ausência efetiva de uma representação. No segundo caso, o membro fantasma é a representação de uma presença efetiva, a anosognose é a representação de uma ausência efetiva” (PhP, p. 95-6/120). “Nos dois casos”, continua Merleau-Ponty, “nós não saímos das categorias do mundo objetivo, em que não há meio-termo entre a presença e a ausência” (*id.*).

É preciso reconhecer, primeiramente, que a recusa da mutilação, no caso do membro fantasma, e a recusa da deficiência, no caso da anosognose, não são decisões tomadas por uma suposta consciência, e não podem ser comparadas à deliberação de um

juízo, dentre outros possíveis. Paralelamente, “a experiência do braço amputado como presente ou a do braço doente como ausente não são da ordem do 'eu penso que...’” (PhP, p. 96/121). Assim, nós

“só compreendemos a ausência ou a morte de um amigo no momento em que esperamos dele uma resposta e sentimos que ela não existirá mais; por isso, primeiramente evitamos interrogar para não ter de perceber esse silêncio; nós nos desviamos das regiões de nossa vida em que poderíamos encontrar esse nada” (id.)

Daí a insuficiência da explicação psicológica, aqui caracterizada como um tipo de intelectualismo. Em segundo lugar, a explicação fisiológica, ou, se se quiser, empírica, também não se mostra mais eficaz do que a sua rival no que diz respeito à compreensão desses mesmos fenômenos, uma vez que eles remetem à totalidade das relações comportamentais que o indivíduo estabelece com o seu entorno, e não apenas à ausência ou à paralisia de algo que lhe seja exterior - como uma prótese mecânica por exemplo. Em terceiro lugar, por fim, uma teoria mista simplesmente superpõe esses dois tipos de explicação, sem perceber que os obstáculos que entram em jogo, a partir do momento em que tais definições são aceitas, são os mesmos que aqueles deixados pelo dualismo metafísico, e considerados insolúveis por Descartes. Desse modo, para Merleau-Ponty, as três teorias apresentadas - a psicológica, a fisiológica e a mista - carecem de categorias que permitam pensar a união do psíquico com o fisiológico.

Voltemos, agora, à nossa questão anterior: de que modo essa noção, ser-no-mundo, nos permite compreender a junção do fisiológico ao psíquico, para além das soluções anteriormente apontadas? Afinal, qual é a natureza desse sujeito, que recusa a mutilação? Trata-se, em suma, de um “Eu engajado” no mundo inter-humano e no mundo físico, que se lança às tarefas que estava habituado, a despeito da deficiência ou da mutilação, uma vez que ele não as reconhece *de jure* (PhP, p. 97/121). “Ter” um braço fantasma significa estar aberto às solicitações que o mundo fazia ao membro antes dele ser amputado, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação.

“Portanto, o doente sabe de sua perda justamente enquanto a ignora, e ele a ignora justamente enquanto a conhece. Esse paradoxo é o de todo ser no mundo: dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores e

exteriores a elas, e que todavia só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim” (PhP, p.97/122).

Eis o “fenômeno central”, a partir do qual as relações entre o psíquico e o fisiológico tornam-se pensáveis (PhP, p. 101/126): é como se a experiência recalcada, assim a “quase-presença” do membro mutilado, não fosse senão a forma típica de um antigo presente que não se decide tornar-se passado. No plano fenomenal, o paciente só ignora a carência sob a condição de conhecê-la, e vice-versa. Aqui, toda dificuldade consiste em compreender uma certa “ambiguidade do saber”, ambiguidade que se exprime em “duas camadas distintas” de nosso corpo: corpo atual e corpo habitual. De que modo o corpo habitual pode ser fiador do corpo atual? Como posso perceber os objetos como manejáveis, embora eu não possa mais manejá-los? O membro fantasma, assim como a anosognosia, faz como se alguns objetos deixassem de ser “*manejáveis para mim*”, tornando-se “*manejáveis em si*”. Esses exemplos nos mostram, correlativamente, que meu corpo é apreendido “não apenas em uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal” (PhP, p. 98/123).

O fenômeno do “recalque” mostra bem o caráter desse ser que é, a um só tempo, pessoal e anônimo, singular e geral. Merleau-Ponty apresenta o recalque através do exemplo psicanalítico de um sujeito que se empenha em uma determinada tarefa - relação amorosa, carreira, obra - e que, ao se deparar com um obstáculo, não tem força nem para renunciar ao empreendimento nem para abandoná-lo, permanecendo bloqueado nessa tentativa. Por algum motivo, esse sujeito se lança sempre ao mesmo “objeto impossível”, que o tempo que passa não leva consigo, como se “um presente entre todos os presentes” tivesse adquirido um “valor de exceção”, deslocando todos os outros, e os destituindo de seu “valor de presentes autênticos”. Ele continua, assim, a ser aquele que se empenhou em um amor de adolescente ou a viver em um universo parental, se não em suas decisões deliberadas, ao menos em seu ser efetivo. Ou seja: “o tempo impessoal continua a se escoar, mas o tempo pessoal está preso” (*id.*). Ora, uma vez que a experiência traumática, assim como a recusa do membro paralisado ou a do membro fantasma, não são “representações”, como um momento datado da consciência objetiva, só lhes resta sobreviver como “um estilo de ser”, comportando portanto “um certo grau de generalidade” (PhP, p. 98/124). Ocorre, assim, uma alienação de nosso poder perpétuo de nos dar “mundos”, em benefício de apenas um deles, cuja substância se desfragmenta pelo

mesmo motivo pelo qual ele foi eleito, como que “inconscientemente”, acabando por se transformar, enfim, “apenas em *uma certa angústia*” (*id.*, grifos no original). Desse modo, o recalque diz respeito à “passagem da existência em primeira pessoa à um tipo de escolástica dessa existência”, que subsume os momentos presentes a uma experiência antiga, ou à recordação dessa experiência, depois à recordação dessa recordação, e assim por diante, restando, por fim, apenas a retenção de uma “forma típica” (*id.*) sedimentada. Justamente por seu caráter impessoal, “o recalque é um fenômeno universal”, que torna compreensível “nossa condição de seres encarnados, ligando-o à estrutura temporal do ser no mundo” (*id.*). Afinal, a vida humana comporta ritmos que não encontram sua *razão* naquilo que escolhemos ser, mas que têm sua *condição* no meio banal que nos circunda – o mundo físico por exemplo. Do mesmo modo, “o organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, papel de um *complexo inato*. Ele não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também, o movimento da existência” (PhP, p. 99/125, grifos no original). Nesse sentido, até mesmo o comportamento reflexo tem um sentido na vida humana, e pode-se mesmo dizer que é apenas no homem que encontramos um reflexo em estado puro, pois o comportamento humano não se passa apenas no meio que nos cerca (*Umwelt*), mas também em um mundo (*Welt*) (PhP, p. 102/128). Felizmente, “na maior parte do tempo a existência pessoal recalca o organismo”, sem poder, no entanto, “nem reduzi-lo a ela nem reduzir-se a ele” (*id.*) Desse modo, “a existência pessoal é intermitente, e, quando essa maré reflui, a decisão só pode dar à minha vida uma significação forçada” (*id.*).

A noção de esquema corporal

Ao tratar do problema da “motricidade e da espacialidade do corpo próprio” (no capítulo III da primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*), é introduzida a noção, “ambígua” no contexto das “reviravoltas da ciência” (PhP, p. 114/144), de “esquema corporal” (PhP, p. 114/143), noção fundamental para a compreensão do corpo próprio como sujeito da percepção. Para por em relevo o alcance filosófico dessa noção, Merleau-Ponty começa, de acordo com o movimento pendular que lhe é característico, pela parte negativa, isto é, por descartar a “definição associacionista” segundo a qual o “esquema

corporal” não passa de “um resumo de nossa experiência corporal, capaz de oferecer um comentário e uma significação à interoceptividade e à proprioceptividade do momento” (PhP, p. 114/144). Aqui, o “esquema corporal” é apenas um “nome cômodo para designar um grande número de associações de imagens”, como o “centro de imagens” no sentido clássico, se reduzindo assim a uma montagem gradual e histórica dos conteúdos táteis, cinestésicos, articulares, visuais etc., de modo a evocá-la mais ou menos facilmente conforme o contexto em que nos encontramos em cada momento. Contudo, a unidade encontrada no curso da experiência não se limita aos conteúdos especificamente associados, já que sua “unidade espacial e temporal, a unidade intersensorial ou a unidade sensoriomotora do corpo são, por assim dizer, de direito”, seria melhor dizer que tais unidades precedem e tornam possível as associações (PhP, p. 115/145), e não o contrário. Ou seja, a natureza da unidade corporal não pode ser explicada por meio de associações, e, portanto, tal explicação revela-se incapaz de responder à pergunta acerca da própria possibilidade das associações com as quais pretende explicar tal unidade. Merleau-Ponty nos apresenta, então, uma segunda definição do esquema corporal. Ele será, agora, não a integral de um conjunto de associações, mas “o saber do corpo próprio enquanto termo de conjunto e da relação mútua entre seus membros e suas partes’ ” (PhP, p. 116, nota 1/624, nota 5), ou seja, “uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma 'forma', no sentido da *Gestaltpsychologie*”³⁶ (PhP, p. 116/145). Mas, se a forma inaugura, de fato, “um novo tipo de existência”, dizer que ela é uma “consciência global” deixa igualmente sem resposta uma questão crucial, que permitirá ultrapassar as análises tradicionais da psicologia clássica, em prol de uma nova ontologia, implícita à prática dos psicólogos: “como tal fenômeno é possível?” (*id.*). Ambas as definições fracassam, portanto, pelo mesmo motivo.

A análise merleau-pontyana da espacialidade corporal, por meio da motricidade mórbida – ilustrada, entre outros exemplos, pelo caso exemplar das cegueiras psíquicas, encarnada na figura de Schneider, tal como o descrevem Gelb e Goldstein – serve bem para mostrar a insuficiência das categorias clássicas, ao mesmo tempo que fornece ao nosso filósofo as condições necessárias e suficientes para a elaboração da noção de esquema corporal, terceira via à bifurcação empirismo-intelectualismo. Tratava-

³⁶ Aqui, Merleau-Ponty pensa, particularmente, em Konrad (*Das Körperschema, eine kritisch Studie und der Versuch einer Revision*. Zeitschr. Neurologie und Psychiatrie, 1933), Bürger-Prinz e Kalia (*id.*).

se, em suma, de, partindo de uma análise existencial (PhP, p. 158/190) da sintomatologia dita “patológica”, por em evidência a natureza *original* das relações entre o corpo e o espaço. Para mostrar de que modo isso é feito, dentre os vários sintomas que Schneider apresentava, destacaremos apenas um: diante de uma regra abstrata, como o pedido de seu médico por exemplo, o paciente era incapaz de levar sua mão a uma parte de seu corpo, embora fosse capaz de fazê-lo prontamente, quando engajado numa situação prática, sendo estimulado pela picada de um mosquito por exemplo. Isso nos mostra que “pegar” é bem diferente de “mostrar”, ou, mais precisamente, que o movimento concreto de apreensão (*Greifen*,) não se confunde inteiramente com o movimento abstrato de mostrar (*Zeigen*), pois este último exige ou expressa uma apreensão categorial (PhP, p. 144/173). No entanto, as categorias clássicas da psicologia e da filosofia não permitem exprimir tais “variedades da consciência de lugar”, elas obliteram essas regiões de presença para além da *Vor-stellung*, da consciência posicional, da representação, onde toda ambiguidade desaparece em função de um objeto que só nos pode ser dado como uma determinação do ser objetivo (PhP, p. 121/151). Tudo se passa como se a reflexão acerca da experiência corporal, a partir da psicopatologia, nos abrisse acesso a um tipo de compreensão do espaço que não se confunde com aquela do conhecimento, no sentido estrito da palavra. Assim, uma vez que “o saber de lugar se entende em vários sentidos” (PhP, p. 120-1/151), deveríamos distinguir ao menos dois sentidos na expressão “consciência de lugar”, ligadas, num caso, ao conhecimento intelectual, e, em outro, ao conhecimento antepredicativo ou pré-categorial. Podemos encontrar um exemplo deste último quando procuramos elucidar modo como as palavras “direita”, “esquerda”, “alto”, “baixo” etc., adquiriram um sentido para nós. Evidentemente, tais expressões seriam inteiramente desprovidas de sentido para um sujeito ideal do conhecimento, situado em todas as partes e em parte alguma em pensamento. “Quando digo que um objeto está *sobre* a mesa, sempre me situo em pensamento na mesa ou no objeto, e aplico a eles uma categoria que em princípio convém à relação entre meu corpo e os objetos exteriores” (PhP, p. 117/147). Portanto, muito mais do que a apreensão intelectual de certas coordenadas abstratas e conceituais de um espaço qualquer, o euclidiano por exemplo, tais expressões manifestam uma dimensão corporal sem equivalente no mundo objetivamente concebido. Nesse sentido, o espaço objetivo supõe, ao menos originariamente, o espaço corporal, e não o inverso.

O modo como o corpo-próprio se situa em relação ao espaço, e a sua relação com os objetos exteriores, designam não uma subjetividade autônoma de qualquer ligação com o exterior, mas a manifestação de um certo poder, o poder de agir sobre as coisas externas que o circundam e de modificar as perspectivas através das quais elas se mostram. Nesse sentido, afirma Merleau-Ponty, “originariamente a consciência não é um 'eu penso que', mas um 'eu posso que'” (PhP, p. 160/192). Por isso, talvez, seja impossível dissipar todas as obscuridades do corpo-próprio a partir daquilo que se conhece do corpo-objeto: o saber do corpo não é redutível às significações abstratas do pensamento conceitual.

É preciso lembrar, ainda, que, se as relações figura-fundo, constitutivas de todo ato perceptivo, não dizem respeito a um conteúdo contingente da forma objetivante e universal do espaço, mas ao dado elementar de inteligibilidade de toda e qualquer experiência perceptiva, isso ocorre justamente porque tal estrutura pressupõe, ou mantém, como condição de sua gênese, uma co-dependência com as relações práticas que o corpo estabelece com o mundo. A noção de esquema corporal, além de nos mostrar a operação mesma pela qual nos dirigimos ao mundo, acabaria, ainda, por nos revelar a presença tácita de uma organização geral da experiência. Amplia-se, assim, a tese da coextensão entre consciência e mundo, apenas esboçada por Merleau-Ponty na *Estrutura*.

O corpo-próprio como sujeito

Vimos que o objeto da percepção não é o objeto claro e distinto do pensamento objetivo, uma vez que ele não se deixa exprimir pelo ser pleno e determinado do objetivismo - ele não é, em suma, uma representação. Mas isso não altera o fato de que toda e qualquer forma percebida requer alguém que a perceba. Ora, uma vez que o sujeito da percepção não pode ser identificado à consciência reflexiva ou à *res cogitans*, convém perguntar: quem, ou o que, é esse “eu” que percebe? Em suma: qual é a natureza do sujeito percipiente? Evidentemente, não se trata de afirmar uma instância absoluta, seja ela concebida ao modo de uma substância pensante, consciência transcendental, ou do Ego puro, mas, sim, de afirmar a presença inalienável de um corpo em todo e qualquer ato perceptivo. Nesse caso, o que significa dizer que *o sujeito da percepção é o corpo-próprio*?

Para que possamos compreender melhor o sentido dessa tese merleau-pontyana, pode ser útil partirmos novamente de um embate direto com a psicologia da forma, seguindo assim indiretamente os passos de Merleau-Ponty. W. Köhler assim introduz o 7º capítulo de seu livro *Psicologia da Gestalt*:

“Quando me referi à experiência objetiva [percepção de um objeto exterior qualquer], chamei, repetidas vezes, a atenção para o fato de que as coisas, seus movimentos e suas mudanças se apresentam como fora ou diante de nós. Ao mesmo tempo, salientei que a experiência objetiva depende de processos cerebrais. Como poderá, então, essa experiência aparecer diante de nós?” (*Gestalt psychology*, p. 123).

Como bom cientista que era, Köhler não podia desconsiderar os “fatos em si mesmos”: “a existência desses objetos visuais é uma questão de processos que ocorrem em nosso cérebro e, portanto, em nós” (*id.*), pois “tudo que é experimentado tem uma base *funcional*, isto é, depende de acontecimentos físicos reais” (*id.*, p. 124). Desse modo, a localização de objetos percebidos como estando “fora” de nós é decorrência direta do seguinte fato: “em meu cérebro como sistema físico, deve haver processos que correspondem a essas partes de mim mesmo, da mesma maneira que há processos que correspondem a coisas tais como lápis, livros etc.” (*id.*, p. 125). Como vimos (no primeiro capítulo da tese), essa dependência funcional, entre a dinâmica dos processos cerebrais e as características fenomenais dos campos perceptivos, foi chamada de isomorfismo psicofísico. No entanto, como o próprio Köhler admite indiretamente, a consideração do aspecto fisiológico ilumina, mas não esgota o problema, pois os dados fenomenais da experiência sugerem que devemos distinguir “o *corpo*, como experiência perceptiva, do *organismo*, como sistema físico, que, como tal, jamais ocorre em qualquer experiência” (*id.*, p. 126, grifos do autor). Portanto, é sempre deste último que partimos, pois jamais temos experiência do corpo enquanto sistema físico. Assim, “a relação espacial entre a mão e o lápis ou o livro deve ser considerada da mesma maneira que a relação espacial entre aquelas duas coisas” (*id.*, p. 125). A distinção fenomenal entre os objetos e o corpo não aponta para uma diferença de estatuto ou de natureza, mas, antes, ela é a resultante da relação que ambos estabelecem entre si. Ou seja, as expressões “dentro” e “fora”, no caso da percepção de um objeto físico qualquer (um livro por exemplo) como estando “fora” ou “diante” de nós, têm dois sentidos diferentes, se consideradas do ponto de vista da

psico-fisiologia do organismo, ou do ponto de vista da experiência do corpo. No entanto, apesar de admiti-la, o psicólogo alemão parece não ter levado essa distinção às suas últimas consequências filosóficas. Com efeito, a despeito da prudência epistêmica com que o Köhler afirma, por exemplo, que “meu corpo como uma experiência – que na linguagem comum chamamos de 'eu' – é, *até certo ponto*, uma coisa visual, do mesmo modo que um lápis ou um livro são coisas visuais” (p. 126, grifos nossos), não podemos deixar de fazer, aqui, a mesma pergunta que Merleau-Ponty dirigiu à “psicologia clássica”: “Mas então ele [o corpo fenomenal] seria ainda um objeto?” (PhP, p. 106/133). Pois, se é apenas “até certo ponto” que o corpo pode ser identificado à uma “coisa visual”, é preciso, então, delimitar com maior precisão qual é o meio a partir do qual ambos distinguem. Isso, no entanto, Köhler não esclarece. O que não significa que a questão seja irrelevante. Afinal, do ponto de vista de uma “descrição fenomenológica” (que é o ponto de partida dos gestaltistas), esse “eu”, aqui identificado às partes que podemos perceber de nosso próprio corpo (sensações cinestésicas, proprioceptivas, visão dos braços, das mãos, da órbita dos olhos e da ponta do nariz por exemplo) não se reduz ao modo de ser das coisas exteriores. Não estamos com isso afirmando que Köhler afirme a redutibilidade do corpo fenomenal à uma entidade objetiva, mas, sim, que ele não a nega, ou, mais precisamente, que ele não esclarece a questão, como seria de se esperar de uma psicologia como a sua, abrindo assim os flancos à interpretação objetivista, em suas versões empirista ou intelectualista. De outro lado, o reconhecimento da originalidade da experiência fenomênica do corpo, frente aos objetos com os quais ele se depara, apresenta consequências de grande relevância no contexto da filosofia de Merleau-Ponty, como veremos.

Qual o estatuto do corpo próprio? Eis a questão central do capítulo sobre “A experiência do corpo e a psicologia clássica” (PhP, pp. 106-13/133-142). Segundo Merleau-Ponty, a psicologia dita “clássica”³⁷, já nos mostra, bem ou mal, a exigência de uma “nova definição do ser”, distinta da de um “ser universal” (PhP, p. 111/139), objetivo, única levada em consideração pelo pensamento científico. Isso porque os “caracteres” que a psicologia clássica atribuía ao corpo eram incompatíveis com o estatuto de objeto (PhP, p. 106/133) - embora ela não tenha percebido as consequências filosóficas

³⁷ Embora não sejam facilmente visíveis os adversários que estão na mira do filósofo nesse 2º capítulo da primeira parte da *Fenomenologia*, provavelmente é do introspeccionismo que se trata neste momento.

dessa distinção (PhP, p. 111/139). Assim, a resistência do corpo às variações perspectivas, a organização ambígua das chamadas “sensações duplas”, as “afecções” e as “sensações cinestésicas”, mostravam, todas, a mesma coisa, que se trata, agora, de por em relevo: a dimensão transcendental do corpo-próprio frente às objetividades mundanas. Vejamos.

A primeira “característica” distintiva do corpo, quando comparado aos objetos que o circundam, é a sua presença constante. Podemos, por exemplo, nos afastar de uma mesa ou de uma lâmpada, deixando-os fora de nosso campo de visão, mas não podemos fazer o mesmo em relação ao nosso próprio corpo. Assim, de um lado, “se o objeto é uma estrutura invariável, ele não o é a *despeito* da mudança das perspectivas, mas *nesta* mudança ou *através* dela” (PhP, p. 106/133, grifos originais). De outro, a permanência do corpo é de um outro gênero, pois, ao contrário da experiência dos objetos exteriores, que sempre são apreendidos sob diferentes perspectivas, há algo na experiência do corpo-próprio que torna impensável a sua ausência ou variação. Portanto, se a inerência de todo espírito em um corpo nos impõe a necessidade de percebermos os objetos a partir de uma determinada perspectiva, de onde algumas de suas partes podem ser vistas, outras não, o corpo fenomenal é o mediador necessário das relações espacio-temporais que nós estabelecemos com o mundo externo. Por isso, as expressões “minha mão” e “meu livro” não são inteiramente permutáveis³⁸: elas não atestam uma relação de contingência do mesmo tipo que aquela que se estabelece entre as partes do meu corpo³⁹.

Em segundo lugar, a psicologia intelectualista procurou conceber o corpo como um “objeto afetivo”, em contraposição às coisas exteriores, cuja percepção, supunha-se, só nos é acessível por meio de uma “representação”. No entanto, a dor

³⁸ Ao contrário do que afirma Köhler: “Minha mão, por exemplo, aparece, ou pode aparecer, no mesmo campo visual de outros objetos visuais (...). A mão, como objeto visual, merece o mesmo tratamento teórico que é dado ao lápis e ao livro, e a relação espacial entre a mão e o lápis ou o livro deve ser considerada da mesma maneira que a relação espacial entre aquelas duas coisas” (Köhler, *Gestalt psychology*, p. 125).

