



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A CARNALIDADE DA REFLEXÃO:**

**IPSEIDADE E ALTERIDADE EM MERLEAU-PONTY**

**CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA**

**SÃO CARLOS**

**2007**



**CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA**

**A CARNALIDADE DA REFLEXÃO:  
IPSEIDADE E ALTERIDADE EM MERLEAU-PONTY**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, sob  
orientação do Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani.

**Banca examinadora:**

---

**Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani – (UFSCar)**

---

**Prof. Dra. Débora Cristina Morato Pinto – (UFSCar)**

---

**Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni – (UFSCar)**

---

**Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho – (UFPR)**

---

**Prof. Dr. Antônio Sidekum – (FAETA)**

**SÃO CARLOS**

**2007**

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

S586cr

Silva, Claudinei Aparecido de Freitas da.

A carnalidade da reflexão : ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty / Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. -- São Carlos : UFSCar, 2008.  
298 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2007.

1. Carnalidade. 2. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961. 3. Encarnação. 4. Reflexão (Filosofia). 5. Alteridade. I. Título.

CDD: 100 (20<sup>a</sup>)



*A Bento Prado Júnior*

*In memoriam*

## Agradecimentos

Esta tese vem sendo gestada desde o fecundo período de pesquisa como aluno bolsista do Programa PET do Curso de Filosofia da UNIOESTE – *Campus de Toledo*, reegerminada no mestrado da Unicamp e, agora, maturada junto ao Programa de Doutorado da UFSCar. Ao longo dessa trajetória, sou grato especialmente, aos Profs. Marcos José Müller-Granzotto e Pedro Gambim pela comunhão intelectual. Agradeço ainda: à *CAPES* pelo constante e pródigo subsídio. À *UNIOESTE*, particularmente o Colegiado de Filosofia pelo irrestrito apoio quanto ao meu afastamento integral, bem como aos amigos e colegas Pedro Gambim, Arlei de Espíndola, Tarcílio Ciotta, Douglas A. Bassani, Ricardo J. Perin e Hugo J. Rhoden, pelo afeto e partilha intelectual. Também à Sônia Lemanski, pela atenção valorosa no acompanhamento institucional e à Lizete C. Deimling pelo auxílio na informática. Na *UFSCar*, ao Prof. Dr. Bento Prado de A. F. Jr., autêntico mestre, cujas aulas e debates acalorados, somaram mais que uma disciplinada orientação. Ao Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani, pela atenciosa recepção à minha orientação, um mestre como poucos. Aos demais interlocutores da banca, professores Drs. Débora Cristina Morato Pinto, José Eduardo Marques Baioni, Luiz Damon Santos Moutinho e Antônio Sidekum, pelas oportunas discussões e sugestões teóricas. A todos os colegas indistintamente que compartilharam, tanto nos cursos quanto nas conversações ocasionais, inúmeras questões aqui trazidas por esta pesquisa. Também aos funcionários Bethi, Sueli e Robson, pela solicitude administrativa.

À Elenir, o amor desmedido ....

À minha família, imprescindivelmente.

## RESUMO

Em que sentido, torna-se legítimo, circunscrever as noções de ipseidade e alteridade por meio da experiência da carnalidade? Em que medida, o papel da percepção, do corpo próprio, da linguagem, do tempo, da visão configuram um ensaio fundamental àquela circunscrição? São estes temas emergentes que a presente pesquisa propõe caracterizar, à luz da filosofia de Maurice Merleau-Ponty. Filosofia esta, do início ao fim, animada por uma interrogação radical acerca do exercício da reflexão em sua transfiguração corporal e intersubjetiva sob o horizonte último de uma “reabilitação ontológica do sensível”. É esta questão-enigma central que Merleau-Ponty busca traduzir sob a idéia de “carnalidade” enquanto exigência de fundo a que se destina a significação última da Razão, posta na ordem do dia pelo pensamento contemporâneo.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty; encarnação; reflexão; alteridade.