³⁹ Começa a se esboçar, aqui, uma ontologia do mundo vivido da experiência, na qual o par contingente-necessário, decorrente do pensamento objetivista, em suas versões intelectualista ou empirista, está fora de questão. A partir de agora, a negação da necessidade não equivale à afirmação da contingência absoluta do universo. Nesse sentido, segundo Prado Jr., a concepção merleau-pontyana do corpo próprio acabaria por “reformular, em termos absolutamente novos, a oposição contingência-necessidade, pois nela a necessidade se faz contingência e a contingência, necessidade. A experiência do homem revela a necessidade de tal configuração corpórea determinada, isto é, sua inseparabilidade do sentido da aventura humana global: e, assim, a contingência do “ter mãos, braços etc.” é reabsorvida no quadro da antropologia compreensiva. Ao mesmo tempo, a necessidade e a inteligibilidade dessa aventura está suspensa apenas ao *fato* irredutível do surgimento *deste* homem *neste* mundo, e do surgimento *deste* mundo *para este* homem, já que o homem (e mesmo o mundo que por ele se revela) é uma ideia histórica, sempre aberta e inacabada” (*Presença e campo transcendental*, p. 48).

corporal não é equivalente a uma causa que age, de fora, sobre o organismo, pois meu corpo não se oferece à maneira dos objetos do sentido externo, já que estes só se perfilam sobre o fundo da encarnação. Desse modo, a expressão “sinto dor em meu pé” induz a equívocos, já que ela sugere a presença de duas entidades exteriores entre si, como se o testemunho da presença de si, “a dor” por exemplo, em um corpo, o “meu”, fosse semelhante àquele da percepção que podemos ter dos objetos exteriores - como um piloto em seu navio. É preciso reconhecer, antes disso, que “a dor é constitutiva de um 'espaço doloroso’” (PhP, p. 110/138) e, nesse sentido, a expressão “tenho dor no pé” não significa “penso que meu pé é a causa desta dor”, mas designa, justamente, “este fundo afetivo que originariamente lança a consciência para fora de si mesma” (*id.*).

Por fim, denominou-se “sensações cinestésicas” a percepção dos movimentos corporais, apreendido como totalidade imediata, em contraposição aos movimentos dos objetos exteriores, cuja percepção supostamente exige a comparação das posições sucessivas. Com isso, a psicologia acabava por exprimir, embora de modo inadequado, “a originalidade dos movimentos que executo com meu corpo: eles antecipam diretamente a situação final, minha intenção só esboça um percurso especial para ir ao encontro da meta primeiramente dada em seu lugar, há como que um germe de movimento que só secundariamente se desenvolve como percurso objetivo” (*id.*). Enquanto precisamos fazer uso de nosso corpo para deslocarmos os objetos exteriores, o corpo, ele mesmo, não precisa de nenhum intermediário para ser conduzido de um lugar a outro. Embora tais descrições apresentem tudo o que é necessário para distinguir o corpo dos objetos exteriores, elas não foram suficientes para que a psicologia clássica extraísse delas nenhuma consequência filosófica (PhP, p. 110/139). Isso porque, fiel ao pensamento objetivo, ela continuou opondo o real ao “psíquico”, este último tratado como uma espécie de segunda realidade sobre a qual deveriam recair as mesmas leis aplicáveis aos demais objetos científicos. Assim concebendo a experiência do corpo, tratando como uma questão de fato aquilo que deveria tomar como índice de uma problemática muito mais abrangente, a psicologia não percebeu que apenas adiava um problema inevitável. Afinal, se o psicólogo pode, num primeiro momento, agir à maneira dos cientistas, olhando “o seu próprio corpo através dos olhos do outro”, e vendo “o corpo do outro, por sua vez, como uma mecânica sem interior” (PhP, p. 112/140), é inevitável que, mais cedo ou mais tarde, ele saia desse ponto de “inconsciência”, que ele se perceba envolvido em uma tarefa que

exige a volta a si mesmo - “pois o físico não é o objeto do qual fala, nem o químico; ao contrário, o psicólogo *era ele mesmo*, por princípio, o fato do qual tratava” (PhP, p. 112/141, grifos originais). Já tentamos mostrar, no capítulo anterior, de que modo essa encruzilhada, na qual a psicologia se encontra, representa, aos olhos de Merleau-Ponty, “uma primeira abertura às coisas” (*id.*), motivando assim a passagem ao plano fenomenal da experiência perceptiva, quando esta última deve ser reconhecida como o terreno pré-objetivo sem o qual não pode haver conhecimento objetivo. Será preciso, agora, dar um passo adiante, se quisermos melhor compreender a natureza desse terreno, ignoto da tradição.

Segundo Merleau-Ponty, compreender a consciência a partir da constatação de sua inerência em um corpo significa por em evidência uma espécie de cegueira fundamental da consciência reflexiva, o seu *punctum caecum* incontornável: “... observo os objetos exteriores com meu corpo, eu os manejo, os inspeciono, dou a volta em torno deles, mas, quanto ao meu corpo, não o observo ele mesmo: para poder fazê-lo, seria preciso dispor de um segundo corpo que não seria ele mesmo observável” (PhP, p. 107/135). Daí a relevância da metáfora do campo visual, para ilustrar a presença do corpo-próprio como condição de possibilidade da percepção. Essa metáfora tem a dupla função de ressaltar a presença do campo transcendental inaugurado pelo corpo-próprio ao mesmo tempo que delimitar o seu alcance. Com efeito, os limites do campo da experiência não são “claros e distintos”: “o contorno de meu corpo é uma fronteira que as relações de espaço ordinárias não transpõem” (PhP, p. 114/143). Por isso mesmo, a própria visão não pode ser vista enquanto ela vê, pois está ocupada demais com o objeto percebido para que isso possa acontecer, e, mesmo que tentemos surpreender nosso olhar quando estamos diante de um espelho por exemplo, essa imagem só pode ser apreendida a partir de um olho que vê - ele próprio, portanto, não podendo ser visto. Nesse mesmo sentido, em *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty afirma: “*Aquilo que* ela [a visão] não vê, é aquilo que nela prepara a visão do resto (como a retina é cega no ponto de onde se irradiam as fibras que permitirão a visão). *Aquilo que* ela não vê é o que faz que ela veja, é sua adesão ao ser, é sua corporeidade” (p. 296). Essa “promiscuidade vertiginosa” é o que faz com que o corpo, ao perceber, não possa enxergar claramente aquilo que, nele, faz o perceber⁴⁰.

⁴⁰ No que diz respeito à relação entre irrefletido e refletido, a metáfora do olho e seu campo visual mostra essa mesma relação de ambivalência: se, retrospectivamente, uma experiência irrefletida pode tornar-se

Portanto, que meus olhos se interponham entre mim e a árvore não é um fato contingente e exterior à minha existência, enquanto alguém que percebe, pois o corpo-próprio não é um simples intermediário necessário entre o “eu” e “as coisas”, mas, ainda, a condição de possibilidade do percebido: “o corpo não é qualquer um dos objetos exteriores, que apenas apresentaria esta particularidade de estar sempre aqui. Se ele é permanente, trata-se de uma permanência absoluta que serve de fundo à permanência relativa dos objetos que podem entrar em eclipse, dos verdadeiros objetos. Ou seja: para que os fenômenos mundanos possam nos aparecer como fatos objetivos, devemos ser constituídos de tal modo que possa haver para nós situações de fato. Assim, “para que minha janela me imponha um ponto de vista sobre a igreja, primeiramente é preciso que meu corpo me imponha um sobre o mundo, e a primeira necessidade pode ser simplesmente física só porque a segunda é metafísica” (PhP, p. 107/134). Mas, embora “eu veja ou toque o mundo, meu corpo não pode no entanto ser visto ou tocado. E o que o impede de ser alguma vez objeto, de estar alguma vez ‘completamente constituído’, é o fato de ele ser aquilo por que existem objetos” (PhP, p. 108/136). Vale notar que Merleau-Ponty não diz “aquilo por que são conhecidos os objetos”, uma vez que a relação entre o corpo e o objeto percebido não é da mesma natureza que aquela que existe entre o puro sujeito transcendental e o seu objeto de conhecimento, mas, sim, “aquilo por que *existem* os objetos” enquanto objetos de percepção. 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” (*id.*). A permanência invariável de meu corpo não é apenas um caso particular da permanência dos objetos exteriores. Antes disso, o contrário, a possibilidade de apreensão dos objetos exteriores está condicionada à invariabilidade de meu corpo como suporte primordial, e sua permanência absoluta serve de fundo à permanência relativa dos objetos exteriores. Objetos cuja variação perspectiva, sempre contingente, está necessariamente condicionada à resistência de meu corpo a qualquer variação de perspectiva.

Desse modo, se bem compreendido, o fenômeno das “sensações duplas” mostra a mesma coisa: se toco minha mão direita com minha mão esquerda, a mão direita,

objeto de reflexão, ela só pode sê-lo sob a condição de supor uma outra experiência irrefletida que a preceda: a reflexão tem sempre um irrefletido, sem o qual ela não pode realizar-se: “a reflexão recupera tudo, exceto a si mesma como esforço de recuperação, esclarece tudo salvo seu próprio papel. O olho do espírito também tem seu ponto cego” (*Le visible...*, p. 54).

tocada, apresenta a “singular propriedade de sentir”, ela também (PhP, p. 109/137). Nem atividade nem passividade puras, “o corpo surpreende-se a si mesmo do exterior prestes a exercer uma função de conhecimento, ele tenta tocar-se tocando” (*id.*). No entanto, “as duas mãos não são *ao mesmo tempo* tocadas e tocantes uma em relação à outra” (*id.*, grifos nossos): a mão-objeto não passa de “um entrelaçamento de ossos, de músculos e de carne largado em um ponto do espaço” (PhP, p. 108/135), enquanto que a mão tocante “esboça um tipo de reflexão”, para “ir revelar o objeto exterior no seu lugar” (PhP, p. 108/136). Nesse sentido, quando uma parte de meu corpo toca a outra, as funções de “tocada” e de “tocante” não podem ser comparadas a uma simples justaposição de objetos exteriores, antes disso elas atestam uma “organização ambígua” na qual essas funções podem ser alternadas (PhP, p. 109/137).

Vale ressaltar, ainda, que a tese de que o corpo-próprio é o que torna possível a experiência do mundo não diz respeito ao plano do condicionado. Ou seja, para além do fato de que o sujeito depende de sua estrutura orgânica (ter mãos, pernas, olhos, ouvidos etc.), para entrar em contato com o mundo, é preciso reconhecer que aquilo que, no corpo, possibilita a experiência (do tato, do olhar, do ouvir etc.), não é dado nela – pois, em seu exercício de olhar, os olhos que vêem são invisíveis a si mesmos. Nesse sentido, o corpo não é apenas o intermediário entre uma suposta alma ou consciência e o mundo, como uma tela que separaria o sujeito da realidade, mas o meio pelo qual as coisas podem ser apreendidas na percepção. Assim, dizer *é o olho que vê* significa dizer, a um só tempo, duas coisas: em primeiro lugar, o olho não pode ser olhado enquanto olha, ou seja, a experiência corporal é condição da objetivação das coisas, e, portanto, esta última sempre supõe aquela; em segundo lugar, não é o cérebro, *partes extra partes*, nem o espírito, definido como pura interioridade, que *produzem o ver*. Assim, de um lado, o fracasso da representação causal do funcionamento cerebral não designa apenas uma negação ou mera ausência; de outro, se a consciência, assim definida, não é o mero produto do cérebro, um epifenômeno, ela também não designa a pura presença de si a si. Na percepção, ao mesmo tempo que o corpo próprio desempenha um papel ativo no conhecimento dos objetos aos quais se dirige, ele também pode reagir passivamente diante das solicitações do seu meio, como a fome, a sede e a doença bem nos ensinam. Nem passividade diante de uma pura natureza em si, nem atividade de um puro sujeito pensante, o comportamento perceptivo manifesta antes a presença de um certo sujeito,

sujeito ainda ignoto da tradição filosófica, pois já não se trata de outorgar ao corpo as antigas responsabilidades outrora cabidas ao sujeito epistemológico.

Corpo-próprio e *forma* percebida

Agora já podemos retomar uma questão deixada em aberto: o que o projeto estritamente epistêmico de determinação da gênese do sentido, ou das condições de possibilidade da experiência significativa, a partir da experiência perceptiva, tem a ver com a descoberta da novidade ontológica da *forma*? E qual a relação entre *forma percebida* e corpo-próprio? Afinal, se, por um lado, a *Gestalt* é a “coisa mesma”, tal como ela se oferece à experiência pré-predicativa da consciência, ou seja, se ela é “a aparição mesma do mundo, e não sua condição de possibilidade” (PhP, p. 74/95), o corpo, ao contrário, “não é nada menos, mas também nada mais, do que a condição de possibilidade da coisa” (*Signes*, p. 282). Portanto, de um lado, a *Gestalt* é a própria aparição do ser, embora não seja o ser pleno e determinado do pensamento objetivo, de outro, o caráter transcendental da experiência corporal já não permitirá identificar o corpo a uma *Gestalt*. Tudo se passa como se a atividade do corpo próprio não se deixasse comentar pela categoria de *Gestalt*, desvelada na *Estrutura* como a junção entre subjetivo e objetivo, psíquico e corporal: “*não basta dizer que meu corpo é uma forma, quer dizer, um fenômeno no qual o todo é anterior às partes. Como tal fenômeno é possível?*” (PhP, p. 116/145. Grifos nossos). Ora, uma vez que o corpo não dispõe diante de si de um imenso objeto de pensamento chamado “mundo”, mas se encontra diante de um campo de possibilidades práticas que a cada instante solicita suas ações, é o corpo fenomenal que exerce as segregações entre as *Gestalten* perceptivas no mundo, fenomenologicamente considerado. Trata-se, portanto, do fundo tácito necessário à aparição de toda e qualquer forma percebida. Nesse sentido, “minha presença no mundo é condição de possibilidade deste mundo” (PhP, p. 494/579). Isso porque o momento em que uma figura se destaca claramente de um fundo inaugura, também, o aparecimento da presença tácita de um fundo irreduzível, *alguém*, sem o qual não haveria forma percebida: “o corpo próprio é o terceiro termo, sempre subentendido, da estrutura figura fundo, e toda figura se perfila sobre o duplo horizonte do espaço exterior e do espaço corporal” (PhP, p. 117/147). Eis o ponto de fuga a partir do qual se irradiam, de modo inaugural, o duplo horizonte dos

espaços interior e exterior ao corpo, tornando assim possível a aparição de algo como uma figura sobre um fundo. O sujeito da percepção é o corpo-próprio, ou seja: abertura às realidades pré-objetivas e sistema instituinte do meio universal de toda experiência possível. Assim definido, ele é dispensado de qualquer responsabilidade constitutiva. Trata-se, agora, de procurar compreender os modos fundamentais pelos quais o corpo próprio exerce a transcendência da subjetividade ao mundo.

A noção de estrutura de horizonte

Dada a “necessidade metafísica” (PhP, p. 107/134) de que meu corpo, como campo prático-perceptivo, ocupe um lugar, assuma um determinado ponto de vista, os objetos sempre se dão a uma visão particular, sempre se apresentam a um determinado ponto de vista, o que não os impede, contudo, de serem percebidos como tais. Mas, como interpretar o *perspectivismo* da percepção? Afinal, o fato de que um cubo percebido - que não é, certamente, o cubo ideal da geometria - se apresente, a cada instante do tempo, em determinada posição espacial, que ele só possa ser visto a partir de determinado ângulo de visão, sob determinadas condições de iluminação etc., é indiferente ao fato de que, através de suas faces deformadas, continuemos a percebê-lo enquanto tal, ou seja um “cubo” - como se cada uma das faces que ele volta para mim fizesse referência às faces ocultas ao meu olhar, como se cada uma delas aspirasse à transcendência de uma totalidade, configurasse a significação de um existente real, uma “coisa” que se apresenta aos meus olhos. No entanto, o prejuízo do mundo objetivo ou do ser determinado acaba por interditar, à aparência perspectiva, qualquer remissão a algo como uma essência ou significação. Assim, o fato de que a percepção de todo e qualquer objeto depende de um certo ponto de vista – que uma “casa” possa ser vista de diferentes maneiras conforme o ângulo de visão adotado, por exemplo: de um modo se estivermos em um avião, de outro modo se a olharmos de frente, ou do seu interior etc. – nos conduziria ao problema de saber “como a visão pode fazer-se de alguma parte sem estar encerrada em sua perspectiva” (PhP, p. 81/104). Uma vez que o objeto percebido - “a casa”, *ela mesma* – em última instância, não é nenhum dos perfis através dos quais ele aparece, essência e aparência só poderiam ser pensadas como termos exteriores. Daí decorre, segundo Merleau-Ponty, uma dupla consequência: ou o objeto da consciência perceptiva seria,

segundo a fórmula clássica de Leibniz, “o geometral (...) de todas as perspectivas possíveis, quer dizer, o termo sem perspectivas do qual se podem derivá-las todas, ela é a casa vista de lugar algum” (PhP, p. 81/103) – e, assim concebido, o objeto perceptivo seria apenas o denominador comum dos perfis variáveis, o termo vazio e abstrato de uma série infinita de perfis variáveis no espaço e no tempo; ou, então, “a casa ela mesma, não é a casa vista de lugar algum, mas a casa vista de todos os lugares. O objeto acabado é translúcido, ele está penetrado de todos os lados por uma infinidade atual de olhares que se entrecruzam em sua profundidade e não deixam nada escondido” (PhP, p. 83/105-106) – aqui, o objeto percebido não seria outra coisa que o produto de uma síntese intelectual. Ou seja, ou o objeto é visto de lugar algum ou ele é visto de todos os lugares ao mesmo tempo.

Enquanto o intelectualismo identifica a estrutura mínima de cognoscibilidade de toda experiência possível a um suposto sujeito ideal de conhecimento, pura interioridade ou presença de si a si, o empirismo reduz a consciência perceptiva a um conjunto de associações exteriores entre elementos desconexos. Ambos, portanto, consideram o perspectivismo como um fato contingente à percepção efetiva, e terminam por ignorar o “verdadeiro problema da constituição” dos objetos da percepção, pois o modo de ser dos objetos percebidos não é aquele do ser pleno e determinado do pensamento objetivo. Em ambos os casos, a relação entre o dado e o visado, o perfil e a coisa, só pode ser pensada como sendo uma relação do tipo *partes extra partes*. Resta saber, então, a partir de quais termos essa unidade orgânica pode ser comentada. Para que possamos compreender de que modo isso é feito, devemos levar em consideração um importante conceito, presente na análise merleau-pontyana da percepção, a saber: “estrutura de horizonte”⁴¹.

Segundo Merleau-Ponty, uma descrição acurada dos fenômenos perceptivos, tal como a *Gestalttheorie* nos oferece, deveria nos levar a reconhecer que “ver um objeto é ou possuí-lo à margem do campo visual e poder fixá-lo, ou, então, corresponder efetivamente a essa solicitação, fixando-o” (PhP, p. 81/104). Mas, o que isso significa? Na percepção efetiva, quando percebemos um objeto, fixando-o, “os outros objetos recuam para a margem e adormecem, mas não deixam de estar ali. Ora, com eles,

⁴¹ Conceito elaborado originalmente por Husserl em *Idées directrices pour une phénoménologie...* §44. Também presente nas *Meditações cartesianas* §19.

tenho à minha disposição os seus horizontes, nos quais está implicado, visto em visão marginal, o objeto que fixo atualmente” (PhP, p. 82/104-5). Mais precisamente, o horizonte interior de um objeto não pode se tornar objeto sem que os objetos circundantes se tornem horizonte” (FP 104), pois “cada objeto é o espelho de todos os outros” (PhP, p. 82/105). Além disso, se os objetos só podem ser vistos a partir de um perfil, através do qual eles “se mostram”, isso se dá pelo mesmo motivo graças ao qual os demais perfis, embora ocultos, também se apresentam como obliquamente implicados, na medida em que fazem parte de uma “estrutura horizonte” (PhP, p. 82/104). A efetivação do todo se dá a cada instante e a cada perspectiva parcial a partir da qual, e *na* qual, ele se apresenta. Assim, horizonte é aquilo que assegura a identidade no decorrer da exploração, é o correlato da potência próxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer e que já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir” (PhP, p. 82/105. Grifos nossos). Na medida em que cada aspecto parcial do percebido anuncia o todo do qual ele é parte, é o próprio objeto que se apresenta em cada uma de suas aparições, já que ele nada mais é do que a significação imanente às partes concretas através das quais ele se realiza. Portanto, a percepção necessariamente apresenta “duas faces”, que se efetivam ao mesmo tempo e num só ato: “com um único movimento, fecho a paisagem e abro o objeto” (*id.*). A coincidência dessas duas operações (que vai do interior ao exterior do objeto, ou o contrário) “não é casual”, “porque olhar um objeto é entranhar-se nele”, ou seja, é perder, em fundo, aquilo que se ganha em figura. O mesmo continua valendo às demais “modalidades sensoriais” (tato, audição etc.), desde que fixemos nossa atenção em um objeto perceptivo qualquer (tátil, auditivo etc.). Quais são as consequências que Merleau-Ponty extrai dessa constatação, aparentemente tão trivial? Ora, se a consciência perceptiva lida necessariamente com relações figura-fundo, o objeto percebido acaba sendo caracterizado como uma totalidade aberta e indefinida, irreduzível ao ser pleno e determinado do objetivismo⁴².

⁴² Vítimas do pensamento de sobrevôo, empirismo e intelectualismo, ao contrário, só podem conceber a realidade como plenitude. Como bem aponta R. Barbaras (em *La perception – essai sur le sensible*, pp. 25-8), ambos, cada um ao seu próprio modo, acabam por definir a transcendência pela plenitude do objeto, o que implica em subsumir a realidade ao *princípio de razão suficiente*, quando a positividade daquilo que se apresenta, para além das suas aparências, é necessariamente apreendida a partir da negação de um Nada que a precede, e em relação ao qual o Ser permanece sob constante ameaça. Nesse contexto, a negação do Nada requer uma pura positividade, um Ser que seja tão positivo quanto se supõe ser negativo seu oposto. Em outras palavras, a caracterização da realidade a partir da pergunta típica da metafísica clássica - “por que o ser e não antes o nada?” – supõe a determinação do Ser como plenitude, plenitude sem a qual ele recairia

Se a percepção de um objeto qualquer supõe que ele deva ser visto *ou* de frente, *ou* de lado etc., isso faz parte da própria essência do fenômeno perceptivo. Afinal, se o objeto é uma “estrutura invariável”, uma unidade, enfim, se ele é *algo*, ele o é não “a despeito das mudanças perspectivas, mas *nesta* mudança ou *através* dela” (PhP, p. 106/133). Ou seja: se a perspectiva é o meio que o objeto tem de se dissimular a nós, ela é também o meio que ele tem de se mostrar, pois “ver é entrar em um universo de seres que *se mostram*”, mas que só podem se mostrar na medida em que podem se esconder atrás dos outros objetos, ausentes ou marginalizados em relação à minha perspectiva atual. Desse modo, os objetos percebidos constituem entre si um horizonte, sistema ou mundo, no interior do qual, a um só tempo e pelo mesmo motivo, de um lado, um não pode se mostrar sem esconder os outros, e, de outro, cada objeto é o “espectador” de seus aspectos escondidos e a garantia de sua permanência. Que só possamos enxergar um lado do polígono de cada vez, e não todos ao mesmo tempo, não é um fato contingente, acidental, mas um aspecto essencial da apreensão do objeto percebido, enquanto manifestação daquilo que se apresenta. Nesse contexto, a passagem do fenômeno, enquanto aspecto parcial, à própria coisa, que de algum modo se apresenta *nele*, não é a passagem do princípio à consequência, nem aquela do meio ao fim, pois a percepção nos dá acesso a uma significação encarnada. Nela, “assiste-se a uma espécie de propagação, de invasão ou de imbricação que prefigura a passagem do *solus ipse* para o outro, da coisa ‘solipsista’ para a coisa intersubjetiva” (*Signes*, p. 282). Portanto, o perspectivismo não diz respeito ao caráter contingente da percepção de fato, mas está ligado, antes, à estrutura interna da experiência perceptiva, àquilo que nos faz de algum modo ter acesso à própria coisa percebida. Mais do que uma mera caracterização psicológica do objeto percebido, o que está em jogo, aqui, é uma nova concepção daquilo que se entende tradicionalmente por

no Nada de onde veio. Sendo assim, haveria uma cumplicidade entre a suposição de que a consciência pode ser exterior ao próprio Absoluto e a determinação desse Absoluto como uma realidade lógica. Por isso, tradicionalmente, o Ser se define pelo princípio lógico da identidade, ou seja, como pura coincidência consigo mesmo. Mas, se é assim (ou seja, se o Ser só se delinea sobre um fundo de Nada), será preciso reconhecer, então, que sujeito e objeto estão, desde o princípio, apartados por um abismo incontornável. Conseqüentemente, um dos caminhos para a superação do pensamento de sobrevôo seria começar pela elaboração de uma crítica radical à ideia de Nada e ao seu dualismo essencial, uma crítica que possibilitasse a descoberta de uma presença ou de unidade mais profunda e originária entre o sujeito e o mundo, de um campo neutro, pressuposto de toda identidade lógica, um campo que seja, a um só tempo, intimidade prévia e possibilidade distanciamento (*c.f.*, primeiro capítulo de *Presença e Campo transcendental*, de Bento Prado Jr: “A miragem da Ausência”).

“sujeito” e “objeto” da percepção, diferente daquela que, implícita ou explicitamente, e cada uma a seu modo, as versões intelectualista e empirista da percepção faziam.

A noção de estrutura de horizonte é ampliada a partir do momento em que essas observações se estendem à perspectiva temporal: a casa que contemplo hoje é a mesma que vi ontem e que verei amanhã. Desse modo, a casa tem um certo “ar de eternidade e dela emana uma espécie de entorpecimento” (PhP, p. 83/106). As perspectivas temporais se recobrem parcialmente de modo a formarem um sistema que, junto com o sistema de perspectivas espaciais, acabam por constituir um único e mesmo meio, inserido numa mesma totalidade, denominada “estrutura de horizonte”. Assim, embora a unidade temporal não seja a de uma “ordem de significação”, a relação do presente com o passado e com o futuro não deixa de ser semelhante àquela que existe entre as diferentes ordens de significação da forma (apresentadas no III capítulo da SC): em ambos os casos, trata-se de uma dialética onde o termo superior, a um só tempo e num mesmo movimento constitutivo, funda e é fundado pelo termo inferior, onde cada instante é uma retomada, conservação, mas também uma superação, ou negação, do instante precedente: “a consciência só é consciência de algo arrastando atrás de si seu rasto, (...) para pensar um objeto é preciso apoiar-se em um mundo de pensamento precedentemente constituído” (PhP, p. 159/191). Eis a ambiguidade essencial que aqui está em jogo: de um lado, o sedimentado só se deixa compreender pelo presente, e este, por sua vez, mesmo quando é voltado ao porvir, é sempre uma retomada do passado, do sedimentado que acaba por fundá-lo. Assim, a relação entre o superior e o inferior, como a relação entre o presente com o passado e o futuro, é uma relação de *Fundierung*. Lá, como aqui, trata-se de um imbricamento essencial, onde cada termo se mostra como dependente do outro, na medida em que *se fundam mutuamente*:

“... cada momento do tempo se dá por testemunhos todos os outros, ele mostra, sobrevivendo, ‘como aquilo devia passar’ e ‘como aquilo terá acabado’, cada presente funda definitivamente um ponto do tempo que solicita o reconhecimento de todos os outros, o objeto é visto portanto a partir de todos os tempos, assim como é visto de todas as partes e pelo mesmo meio, que é a estrutura de horizonte. O presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, e, como este retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente. O mesmo acontece com o futuro iminente que terá, ele também, seu horizonte de iminência. Mas, com meu passado imediato tenho também um horizonte de futuro que o envolvia, tenho portanto meu presente efetivo visto como futuro deste passado. Com o futuro iminente, tenho o

horizonte de passado que o envolvera, tenho portanto meu presente efetivo como passado deste futuro. Assim, graças ao duplo horizonte de retenção e protensão, meu presente pode deixar de ser um presente de fato, logo arrastado e destruído pelo escoamento da duração, e tornar-se um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo” (PhP, p. 83/106).

O aspecto percebido do objeto que fixo atualmente traz consigo, deixando à minha disposição, os seus horizontes internos e externos - *retenção* que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração. De outro lado, a contração da duração escoada no presente, aquilo que permite que a percepção não seja um ato isolado num agora inefável, desligado dos atos que o precederam, não é uma contração real, pois o presente possui o passado apenas intencionalmente. Trata-se, portanto, não do passado real, objetivado, mas do passado tal como ele é retomado em minha percepção que se faz efetivamente no instante presente, de acordo com nossas intenções em direção a um objeto qualquer – intenções que podem ser práticas, por exemplo. Esse sistema de reenvios se constitui instante a instante no fluxo temporal da experiência, onde cada aspecto imediato do percebido traz consigo a presença latente dos seus aspectos transcendentais. Daí a importância da “estrutura de horizonte”: cabe a ela realizar a síntese dos múltiplos dados sensíveis na unidade de uma “estrutura invariável” que se mostra através delas, garantindo, assim, a inteligibilidade dos objetos percebidos. Se ainda se insiste em falar em “síntese”, ela já não diz respeito a um ato explícito por parte de um poderoso sujeito constituinte, pois a consciência perceptiva não contém *atualmente* todas as manifestações possíveis dos objetos com os quais ela se depara: “síntese de horizontes é apenas presuntiva”, ou seja, ela não é “real”. Ela designa o sistema de reenvios intencionais que “só opera com certeza e com precisão na circunvizinhança imediata do campo” perceptivo. Assim, a síntese perceptiva é o “correlato da potência próxima que meu olhar conserva”. Trata-se, portanto, de uma síntese prática (da ordem do “eu posso”), não intelectual (não da ordem do “eu penso”). Isso porque é na própria tarefa em que se encontra engajado que o sujeito-corpo pode transcender-se, completando e superando o aspecto atual, presentificando potencialmente todos os outros aspectos não-atuais; delimitando, assim, o território no qual os objetos exprimem uma fisionomia reconhecível, tornam-se familiares.

Na percepção, a face daquilo que se mostra sempre remete intencionalmente a uma infinidade de outras faces que não se mostram jamais todas de uma só vez. Ora,

uma vez que o objeto da percepção *não poderia aparecer senão desse modo* - parcial, lacunar, impreciso - deveríamos reconhecer que o aparecimento por perfis atesta não uma precariedade do ser, mas, antes, um aspecto essencial do seu aparecer, pois é no aspecto parcial que o todo se manifesta, como uma significação entranhada nos signos. Eis, portanto, a lição que podemos extrair do perspectivismo: coisa, que de algum modo *permanece a mesma* em cada um dos modos variáveis através dos quais ela se apresenta, comporta essencialmente um germe de negatividade, de indeterminismo, sem a qual ela não poderia se afirmar positivamente enquanto manifestação. Por isso, ou seja, por ser *necessariamente perspectivada*, por exigir um ponto de vista, a percepção será a falha no coração do grande diamante que é o ser pleno e determinado da ciência, já que ela nos mostra uma negatividade interna ao ser, ou seja, o mínimo de opacidade necessária à aspiração da sua plena transparência. Essa atmosfera ambígua, horizonte de possibilidades indeterminadas, é o fundo a partir do qual emergem as coisas, sem o qual elas não podem aparecer.

O sentir como arquétipo da co-nascença sujeito-mundo – a percepção cromática

Após a formulação da teoria do esquema corporal e das modalidades através das quais o corpo-próprio se expressa, como ser-no-mundo, integralmente em cada uma das relações que estabelece com o ambiente que o circunda – sobretudo: na unidade que o corpo encontra por meio da motricidade, que acaba por lhe configurar uma espacialidade própria, sem igual no mundo objetivo; na sexualidade, enquanto atmosfera que perpassa todas as nossas relações com outrem; e na fala, enquanto prolongamento dos gestos corporais – Merleau-Ponty se propõe, na segunda parte da *Fenomenologia da Percepção*, a descrever “O Mundo Percebido” (PhP, pp. 233-419/271-490): “será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo” (PhP, 239/278). Nesse contexto, a análise merleau-pontyana da percepção cromática, no primeiro capítulo da segunda parte da *Fenomenologia da Percepção*, “O sentir”, ilustra bem o modo como Merleau-Ponty compreende o diálogo primordial do corpo-próprio com o mundo percebido, pois a relação sensiente-sensível não é da mesma natureza daquela que se estabelece entre a consciência reflexiva e o seu objeto de conhecimento. Trata-se, em suma, de confirmar e

estender os resultados já obtidos nas análises das estruturas corporais à paisagem mundana na qual o sujeito perceptivo está inserido, ampliando assim nossa compreensão do velho problema das relações da consciência com a natureza, transfigurado na questão da encarnação.

Nas diferentes partes da *Fenomenologia da Percepção*, não raro há um entrecruzamento dos diferentes temas tratados. Desse modo, no capítulo supracitado (“O sentir”), Merleau-Ponty retoma a temática da sensação (que já havia sido abordada na introdução), começando por uma análise da percepção cromática. Novamente, entra em cena a psicologia indutiva e os exemplos de psicopatologia extraídos dos trabalhos de Goldstein. Mas, agora, dando continuidade à análise da organização geral da experiência segundo as articulações do esquema corporal, tema dos dois primeiros capítulos da primeira parte, tal organização é caracterizada como a operação mesma pela qual nos dirigimos ao mundo, acabando por se revelar como um dos pólos do circuito das relações motivadas que se estabelecem entre o corpo e o mundo. Agora, que já foi mostrado que os projetos perceptivos-motores traçados pelo esquema corporal e as coisas às quais ele se dirige se apresentam por uma só e mesma via intencional, que é de mão dupla, no interior do campo fenomenal, Merleau-Ponty procura, mais precisamente nesse segundo momento da sua obra, não apenas confirmar a correlação intencional das estruturas existenciais do corpo e do mundo, sistema integrado de relações motivacionais, mas, em particular, determinar a *co-nascença* necessária dos termos (corpo e mundo) envolvidos nessa relação.

De acordo com o movimento pendular que lhe é característico, Merleau-Ponty começa por recusar a abordagem empirista, para, logo em seguida, se voltar contra a antítese intelectualista. Assim, de um lado, o sentir não se reduz nem à coincidência pura, nem ao puro *quale*, como quer o empirismo. Nesse sentido,

“as reações motoras provocadas pelo azul, a ‘conduta do azul’, não são efeitos, no corpo objetivo, da cor definida por um certo comprimento de onda e uma certa intensidade: um azul obtido por contraste e ao qual não corresponde então nenhum fenômeno físico envolve-se do mesmo halo motor” (PhP, p. 243 /283).

Portanto, “não é no mundo físico e pelo efeito de algum processo escondido que se constitui a fisionomia motora da cor” (*idem*). De outro lado, não se pode dizer, ao

modo do intelectualismo, que a percepção cromática seja a subsunção dos dados empíricos a uma determinada categoria (o “vermelho”, o “azul”... por exemplo). Afinal,

“para que a criança possa perceber o azul e o vermelho sob a categoria da cor, é preciso que ela se enraíze nos dados dos sentidos, sem o que nenhuma subsunção poderia se reconhecer (...) é preciso que se manifeste esta maneira particular de vibrar e de atingir o olhar que chamamos azul e vermelho” (PhP, 179/212).

Desse modo, as pretensas qualidades sensíveis – o vermelho, o verde, o doce, o amargo, o som etc. – só se apresentam a nós como estando inseridas numa “certa conduta” (PhP, p. 241/281) que lhes confere sentido. Uma vez que não há como separar tais qualidades das reações motoras que elas suscitam em meu corpo, “aprender a ver as cores é adquirir um certo estilo de visão, um novo uso do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal” (*idem*). Na percepção das cores, o sujeito que percebe não é o autor da sua percepção efetiva, já que o corpo não opera uma formatação intelectual dos dados sensíveis advindos do mundo exterior; antes de qualquer reflexão, o corpo “adota a atitude do azul” (PhP, p. 245/285). Desse modo, a sensibilidade, enquanto capacidade de sentir, mais do que um poder que me pertence, designa antes um poder ao qual eu pertenço:

“se eu quisesse traduzir verdadeiramente a experiência perceptiva, deveria dizer que *se* percebe em mim e não que eu percebo. Toda sensação comporta um germe de sonho ou de despersonalização, como nós o experimentamos por essa espécie de estupor em que ela nos coloca quando vivemos verdadeiramente em seu plano” (PhP, 249/290).

Nós não somos autores daquilo que sentimos, tampouco daquilo que no mundo exterior motiva nosso sentir. Tudo se passa, então, como se o corpo, ao entrar em contato com as coisas às quais ele se dirige, nada encontrasse senão a reverberação de si mesmo, que, por sua vez, se manifesta como pura expressão da coisa inicialmente visada por ele: “o sensível me restitui o que eu lhe emprestei, mas é dele que eu obtivera” (PhP, p. 248/288). Portanto, o sentir não se deixa exprimir, ao modo do idealismo, pelo simples acréscimo do índice “consciência de...”, a cada uma das descrições empíricas, uma vez que isso não passaria de uma “simples cláusula de estilo” (PhP, p. 240/280). Será preciso

recusar qualquer aspiração constitutiva e renovar as categorias tradicionais, definindo a “sensação” como “coexistência” ou “comunhão”:

“o sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que *co-nasce em um certo meio de existência* ou se sincroniza com ele” (PhP, 245/285, grifos nossos).

Tal contato originário do corpo com o mundo marca o nascimento da modulação mesma do mundo, ou da sua expressão, através de um *estilo* – que antecede e condiciona a distinção entre sensibilidade e entendimento, passividade e atividade. O corpo-próprio adota uma certa atitude diante das solicitações mundanas com as quais se depara. Assim, as pretensas qualidades sensíveis – o vermelho, o verde, o doce, o amargo, o som etc. – só se apresentam a nós como inseridas numa “certa conduta” (PhP, p. 241/281) que lhes confere sentido: “a experiência das coisas transcendentis só é possível se eu trazer e encontrar em mim mesmo o projeto delas” (PhP, 423/463). Eis, assim definida, a “função de projeção” que Merleau-Ponty atribui ao corpo-próprio, como uma forma geral de apreensão do mundo. Assim caracterizada, a partir do exemplo da percepção cromática, a relação unitária que se estabelece entre a percepção e o objeto ao qual ela se dirige, a dicotomia interior-exterior torna-se inteiramente anacrônica, uma vez que se trata não de constituição de um termo pelo outro, mas da co-nascença de ambos no sentir, dado sempre ao modo do genitivo objetivo, como “sentimento *do* mundo” - é o mundo que se faz sentir, através do meu corpo.

O “real” - ipseidade e negatividade

Se a evidência das coisas percebidas não é da ordem da clareza e da distinção, tampouco ela se confunde com a evidência de uma essência translúcida. O índice existencial que se apresenta em cada uma das perspectivas através das quais as coisas, elas mesmas, se apresentam à consciência perceptiva é irreduzível a um *noema* diante de uma subjetividade constituinte superpoderosa, uma vez que tal índice

necessariamente nos é dado ao modo de uma existência ambígua, como uma presença global e opaca:

“... este pedaço de madeira não é nem uma reunião de cores e de dados tácteis, nem mesmo sua *Gestalt* total, mas emana dele como que uma essência lenhosa, esses ‘dados sensíveis’ modulam um certo tema ou ilustram um certo estilo que é a própria madeira e que forma, em torno deste pedaço que aqui está e da percepção que dele tenho, um horizonte de sentido. O mundo natural,(...), não é senão o lugar de todos os temas e de todos os estilos possíveis” (PhP, p. 604).

Se o todo está implicado em cada apresentação parcial, ao modo de um “certo estilo”, que define a própria coisa percebida, sua unidade não se deve à presença invariável de uma mesma propriedade, real ou ideal, comum à todas as aparições, de modo a garantir sua identidade, uma vez que os aspectos diferentes se exprimem mutuamente, não por justaposição, mas por uma modulação da sensibilidade corporal, por onde a substancialidade do objeto se escoa. O objeto percebido não é, portanto, o mero resultado da justaposição das perspectivas *possíveis* do objeto:

“a unidade da coisa para além de todas as suas propriedades fixas não é um substrato, um X vazio, um sujeito de inerência, mas esta entonação única que se reconhece em cada uma delas, essa maneira única de existir da qual elas são uma expressão secundária” (PhP, p. 427).

Como “entonação única que se reconhece em cada uma” das propriedades que lhe atribui o pensamento objetivo, o “real” é apenas o outro nome do horizonte de possibilidades indeterminadas implicadas em cada gesto perceptivo. Ele não deve, portanto, ser definido nem pelo ideal de plenitude, nem pela esperança de uma doação adequada⁴³, mas, antes, por uma espécie de carência ou negatividade que lhe são intrínsecas, ou, melhor, que não são senão ele mesmo:

⁴³ Aqui, recorremos a R. Barbaras: enquanto Husserl tende “a submeter a doação por perfis [*esquisses*] – determinação eidética do percebido – às exigências da fenomenologia da razão, que identifica existência e possibilidade de uma doação adequada, de modo que a retirada da coisa de dentro do esboço é inevitavelmente compreendida como inadequação”, Merleau-Ponty, por outro lado, “põe em evidência a irredutibilidade da doação por esboços, quer dizer, a impossibilidade principal de uma doação adequada do objeto percebido, impossibilidade que se exprime precisamente na relação necessária da figura sobre o fundo” (*Merleau-Ponty et la psychologie de la Gestalt*, p. 157).

“a ipseidade nunca é *atingida*: cada aspecto da coisa que cai sob nossa percepção é novamente apenas um convite a perceber para além e uma parada momentânea no processo perceptivo. Se a coisa mesma fosse atingida, doravante ela estaria exposta diante de nós e sem mistério. Ela deixaria de existir como coisa no momento mesmo em que acreditaríamos possuí-la. Portanto, o que faz a ‘realidade’ da coisa é justamente aquilo que a subtrai à nossa posse. A asceidade da coisa, sua presença irrecusável, e a ausência perpétua na qual ela se entrincheira são dois aspectos inseparáveis da transcendência” (PhP, pp. 269-70/313, grifos do autor).

Nesse contexto, dizer que “o sentido da coisa percebida”, sua unidade, originariamente, jamais é indiferente à constelação através da qual ela se apresenta, significa dizer que o sentido do percebido só aparece, ele mesmo, como implicado em cada aspecto, “como um certo *recuo [écart]* em relação ao nível do espaço, do tempo, do movimento...” (*Résumé des cours*, p. 12, grifos originais). É o que Merleau-Ponty nos esclarece, no resumo de um dos seus cursos, do começo dos anos 50:

“toda percepção só é percepção de algo enquanto também é relativa não-percepção [*imperception*] de um horizonte ou de um fundo que ela implica, mas não tematiza. A consciência perceptiva é, portanto, indireta ou mesmo inversa em relação a um ideal de adequação que ela presume, mas que ela não olha de frente” (Merleau-Ponty, *Résumé des cours*, p. 12).

Na vida da consciência perceptiva, não há visível que não possa se tornar invisível, não há ausência que não seja o outro lado de uma presença. Na medida em que o ser da coisa (ou seja, o *existente*, em sentido próprio), remete intencionalmente a um campo aberto de possibilidades indeterminadas (estrutura de horizontes), implicado em cada uma das manifestações empíricas através das quais ela se mostra, é apenas de modo indireto que o todo significativo, a coisa mesma, se apresenta, teleologicamente, em cada um de nossos atos perceptivos. Ou seja, o percebido, na medida em que aparece, enquanto totalidade significativa que solicita a adesão do corpo percipiente, oculta no mesmo gesto o ato através do qual se mostra, e não pode, portanto, ser definido como ser pleno e determinado, ao modo do objetivismo, tampouco pela permanência de traços comuns, na forma de um X vazio e indeterminado, obtidos no decorrer de uma variação eidética realizada pelo ego puro, ao modo do subjetivismo fenomenológico de Husserl.

Percepção espacial – profundidade

Para que possamos compreender melhor a negatividade implicada em nossas relações com o mundo percebido, na medida em que ele se apresenta como “real”, tentaremos, agora, ampliar nossa compreensão das relações intencionais entre corpo e mundo, marcando aquilo que ela tem de original frente à concepção objetivista, a partir de um exemplo da percepção espacial, analisado por Merleau-Ponty na seção B da segunda parte do segundo capítulo da *Fenomenologia*. Trata-se da profundidade (pp. 294-309/343-360). De que modo compreendê-la? Começemos pela parte negativa da resposta merleau-pontyana. Eis um excelente exemplo de exclusão racional da visão em profundidade:

“Todos concordam, penso eu que a distância, por si mesma e imediatamente, não pode ser vista. Pois, sendo a distância uma linha dirigida longitudinalmente para o olho, ela projeta apenas um ponto no fundo do olho, ponto esse que permanece invariavelmente o mesmo, quer a distância seja maior ou menor” (Berkeley, 1709, “An essay towards a New Theory of vision”, cit. Koffka, *Principles of Gestalt psychology*, p. 115).