## RÉSUMÉ

Dans quel sens, le fait de circonscrire les notions d'ipséité et d'altérité par le moyen de l'expérience de la carnalité devient-il légitime? Dans quelle mesure, le rôle de la perception, du propre corps, du langage, du temps, de la vision configurent un essai fondamental à cette circonscription? Ce sont ces thèmes émergents que la présente recherche se propose de caractériser, à la lumière de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Cette philosophie, du début à la fin, animée par une interrogation radicale portant sur l'exercice de la réflexion dans sa transfiguration corporelle et intersubjective, sous l'horizon ultime d'une "réhabilitation ontologique du sensible". C'est cette question-énigme centrale que Merleau-Ponty cherche à traduire sous l'idée de "carnalité" comme exigence de fond à laquelle se destine la signification dernière de la Raison, mise à l'ordre du jour par la pensée contemporaine.

**Mots-clés:** Merleau-Ponty; incarnation; réflexion; altérité.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO</b> .....	001
<b>1. A PERCEPÇÃO ENCARNADA: O CORPO, O COGITO E O TEMPO</b> .....	009
1.1. Comportamento e “Consciência perceptiva”.....	009
1.2. Percepção e Corpo próprio.....	030
1.3. A Carnalidade do Desejo e o Inconsciente.....	047
1.4. A Expressão Encarnada: o Sujeito Falante.....	074
1.5. O Sujeito Encarnado: o “Cogito Tácito”.....	084
1.6. A Carne do Tempo.....	107
<b>2. A CARNALIDADE DA REFLEXÃO</b> .....	126
2.1. A Reconquista da Reflexão.....	126
2.2. O Corpo Reflexionante.....	138
2.3. A Textura da Reflexão: a Carne.....	148
2.4. A Carnalidade da Visão.....	165
<b>3. A COESÃO CARNAL: IPSEIDADE E ALTERIDADE</b> .....	180
3.1. A Carnalidade do Outro: prólogo de uma questão.....	180
3.2. A Sombra do Eu puro e a Carne do Outro.....	197
3.3. Outrem no eclipse do Nada.....	227
3.4. O Outro na Carne da Linguagem.....	245
<b>CONCLUSÃO</b> .....	270
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	276

## INTRODUÇÃO: O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO

### I

“A carnalidade da reflexão: ipseidade<sup>1</sup> e alteridade em Merleau-Ponty” se propõe abrir, aqui, uma via peculiar de análise, pela qual se busca perseguir, à luz da filosofia merleau-pontyana, outro movimento da Razão em sua significação última. O que o leitor tem em mãos, agora, é um estado de questão fundamental, posto na ordem do dia, por Merleau-Ponty: o sentido último de nossa carnalidade, isto é, como, diferentemente da modernidade clássica, o pensamento contemporâneo institui outra idéia de subjetividade enquanto enigma de uma experiência radicalmente concreta, intimamente relacional e, nessa extensão, originariamente corporal e intersubjetiva. Nessa perspectiva, para situar melhor este instigante tema, algumas questões teórico-metodológicas orientam o curso desta pesquisa.

A primeira delas consiste em mostrar, como a idéia de carnalidade atravessa toda a obra merleau-pontyana. Nossa hipótese de trabalho visa advogar, o quanto esta idéia-diretriz transparece desde os escritos iniciais do autor, a despeito de sua formulação mais explícita nos escritos tardios. Contexto no qual, já nos distanciamos de uma interpretação corrente a propósito de uma inflexão entre dois níveis de discurso no conjunto daquela mesma obra: a fenomenologia e a ontologia. A nosso ver, o sentido da autocrítica do filósofo anos mais tarde se funda na premissa de que ela se dirige não apenas ao programa fenomenológico inicial, mas também às suas conseqüências ontológicas ali advindas, caudatárias, ainda, de um modelo de reflexão, “em parte”, idealista. Aí, a *nouvelle ontologie* expressa a radicalização da *vieille ontologie*, pairante nos escritos iniciais. Se a fenomenologia inaugural, ainda, se exprime como a “última dinastia da representação”, isto é, não expungida de seu último sobrevôo reflexionante, é por que, como bem ilustra Alliez, a sua “impossibilidade” deve-se ao fato de “não saber renunciar ao apoio simbólico de uma ipseidade desde sempre decidida

---

<sup>1</sup> Em sua acepção clássica, originalmente scotiana, o termo “ipseidade” figura como o que é mais próprio de um indivíduo, ou seja, a singularidade da coisa individual. Não é este, porém, o aspecto semântico que se visa, aqui, no contexto da presente pesquisa. Com a noção de “ipseidade”, pretende-se, fundamentalmente, explorar a idéia de reflexividade da consciência em sua conotação moderna e sua revisão crítica pós-cartesiana. Termo este, que será empregado, então, como sinônimo de “subjetividade”.