Sendo a retina uma superfície plana, bidimensional, o espaço percebido também não deveria sê-lo? Ao negar desse modo a visão da distância, tudo se passa como se Berkeley desconsiderasse a própria profundidade percebida, uma vez que reconstrói a realidade desta última a partir de uma justaposição de pontos exteriores entre si, onde sua positividade se afirma como uma “largura considerada de perfil” - “invisível”, portanto (PhP, p. 294/343). No espaço euclidiano, a profundidade é, para mim, o que a largura é para alguém situado perpendicularmente à direção de meu olhar. Aqui, no espaço homogêneo do pensamento objetivo, a profundidade equivale à largura, tal como ela se ofereceria a um espectador onipresente (PhP, p. 295/344). A contundência desse argumento, vale notar, não se deixa enfraquecer pela simples atualização dos conhecimentos empíricos, ou científicos, acerca do funcionamento do sistema nervoso, pois, ainda

“que se lhe opusessem [ao argumento de Berkeley] que, depois da crítica à ‘hipótese da constância’, não podemos julgar aquilo que vemos por aquilo que se pinta em nossas retinas, sem dúvida Berkeley responderia que, o que quer que seja da imagem retiniana, a profundidade não pode ser vista porque ela não se desdobra sob nosso olhar e só lhe aparece abreviadamente” (PhP, p. 294/343).

Ou seja, mesmo que a relação entre a experiência visual da organização tridimensional do espaço e os processos nervosos que condicionam essa experiência seja

explicada, ao modo gestaltista, em termos de *isomorfismo psico-neural* (onde a profundidade seria a resultante das leis de organização do campo visual, organização cuja base físico-química se deixaria exprimir na resultante dos diferentes modos de distribuição das forças dinâmicas inerentes ao sistema nervoso central), permanece, ainda, a questão berkeleyana: afinal, se a profundidade não pode ser vista, se ela não se desdobra inteiramente ao olhar, como é possível que ela exista? Sem dúvida, afirma Merleau-Ponty, “é o próprio mundo que nos convida a substituir as dimensões e a pensá-lo sem ponto de vista” - por isso, a equivalência da profundidade e da largura é “partilhada na evidência de um mundo intersubjetivo” (PhP, p. 295/344). Mais uma vez, a experiência perceptiva se anula em benefício da objetivação do percebido, ao qual ela nos dá acesso. No entanto, se quisermos compreender a *gênese do espaço para nós* - do espaço intersubjetivo da geometria, inclusive, - esse convite não deve implicar numa adesão irrestrita ao pensamento objetivo, empirista ou intelectualista, que considera o espaço tal como ele se ofereceria a um espectador onisciente, idealmente situado em todas as partes e em parte alguma. Assim, a análise merleau-pontyana da experiência da profundidade representa um caso exemplar desse empreendimento, genético, no sentido de esclarecer as condições de nascimento da percepção espacial em profundidade, e, assim, da relação *original*, entre sujeito perceptivo e objeto percebido, que elas inauguram. Para que possamos compreender a percepção do espaço que antecede e possibilita a concepção das propriedades geométricas que o pensamento objetivo lhe atribui, “precisamos reconhecer que a percepção espacial é um fenômeno de estrutura e só se compreende no interior de um campo perceptivo que inteiro contribui para motivá-la, propondo ao sujeito concreto uma ancoragem possível” (PhP, 325/377). Assim,

“mais diretamente do que as outras dimensões do espaço, a profundidade nos obriga a rejeitar o prejuízo do mundo objetivo e a reencontrar a experiência primordial onde ele brota; entre todas as dimensões, ela é, por assim dizer, a mais ‘existencial’, porque – e é isso que há de verdadeiro no argumento de Berkeley – ela não se indica no próprio objeto, evidentemente ela pertence à perspectiva e não às coisas; portanto, ela não pode nem ser extraída destas, nem ser posta nelas pela consciência; ela anuncia um certo elo indissolúvel entre as coisas e mim, pelo qual estou situado diante delas, enquanto a largura pode, à primeira vista, passar por uma relação entre as próprias coisas, em que o sujeito perceptivo não está implicado” (PhP, p. 296/345).

Ora, uma vez que a profundidade não está nas coisas nem no pensamento, de que modo, então, descrevê-la, e como é possível que ela nasça da perspectiva na qual o sujeito perceptivo já está implicado? Para respondermos a esta questão, será “preciso redescobrir, sob a profundidade enquanto relação entre coisas ou mesmo entre planos, que é a profundidade objetivada, destacada da experiência e transformada em largura, uma profundidade primordial que dá seu sentido àquela e que é a espessura de um médium sem coisa” (PhP, p. 307-8/358-9). Tentemos elucidar essa definição, da “*profundidade primordial*” como “*a espessura de um médium sem coisa*”, um “fantasma mal qualificado” que aparece entre nós e as coisas (PhP, p. 308/359), a partir do exemplo da constância perceptiva. Consideremos a percepção de alguém que se aproxima:

“... um homem a duzentos passos não é menor do que um homem a cinco passos? Ele se torna menor se o isolo do contexto percebido e meço a grandeza aparente. De outra maneira, ele não é maior nem menor, aliás nem igual em grandeza: ele está aquém do igual e do desigual, ele é *o mesmo homem visto de mais longe*” (PhP, p. 302/351-2).

Contra o realismo empirista, é preciso dizer, como a Psicologia da Forma bem mostrou, que a grandeza aparente não varia proporcionalmente à imagem físico-geométrica projetada na retina, assim como “a forma aparente de um disco que gira em torno de um de seus diâmetros não varia como se esperava segundo a perspectiva geométrica” (PhP, 301/350). Mais ainda, será preciso dizer, contra toda explicação natural da consciência perceptiva, inclusive a gestaltista, que, se quisermos compreender verdadeiramente as implicações filosóficas da profundidade imanente ao campo fenomenal da experiência, de nada adianta restringir o alcance das descrições, “remetendo a produção da profundidade fenomenal a uma alquimia cerebral da qual a experiência só registraria o resultado”. Nesse aspecto, Merleau-Ponty é claríssimo, e só nos deixa duas alternativas:

“É preciso optar: 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 então se admite que também a experiência 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, 298-9/ 348).

Na outra ponta da antítese que se trata de superar, também será preciso dizer, contra o realismo intelectualista, que a percepção da profundidade não é um ato intelectual que une as diversas perspectivas planas em uma ordem de distância, ela não decorre de um ato de juízo ou de uma inferência lógica, como se fosse necessário que calculássemos o “tamanho *real* das coisas”, por uma comparação entre duas ou mais representações ou imagens “psíquicas” – pois admitir a presença de tais imagens apenas reintroduziria o problema (PhP, p. 301/350). Antes de qualquer inferência intelectual ou síntese judicativa, antes mesmo que as propriedades espaciais, é o próprio campo fenomenal que se organiza em profundidade diante dos nossos olhos, como sentido inerente ao sensível, sentido que só se apresenta a um sujeito engajado no mundo prático, enraizado no mundo da vida.

Será preciso dizer, contra ambas as interpretações antagônicas, empirista e intelectualista, que a gênese fenomênica da profundidade não se deixa compreender no contexto das relações objetivas, ela não se deixa derivar do mundo pleno e determinado, pois “ter experiência de uma estrutura não é recebê-la em si passivamente: é vivê-la, retomá-la, assumi-la, reencontrar seu sentido imanente” (PhP, p. 299/348). Como, então, podemos fixar a relevância ontológica da profundidade percebida? Sobre isso, quem nos ajuda é M. Chauí:

“a estrutura deveria operar como a profundidade opera na visão, que é condição da visibilidade e imanente ao visível, não podendo, por isso mesmo, ser vista. Como a profundidade, que não é a terceira dimensão do espaço objetivo, mas suporte invisível da visibilidade” (*Experiência do Pensamento*, pp. 65-6).

A presença irrecusável da profundidade percebida não se deixa exprimir por qualquer tipo de elemento positivo da espacialidade geométrica. Nesse caso, reformulemos nossa questão anterior: como é possível que exista, para nós, algo como uma experiência tridimensional (esse “suporte invisível da visibilidade”)? Para que a experiência da profundidade se manifeste como relação efetiva ao ser, para que ela seja “total”, e não mero “sub-produto do ser”, devemos compreender a profundidade à luz da noção husserliana de *motivação*, noção através da qual Merleau-Ponty pretende incorporar as pretensas causas da percepção da profundidade (convergência, grandeza aparente) à experiência pré-objetiva do corpo-próprio em sua relação com o mundo percebido. Sobre

isso, devemos dizer, em primeiro lugar, que, assim como a relação de *Fundierung*, “a relação entre motivante e motivado é recíproca” (PhP, p. 300/349). Ou seja, na medida em que “o motivo é um antecedente que só age por seu sentido” (PhP, p. 299/348), há uma circularidade entre corpo e mundo, entre aquilo que motiva e aquele que é motivado. Além disso, devemos acrescentar, “é a decisão que afirma esse sentido como válido e que lhe dá sua força e sua eficácia” (PhP, p. 299/348). Desse modo, segundo Merleau-Ponty, “motivo e decisão são dois elementos de uma situação: o primeiro é situação enquanto fato, o segundo a situação assumida” (PhP, p. 299/348).

Para que a grandeza aparente dos objetos seja um “signo” da distância e da profundidade, seria preciso compará-la à grandeza “real” do objeto situado no espaço, como se houvessem objetos indeformáveis cujas imagens parciais refletidas no corpo pudessem indicar sua posição e distância no espaço objetivo. No entanto, uma vez que é o próprio espetáculo percebido que nos convida a percebê-lo em profundidade, seria melhor dizer, ao contrário da interpretação objetivista, que os pretensos “signos” da espacialidade já estão antecipados no espaço objetivo, exigindo, portanto, uma explicação. Assim, a variação da grandeza aparente e a convergência dos olhos, que é maior quanto menor a distância que os separa dos objetos, não podem ser causas da percepção tridimensional: elas são, antes, os seus motivos. Se a profundidade se anuncia ao olhar na medida em que este último procura responder a uma solicitação dos próprios dados sensíveis, quando o campo se orienta na direção da melhor configuração possível do espetáculo percebido, a profundidade emerge como uma sincronização da atitude corporal e das situações motivadoras. Desse modo, graças à motivação, podemos, enfim, compreender de que modo o sujeito corporal está situado no espaço através da profundidade.

O paradoxo da imanência e da transcendência

Tentemos, agora, caracterizar melhor o sentido da transcendência do sujeito perceptivo ao mundo percebido. Como vimos, Merleau-Ponty procura elucidar o reenvio expressivo de cada aspecto parcial aos demais, independentemente de um ato explícito por parte da consciência, através da noção de “estrutura de horizonte”. Assim, a percepção de um objeto qualquer remete necessariamente às estruturas transcendentais internas e externas ao fenômeno através do qual ele se apresenta. Cada aspecto novo traz consigo

aqueles que acabaram de passar, ao mesmo tempo em que prescreve o estilo de desenvolvimento dos aspectos futuros, a ser confirmado ou revogado quando o futuro se tornar presente. Desse modo, em *O primado da percepção e suas consequências filosóficas* (conferência pronunciada em 1945, logo após a finalização da *Fenomenologia*) Merleau-Ponty se pergunta sobre como descrever a existência de objetos ausentes ou dos aspectos não visíveis dos objetos presentes (*O primado...*, p. 44). Ou seja: em que sentido é possível afirmar a existência daquilo que não está presente no campo imediato de ação do corpo? Dizer, ao modo do intelectualismo, que os lados não-vistos do objeto percebido são “representados” implica a suposição de que eles não são efetivamente apreendidos como *existentes*, mas como meras *possibilidades*. Ora, argumenta Merleau-Ponty, os fragmentos não-visíveis do visível atual não designam apenas possibilidades imaginárias, mas *presenças efetivas* – “bastaria eu me mexer um pouco para vê-los”. O que não significa dizer que os lados não-vistos sejam “antecipados por mim como percepções que se produziram necessariamente se eu me mexesse”, de acordo com “uma certa lei de desenvolvimento da percepção”, da qual a consciência disporia previamente, como um geômetra dispõe de suas definições. Afinal, a constatação cotidiana de que o objeto percebido *verdadeiramente* comporta uma face não-visível não segue de nenhuma consequência lógica: a percepção “não me oferece verdades como a geometria, mas presenças” (*O primado...*, p. 44). Ou seja, o objeto percebido não decorre de um ato intelectual, uma vez que ele não é tão somente “possível” ou “necessário”, mas, *antes de tudo*, “real”. E é justamente por ser *real* que ele pode, retrospectivamente, ser concebido como uma possibilidade do pensamento:

“Quando percebo uma coisa – seja, por exemplo, uma chaminé – não é a concordância de seus diferentes aspectos que me faz concluir a existência da chaminé enquanto geometral e significação comum de todas essas perspectivas, mas inversamente percebo a coisa em sua *evidência própria* e é isso que me dá a certeza de obter dela, pelo desenrolar da experiência perceptiva, uma série indefinida de visões concordantes” (PhP, p. 216/252. Grifos nossos)

Trata-se, precisamente, de determinar o *possível* a partir do *real*, e não o inverso - “o mundo é o real do qual o necessário e o possível são províncias” (PhP, 456).

Nesse sentido, em uma direção inversa àquela que lhe atribuía a concepção platônica, a filosofia será uma reconquista do sensível, e não uma conversão ao inteligível⁴⁴.

Voltando à nossa questão: como, então, caracterizar, sem contradição, a existência das presenças não-percebidas inerentes ao percebido? Ao negar a definição da existência do percebido, para além do atualmente dado, como uma mera possibilidade, estaria Merleau-Ponty afirmando a tese da evidência da “simples prova sensível”, o *percipi* de Berkeley? Para se afastar da posição berkeleyana, o filósofo francês se propõe a refletir sobre as circunstâncias nas quais a percepção se realiza. Assim, por exemplo, se observamos alguém se aproximando, primeiro a dez metros de distância, e, logo depois, a cinco metros, somos inclinados a dizer que o tamanho visual da pessoa que se aproxima é percebido como sendo o mesmo a ambas as distâncias, embora uma simples consideração geométrica nos mostre que, durante a aproximação, sua altura e largura tenham dobrado (c.f. Köhler, *Gestalt Psychology*, p. 44). Outro exemplo, sobre a constância de forma: sentados à mesa, tendemos a perceber o formato dos pratos – situados à esquerda, à direita e em frente de nós – como redondos, quando a imagem projetada em nossa retina esteja talvez mais próxima do formato de uma elipse (*id.*, p. 45). O mesmo ocorre com a constância da percepção cromática: a percepção das cores “preta” e “branca” de duas folhas de papel, sendo uma mais escura que a outra, permanece inalterada, ainda que elas estejam arranjadas de tal modo a refletirem a mesma quantidade absoluta de luz (*id.*, p. 47). Ora, afirma Merleau-Ponty, assim como a “cor verdadeira” de uma superfície não é deduzida a partir da sua relação com as cores circundantes ou com a iluminação, as constâncias de tamanho e forma também não são obtidas por análise e conjectura, a partir de uma comparação entre duas grandezas, duas formas, ou duas cores, uma “aparente” outra “verdadeira”. Para o filósofo, essas observações acabariam por mostrar essencialmente o seguinte: na percepção, “não há decifração, inferência imediata”, ou passagem lógica “do signo ao significado, posto que os pretensos signos não me são dados separadamente” (*O primado...*, p. 46).

Por esse mesmo motivo, ou seja, por dispensar a hipótese de qualquer mediação ou exterioridade entre o dado e o visado, a significação do percebido não é da ordem do conceito: do contrário, como explicar o reconhecimento deste último nos dados

⁴⁴Como observou Bréhier, em *O primado da percepção*, p. 68; ver também Barbaras, *Merleau-Ponty, Ellipses*, 1997, p.5).

sensíveis, sem recorrer a intermediários necessários entre ambos, depois intermediários entre esses intermediários, *ad infinitum*? Para Merleau-Ponty, o reconhecimento da necessidade de uma presença e de uma ausência inseparáveis, dadas de um só golpe e a cada instante no tempo, não requer - antes, exclui - a hipótese de um terceiro elemento a fundamentar a percepção, um suposto Espírito Universal que perceberia tudo o que é perceptível, de todos os ângulos possíveis, ligando as “ideias” aos “objetos” por ela designados.

A percepção será, então, esse “*fenômeno paradoxal* que nos torna acessível o ser” (*O primado...*, p. 49, grifos nossos). “Paradoxal”, pois o objeto da percepção, naquilo que faz com que ele possa aspirar a algo como uma “objetividade”, ao status de um em-si, só se oferece enquanto estrutura latente à qual cada perspectiva finita nos dá acesso imediato, ou seja, enquanto um para-nós:

“Há, pois, na percepção um paradoxo da imanência e da transcendência. Imanência, posto que o percebido não poderia ser estranho àquele que percebe; transcendência, posto que comporta sempre um além do que está imediatamente dado. E esses dois elementos da percepção não são contraditórios propriamente falando porque se refletirmos sobre essa noção de perspectiva, se reproduzirmos em pensamento a experiência perspectiva, veremos que a evidência própria do percebido, a aparição de ‘alguma coisa’, exige indivisivelmente essa presença e essa ausência” (*O primado...*, p. 48)

A manifestação do ser da coisa que assim se apresenta diz respeito ao sistema de reenvios expressivos, onde suas perspectivas, internas e externas, são co-visadas intencionalmente *através* da perspectiva atual. Graças à motricidade, o corpo-próprio completa e supera o aspecto atual, presentificando potencialmente todos os outros aspectos não-atuais; delimitando, assim, um campo no interior do qual os objetos exprimem uma fisionomia reconhecível, tornam-se “familiares”: “a síntese perceptiva deve ser completada por aquele que pode delimitar nos objetos certos aspectos perceptivos, únicos atualmente dados, e, ao mesmo tempo, superá-los” (*O primado...*, p. 47, grifos nossos). Dizer que o único meio que a transcendência tem de se realizar é através do dado concreto e imediato da perspectiva atual, que é uma estrutura objeto-horizonte, equivale a dizer que a “coisa” que se exprime em cada perspectiva é um todo que se realiza em cada uma das suas partes, onde cada parte “conhece dinamicamente” as outras. Essa visada intencional das partes entre si constitui o sentido imanente ao conjunto

percebido, sentido jamais inteiramente destacável dos materiais contingentes através dos quais ele se apresenta. Assim, “nossa percepção inteira é animada por uma lógica que atribui a cada objeto todas as suas determinações em função daquelas dos outros” (PhP, p. 361/419-20). A simbolização inerente a todo ato perceptivo humano não decorre de uma operação de unificação por parte do entendimento puro sobre a multiplicidade dos dados sensíveis; ela está antes ligada ao fato bruto da *pregnância simbólica*, ou seja, à inseparabilidade entre forma e conteúdo da percepção. E, nesse sentido, “a percepção já estiliza” Malraux (citado por Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 86). Ou seja, o campo de presença, inaugurado pela percepção, acaba por garantir a permanência das entidades mundanas por linhas intencionais que traçam antecipadamente pelo menos o *estilo* daquilo que virá.

A identidade graças à qual os objetos intencionais vêm à presença, na percepção, está intimamente ligada ao modo como o objeto aparece à subjetividade. Portanto, tal identidade diz respeito à manifestação do sentido que se exprime em cada aspecto parcial, através do qual a própria “coisa”, *em carne e osso*, se apresenta. Evidentemente, tal unidade não diz respeito à mera recepção passiva de uma realidade *em si*, ou à resultante da ação causal dos mecanismos neuro-fisiológicos associativos de supostos estímulos provenientes do mundo físico exterior, uma vez que tal unidade, ela própria, jamais nos é dada enquanto tal. O fundamento de uma tal unidade tampouco repousa na pura atividade do espírito, ou no exercício de um poderoso sujeito cognoscente, encarregado, mediante sua infinita capacidade judicativa, de unificar o múltiplo dado. Ou seja, percebido não é constituído, a título de *noema*, por uma consciência translúcida, mas dado sob a forma de uma presença global e opaca:

“a unidade do objeto está fundada no pressentimento de uma ordem iminente que de um só golpe dará resposta a questões apenas latentes na paisagem, ela resolve um problema que só estava posto sob a forma de uma vaga inquietação” (PhP, p. 25/41).

A percepção é sempre uma vivência ambígua e intencional dos perfis, que se dissimulam e se desvelam pela abertura de um horizonte “anônimo”, através do qual a “substancialidade do objeto se escoá” no fluxo temporal da experiência. Assim, se há uma “síntese” na composição dos objetos percebidos, e se os dados perceptivos são de algum

modo *afetados* por ela, essa síntese é uma “síntese de transição” – “antecipo o lado não visto da lâmpada porque posso colocar a mão nela” – ou, ainda, uma “síntese de horizonte” – “o lado não visto se anuncia como o visível de alhures, ao mesmo tempo presente e apenas iminente” (*O primado...*, p. 47). Isso porque a intencionalidade revelada pela forma percebida é distinta daquela que resulta de uma pura consciência, distinta da intencionalidade de ato, que faz o mundo repousar na atividade sintética do sujeito constituinte (PhP, p. IV/5), já que é na própria tarefa em que se encontra engajado que o sujeito-corpo pode transcender-se.

Detenhamo-nos sobre esse tema, o da síntese dos fenômenos parciais através dos quais as coisas se apresentam, “em pessoa”, à experiência perceptiva, na medida em que ele nos ajudará a compreender melhor o sentido da ontologia que se esboça na *Fenomenologia da Percepção*, e, conseqüentemente, o projeto merleau-pontyano de retorno às coisas mesmas como um retorno à fonte de expressividade universal da natureza.

CAPÍTULO IV - Subjetividade, temporalidade e expressão

“... compreender o tempo como a medida do ser”
(M.-Ponty, PhP, p. 381/443)

O problema – unidade vs. multiplicidade

No capítulo anterior, falamos do sentido geral do projeto merleau-pontyano de retorno às coisas mesmas, ao mundo da vida (*Lebenswelt*), como um retorno à expressividade espontânea dos fenômenos com os quais o corpo-próprio se depara. No entanto, uma vez que o problema da expressão se confunde com aquele do tempo, tal retorno só pode ser efetivado ao cabo de um longo percurso investigativo, percurso cuja etapa mais importante consiste, precisamente, na elaboração de uma nova concepção da temporalidade, em que esta última esteja “intimamente” ligada à subjetividade, mas, desta feita, sem recorrer a um pretense ego constituinte fora do tempo. Eis a chave de cúpula do sistema, a pedra angular, o fundamento ontológico último da experiência expressiva, sem o qual todo o empreendimento teórico da *Fenomenologia* desmoronaria. Tentemos, então, acompanhar os passos decisivos do filósofo na consecução dessa empresa, de fundamentação da unidade perceptiva, a partir de uma narração crítica dos principais momentos do capítulo “A temporalidade”, da terceira e última parte da *Fenomenologia da Percepção*, “O ser para si e o ser no mundo”.

Antes, porém, de entrarmos diretamente no assunto, vale notar, em linhas gerais, algumas das dificuldades que entram em cena no momento em que a razão se debruça sobre o problema do tempo. Num certo sentido, com efeito, o capítulo “A temporalidade” pode ser lido como um comentário da problemática clássica, formulada de modo exemplar por Santo Agostinho, que se perguntava:

“Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem poderá apreendê-lo, só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (*Os pensadores*, Nova Cultural, SP, 2000, p. 322)

Eis, em suma, as aporias em jogo: como compreender o “passado”, o “presente” e o “futuro”? O que significa dizer que “o tempo passa”? O que são o

“passado” e o “futuro”? Se o passado é aquilo que já foi (e, portanto, *não é* mais) e o futuro é aquilo que não veio (portanto, *não é* ainda), o que devemos dizer do presente? O que é o presente? Um elo inefável entre um “nada” (aquilo que era, e portanto não é) e outro “nada” (aquilo que será, e portanto também não é)? Afinal, se o presente tem de passar, tornar-se pretérito, como afirmar que ele *existe* ou que ele *é*? Como pode haver um ser cuja razão de ser é deixar de ser? No decorrer do presente capítulo, veremos que a boa compreensão do fenômeno do tempo exige não apenas legitimação definitiva desses paradoxos e ambiguidades, incompreensíveis no terreno estrito do Ser objetivo, mas também o reconhecimento do caráter originário desses mesmos paradoxos frente aos demais, que perpassam a totalidade desse meio difuso que é o mundo da vida.

Começamos, então, por situar o capítulo supracitado no contexto geral da *Fenomenologia da Percepção*. Na passagem à terceira parte do livro, Merleau-Ponty anuncia a necessidade de ultrapassar as descrições empreendidas nas duas primeiras partes do livro - “O Corpo” e “O mundo percebido”,- onde se tratou de mostrar a unidade do mundo da vida como aquela de um sistema de relações motivadas entre o corpo-próprio e o mundo percebido. Tais descrições, por si mesmas, estariam circunscritas a uma “camada de experiências pré-lógicas ou mágicas”, cuja legitimidade ainda não estaria garantida:

“Dir-se-á talvez que uma contradição não pode ser posta no centro da filosofia e que todas as nossas descrições, não sendo finalmente pensáveis, não querem dizer nada. A objeção seria válida se nós nos limitássemos a reencontrar, sob o nome de fenômeno ou de campo fenomenal, uma camada de experiências pré-lógicas ou mágicas. Pois então seria preciso escolher entre crer nas descrições e renunciar a pensar, ou saber aquilo que se diz e renunciar às descrições” (PhP, p. 418/489)

Assim, para situar a contradição “no centro da filosofia” (*id.*), será preciso enfrentar a objeção talvez mais contundente do pensamento objetivo, a saber: as descrições das duas primeiras partes do livro não são válidas, pois ferem o princípio de não-contradição. Segundo Merleau-Ponty, “há, com efeito, contradição, enquanto operamos no plano do ser, mas a contradição cessa, ou antes, ela se generaliza, (...) se nós operamos no tempo, e se conseguirmos compreender o tempo como medida do ser” (PhP, p. 381/443). Evidentemente, não se trata de recusar o princípio da não-contradição, simplesmente dizendo que a camada fenomenal é “irracional ou antilógica” (PhP, p. 318/370). Tampouco de escolher um dos termos das alternativas apresentadas (acreditar

nas descrições e renunciar a pensar ou saber do que falamos e renunciar as descrições), uma vez que isso implicaria compactuar com o pensamento objetivo, que só admite noções excludentes (PhP, p. 60/80). A “camada fenomenal” não é “irracional ou antilógica”, mas “pré-lógica”: “não se pede ao lógico que leve em consideração experiências que, para a razão, representem não senso ou sentido aparente”; trata-se, isto sim, de “recuar os limites daquilo que tem sentido para nós, e recolocar aquela zona estreita do sentido temático naquela zona do sentido não temático que a envolve” (PhP, p. 318/370). E o último passo desse recuo consistiria, precisamente, em matizar contradições inscritas no coração da experiência à luz de uma contradição mais fundamental, que é aquela do tempo. Trata-se, em suma, de fornecer uma chave de compreensão às contradições da experiência sensível, ao invés de expulsá-las do terreno da filosofia como irracionais. Nesse sentido, como bem apontou Moutinho:

“Merleau-Ponty não procurou dissolver as contradições em nome de um novo princípio (por exemplo, o infinito positivo), tampouco ele procurou mostrar que elas remetem a planos distintos (por exemplo, o do *noumeno* e o do fenômeno); ao contrário, ele despertou uma experiência (...) que as torna irremediáveis” (“O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, p. 16).

Desde então, será preciso mostrar de que modo a unidade da nossa experiência, como sistema de relações motivadas eu-outrem-mundo, está fundada no tempo. Daí a necessidade de se lançar a um outro plano, diferente daquele em que as descrições das duas primeiras partes do livro se colocavam, sem, no entanto, que isso implique numa passagem a um plano constitutivo *exterior* àquele no qual a experiência se efetiva. Daí a necessidade de se fazer uma “fenomenologia da fenomenologia” (PhP, p. 419/489) e mostrar que o campo fenomenal da experiência é, já, um campo transcendental (PhP, p. 73/94). Eis o momento efetivo da “*conversão* do campo fenomenal em campo transcendental” (PhP, p. 77/99), quando da legitimação filosófica de todos os paradoxos constitutivos da experiência perceptiva revelados até então, quando do esclarecimento definitivo da mútua implicação entre a esfera objetiva da atitude natural e o campo fenomenal pré-objetivo. Esta reflexão de segundo grau será, para Merleau-Ponty, a ocasião do abandono radical do plano do ser, quando este último passa a ser pensado ao modo do tempo. Trata-se, precisamente, do desvelamento de um “Logos mais

fundamental do que o do pensamento objetivo”, para além do qual não há mais nada a compreender (PhP, 419/490).

A primeira etapa desse percurso consistirá numa volta ao *cogito*, tema sobre o qual versa o primeiro capítulo da terceira parte da *Fenomenologia*, do qual devemos destacar, particularmente, um aspecto: o aparecimento, inédito ao mundo da vida, de um “reduto de não-ser, um Si”, ou seja, de uma visada de si mesmo visando o mundo. Eis o “acontecimento transcendental” inaugurado pelo *Cogito*: a constatação da presença tácita de “uma única experiência inseparável de si mesma, uma única ‘coesão de vida’, uma única temporalidade que se explicita a partir de seu nascimento e o confirma em cada presente” (PhP, p. 466/546). Aqui, o sujeito não é, certamente, constituinte, mas é, ainda assim, “cogito tácito”, ser para si:

“Quando queremos ir mais longe na subjetividade, se colocamos em dúvida todas as coisas e em suspenso todas as nossas crenças, só conseguimos entrever o fundo inumano através do qual, segundo a expressão de Rimbaud, ‘nós não estamos no mundo’” (*id.*).

Mas que não se pense que uma tal consciência, por assim dizer, oblíqua, represente, aqui, o mesmo papel atribuído por Husserl ao *ego*, como se as estruturas do mundo vivido pudessem, enfim, “ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, em que todas as obscuridades do mundo seriam resolvidas” (PhP, p. 419/651, nota). É, precisamente, esta segunda redução que Merleau-Ponty se recusa a aceitar. Pois, antes de ser pensada ou representada como distância de si, a percepção é um fato, ou seja, ela é vivida como puro contato, ela é dada a si mesma em uma experiência (PhP, p. 53/75). Portanto, há, na percepção, um resíduo que resiste à plena absorção por parte da consciência reflexiva, há uma “opacidade do fato” que é ineliminável, e que se manifesta como uma impossibilidade de direito. Nesse sentido, a reflexão autêntica se sabe segunda em relação à fonte originária da experiência irrefletida. Desse modo, à pretensão de reduzir inteiramente o mundo vivido da atitude natural aos fenômenos imanentes de uma suposta consciência universal constituinte, Merleau-Ponty opõe o seguinte dilema: “de duas coisas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê porque a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade” (PhP, p. 419/651).

Daí o desfecho essencialmente negativo do capítulo “O Cogito”, ao final do qual Merleau-Ponty anuncia o problema cuja solução representará uma verdadeira chave de leitura para a compreensão de seu projeto fenomenológico como um todo:

“se a unidade do mundo não está fundada na unidade da consciência, se o mundo não é o resultado de um trabalho constitutivo, de onde provem que as aparências sejam concordantes e reúnam-se em coisas, em ideias, em verdades – por que nossos pensamentos errantes, os acontecimentos de nossa vida e os da história coletiva pelo menos em certos momentos adquirem um sentido e uma direção comuns e se deixam apreender sob uma ideia? Por que minha vida consegue retomar-se a si mesma e projetar-se em falas, em intenções em atos? Este é o problema da racionalidade” (PhP, 467/547-8)?

Tendo em vista fundamentar a unidade subjacente a toda e qualquer aspiração racional, daquele grau mínimo de universalidade que se expressa em cada um de nossos gestos perceptivos, todo o problema consiste em reconduzir o aparecer do mundo ao mundo em seu aparecer, ou seja, em compreender, no plano da intencionalidade noemática, a relação interna entre a manifestação (o *noema*, no sentido ôntico) e aquilo que se manifesta (o objeto intencional). Em outras palavras: como uma multiplicidade fenomenal pode ser a apresentação de algo idêntico?

I – O tempo como sujeito, o sujeito como tempo

Para fundamentar os paradoxos e ambiguidades constitutivas da experiência perceptiva, encontrados nas duas primeiras partes do livro, será preciso “considerar o tempo em si mesmo, e é seguindo a sua dialética interna que seremos conduzidos a refazer nossa ideia de sujeito” (PhP, p. 470/550, grifos nossos). Uma vez que o sujeito se encontra na intersecção das dimensões temporais, a análise do tempo deverá nos mostrar a estrutura concreta da subjetividade. Aqui, toda dificuldade consiste em compreender esse “si mesmo” do tempo, ao qual Merleau-Ponty se refere. Trata-se, essencialmente, de procurar ligar dois termos, aparentemente inconciliáveis: de um lado, o núcleo incontornável de toda experiência perceptiva, ou seja, a evidência da consciência como *presença junto a si*; de outro, o caráter pessoal e anônimo da vida corporal, igualmente subentendido em todas as nossas experiências, ou seja, a constatação da consciência como *ausência de si*. Vejamos do que se trata.

Convém lembrar, em primeiro lugar, que o projeto merleau-pontyano de fazer “do tempo e do sujeito uma concepção tal que eles se comuniquem do interior” (PhP, 469/549), é paralelo à tarefa que Husserl se impunha, nas suas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*, onde o fenomenólogo alemão começava por suspender, ou, melhor, reduzir o tempo objetivo à esfera pura dos vividos na imanência intencional da consciência, afastando assim o tempo transcendente, aquele que pode ser medido pelos calendários e relógios, e evidenciando, no mesmo gesto, o tempo imanente à consciência, aquele da passagem de um único fluxo ininterrupto, avesso, por princípio, a qualquer representação espacializante.

O primeiro obstáculo à compreensão da “comunicação interior” entre o tempo e o sujeito consistirá na concepção objetivista do tempo, pressuposto comum ao empirismo e ao intelectualismo, segundo a qual o tempo pode ser representado espacialmente por uma reta contínua de instantes discretos, “agoras”, numa linha infinita que vai do passado ao futuro, onde cada “agora” pontual é consequência do “agora” anterior e causa do “agora” seguinte. A célebre metáfora heraclitiana do rio ilustra bem essa representação, que é também a do senso comum: a água que vejo agora passar partiu de sua nascente e dirige-se ao mar; assim, também, o tempo escoia do passado em direção ao presente e ao futuro. Como um rio, que se originou lá atrás, em sua nascente, no passado, e que escoia, sem cessar para frente, em direção ao mar, como para o seu futuro, a representação objetiva do tempo é aquela que se deixa exprimir perfeitamente por uma série de pontos situados no espaço geométrico. Será preciso, portanto, problematizar essa metáfora, aparentemente distinta, mas “na realidade muito confusa”, e recusar a representação clássica do tempo como uma “substância fluente”, como se houvesse um “tempo nas coisas”:

“Quando digo que anteontem a geleira produziu a água que passa presentemente, eu subentendo um testemunho sujeito a um certo lugar no mundo e comparo suas visões sucessivas: ele assistiu ali à fusão das neves e seguiu a água em sua queda, ou então, da margem do rio, ele vê passar, depois de dois dias de espera, os pedaços de madeira que havia jogado na nascente (...) Mas, se considero este próprio mundo, só há um único ser indivisível e que não muda. A mudança supõe um certo posto onde eu me coloco e de onde vejo as coisas desfilar, não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade” (PhP, 470/550-1)

A imagem do tempo como um rio que passa introduz tacitamente um testemunho do curso do rio, “alguém” a quem ele apareça - “o tempo supõe uma visão sobre o tempo” (PhP, p. 470/551). Mas, se é assim, é preciso dizer, então, que essa referência do tempo à subjetividade não deixa intacta nossa compreensão ordinária do tempo. Ou seja, a recusa da concepção do tempo como uma cadeia de eventos causais (onde o passado causa o presente que por sua vez causa o futuro) deve vir junto com uma nova compreensão das relações temporais, que inverta a ótica objetivista (PhP, p. 470/551). Assim, com a introdução de um testemunho como necessário à boa narrativa dos acontecimentos mundanos, quer esse testemunho se limite a constatar, de fora, a passagem do rio, quer ele esteja no rio e siga o seu curso, em um barco por exemplo, as relações temporais se invertem:

“as massas de água já escoadas não vão em direção ao porvir, elas se perdem no passado, o porvir está do lado da nascente e o tempo não vem do passado. Não é o passado que empurra o presente nem o presente que empurra o futuro para ser, o porvir não é preparado atrás do observador, ele se premedita em frente dele, como a tempestade no horizonte” (PhP, p. 470-1/551)

Dizer que o tempo exige a presença de um sujeito significa dizer que “o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas” (PhP, 471/551). Desse modo, “*a considerar as próprias coisas*” - ou seja, mais uma vez: levando o objetivismo às suas últimas consequências - “a fusão das neves e aquilo que daí resulta não são acontecimentos sucessivos, ou antes, a própria noção de acontecimento não tem lugar no mundo objetivo” (PhP, 470/550). O que está em jogo, aqui, é a própria noção de “acontecimento” (como sucessão de eventos recortados da totalidade espacio-temporal do mundo objetivo), cujo sentido se esvazia, precisamente, no terreno estrito da objetividade. Afinal, a ideia de uma co-existência simultânea de infinitas perspectivas espacio-temporais numa única superestrutura de horizonte implicaria na destruição da passagem temporal:

“A definição do tempo que está implícita nas comparações do senso comum, e que se poderia formular como 'uma sucessão de agoras', não erra apenas por tratar o passado e o porvir como presentes: ela é inconsistente, já que destrói a própria noção do 'agora' e a noção da sucessão” (PhP, p. 471-2/552)

Ou seja, a plenitude da pura exterioridade do mundo objetivo exclui qualquer possibilidade de negatividade. No plano do ser, o não-ser do passado e o não-ser do futuro não cabem: “o mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo” (PhP, p. 471/551). Como o Ser de Parmênides é uno, imóvel, indivisível etc., assim, também, “se considero este próprio mundo, só há um único ser indivisível e que não muda” (*id.*). Nas próprias coisas, “o porvir e o passado estão em uma espécie de preexistência e de sobrevivência eternas” (*id.*). Do mesmo modo, “no mundo em si, todas as direções assim como todos os movimentos são relativos, o que significa dizer que ali eles não existem” (*id.*). No mundo, objetivamente concebido, o tempo não passa. Afinal, onde, no mundo concebido como uma multiplicidade de unidades discretas (“agoras”), sem nenhuma relação entre si, haveríamos de encontrar a *passagem* de um instante temporal a outro, onde haveríamos de encontrar um passado e um futuro em sentido próprio? Segundo Merleau-Ponty, “o passado e o porvir, por si mesmos, retiram-se do ser e passam para o lado da subjetividade para procurar nela não algum suporte real, mas, ao contrário, uma possibilidade de não ser que se harmonize com sua natureza” (PhP, p. 472/552).

Assim, o tempo exige a presença de uma negatividade atuante no coração mesmo do ser pleno e determinado do pensamento objetivo, ele exige um sujeito, um *para si*, sem o qual o não-ser do passado e o não-ser do futuro não se deixam compreender. Vale notar que essa exigência já se anuncia na imagem do tempo como um rio que “*se escoia*”, como na expressão “o tempo passa”, já que isso significa conceber, ali onde só existe uma coisa inteiramente exterior a si mesma, “uma individualidade ou um interior que desdobra, no exterior, as suas manifestações” (PhP, p. 472/552). Eis, então, o pressuposto que permite ao objetivismo falar em tempo: o fluxo das sucessões traz em si mesmo o passado, o presente e o futuro, como manifestações exteriores de sua individualidade própria. É preciso admitir, portanto, que o *tempo é sujeito*.

No entanto, aqui, convém perguntar: negar que o tempo esteja *nas* coisas implica em afirmar que ele está *no* sujeito? Evidentemente, não se trata, para Merleau-Ponty, de transferir o tempo das coisas para o interior do sujeito psicológico, uma vez que isso apenas reintroduziria os mesmos problemas já apontados: “nada ganharíamos em transferir o tempo das coisas para nós, se renovássemos ‘na consciência’ o erro de defini-lo como uma sucessão de agoras (...) nenhuma conservação, nenhum traço fisiológico ou

psíquico do passado pode fazer compreender a consciência do passado” (PhP, p. 472/552-3). Uma vez que o objetivismo científico (do qual os psicólogos são vítimas natas) só permite pensar o tempo como uma sucessão de “agoras”, que se sucedem numa série causal infinita, não há como compreender o “sentido do passado” e o “sentido do futuro”:

“Se meu cérebro conserva os traços do processo corporal que acompanhou uma de minhas percepções, e se o influxo nervoso passa novamente por esses caminhos já percorridos, minha percepção reaparecerá, terei uma nova percepção, enfraquecida e irreal, se se quiser, mas em caso algum essa percepção, que é presente, poderá indicar-me um acontecimento passado, a menos que sobre meu passado eu tenha uma outra visão que permita reconhecê-la como recordação, o que é contra a hipótese” (PhP, p. 473/553-4)

No que diz respeito à “consciência do passado”, as explicações psicológicas e fisiológicas (sempre baseadas em analogias entre os “presentes passados” com o “presente atual”) são circulares e não explicam nada, pois supõem, precisamente, aquilo que pretendem explicar. Afinal, se todos os supostos traços fisiológicos ou conteúdos psíquicos conservados, com os quais se pretende explicar a consciência do passado, ainda estão presentes, como distingui-los entre si? Uma percepção conservada é uma percepção que continua a existir (como memória, representação, estado psíquico...); portanto, ela está no presente e não pode abrir “atrás de nós essa dimensão de fuga e de ausência que é o passado” (PhP, p. 473/554). Um fragmento conservado do passado vivido pode, no máximo, ser a “ocasião” de pensar no passado: não são os traços que escrevi na mesa que remetem, “por si mesmos”, ao passado; tal remissão só nasce da minha relação com as coisas. Portanto, não é este fragmento, por assim dizer, “real” (físico, fisiológico ou psíquico), que se faz re-conhecer: “o reconhecimento, quando se quer derivá-lo de qualquer conteúdo que seja, sempre se precede a si mesmo. A reprodução pressupõe a recongnição” (PhP, p. 473/554). Paralelamente, no caso do porvir, é ainda mais patente o fracasso da interpretação realista do tempo. Não há, certamente, nenhum conteúdo efetivo que possa ser retomado como um testemunho, mesmo que equívoco, do porvir: já que o futuro nem mesmo foi, ele não pode, como o passado, imprimir em nós a sua marca.

Mais uma vez, é a mesma conclusão que se anuncia: enquanto o tempo for concebido à maneira do ser, torna-se impossível compreender a passagem dos sucessivos momentos temporais (passado, presente e futuro). Tudo leva a crer que o tempo não pode ser objetivado sem deixar de ser aquilo que ele é. Portanto, enquanto o tempo for pensado

ao modo do ser, como justaposição de unidades discretas, *partes extra partes*, quer ele esteja “nas coisas” quer ele esteja “no sujeito”, o “passado” e “futuro” se desintegram, só há “presente”, o que impossibilita a compreensão do fenômeno do escoamento, daquilo que define a essência mesma do tempo: a passagem ou o trânsito de um momento a outro.