no Eu constituído ou no Dasein”<sup>2</sup>. Aí, Husserl, Heidegger e Sartre não são os únicos alvos. É a fenomenologia do *Cogito* tácito que também se revela “impossível”. Sob outro ângulo mais amplo, entretanto, essa “antifenomenologia” evocada em “*Le visible et l’ invisible*” não implica um abandono da exigência fenomenológica de princípio<sup>3</sup>, razão pela qual, em meados da década de 1950, Merleau-Ponty já precisa seu estágio de reflexão como uma “verdadeira ontologia fenomenológica”<sup>4</sup>, uma ontologia que se desvela na fibra do “*Lógos* do mundo estético”, para além da ontologia objetivista. Trata-se, aí, esclarece ele, de “compreender este nascimento e renascimento do sentido: seu nascimento numa Natureza, seu re-nascimento num saber”<sup>5</sup>. Ou, ainda, trata-se, em última análise, de revelar uma “história selvagem” aquém de toda história objetiva. Nesse intuito, Merleau-Ponty se torna um crítico da fenomenologia sem deixar de ser, do início ao fim, tanto fenomenólogo quanto ontólogo<sup>6</sup>. Assim, num certo sentido, a ontologia só é possível enquanto fenomenologia. E, dessa forma, longe de ser uma gélida despedida póstuma dos escritos iniciais, “*Le visible et l’ invisible*” e os demais textos tardios representam uma convocação permanente de que jamais se pode esquecer a razão de princípio que anima aquela aspiração fenomenológica de início: a de “revelar o mistério da razão”<sup>7</sup>.

Uma segunda observação metodológica, diz respeito a quatro pontos essenciais de dificuldades de leitura da obra de Merleau-Ponty: inicialmente, o seu caráter assistemático. O filósofo não constrói, no sentido clássico do termo, uma obra sistemática, de maneira que o conjunto de sua reflexão siga um percurso linearmente exequível. É óbvio, ao mesmo tempo, que isso não significa que não haja uma coerência ou unidade claramente enunciada, a ponto de comprometer o valor singular daquela mesma obra. O leitor, tão logo poderá acompanhar, seguindo cada unidade do presente trabalho, um certo corpo de temas que se entrelaçam entre si, sem nenhuma pretensão exaustiva. Nossa pesquisa recorta, portanto, algumas dessas passagens, buscando alinhar a unidade nelas presente, sem perder de vista, a motivação com a

<sup>2</sup> ALLIEZ, É. *Da impossibilidade da fenomenologia*, p. 90.

<sup>3</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 305-306; 309-310 e ainda, *Le primat de la perception*, p. 97-102.

<sup>4</sup> Idem, *L’ institution/La passivité*, p. 176.

<sup>5</sup> Idem, op. cit., p. 178.

<sup>6</sup> Nos afastamos, aqui, em certa medida, da obra de Isabel Matos Dias. *O elogio do sensível: corpo e reflexão em Merleau-Ponty*, cuja análise visa sustentar, que na obra inicial merleau-pontyana, não há um tratamento ontológico, mas tão-somente uma “tentação ontológica” (Idem, op. cit., p. 218; 136; 157; 164).

<sup>7</sup> É essa mesma direção de análise que se orienta o instigante ensaio de Carlos A. R. Moura, “Entre fenomenologia e ontologia: Merleau-Ponty na encruzilhada”. In: *Racionalidade e crise*, p. 271-293.

qual Merleau-Ponty está em franco diálogo, não só com a modernidade cartesiana, mas igualmente, com o pensamento filosófico e científico contemporâneos. Exemplo disso é a sua atenção ímpar com a psicanálise, com a psiquiatria goldsteiniana, com a teoria da relatividade, com a filosofia analítica e a aproximação com pensadores de sua época como Gabriel Marcel, Bergson, Husserl, Heidegger e Sartre.

Em segundo lugar, por isso mesmo, os temas são tratados sempre concentricamente. As questões filosóficas – julga o autor – não configuram temas estanques ou independentes entre si: há uma articulação ou circularidade essencial que recobre, em cada um daqueles, a sua significação mais profunda. Outro aspecto, diz respeito ao inacabamento da obra. O que não significa que o autor não tivera, ao menos, esboçado um direcionamento claro de seu longo e maturado projeto filosófico, mas sim, em virtude, ora de decisões teóricas, ora de seu falecimento prematuro, de não concluir, a contento ou tempo, tal projeto. Outra observação, digna de nota, se refere à maneira pela qual, Merleau-Ponty compreende a natureza do objeto da reflexão filosófica. Esta não trabalha com “problemas”<sup>8</sup>, buscando “solucioná-los”, mas se confronta com “questões” ou “enigmas”. Assim, as questões-enigmas quando existem, são postas por aquele que as formula, em situação de engajamento: ele não é o espectador de um problema, mas, antes, se vê tomado numa experiência de promiscuidade com o mundo e as coisas. É este mistério que, para além de qualquer dogmatismo teológico ou crença esotérica, é posto em questão enquanto uma maneira inteiramente nova de proceder ou pensar. Mas, se é assim, qual é de fato, a legitimidade desse novo *modus operandi*, reconceituado pelo filósofo, sob o estatuto de uma “interrogação filosófica”? Em que medida, portanto, o “fenômeno da encarnação” se torna a transfiguração, por excelência, de uma questão-enigma?

## II

---

<sup>8</sup> “A racionalidade não é um *problema*, não existe detrás dela uma incógnita que tenhamos de determinar dedutivamente ou provar indutivamente a partir dela [...]. O mundo e a razão não representam problemas; digamos, se se quiser que eles sejam misteriosos, mas este mistério os define, não poderia tratar-se de dissipá-lo por alguma ‘solução’, ele está para quem das soluções” (MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. xv-xvi). Quanto à distinção capital entre “problema” e “mistério”, ver o rico debate de Gabriel Marcel. *Être et avoir*, p. 169-172.

Antes mesmo de se compreender, mais efetivamente, o sentido e o alcance que o “mistério da carnalidade” atinge na reflexão de Merleau-Ponty, não deixa de ser oportuno, fazermos uma breve digressão na história da filosofia moderna, buscando captar o seu legado mais precioso no tocante à idéia de subjetividade. Ora, a herança do “*cogito* cartesiano”, por si mesma, legitima sua virtude especulativa. O que representam as séries subjetivas da filosofia britânica, o idealismo kantiano, o Espírito Absoluto hegeliano, o Eu puro husserliano ou ainda o *cogito* pré-reflexivo sartriano, senão metamorfoses daquele inaugural legado? Um sugestivo espectro desse percurso é retratado por Merleau-Ponty, num texto, malgrado sua brevidade, profundamente preciso. Trata-se do capítulo quinto de “*Partout et nulle part*”, intitulado “*Découverte de la subjectivité*”. O autor revisita, em que medida cada um daqueles “momentos subjetivos” transfiguram uma “mesma descoberta”. Não se trata, obviamente, de uma descoberta historiográfica ou até mesmo de um invento epistêmico, mas, antes, de uma “descoberta inalienável”, em que a subjetividade se erige enquanto “forma canônica do ser”. Invenção esta, reconfigurada nos epígonos do cartesianismo, já que uma vez introduzido,

[...] o pensamento do subjetivo não mais se deixa ignorar. Mesmo que a filosofia, enfim, o elimine, ela, por sua vez, nunca mais será o que foi antes desse pensamento [...]; a subjetividade é um desses pensamentos aquém dos quais não se retorna, mesmo e, sobretudo se os ultrapassamos<sup>9</sup>.

Merleau-Ponty não hesita, em sublinhar, o caráter regressivo envolto na noção de subjetividade como um *destino* (*Geschick*) espiritual irrecusável. Se for verdade, que ela chega a se tornar o princípio antonomástico por excelência, é por que, mais que uma simples fórmula, ela se confunde com o próprio espírito moderno; ela moldura, por assim dizer, a identidade de nossa cultura clássica enquanto sua formulação mais primorosa e perdurável, a ponto de o “*Cogito*, ao passar de Descartes para os cartesianos, tornar-se quase um ritual que repetimos distraidamente”<sup>10</sup>. Ora, se o espírito de nosso tempo, ainda, permanece cartesiano, é por que permanecemos distraídos por aquela sedução especulativa de princípio, fundada por uma idéia pétreia de subjetividade que insiste estar bem longe, ainda, de ser digerida.