Mas, se o tempo não está “dentro” do sujeito, no sentido comum da palavra, seria ele proveniente de um ato explícito de doação de sentido da parte da consciência? Afinal, “pela idealidade do tempo”, a consciência “deixa enfim de estar encerrada no presente”. Eis a concepção intelectualista do tempo, onde o tempo é pensado como uma “idealidade” ou totalidade anterior às partes, e da qual será preciso se afastar igualmente. O alvo, aqui, é Husserl. Nessa versão mais sofisticada do objetivismo (da qual, num certo sentido, o próprio Merleau-Ponty terá dificuldade de se afastar, como veremos), o tempo deixa de ser um “dato da consciência”, no sentido trivial da expressão, para ser desdobrado ou constituído diante da consciência - “o tempo é pensado por nós antes das partes do tempo, as relações temporais tornam possíveis os acontecimentos no tempo” (PhP, p. 474/555). O tempo será “um ambiente distinto de mim e imóvel, onde nada passa e nada se passa”. Nessa perspectiva, a consciência já “não está mais obcecada pelo presente e pelos ‘conteúdos’, [ela] caminha livremente de um passado e de um porvir que não estão longe dela, já que ela os constitui como passado e como porvir e já que eles são objetos imanentes, para um presente que não está perto dela, já que ele só está presente pelas relações que ela estabelece entre ele, o passado e o porvir” (PhP, p. 474/555-6). Segundo Merleau-Ponty, embora se afaste do realismo dos “estados de consciência”, a concepção intelectualista também acaba inevitavelmente por negar o tempo:

“só pode haver tempo se ele não está completamente desdobrado, se passado, presente e porvir não *são* no mesmo sentido. É essencial ao tempo fazer-se e não ser, nunca estar completamente constituído. O tempo constituído, a série das relações possíveis segundo o antes e o depois não é o próprio tempo, é seu registro final, é o resultado da sua passagem que o pensamento objetivo sempre pressupõe e não consegue apreender” (PhP, p. 474-556)

Ao conceber o tempo como um ser inteiramente passível de constituição por parte da consciência, o intelectualismo acabaria apenas por reintroduzir o objetivismo pela porta dos fundos, já que o tempo não deixa de ser pensado ao modo do “tempo real” dos geômetras, segundo a série dos momentos *coexistentes*: “o tempo enquanto objeto

imane de uma consciência é um *tempo nivelado*, em outros termos ele não é mais tempo” (*id.* Grifos nossos). Assim concebido o tempo, como “série das relações possíveis segundo o antes e o depois”, “a consciência torna-se contemporânea de todos os tempos”, o que significa, enfim, destruir o fenômeno do escoamento temporal. Ou seja: ainda que o tempo seja concebido como um “objeto imane de a consciência”, ainda que passado, presente e futuro sejam “momentos” ou “partes não-independentes” (termos fundados) de uma totalidade “independente”, irredutível às suas partes componentes (o termo fundante), ficaria ainda por se compreender o enigma fundamental do tempo, aquilo que é constitutivo do tempo enquanto tal - a *passagem* temporal propriamente dita. Além disso, tal tematização do tempo é hipócrita, pois finge ignorar ser ela mesma temporal (PhP, p. 484/567). Contudo, afirma Merleau-Ponty,

“Deve haver um outro tempo, o verdadeiro, em que eu apreenda aquilo que é a passagem ou o próprio trânsito. É verdade que eu não poderia perceber posição temporal sem um antes e um depois, que, para aperceber a relação dos três termos, é preciso que eu não me confunda com nenhum deles, e que o tempo, enfim, tem necessidade de uma síntese. Mas é igualmente verdade que esta síntese está sempre para se recomençar e que se nega o tempo supondo-a acabada em algum lugar” (PhP, p. 475/556)

Uma vez que a tematização dos diversos momentos temporais diante da consciência já é, ela própria, temporal, a compreensão da temporalidade exige uma perspectiva finita, que se impõe a nós por nossa própria condição de seres mundanos. E “é aqui que a temporalidade ilumina a subjetividade. Nunca compreenderemos como um sujeito pensante ou constituinte pode pôr-se ou perceber-se a si mesmo no tempo” (PhP, p. 486/570). Portanto, se há uma consciência, à qual o tempo se oferece e da qual de algum modo se espera uma “síntese”, ela deve ser essencialmente temporal, uma vez que ela nunca é acabada. Contudo, a fugacidade do presente não nos impede de ter acesso ao próprio ser da coisa, que se apresenta, de algum modo, por inteiro, em cada um de seus perfis. Isso porque o fluxo temporal da experiência nos apresenta seus diversos momentos como estando vinculados entre si, de modo a constituir uma direção, um *sentido*, e o tempo sempre nos aparece como uma seta do passado em direção ao futuro.

Mas, se o próprio tempo já exige uma “síntese” (PhP, p. 475/556) que reúna em si os seus elementos dispersos, garantindo-lhe unidade, ele exige igualmente que ela seja inacabada, que ela esteja sempre por recomençar - como a criação continuada de

Descartes, - uma vez que supor o tempo acabado, objetivá-lo, implicaria negá-lo precisamente naquilo que ele se afirma. Eis, aqui, o problema da “síntese” dos fenômenos parciais através dos quais os objetos se apresentam a nós - o que garante a unidade do percebido no fluxo dos perfis temporais (se não há o Deus de Descartes, a consciência transcendental de Kant, nem o ego puro de Husserl)? Qual a natureza da síntese temporal? Uma vez que o tempo está ininterruptamente em vias de se fazer, a síntese do tempo será sempre uma síntese entre aspas, isto é, será uma “síntese de transição” – “uma expressão que não é evidentemente uma solução, mas um índice para designar um problema” (PhP, p. 479/561). O aprofundamento desse paradoxo nos ajudará a compreender melhor a natureza do vínculo, já indicado, entre subjetividade e temporalidade.

II – Campo de presença

Segundo Merleau-Ponty,

“o tempo é alguém, quer dizer, (...) as dimensões temporais, enquanto se recobrem perpetuamente, se confirmam umas às outras, nunca fazem senão explicitar aquilo que estava implicado em cada uma, 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. 483/566)

O esvaziamento da noção objetivista do tempo acaba por reconduzir a subjetividade ao plano da temporalidade, e, portanto, à caracterização do tempo não apenas como algo “para alguém”: *ele próprio é alguém*. Afinal, dizer apenas que o tempo é *para alguém* seria apenas “estendê-lo ou imobilizá-lo novamente”, seria recorrer novamente à metáfora do rio que corre diante de um espectador situado dentro ou fora dele. Assim, para compreender que a subjetividade é essencialmente temporal, e o tempo é essencialmente subjetivo (PhP, p. 469/549), será preciso que eles, tempo e sujeito, não apenas se identifiquem (como puro contato ou presença junto a si), mas se diferenciem (como pura fuga ou ausência de si), compondo entre si unidade *sui generis*, cujos termos só se deixem pensar dialeticamente. Desse modo, a crítica merleau-pontyana ao tempo objetivista é seguida de sua contra-face positiva: sujeito e tempo devem estar integrados num campo único, que é o “campo de presença” - no interior do qual ambos co-nascem, a

partir de uma distância mínima, que não é *ainda* oposição, mas sem a qual esta última seria inconcebível. Com a noção de campo de presença, e a noção de intencionalidade nela implicada, Merleau-Ponty pretende, enfim, tornar compreensível a apreensão do tempo como “passagem” e “multiplicidade”. Vejamos do que se trata.

Já vimos que, de um lado, se não houvesse um contato direto com o passado e com o futuro, não haveria temporalidade, mas só um presente eterno como pura passagem de momentos sucessivos; de outro, se passado e futuro, como horizontes de retenções e protensões, partissem de um eu central, o tempo não passaria de uma realidade homogênea, sem qualquer “desnível”, e, portanto, também não haveria temporalidade, já que não haveria passagem. Se o tempo não passa ao modo de uma linha reta, numa sucessão de agoras instantâneos e pontuais, tampouco ele se oferece à inteiramente consciência como um objeto pleno e acabado. Ou seja, o tempo não é nem unidade discreta, instante isolado, nem reta contínua, inteiramente desdobrável. Mas, se é assim, como, então, representar o tempo, sem destruí-lo?

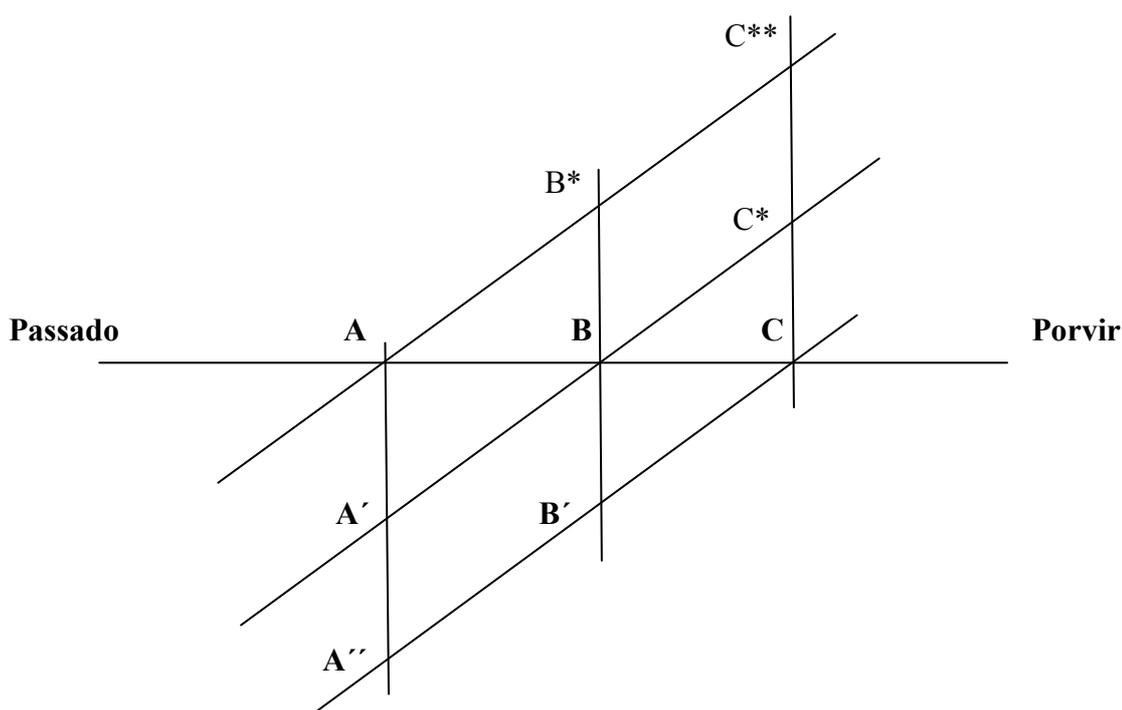
Nas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*, de Husserl, tendo em vista compreender a mútua implicação, a “intimidade” mesma, anunciada no título, entre consciência e tempo, o conceito de “campo de presença” (*Präsenzfeld*) surge em oposição à teoria de Brentano, que enfatizava o caráter instantâneo do tempo, acabando por reduzi-lo a um conjunto de presentes pontuais sem duração. Daí a ideia husserliana de “campo”, onde o tempo já não é mais concebido, ao modo das representações da matemática, como uma sucessão de instantes isolados, mas, sim, como *duração*, fluxo permanente, que envolve, a cada momento, a “imanência” (num sentido muito específico) ao presente do passado imediato e do futuro próximo. Graças ao duplo horizonte de “retenção” e “protensão”, imanente ao presente vivido, cada momento temporal se estende intencionalmente ao passado e ao futuro.

Do mesmo modo, para Merleau-Ponty, “é em meu campo de presença’ no sentido amplo – no 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. 475/557). Assim, meu presente me “ancora em uma circunvizinhança”, e meu campo perceptivo “arrasta atrás de si seu horizonte de retenções e por suas protensões morde o porvir” (PhP, p. 476/558). Como *retenção* (i.e., intencionalidade que relaciona cada instante presente àqueles que o

antecederam) e *protensão* (i.e., intencionalidade que relaciona cada instante presente àqueles que virão), passado e futuro, cada um à sua própria maneira, estão “presentes”, ou, melhor, “quase-presentes”, a cada momento do tempo. E o caso emblemático da unidade melódica ilustra bem isso: na consciência do som que ouvimos “agora” já está implicada a “quase-presença” das notas anteriores e posteriores, independentemente de um ato expresso de doação por parte da consciência ou do ego, ou seja, independentemente da intencionalidade de ato. “Quase-presença”, pois não há preenchimento efetivo, mas *conservação* intencional (não *real*) do passado imediato e *superação* intencional (não *real*) como futuro próximo que se anuncia⁴⁵. Trata-se, precisamente, de um “campo”, isto é, da situação dinâmica onde cada momento temporal não apenas antecipa um outro como presente vindouro, mas, ainda, a sua própria passagem a um passado próximo ou distante. Isso porque, no interior do campo de presença, há um contínuo deslizamento, do futuro para o presente, deste para o passado, e não a passagem de um conjunto de instantes sucessivos “dos quais eu conservaria a imagem e que, postos lado a lado, formariam uma linha” (PhP, p. 476/558). Já estamos bem longe, portanto, da representação cartesiana do tempo enquanto uma reta contínua de unidades discretas: se o presente só se apresenta com seus horizontes de retenção e de protensão, ele antes se assemelha a uma “rede de intencionalidades” (PhP, 477/558), onde os diversos momentos temporais se entrelaçam. Tentemos compreender o sentido dessa “rede de intencionalidades”, e em que ela se diferencia da representação convencional ou objetivista do tempo como uma linha reta de sucessão de agoras, a partir de uma análise do diagrama, ligeiramente modificado⁴⁶, apresentado originalmente no § 10 das *Lições para uma fenomenologia...*, de Husserl:

⁴⁵ Lembremos que os termos “conservação” e “superação” eram usados, na *Estrutura do comportamento*, para caracterizar a passagem da forma física para a vital, e desta para o nível simbólico ou humano, onde a relação da ordem superior com a inferior designa antes um movimento dialético que uma relação causal produtora. Trata-se de uma “dialética sem síntese”, ou seja: na passagem à estruturação mais elevada (da ordem simbólica do comportamento humano), há, sim, negação (o que define a especificidade mesma da ordem superior), mas não supressão das estruturas inferiores, que são antes conservadas, num processo dinâmico de rearticulação (ou, melhor, de re-significação), das partes entre si num todo original.

⁴⁶ Proposto por C. A. R. de Moura, a partir do gráfico husserliano sugerido por Merleau-Ponty (PhP, 477/559), no texto “A cera e o Abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty” (em *Racionalidade e Crise*, p. 262), texto ao qual remetemos enfaticamente o leitor e que nos serve de guia na elaboração de nosso próprio comentário, sobretudo no que diz respeito ao vínculo entre expressão e temporalidade como relação de *Fundierung*.



Linha horizontal: série dos “agora”. Linhas oblíquas: *Abschattungen* dos mesmos “agora” vistos de um “agora” ulterior. Linhas verticais: *Abschattungen* sucessivos de um mesmo “agora”

Evidentemente, esse diagrama não passa da representação estática de um corte sincrônico do tempo (PhP, p. 479/561). Nem por isso, no entanto, devemos perder de vista a mobilidade que ele pretende caracterizar. Devemos imaginar que os momentos jamais permanecem os mesmos no transcorrer dos momentos sucessivos, mas se diferenciam continuamente, ou seja, “a cada momento que chega, o momento precedente sofre uma modificação”, pois “é como um só movimento que, de um extremo a outro, o tempo se põe a mover” (PhP, p. 479/561). Desse modo, os “momentos” temporais A, B e C não são unidades discretas ou entidades positivas da espacialidade geométrica, nem o ponto inefável da confluência da passagem simultânea de um futuro ao presente e de um antigo presente ao passado – afinal, de nada adiantaria definir o presente como um limite entre um porvir que ainda não é e um passado que já não é mais, um presente perpétuo entre nada e nada, pois, então, não teríamos outra coisa que uma sucessão de “agoras”

atemporais encerrados em si mesmos, sem nenhuma ligação com o “passado” e o “futuro”.

Após uma longa jornada de trabalho, a noite se anuncia assim “como o verso da casa da qual vejo a fachada, ou como o fundo de uma figura” (PhP, p. 475/557). Do mesmo modo, a unidade que se exprime em cada nota musical, no momento em que é executada, é a mesma daquela através da qual o objeto espacial se apresenta, por inteiro, em cada um de seus perfis. Em outras palavras, quando estou em B, A' e C* estão para A e C, respectivamente, assim como as faces em relação ao cubo que elas apresentam. Aqui, contudo, convém perguntar: o que significa dizer que A' e A'' são perfis ou retenções de A, que C* e C** são perfis ou protensões de C?

Significa dizer que, embora o presente já não seja concebido como um instante isolado, mas como um ser de espessura temporal, futuro e passado não estão “no” presente como objetos dentro de uma caixa. Ou seja: no interior do campo de presença, os diferentes momentos temporais mantêm entre si uma relação de dependência recíproca. “Dependência” no sentido de que a identidade irrecusável de um momento a outro se faz pela interpenetração dos *tempora* no fluxo ininterrupto da experiência, onde cada momento só pode ser visto em sua unidade própria (como “passado” ou “futuro”) “por transparência” ao presente, “da mesma maneira como vejo o próprio pedregulho através das massas de água que deslizam sobre ele”(PhP, 478/560), pois é sempre “no” presente, *através* dele, que o passado (mas também o futuro) se oferece a mim, em sua ecceidade recente e, todavia, já passada (ou prestes a se fazer). Eis, em filigrana, a reprodução do cripto-mecanismo pelo qual o tempo, como que num passe de mágica, só se mostra se escondendo: em B, A me é dado “por transparência”, *através* de A'; depois, em C, B se apresenta *através* de B', assim como A e A' só se oferecem *através* de A'' etc. Assim, segundo Moura, “a relação do presente ao passado imediato é a matriz do esquema expressivo: o passado não é *realmente imanente* ao presente, caso contrário ele não seria passado; mas ele não é *realmente transcendente* também, já que entre ambos não há ‘distinção real’; o passado é exatamente uma ‘transcendência imanente’ ao meu presente” (Moura, A cera e o abelhudo, p. 263).

Quando estou em B, ou C, não há uma “síntese de identificação” que reúna os diferentes perfis de A, A' e A'', ao modo de uma “unidade ideal” kantiana – o que significaria fazer do tempo uma unidade ideal, nivelada, desdobrável *partes extra partes*,

portanto sem transição. No tempo, os diferentes perfis através dos quais um “mesmo agora” passado e um “mesmo agora” futuro se mostram compõem entre si uma “unidade natural e primordial”, que dispensa qualquer intervenção exterior, como a de uma síntese que reunisse a série infinita de todos os *Abschattungen* possíveis a partir de um traço comum. Uma vez que cada momento temporal não é outra coisa senão esse movimento de diferenciação interna dos momentos que se sucedem, o fundamento da sua unidade não deve ser buscado no princípio de identidade: passado, presente e porvir nunca *são* no mesmo sentido. Assim, para caracterizar essa ambiguidade essencial ao tempo (*i.e.*, o paradoxo de um ser cuja unidade é pura diferenciação interna, e sem a qual, no entanto, não haveria qualquer possibilidade de identificação), e se ainda se insiste em falar em “síntese”, será preciso dizer que o tempo requer, na expressão de Husserl, uma “síntese passiva” ou “de transição” (*Übergangssynthesis*).

Dizer que A, B e C não são unidades discretas, mas momentos que se ligam interiormente, não implica a transubstanciação de um no outro, como se fosse possível “*explicar* a unidade do tempo por sua continuidade”, já que isso significaria “confundir passado, presente e porvir” (PhP, p. 481/563). Contra o objetivismo das unidades discretas (que requer uma síntese externa), será preciso afirmar a continuidade do tempo. No entanto, tal continuidade ou ligação interior não se faz pela incorporação dos instantes sucessivos uns nos outros, como uma bola de neve, o que equivaleria a negar a individualidade dos momentos temporais, afirmando uma pura continuidade sem transição. Na sucessão, a própria individualidade dos instantes A, B, C só se exprime por uma ligação interior com os demais. “Ligação interior” no seguinte sentido: cada momento só se afirma por diferenciação a outro, ou seja, como antecipação do momento seguinte e de sua própria passagem ao passado. “Isso significa que cada presente reafirma o passado e antecipa o futuro e que, por definição, o presente não está fechado nele mesmo e se transcende para um futuro e um passado” (PhP, p. 479/561). Assim, embora haja “um só fenômeno de escoamento”, “os instantes A, B, C não *são* sucessivamente, eles *se diferenciam* uns dos outros” (*id.*). É num só movimento que B, ao se tornar C, passa a B’, e A, que em B já havia se transformado em A’, decai ainda outra vez, tornando-se A’’. A passagem de A a B será, correlativamente, a passagem de A a A’; depois, de B a C, correlativamente, a passagem de B a B’ e de A’ a A’’ etc.. Assim, não há apenas uma sucessão de instantes A, B, C, tal como respresentado na linha horizontal

do diagrama, mas, ainda, a passagem, representada pelas linhas transversais, de A a A', A'', A'''; de B, a B', B''; de C a C' etc.. O tempo é trânsito permanente, é a passagem perpétua de A a B a C, de A a A' a A'' a A''', onde os termos não se deixam fixar por um ponto fixo, mas “saem uns dos outros”, num *ek-stase* sem fim. Cada uma dessas passagens é “apenas um aspecto da dissolução ou da deiscência total” e “o tempo não é outra coisa senão uma fuga geral para fora de Si, a lei única desses movimentos centrífugos” (PhP, p. 479-80/562). Por isso, a “síntese” será “de transição”: os momentos temporais *passam* uns nos outros, assim “como um ambiente movente que se distancia de nós, assim como a paisagem na janela do vagão” (PhP, p. 480/562).

A noção de intencionalidade operante

Para Merleau-Ponty, a intenção de conhecimento, que se exprime através da intencionalidade de ato, é apenas uma das modalidades existências de nossa presença encarnada no mundo. O seu privilégio consiste em ser aquilo sem o que todas as outras permanecem na obscuridade da vida irrefletida da consciência. O que não significa, no entanto, reduzir a totalidade da experiência à experiência de conhecimento. Isso porque, além ou aquém dos superpoderes de um suposto sujeito reflexivo, a unidade do mundo é dada antes que constituída. Com efeito, a referência de cada presente a outro que não ele próprio é a própria manifestação de uma certa “espontaneidade” inscrita no tempo, ou seja, a passividade é constitutiva do processo temporal, no sentido de que a sua unidade é “natural ou espontânea”. Portanto, ao sujeito da percepção não cabe a tarefa de constituir o mundo percebido, ele não designa uma potência que submete o múltiplo às leis do entendimento, mas “se descobre e se experimenta como uma natureza espontaneamente conforme à lei do entendimento”, natureza que acabaria por “fundar a unidade da consciência” (PhP, p. XII/15). Eis, aqui, a expressão de uma intencionalidade bem particular, que não se deixa comentar pela “intencionalidade de ato”. Com efeito, é graças a essa “noção ampliada da intencionalidade” (PhP, p. XIII/16) que Merleau-Ponty pretenderá distinguir a noção propriamente fenomenológica da intencionalidade daquela outra, kantiana, na qual a intencionalidade designa apenas a relação da consciência a um objeto possível. Segundo o filósofo francês, Kant já havia mostrado, na *Refutação ao Idealismo*, que a percepção interior é impossível sem a percepção exterior, e, na *Crítica*

do Julzo, considerou legítima, ao menos na experiência do belo, a unidade entre imaginação e entendimento, por meio de “um acordo do sensível e do conceito, de mim e de outrem, que é, ele próprio, sem conceito” (PhP, p. XII/15). Nesse sentido, “a 'afinidade' no sentido kantiano é o fenômeno central da vida perceptiva, já que ela é a constituição, sem modelo ideal, de um conjunto significativo” (PhP, p. 65/84). Kant, no entanto, apegado às regras categoriais do sujeito como fundamento da experiência, teria falhado em reconhecer que “a unidade do mundo, antes de ser posta pelo conhecimento em um ato expresso de identificação (...) é vivida como já feita ou já dada” (PhP, p. XII/15). Assim, em oposição à “intencionalidade de ato”, ou reflexiva, que é aquela de “nossos julgamentos e de nossas tomadas de posição voluntárias”, será preciso reconhecer a presença de uma outra camada intencional, subentendida pela primeira, e por isso fundamental ou originária em relação a ela, única responsável por realizar a “unidade natural e ante-predicativa do mundo e de nossa vida” (PhP, p. XIII/16). Eis a “verdadeira intencionalidade, o fundo necessário e inerente à totalidade da vida perceptiva, a partir do qual toda intencionalidade de ato é como que derivada, e que acabaria por nos fornecer “o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata” (*id.*). Trata-se da “intencionalidade operante” (*fungierende Intentionalität*), o “logos do mundo estético”, a efetivação da remissão expressiva de cada aspecto parcial aos demais, cuja compreensão possibilita um novo comentário de questões ligadas tradicionalmente à metafísica clássica – e.g.: relação entre parte e todo, unidade e multiplicidade. Nesse sentido, a boa narrativa da experiência do tempo fornece todas as distinções em função das quais Merleau-Ponty elabora o conceito de expressão, do qual a “intencionalidade operante” não é senão o outro nome (Moura, “A cera e o abelhudo”, 259).