Assim, é que retratando, mais uma vez, essa destinação, Merleau-Ponty escultura, *lato sensu*, duas faces da sacral figuração da noção de “sujeito”: “a da subjetividade vazia, desligada e universal; e a da subjetividade plena, soterrada no mundo”<sup>11</sup>. Em sua *prima*

<sup>9</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 194.

<sup>10</sup> Idem, op. cit., p. 102.

<sup>11</sup> Idem, op. cit., p. 194.

*facie*, o “sujeito” se desvela como um ser transparente e intemporal. Na segunda feição, sartriana de princípio, ele assume a forma de um saber reflexionante puramente negativo fundado na idéia do “nada” “que vem ao mundo”, bebe o mundo, precisa do mundo para ser o que quer que seja, mesmo nada, e que, no seu auto-sacrifício ao ser, permanece estranho ao mundo”<sup>12</sup>. Estas duas imagens da idéia de subjetividade, reconfiguradas por Merleau-Ponty, espelham, na verdade, um mesmo parentesco: o *pathos* do “humanismo clássico”<sup>13</sup>, enquanto expressão máxima de um “pensamento de sobrevôo”<sup>14</sup>. Pensamento este, já descrito por Husserl, sob o princípio da “clareza perfeita como medida de toda verdade”<sup>15</sup>. É este ideal que vemos o *cogito* irradiar em três séculos de história de pensamento, razão por que não ser surpreendente o fato de que “nossa ciência e nossa filosofia serem duas conseqüências fiéis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos de seu desmembramento”<sup>16</sup>.

Nessa perspectiva, não há como ignorar, aqui, a procedência e a força especulativa do conceito de subjetividade. Se, por um lado, Nietzsche já mostrara que com o anúncio da morte de Deus se opera também a morte do “sujeito”<sup>17</sup>, é preciso, por outro lado,

---

<sup>12</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 194.

<sup>13</sup> O “humanismo” em sua acepção clássica subentende a crença absoluta no homem, compreendido como espírito puro e foco de toda clareza, em quatro sentidos distintos: o primeiro, é seu significado antropológico, via a etnologia e a psicologia quando sugerem que “tudo aquilo de que podemos falar é um atributo do homem” (MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 182) ou, ainda, quando em termos kantianos, a Natureza se define como o conjunto dos objetos dos sentidos. O segundo sentido é o criticismo de Brunschvicg e de Lachièze-Rey, em que “os próprios objetos dos sentidos pressupõem um sujeito constituinte” (Idem, op. cit., p. 182); há, também, o sentido sartriano, do qual o “homem é o lugar de uma dupla relação entre o Ser e o Nada [...]. Essa dupla relação define o Ser, sendo não suscetível de trabalho, de fecundidade, de mediação” (Idem, op. cit., p. 182-183) e, por fim, temos o sentido heideggeriano que concebe o homem, como “pastor do ser”: este, “deixa ser as coisas, diante do qual as coisas surgem. Humanismo, porque o homem não é definido como plena realidade, mas como Abertura para a Natureza ou para a História, até então, estática desde a cultura latina. Humanismo, por oposição a uma filosofia do transcendente de fato, a um ente que possuiria os caracteres do ente, mas infinitizados. Mas igualmente não-humanismo, na medida em que essa filosofia se opõe a toda filosofia que cristalice a relação com o Ser” (Idem, op. cit., p. 183). Essa derradeira expressão traduz certo humanismo atual que desconstrói a figura do “pequeno homem que está no homem”; um humanismo para o qual “nada mais tem de decorativo nem de polido. Deixou de amar o homem contra seu corpo, o espírito contra sua linguagem, os valores contra os fatos. Agora só fala do homem e do espírito sobriamente, com pudor: o espírito e o homem nunca são, transparecem no momento pelo qual o corpo se faz gesto, a linguagem obra, a coexistência verdade” (Idem, *Signes*, p. 305). Este “novo humanismo” é o único capaz de retomar a contingência, promovendo “a junção entre o fato e o sentido, entre meu corpo e eu, eu e o próximo [...] é a recusa metódica das explicações, porque estas destroem a mistura de que somos feitos, e nos tornam incompreensíveis a nós mesmos” (Idem, op. cit., p. 305-306).

<sup>14</sup> O “pensamento de sobrevôo” ou *kosmothéoros* caricaturam a figura do filósofo ou do cientista, que eleva sua atividade a um poder absoluto de contemplação, pairando sobre o mundo sem, contudo, habitá-lo.