III – O paradoxo dos paradoxos – dialética entre os planos constituído e constituinte do tempo

Resta mostrar de que modo a noção de intencionalidade operante, ou síntese passiva, possibilita a passagem ao plano da objetividade, legitimando definitivamente a relação entre os planos objetivo e pré-objetivo. De um lado, o tempo é puro escoamento ou passagem de uma única potência indivisa, sem partes; de outro, ele se deixa fixar como multiplicidade de manifestações distintas, organizadas sucessivamente, *partes extra*

partes. Mas, se é assim, e uma vez que não se trata de uma escolha entre duas alternativas excludentes entre si (o que significaria compactuar com o pensamento objetivo), qual a relação entre a passagem dos momentos do tempo e a multiplicidade dos momentos temporais? Como pode o tempo, unidade de um ímpeto indiviso, se deixar exprimir numa multiplicidade sucessiva? A resposta de Merleau-Ponty consiste em desdobrar o campo de presença em dois planos distintos, cuja relação deve ser pensada dialeticamente: o constituinte e o constituído, ou seja, o tempo das multiplicidades sucessivas e o tempo da pura transição de um momento temporal a outro (PhP, p. 307/357). Eis, então, o último dos paradoxos, para além do qual já não há mais nada a compreender, a saber: aquele do tempo constituído e do tempo constituinte. Trata-se da relação particular de fundação que se estabelece entre essas duas faces do tempo (PhP, p. 451/527), através da qual o filósofo pretende tornar compreensível a aparição do ser objetivo da atitude natural. Eis o momento exemplar, arquetípico, da constituição efetiva do ser, enquanto *ser-em-si-para-nós*.

Se o tempo é alguém, ele se “antecipa a si mesmo”, no sentido de que a passagem de um momento a outro não é pensada por mim, “não sou seu espectador, eu a efetuo, eu já estou no presente que virá, assim como meu gesto já está em sua meta, eu mesmo sou o tempo, um tempo que ‘permanece’ e não ‘se escoia’ nem muda” (PhP, p. 481/564). Merleau-Ponty compara a unidade do tempo àquela de um jato d’água:

“a água muda e o jato permanece porque a forma se conserva: a forma se conserva porque cada onda sucessiva retoma as funções da precedente; onda impelente em relação àquela que ela impelia, ela torna-se por sua vez onda impelida em relação a uma outra; e enfim isso provém exatamente do fato de que, desde a fonte até o jato, as ondas não são separadas: há um só ímpeto, uma única lacuna no fluxo bastaria para romper o jato. É aqui que se justifica a metáfora do rio, não enquanto o rio se escoia, mas enquanto ele permanece um e o mesmo” (PhP, p. 482/565)

Para que a analogia seja válida, devemos distinguir, nessa metáfora, duas imagens: o ímpeto indiviso do tempo como a forma constante do jato d’água, de um lado, e, de outro, os momentos sucessivos do tempo como as ondas que jorram desse mesmo jato. Mas, se a primeira dessas duas imagens, “a intuição da permanência do tempo”, a consciência do presente enquanto forma geral da temporalidade é constituinte ou fundante em relação à segunda (PhP, p. 484/567); esta última, por sua vez, é a instância por meio

da qual a primeira pode ser conhecida: ímpeto indiviso, o sujeito “se dá emblemas de si mesmo na sucessão e na multiplicidade, e (...) esses emblemas são ele, já que sem aqueles ele seria como um grito inarticulado e nem mesmo chegaria à consciência de si” (PhP, p. 488/572).

Contudo, dizer que a subjetividade é essencialmente temporal não equivale a elidir o problema da “distância” entre passado e futuro no interior do próprio tempo. Com efeito, para que a relação entre presente, passado e futuro seja compreensível, é necessário em alguma medida que “eu não me confunda com nenhum deles”. O que equivale a dizer que a unidade do tempo só se faz na diferença: “o ato que reúne distancia e mantém à distância, eu só me toco me escapando” (PhP, p. 484/567). Ou seja, existe a necessidade de uma *distância mínima* entre temporalidade e subjetividade, sem a qual a experiência temporal não poderia se dispor segundo o “antes” e o “depois”. Afinal, se não houvesse unidade, o tempo se esfacelaria numa multiplicidade de partes ou momentos sem nenhuma coesão entre si. Daí a necessidade de uma subjetividade última ou “indeclinável” (PhP, p. 462/561), um Si unificador (e não constituinte) da experiência, instância derradeira, além ou aquém da qual nada mais há, sob o risco de regressão ao infinito:

“somos obrigados a admitir uma consciência que não tenha mais, atrás de si, nenhuma consciência para ter consciência dela, que, conseqüentemente, não esteja estendida no tempo e cujo ser ‘coincida com o ser para si’. Podemos dizer que a consciência última é sem tempo (*zeitlose*) no sentido em que ela não é intratemporal” (PhP, p. 483/566)

No entanto, negar a intratemporalidade da subjetividade não implica na afirmação de que ela seja eterna. Trata-se, em suma, da pura potência de manter os acontecimentos distanciando-os uns dos outros, sem ainda opô-los, no entanto (PhP, p. 483/566). Podemos dizer, então, que a relação entre tempo constituído e tempo constituinte é paralela àquela entre a intencionalidade operante e intencionalidade de ato: a constituição da manifestação fenomênica dos objetos percebidos requer a possibilidade de sua fenomenalização, ou seja, a intencionalidade de ato supõe dada a possibilidade de uma articulação espontânea dos aspectos parciais, onde cada coisa percebida aparece, em pessoa, numa estrutura espontânea horizontes que se recobrem. Assim, o sentimento de eternidade, a ilusão de possuir o tempo por inteiro, está enraizada no campo de presença,

em seus horizontes de passado e de futuro. Donde o caráter transcendental e a anterioridade ontológica do tempo constituinte frente às objetividades mundanas. Na esfera do tempo constituinte, “ser e passar são sinônimos”, já que ele “conserva aquilo que fez ser no próprio momento em que o expulsa do ser” (PhP, p. 479/561). De um lado, o tempo é pura passagem, transição de um ímpeto indiviso, escoamento onde cada instante se estende intencionalmente aos seus instantes anteriores e posteriores, graças ao seu duplo horizonte de retensão e protensão; e, de outro, o tempo se fixa em uma multiplicidade de instantes organizados sucessivamente. Mas “somente o tempo como ímpeto indiviso e como transição pode tornar possível o tempo como multiplicidade sucessiva” (PhP, p. 484/567). Isso porque toda e qualquer fixação conceitual do ser objetivo supõe o trabalho tácito prévio da temporalidade originária.

Contudo, a despeito do caráter fundante do tempo constituinte frente ao tempo constituído, pois este é fundado naquele, a relação entre ambos, num certo sentido, é de mão dupla, como bem aponta Moutinho: “a própria ordem pré-objetiva não apenas se ‘fixa’ realizando-se na instauração da objetividade lógica, mas de fato é por essa instauração que ela começa a existir. Quer dizer, do mesmo modo que a ideia de uma gênese da verdade nos faz recuar a um mundo pré-objetivo, também o mundo pré-objetivo não seria senão um fluxo ininterrupto sem a objetivação – de modo que, no limite, não haveria consciência de coisa alguma” (Moutinho, “O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade”, p. 277). Assim, o tempo constituído, embora fundado pela fluidez do caráter transitório da temporalidade, é a instância por meio da qual a transição pode ser reconhecida.

Desse modo, se, antes, a objetividade se definia como puro presente, Ser pleno, sem passado nem futuro, onde o não-ser do passado e o não-ser do futuro eram recolhidos por uma subjetividade sem a qual eles não poderiam existir (PhP, p. 471/552), agora, trata-se de mostrar, inversamente, que a subjetividade não esgota plenamente a temporalidade, na medida em que ela se confunde com a “coesão de uma vida”. Isso porque, durante a transição dos momentos sucessivos, os instantes se recobrem ininterruptamente pela passagem do tempo, mas *o presente permanece*. Eis, então, “o que não passa no tempo”: “a própria passagem do tempo” (PhP, p. 484/567). Passagem que sempre se faz “no” presente:

“‘Em’ meu presente, se eu o retomo ainda vivo e com tudo aquilo que ele implica, há um êxtase em direção ao porvir e em direção ao passado que faz as dimensões do tempo se manifestarem, não como rivais, mas como inseparáveis: ser presentemente é ser sempre” (PhP, p. 483/566).

Portanto, se, de um lado, a subjetividade é condição da temporalidade, pois sem aquela esta última é puro ser, pleno e determinado, realidade que *não passa...*; de outro, a subjetividade não está no tempo, no sentido empírico da expressão. Assim como a unidade do mundo da vida só se faz no desenrolar de uma só experiência, “inseparável de si própria” (PhP, p. 483/566), o tempo, definido como sujeito, “alguém”, será, ele também, uma totalidade que se efetua ‘pouco a pouco e passo a passo’ (*id.*), exigindo um recuo frente ao conjunto indefinido de situações mundanas nas quais o corpo-próprio se encontra engajado: “a subjetividade não está no tempo, porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida” (*id.*).

É no presente que a “unidade natural e espontânea” do tempo se consuma sem que seja preciso colocá-la como uma unidade ideal do pensamento. Daí o seu privilégio frente às outras modalidades temporais: “o presente é a zona em que ser e consciência coincidem” (PhP, p. 483/568). É na espessura do “presente vivo”, em seus horizontes de retenções e protensões, que os objetos perceptivos se constituem, pois é nele que o ser da coisa se atualiza continuamente. A consciência última se confunde assim com a “consciência do presente”: “no presente, meu ser e minha consciência são um e o mesmo (...) porque minha consciência de existir confunde-se com o gesto de ex-situação” (PhP, p. 485/569). É graças a essa aspiração, por assim dizer “eternitária” do presente, que o tempo constituinte, puro trânsito de um ímpeto indiviso, se deixa fixar numa multiplicidade de instantes sucessivos. Com efeito, no tempo constituído, no “tempo do sonho” (PhP, p. 484/568), nivelado, tudo se passa como se o futuro, concebido ao modo de um passado, fosse um passado *por vir* e, o passado, concebido como um futuro, um porvir que *já passou*. Pois a afirmação da co-existência simultânea de infinitas perspectivas espacio-temporais numa única superestrutura de horizonte implicaria na destruição da passagem temporal. O que significa dizer que, “no momento de nivelar o tempo, era preciso afirmar novamente a unidade de cada perspectiva e fundar essa quase eternidade no acontecimento” (PhP, p. 484/567), A chave para solucionar esse aparente paradoxo repousa na espessura temporal do presente vivo, da qual a ilusão de eternidade

se alimenta secretamente. Pois é só “vindo ao presente que um momento do tempo adquire a individualidade indelével, o ‘de uma vez por todas’ que lhe permitirá em seguida atravessar o tempo e nos dar a ilusão de eternidade” (PhP, p. 484/568). Portanto, a consciência do presente, enquanto forma geral da temporalidade, é o termo fundante das demais modalidades temporais.

Mas, se é assim, ou seja, *se a consciência, através do presente, “se enraíza no ser e no tempo*, assumindo ali uma transição”, como, então, devemos descrevê-la? (PhP, p. 485/569). Para que consciência seja explicitamente aquilo que implicitamente ela é, quer dizer, saber de si, ela deve ser antes um “projeto global”, uma “visão do tempo e do mundo”. Assim,

“o tempo é ‘afecção de si por si’: aquele que afeta é o tempo enquanto ímpeto e passagem para um porvir; aquele que é afetado é o tempo enquanto série desenvolvida dos presentes; o afetante e o afetado são um e o mesmo, porque o ímpeto do tempo é apenas a transição de um presente a um presente” (PhP, p. 487/570-1)

Ou seja, não basta ao tempo apenas ser, passar, como ímpeto indiviso, ele deve dar-se necessariamente uma “‘manifestação de si mesmo’ (*Selbsterscheinung*), sem que precisemos colocar, atrás desse fluxo, um outro fluxo para tomar consciência do primeiro” (PhP, p. 488/571). Se não fosse assim, ou seja, se o para si do tempo estivesse inteiramente imerso no fluxo, se ele apenas se escoasse, haveria a necessidade de uma outra consciência dessa consciência primeira imersa no fluxo, depois, de outra consciência ainda etc., *ad infinitum*. A coesão de vida, o reconhecimento de si por si nos diversos engajamentos corporais, deve enraizar-se na própria temporalidade. A transição entre os instantes é a própria manifestação de uma interioridade, de uma “afecção de si por si” (PhP, p. 487/570). E “o para sí, a revelação de si a si não é senão o vazio em que o tempo se faz” (PhP, p. 492/577). Daí a plena coincidência, sem identidade fixa, entre temporalidade e subjetividade. Portanto, é essencial ao tempo que ele *se constitua como fenômeno em si mesmo*, é essencial que ele seja não

“apenas tempo efetivo ou que se escoar, mas ainda tempo que se sabe, pois 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. Aqui brota uma luz, aqui não tratamos mais com um ser que repousa em si, mas com um ser

do qual toda essência, assim como a da luz, é *fazer ver*. É pela temporalidade que, sem contradição, pode haver ipseidade, sentido, razão” (PhP, p. 487/571)

Daí a pura tensão, inerente a toda experiência perceptiva, de pressupor necessariamente um “si”, sem, no entanto, jamais poder coincidir inteiramente consigo mesma. Daí, também, o tempo ser a matriz do sentido: “sob todas as acepções da palavra sentido, nós reconhecemos a mesma noção fundamental de um ser orientado ou polarizado em direção àquilo que ele não é” (PhP, p. 491/576). Com efeito, a identidade da subjetividade, assim como a do tempo, não é imóvel: é-lhes essencial “abrir-se a um Outro e sair de si” (PhP, p. 487/571).

Concebido como afecção de si por si - *que não se mostra, mas faz ver, e que só faz ver na medida em que não se mostra* – o tempo dá à luz uma ipseidade, um Si, entranhado na intersecção do tempo constituinte e do tempo constituído, e que não se confunde nem com os momentos temporais desdobrados, nem com a pura transição temporal. Na medida em que se faz ímpeto indiviso (como o de um jato d’água), “coesão de uma vida”, a temporalidade constituinte acaba por conceder à vivência do presente uma forte impressão de eternidade, se apresentando sempre ao modo de um “si indeclinável” - nesse sentido, a subjetividade última ou originária não é nem um momento discreto nem uma sequência de instantes nivelados, ou seja, ela não é *intratemporal*. Eis, aqui, o “reduo de não-ser”, o “perpétuo ausente”, situado no coração da temporalidade. Eis, enfim, o “centro da consciência por onde nós não estamos no mundo” (PhP, p. 466/546; tb. *Sens et non sens*, p.101).

Contudo, a relação entre o tempo constituinte e o tempo constituído é de tal natureza que não podemos “tratar o Eu transcendental como verdadeiro sujeito e o eu empírico como sua sombra e seu rastro”:

“se, de fato, até mesmo nossas reflexões mais puras nos aparecem retrospectivamente no tempo, se existe inserção no fluxo de nossas reflexões sobre o fluxo, é porque a consciência mais exata da qual sejamos capazes encontra-se sempre como que afetada por si mesma, e porque a palavra consciência não tem sentido algum fora dessa dualidade” (PhP, p. 488/571-2).

O tempo, na medida em que fixa o múltiplo, na medida em que ele se faz sujeito, que ele “é alguém”, ele “se dá emblemas de si mesmo na sucessão e na multiplicidade”, emblemas que “são ele” (PhP, p. 488/572). É nas interconexões do

sistema *eu-outrem-mundo*, como pura expressão do fluxo temporal da experiência, que o sujeito se encontra, sempre dado a si mesmo, “na sucessão e na multiplicidade”, como um “emblema” ou pressuposto inalienável. Nesse contexto, dizer que “o tempo é sujeito”, e vice-versa, significa dizer que o tempo constituinte não é outra coisa senão o seu próprio seu aparecer na “coesão de uma vida”. No entanto, na medida em que esta última é sempre dada ao modo de um *ek-stase*, como uma fuga geral para fora de si, o sujeito transcendental merleau-pontyano se afasta decisivamente do “fluxo originário”, identificado ao ego constituinte husserliano, autor das sínteses temporais, como puro contato ou presença de si a si, (onde o tempo seria nivelado, sem distinção entre passado, presente e futuro), uma vez que sua identidade só se faz na multiplicidade ininterrupta dos momentos sucessivos, como pura diferenciação dos momentos entre si. Haveria, portanto, uma espécie de circularidade essencial ou constitutiva da relação entre consciência e temporalidade, num movimento único que se desdobra em dois pólos indissociáveis, como o direito e o avesso de um mesmo tecido: afecção de si por si (cogito tácito) e fuga geral para fora de si (movimento de abertura ao mundo e a outrem). Assim, uma vez que “somos o surgimento do tempo”, “alguém”, podemos, enfim, compreender que ele seja, de um só golpe e sem contradição, atividade e passividade:

“Queremos dizer, falando de síntese passiva, que o múltiplo é penetrado por nós e que, entretanto, não somos nós que efetuamos nele a síntese. Ora, a temporalização, por sua própria natureza, satisfaz a essas duas condições: com efeito, é visível que eu não sou o autor do tempo, como não sou autor dos batimentos do meu coração, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se através de mim, o que quer que eu faça” (PhP, p. 488/572)

Portanto, embora esteja bem longe de indicar uma suposta receptividade a uma pretensa realidade exterior como variável causal ou independente do sujeito empírico, a síntese não deixa de ser, ao seu próprio modo, “passiva”, já que não é necessário um sujeito transcendental que a efetive, já que é o campo perceptivo ou que a realiza, de maneira autóctone.

Conclusão

Cumpro, agora, fazer uma apreciação crítica do nosso percurso. No decorrer deste trabalho, evitamos fazer uma leitura, por assim dizer, “retrospectiva” da *Fenomenologia da percepção*, como se a compreensão do sentido das teses formuladas neste livro exigisse inexoravelmente uma abordagem prévia aos últimos textos de Merleau-Ponty - textos significativos, como *Le philosophe et son ombre*, *L’oeil et l’esprit* (seu último ensaio publicado em vida) e *Le visible et l’invisible* (trabalho sobre “a origem da verdade”, ao qual se dedicava nos últimos anos de sua vida, abruptamente interrompida, enquanto trabalhava, em 1961), nos quais o filósofo punha em suspeição muitos dos principais pilares conceituais da *Fenomenologia*. Não que o estudo cronológico dispense a leitura dos últimos textos, tão ricos em sugestões e possibilidades interpretativas, não raro divergentes entre si. Menos ainda que a ordem cronológica seja necessariamente o melhor caminho - cuja legitimidade estaria, de algum modo, garantida como que por si só - à compreensão, total ou parcial, do sentido da obra de um filósofo. Simplesmente: optamos por investigar o sentido nascente da ontologia merleau-pontyana a partir de um esforço de análise e compreensão da consistência interna da *Fenomenologia*, dada sua densidade conceitual e relevância na configuração do conjunto da obra merleau-pontyana. Relevância cuja grandeza pode ser medida mesmo indiretamente. Por exemplo, ao se referir à relação entre “dualismo e filosofia”, em uma nota de julho de 1959, Merleau-Ponty faz uma auto-crítica explícita, referindo-se às suas obras iniciais como se elas ainda estivessem imersas na perspectiva de uma “filosofia da consciência”, com todos os problemas congêntos que uma tal filosofia traria consigo : “os problemas colocados na PhP são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’” (*Le visible...*, p. 250). Aos olhos da perspectiva ontológica do “ser bruto” ou “selvagem” dos textos derradeiros, o projeto de uma “fenomenologia da percepção” teria fracassado na renovação categorial à qual se propunha, na medida em que teria se mantido fiel à metafísica dualista, deixando intacta a cisão ontológica sujeito-objeto que pretendia superar. Seria preciso, então, superar as categorias da *Fenomenologia*, implodi-las, e substituí-las por outras – c. f. “fundação” por “instituição”. Como devemos interpretar esse distanciamento? E quais seriam os pontos de contato ou de inflexão entre os

momentos extremos da obra de Merleau-Ponty? Acreditamos que uma possível indicação de resposta possa ser encontrada, por contraste, em uma longa e enigmática nota de *O visível e o invisível*, na qual Merleau-Ponty se pergunta: “O que é uma *Gestalt*? O que é um contorno? O que é uma segregação, o que é um círculo ou uma linha? Ou uma organização em profundidade, um relevo?”. Dizer que ela é um todo irreduzível à soma das partes, diz o filósofo, é oferecer “uma definição negativa, exterior”. Apreendida do interior, a *Gestalt* “é um princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências, é o *Etwas* [algo] de que os fenômenos parcelares serão a manifestação” (p. 255). Logo adiante, o filósofo continua:

“E quem é que tem disso experiência? Um espírito que apreenda como idéia ou significação? É um corpo – Em que sentido? O meu corpo é uma *Gestalt* e é co-presente em toda *Gestalt*. Ele é uma *Gestalt*; também ele iminentemente é significação preñe, ele é carne; o sistema que constitui está ordenado em torno de uma charneira central ou de um pivô que é abertura para..., possibilidade atada e não livre – E ao mesmo tempo é componente de toda *Gestalt*. A carne da *Gestalt* (o grânulo da cor, o-não-sei-que que anima o contorno ou que anima, nas experiências de Michotte, o retângulo ‘rastejando’) é o que corresponde à sua inércia, à sua inserção em um mundo, aos seus preconceitos de campo” (id., pp. 255-6. Trad. J. A. Gianotti e A. M. d’Oliveira. *O visível e o invisível*. Ed. Perspectiva, SP, 2000, pp. 192-3)

Uma vez que “meu corpo é uma *Gestalt* e é co-presente em toda *Gestalt*”, cumpre, então, perguntar: como compreender essa passagem, da negação (na *Fenomenologia...*) à afirmação (em *O visível...*) do corpo concebido ao modo da *Gestalt*? Qual o estatuto dessa reversibilidade, frente à noção de esquema corporal? No trecho citado, tudo se passa como se as referências anteriores à noção de estrutura não a contemplassem “positivamente”. Todavia, quando vamos aos textos iniciais do filósofo, o que encontramos?

Começemos por destacar dois aspectos distintos, apontados em nosso primeiro capítulo, ligados à noção de *Gestalt* no contexto inicial da obra de Merleau-Ponty. O primeiro, de caráter mais crítico ou epistêmico, diz respeito ao projeto de renovação das categorias científicas a partir do esforço e do desenvolvimento espontâneo das ciências (naturais e humanas) em sua tarefa de explicar, prever e controlar os fenômenos perceptivos. O segundo aspecto, de motivação ontológica, é paralelo e intrinsecamente vinculado ao primeiro: trata-se da caracterização da *Gestalt* como a

manifestação de uma fenomenalidade indiscernível de uma existência. Esses dois aspectos repercutem um no outro, pois ambos nascem de um mesmo movimento reflexivo, como se a descoberta da fenomenalidade inerente às existências não fosse senão o avesso necessário dessa primeira adesão científica à evidência da forma. Eis o que escapa à redução, desde que recusemos a trilhar o “atalho” da reflexão (que nos levaria de imediato ao porto seguro da evidência indubitável do cogito), desde que a reflexão fenomenológica decida acompanhar, a passos firmes e até o fim, o longo e penoso caminho da atitude natural.

Em seguida, nosso segundo capítulo procurou mostrar de que modo a categoria de *Gestalt*, oriunda da psicologia, acaba por se revelar frutífera também no terreno da fenomenologia, representando uma lufada de ar puro na atmosfera rarefeita do idealismo transcendental ao qual o último passo da redução husserliana queria nos conduzir, na medida em que a *Gestalt* solicita um novo tipo de “redução fenomenológica”, motivada pelos próprios embaraços da ciência, como método de investigação da experiência concreta, da existência, e não apenas investigação das condições de possibilidade da experiência significativa. Desse modo, a forma percebida faz-se retorno “às coisas mesmas”. Nesse contexto, ela só esbarra no limite da necessidade metafísica que envolve a experiência do corpo, na medida em que as *Gestalten* percebidas se mostram necessariamente perfiladas à presença original e invariável do corpo próprio, donde o caráter transcendental deste último face às entidades mundanas.

No terceiro capítulo, tratamos daquilo que nos pareceu ser a principal consequência ontológica decorrente da aplicação propriamente merleau-pontyana do método fenomenológico: a relação entre corpo próprio e mundo fenomenal concebida ao modo do paradoxo do *em-si-para-nós*. Se o *a priori da correlação*, na balança husserliana, pendia desigualmente ao pólo da subjetividade, como ao todo do qual o mundo fenomenal seria parte dependente, agora, que se reconhece que o corpo se depara com um sentido imanente aos fenômenos (concebidos como *Gestalten*), sentido que é antes dado nas próprias coisas que constituído por ele, será preciso redefinir a correlação corpo-mundo, de modo a reabsorver a facticidade, anteriormente expulsa por Husserl do território da fenomenologia. As descrições fenomenológicas voltam-se então para a emergência de uma pregnância simbólica ou de um sentido intrínseco aos arranjos

materiais contingentes, que solicitam as ações do corpo próprio, inaugurando, assim, a co-nascença do corpo e do mundo no interior do campo fenomenal.

Por fim, nosso quarto capítulo tratou do fundamento último de todos os paradoxos revelados na *Fenomenologia da Percepção*: o tempo. Eis o momento crucial da generalização dos resultados obtidos na análise do *Lebenswelt* à toda extensão do termo “Ser”, quando as contradições encontradas na vivência do corpo próprio e na experiência do mundo percebido são levadas às suas últimas conseqüências ontológicas – trata-se de “compreender o tempo como a medida do ser”. Portanto, ser é “ser em...” (*être-à...*). No limite, é o tempo que nos permite apreender “a ecceidade do conhecimento por perfis” (SC, p. 231), revelando o “sentido positivo” da “conexão da alma com o corpo”, sentido apenas vislumbrado na *Estrutura*, a partir da oposição estrutura-significação. Com efeito, na medida em que ipseidade da coisa não é senão a remissão de cada momento presente àqueles que o antecederam e que o sucederão, é graças ao tempo que pode haver algo como o “milagre da expressão”. Mais ainda: uma vez que se trata de fundamentar a absorção fenomenológica da facticidade, as relações entre parte (perfil) e todo (coisa ou significação intersubjetiva) já não designam apenas relações intencionais, imanentes ao fluxo originário constituinte do tempo, pois é o todo que se manifesta a si mesmo através das partes, assim como essas últimas não são senão a manifestações empíricas do todo. Trata-se, portanto, de apreender o real em vias de se fazer.

Desse modo, acreditamos encontrar, na noção de forma ou estrutura (*Gestalt*), uma chave de leitura para uma compreensão consistente do sentido geral do projeto ontológico de Merleau-Ponty⁴⁷. Eis, então, nosso fio de Ariadne, feito questão: qual o estatuto filosófico da noção de *Gestalt* nos diferentes contextos da obra do filósofo? A nosso ver, o uso do mesmo termo, em contextos tão diversos, exige interpretação. Arrisquemos uma hipótese: não seria a presença, nem sempre explícita, dessa noção que subordinaria as diversas paisagens da obra filosófica de Merleau-Ponty ao território comum de uma teoria da expressão? Com efeito, ela perpassa, de ponta a ponta, a quase totalidade dos textos merleau-pontyanos - daqueles iniciais sobre comportamento,

⁴⁷ Para quem: “é preciso fazer compreender como isso (ou toda *Gestalt*) é uma percepção ‘fazendo-se’ nas coisas” (*Le visible...*, p. 184); “a distinção figura-fundo introduz um terceiro termo entre o ‘sujeito’ e o ‘objeto’. É essa distância que é o sentido perceptivo” (*id.*, p. 187); “a *Gestalt*, surgindo do polimorfismo, coloca-nos inteiramente fora da filosofia do sujeito e do objeto” (*id.*, p. 194); “a *Gestalt* é a chave para a compreensão do espírito” (*id.*, p. 246).

percepção e pintura, passando pelos cursos, ministrados na *Sorbonne*, entre 1945-52, e no *Collège de France*, acerca da noção de Natureza, da linguagem e da passividade, durante a década de 1950, pelo ensaio *O Filósofo e sua Sombra*, de 1959, chegando aos esboços e notas consagrados à “origem da verdade”, postumamente selecionados e publicados por Claude Lefort, em 1964, com o título *O visível e o invisível*. Seria preciso, então, acompanhar a evolução da obra de Merleau-Ponty em suas sucessivas metamorfoses, até afluir na ideia de Carne (“quiasma sensiente-sensível”; “emblema concreto de um modo de ser geral”), esta sim anterior e condicional tanto ao matrimônio quanto ao divórcio entre sujeito e objeto. Deixamos essa hipótese de leitura em aberto, tendo em vista futuras pesquisas, que dêem continuidade ao nosso trabalho.

Estamos longe, portanto, de compactuar com a interpretação segundo a qual haveria uma radical bi-partição epistêmica na obra de Merleau-Ponty (como se o projeto ontológico das obras finais *nada devesse* ao projeto fenomenológico inicial), aceita por boa parte dos comentadores. Acreditamos, ao contrário, que a presença de um esforço real, por parte do filósofo, em superar a perspectiva na qual se colocara em suas obras iniciais sublinha fortemente a relevância das primeiras obras. Neste sentido, o presente trabalho procurou lançar alguma luz, senão sobre o sentido definitivo desse distanciamento, tão problemático (entre fenomenologia da percepção e ontologia do ser bruto), ao menos sobre o cenário prévio das questões sem as quais tal sentido não pode ser comentado.

Bibliografia

- Alquié, F. “Une philosophie de l’ambigüité”. *Fontaine*, nr. 59, Avril, 1947.
- Barbaras, R. *De l’Être du Phénomène - sur l’Ontologie de Merleau-Ponty*. Millon, Grenoble, 1991.
- _____. *La Perception. Essai sur le Sensible*. Paris: Hatier, 1994.
- _____. *Le Tournant de l’Épreuve*. Paris, Vrin, 1998.
- _____. *Merleau-Ponty*. Ellipses, Paris, 1997.
- _____. “Merleau-Ponty et la psychologie de la forme”. In *Les études philosophiques. Merleau-Ponty et les sciences Humaines*. PUF, Paris, Avril-Juin, 2001.
- Bastide, Roger. *Usos e sentidos do termo “estrutura”*. Ed. Herder da Edusp, SP, 1941.
- Benoist, J. “O mundo para todos: universalidade e *Lebenswelt* no último Husserl”. *Discurso*, nº 29, 1998, pp. 209-38.
- Bimbenet, E. *La Structure du Comportement – Chap. III – L’ordre humain*. Ellipses, Paris, 2000.
- _____. *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l’oeuvre de Merleau-Ponty*. Vrin, Paris, 2004.
- _____. “‘Une nouvelle idée de la raison’: Merleau-Ponty et le problème de l’universel”. *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible. Les Cahiers de Chiasmi International*, nr. 1, Mimesis, Milano 2003.
- Bouet, M.-M. “Le probleme de l’intériorité objective dans la psychologie phénoménologique de Merleau-Ponty”. *Les Etudes Philosophiques*, n3-4, 1948 (3), pp. 297-314.
- Carman, T. & Hansen, M. B. N (org.’s). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press, 2005.
- Chauí, M. de S. *Experiência do Pensamento. Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. Martins Fontes, SP, 2002.
- _____. “Merleau-Ponty e a dignidade ontológica do sensível”. In: *Polímica*, n.º 3, 1981.
- _____. “Merleau-Ponty – obra de arte e filosofia”. In: Novaes, A. (org.) *Artepensamento*. Cia. das Letras, SP, 1994.
- _____. “Notas à tradução de ‘O metafísico no homem’”. In: *Merleau-Ponty – Textos Seleccionados – Coleção Pensadores*. Abril Cultural, SP, 1980.

- Dastur, F. *Chair et langage*. Encre Marine, 2001.
- _____. *La phénoménologie en questions*. Vrin, Paris, 2004.
- Délivoyatzis, S. *La dialectique du phénomène (sur Merleau-Ponty)*. Éd. Méridiens Klincksieck, Paris, 1987.
- Descartes, R. Textos selecionados. In *Os Pensadores*. Trad.: J. Guinsburg & Bento Prado Jr., col. Nova Cultural, SP, 1983.
- Descombes, V. *Le même et l'autre*. Minuit, 1979.
- Dillon, M. C. "Gestalt theory and the Merleau-Ponty's concept of intencionality". *Man and World*, vol. 4, 1971.
- Donzelli, T. *O Gestaltismo – ensaio sobre uma filosofia da forma*. Antares, RJ, 1980.
- Dupont, P. *La réflexion charnelle – la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Éditions OUSIA, Bruxelles, 2004.
- _____. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Ellipses, Paris, 2001.
- Embree, L. Gurwitsch's critique of Merleau-Ponty. *Journal of the british society for phenomenology*. 1981.
- Engelmann, A. *A possibilidade do estudo científico da consciência*. Tese de Livre Docência defendida em 1991 no Instituto de Psicologia –USP.
- _____. "A psicologia da *Gestalt* e a ciência empírica contemporânea". *Psicologia:Teoria e Pesquisa*. 18, n.1, pp. 1-16, 2002.
- _____. (org.) *Wolfgang Köhler. Os grandes cientistas sociais n. 4*. Atica, SP, 1978.
- Foulquié, P. *A Psicologia Contemporânea*. S. Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.
- Furlan, Reinaldo. "Freud, Politzer, Merleau-Ponty". In: *Revista Psicologia USP*. Vol. 10, nº 2, 1999.
- Geraets, T. *Vers une Nouvelle Philosophie Transcendantale – La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à La Phénoménologie de la perception*. La Haie: Martinus Nijhoff, 1971.
- Goldschmidt, V. Curso sobre Bergson. Universidade de Rennes, ano escolar de 1959-1961.
- Goldstein, K. *La structure de l'organisme*. Tel/Gallimard, Paris, 1983.
- Gurvitch, G. *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Vrin, Paris, 1949.

Gurwitsch, A. *Esquisse de la phénoménologie constitutive*. Vrin, Paris, 2002.

_____. “Quelques aspects et quelques développements de la Psychologie de la Forme. *Journal de Psychologie Normale et Patologique*”, 1936, (36), pp. 413-71.

_____. « Présuppositions Philosophiques de la logique ». *Phénoménologie et Existence*, pp. 11-21. Librairie Armand Colin, Paris, 1953.

_____. *Studies in phenomenology and psychology*. Evanston, Northwestern University Press, 1966.

_____. *Théorie du champ de la conscience*. Ed. Desclée de Brouwer. Bruges, Belgique, 1957.

Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Editora Vozes, Petrópolis, 2000.

_____. “Quem pensa abstratamente?” *Síntese Nova Fase*, BH, v. 22, nr. 69, 1995, pp. 235-40.

Heidegger, M. Textos selecionados. Col. *Os Pensadores*. Abril Cultural, SP, 1979.

Henle, Mary. (Edited by). *Documents of Gestalt Psychology*. University of California Press, 1961.

Husserl, E. *L'idée de la phénoménologie*. Épiméthée, PUF, Paris, 1970.

_____. *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures*. Trad. de Paul Riccoeur. PUF, Paris, 1998.

_____. Investigações Lógicas. Sexta investigação. Trad.: Zeljko Loparic & A. M. de Campor Loparic, col. *Os Pensadores*. Abril Cultural, SP, 1975.

_____. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*. Gallimard, Paris, 1999.

_____. *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. Épiméthée, PUF, Paris 1991. (Edições em português: *Meditações cartesianas*. Madras, SP, 2001; *Conferência de Paris*. Edições 70, Lisboa, 1999).

_____. *Recherches Logiques 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie: Recherches III, IV et V*. Épiméthée, PUF, Paris, 1993.

Hyppolite, J. Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty. *Les Temps Modernes*, nr. especial, 184-185, 1961, pp.228-244.

- _____. "La situation de la Philosophie dans le Monde Contemporain". In: *Figures de la Pensée Philosophique*. vol. II. PUF, Paris, 1971.
- Kant, I. *Crítica da razão pura*. Trad.: Valério Rohden & Udo Baldur Moosburger. Col. Os Pensadores. Nova Cultural, SP, 1996.
- Köhler, W. *Gestalt Psychology*. The new american library, NY, 1947. Edição brasileira: *Psicologia da gestalt*. Trad.: David Jardim. Itatiaia Ltda, Belo Horizonte, 1968.
- _____. *Gestalt Psychology. The Selected Papers by Wolfgang Köhler*. Liveright, NY, 1971.
- Koffka, K. *Principles of Gestalt Psychology*. Ed. A Harbinger Book Harcourt, Brace & World, Inc. NY, 1963. Edição brasileira: *Princípios de psicologia da Gestalt*. Trad.: Alvaro Cabral. Cultrix/EDUSP, SP, 1975.
- Lebrun, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. S. Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. "Note sur la phénoménologie dans 'Les Mots et les Choses'". In: Foucault Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- Lefort, C. L'idée « d'être brut » et « d'esprit sauvage ». *Les Temps Modernes*, número especial, 184-185, pp.255-286, 1961.
- _____. *Sur une colonne absente*. Gallimard, Paris, 1978.
- Mazzù, A. "Le schématisme corporel chez le premier Merleau-Ponty". In *Revue Philosophique de Louvain*. Tomo 99, 2001.
- Merleau-Ponty, M. *A natureza*. Martins Fontes, SP, 2000.
- _____. *A prosa do mundo*. Cosac & Naify, SP, 2002.
- _____. *Causeries 1948*. Seuil, Paris, 2002.
- _____. "La nature de la perception". In Geraets, T. F. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*. Martinus Nijhoff, 1971, Apendice, pp. 188-98.
- _____. *La structure du comportement*. Quadrige/PUF, Paris, 1990.
- _____. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Campinas, Papyrus, 1990.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Éditions Gallimard, 1964. Edição brasileira: *O visível e o Invisível*. Trad.: J. A. Gianotti e A. M. d'Oliveira. Ed. Perspectiva, SP, 2000.

- _____. *L'oeil et l'esprit*. Éditions Gallimard, 1964. Edição brasileira: *O olho e o espírito*. Cosac & Naif, 2004.
- _____. *L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Vrin, Paris, 1968.
- _____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne - Résumés de Cours - 1949-1952*. Cynara, Paris, 1988. Edição brasileira: *Merleau-Ponty na Sorbonne – Resumo de cursos*. Papyrus, Campinas, 1990.
- _____. Notes de lecture et commentaires sur Théorie du champ de la conscience de Aron Gurwitsch. *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 3, juillet-septembre, 1997.
- _____. *Parcours I, 1935 – 1951*. Verdier, Paris 1997.
- _____. *Parcours II, 1951-1961*. Verdier, Paris, 2001.
- _____. *Phénoménologie de la perception*. Éditions Gallimard, Paris, 1945.
Ed.br.:
Fenomenologia da Percepção. Trad.: Carlos A. R. de Moura. Martins Fontes, SP, 2000.
- _____. *Os Pensadores*. Textos escolhidos. Abril Cultural, SP, 1975.
- _____. *Notes de Cours au Collège de France - 1958-1969 et 1960-1961*. Gallimard, Paris, 1996.
- _____. *Résumés de Cours - Collège de France - 1952-1960*. Gallimard, Paris, 1968.
- _____. *Sens et non sens*. Gallimard, Paris, 1996.
- _____. *Signes*. Gallimard, Paris, 1960. Edição brasileira: *Signos*, Martins Fontes, SP, 2001.
- Moura, C. A. R. de. “A ciência e a reflexão radical. *Manuscrito*”, vol. I, n. 1, SP, outubro de 1977.
- _____. *Crítica da razão na fenomenologia*. Nova Stella/EDUSP, SP, 1989.
- _____. ”Intencionalidade e existência em Merleau-Ponty”. *Merleau-Ponty em Salvador*. Monclair Valverde (org.). Arcádia, Salvador, 2008, pp.19-32.
- _____. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. S. Paulo: Edusp & Nova Stella, 1982.
- _____. *Racionalidade e crise*. Discurso editorial / Editora UFPR. 2001.

Moutinho, L. D. “O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade”. *Kriterion*, BH, nr. 110, Dez/2004, pp. 264-293.

_____. *Razão e Experiência – ensaio sobre Merleau-Ponty*. Ed. Unesp. 2006.

_____. Tempo e sujeito – O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. *Dois Pontos*, ano 1, n. 1, vol. 1, p. 11-57, Curitiba, 2004.

Peillon, V. *La tradition de l'esprit*. B. Grasset, Paris, 1994.

_____. *L'épaisseur du cogito. Trois études sur la philosophie de M. Merleau-Ponty*. Le Bord De L'eau, Paris, 2004.

Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B. & Roy, J.-M. (org's). *Naturalizing Phenomenology*. Stanford University Press, California, 1999.

Piaget, J. *Le Structuralisme*. Col. “Que sais-je?”, PUF, Paris, 1968.

Politzer, G. *Critique des Fondements de la Psychologie*. Paris: Le Rieder, 1928. Edição brasileira: Politzer, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia*. Presença LDA, Lisboa, vol. 1, 1975, vol. 2, 1976.

Prado Jr., B. “A imaginação: fenomenologia e filosofia analítica”. *Filosofia e Comportamento*, pp. 150-167. Brasiliense, SP, 1982.

_____. “All'alba del secolo XXI: dove siamo? Di ritorno al secolo XIX”. *Élites*, nr. 4, 2005. Ed. Rubbertinó, Catangaro.

_____. *Alguns ensaios*. Ed. Paz e Terra, SP, 2000.

_____. (org.). *Filosofia da Psicanálise*. Editora Brasiliense, S.P., 1990.

_____. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. EDUSP, SP, 1989.

Richir, M. et Tassin, E. (ed.). *Merleau-Ponty - Phénoménologie et expériences*. Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

Sacrini, M. “Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty”. *Trans/Form/Ação*, SP, 26 (2), 2003, pp. 65-83.

_____. Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty. Tese defendida na FFLCH, USP, 2008.

_____. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. Associação Editorial Humanitas/Fapesp, SP, 2006.

- _____. “Pensar por paradoxos”. *Fenomenologia e Experiência – horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty*. D. C. M. Pinto & R. V. Marques (org. 's). Ed. UFG, Goiânia, 2006, pp. 35-70.
- Sartre, J. -P. *A imaginação*. Trad.: Luis R. S. Fortes. Difusão Européia do Livro, SP, 1964.
- _____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann, Paris, 1966. Edição Portuguesa: Esboço de uma teoria das emoções, Editorial Presença, Lisboa, 1969.
- _____. *La transcendance de l'ego*. J. Vrin, Paris, 1996.
- _____. Merleau-Ponty vivant. *Les Temps Modernes*, número especial, 184-185, pp. 304-376, 1961.
- _____. *O imaginário*. Ed. Ática, SP, 1996.
- _____. *O ser e o nada*. Ed. Vozes, Petrópolis, 2001.
- Sichère, B. *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Bernard Grasset, Paris, 1982.
- Sokolowski, R. *Introdução à Fenomenologia*. Edições Loyola, SP, 2004.
- Thévenaz, P. De *Husserl à Merleau-Ponty - Qu'est-ce que la phénoménologie?*. Cahiers de philosophie. Éditions de la Baconnière, Neuchatel, 1966.
- Waelhens, A de. Situation de Merleau-Ponty. *Les Temps Modernes*, número especial, 184-185, pp. 377-398, 1961.
- _____. « Une philosophie de l'ambigüité ». *La structure du comportement*, pp. V-XV. Quadrige/PUF, Paris, 1990.
- _____. *Une philosophie de l'ambigüité. L'existencialisme de Merleau-Ponty*. Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1951.
- Wahl, J. Aspects empiristes de la pensée de Husserl. *Revue de Métaphysique et de Morale - Phénoménologie Existence*, pp. 107-135. Librairie Armand Colin, Paris, 1953.
- _____. « Cette Pensée..., » . *Les Temps Modernes*, número especial, 184-185, pp. 399-436, 1961.
- Worms, F. “Entre Intuition et Reflexion. Le Sens de la Critique dans la Phénoménologie de Merleau-Ponty”. In: *Merleau-Ponty, M. Notes de Cours sur L'Origine de la Géométrie de Husserl* (suivi de Barbaras, R. (org.) Recherches sur la Phénoménologie de Merleau-Ponty). PUF, Paris, 1998.