<sup>15</sup> HUSSERL, E. *Idéias (I)* § 78, p. 174.

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L’œil et l’esprit*, p. 58.

<sup>17</sup> Leitor de Nietzsche, Scheler demonstra, em sua fina análise, que Deus “só pode estar morto se o além-do-homem vive – ele, o por assim dizer supradivino, ele, a única justificativa do Deus morto” (SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*, p. 99). Deste modo, o homem não é um “fato dado”, mas “a direção de um

admitir, que essa crítica faça ressurgir este último das cinzas. Ora, é o próprio Nietzsche quem termina por reconhecer, que “uma vez que se tenha encontrado a si mesmo, é preciso saber, de tempo em tempo, *perder-se* – e depois se reencontrar”<sup>18</sup>. Esta ambigüidade constitutiva previne-nos de dois extremos: o otimismo ilustrado da razão de um lado, e a idiossincrasia do *cogito*, por outro. Nessa aposta, a crítica à noção clássica de “subjetividade” não implica um abandono definitivo de um estado de questão. Trata-se, a bem da verdade, de um conceito que revive de maneira paradoxal, isto é, graças à sua própria crítica interna. Assim, Merleau-Ponty não deixa de avaliar o quanto Heidegger tem razão ao dizer que os modernos perderam o Ser no dia em que o fundaram sobre a “consciência de si”, lembrando, ao mesmo tempo, o quanto é também verdade, que é a esta mesma, que justamente ele deve seu apreço pela “ontologia primordial”<sup>19</sup>. A tarefa que resta, agora, é, portanto, de qualificar outro horizonte da idéia de subjetividade não mais enquanto poder de sobrevôo, mas como diz o poeta, encarnada em nossa “unidade inicial do mundo”<sup>20</sup>, enquanto uma nova “terra” à vista.

### III

“Uma concepção desse gênero” – assegura Merleau-Ponty – “não destrói nem a racionalidade, nem o absoluto; apenas, busca fazê-los descer à terra”<sup>21</sup>. Como avista Hegel, trata-se da “terra” compreendida, aqui, “não como o centro físico do mundo, mas enquanto seu centro metafísico”<sup>22</sup>. Daí, o elogio que se estende de Bergson, perpassando por Gabriel Marcel<sup>23</sup>, Freud, Husserl, Scheler, Heidegger, Lévinas, entre outros, justamente por

---

processo” e, portanto, uma “tarefa eterna”: “O homem é, portanto ambas as coisas ao mesmo tempo: um *beco sem saída* e – uma *saída*! [...] Ora, dentro de uma história de aproximadamente dez mil anos, somos a primeira época em que o homem tornou-se total e completamente ‘problemático’ para si mesmo; na qual ele não sabe mais o que é, mas ao mesmo tempo ele também *sabe que* não o sabe” (Idem, op. cit., p. 32; 74). Isso porque, conforme Scheler, “a *indefinibilidade* pertence à essência do homem. Ele é apenas um ‘entre’, um ‘limite’, uma ‘travessia’ [...] um eterno ‘para além’ de si mesmo intrínseco à vida [...]. Um homem definível não teria nenhuma significação” (Idem, *A posição do homem no cosmos*, p. 110). Cf. também Idem, op. cit., p. 16.

<sup>18</sup> NIETZSCHE, F. “Humano, demasiado humano”. In: *Obras incompletas* §306, p. 150.

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 193; 194.

<sup>20</sup> ANDRADE, C. D. “A metafísica do corpo”. In: *Poesia completa*, p. 1233.

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le primat de la perception*, p. 43.

<sup>22</sup> Idem, op. cit., p. 92.

<sup>23</sup> Cf. MARCEL, G. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1999.



promoverem a descoberta de “um tema totalmente diverso, o tema da *encarnação*”<sup>24</sup>. É, especialmente, esse impulso temático, ou seja, o “inventário dessa experiência”<sup>25</sup>, que se trata de documentar, pois, como diz Husserl, “na percepção que temos, as coisas nos são dadas em *carne e osso* – carnalmente, *leibhaftig*, como sendo ainda esta presença sensível e carnal do mundo em nós-mesmos”<sup>26</sup>.

Ora, a formulação enunciada, segundo a qual, o século XX se configura como este momento *sui generis* por meio do qual se “restaura e aprofunda a noção de carne”, é fundamentalmente, decisiva para Merleau-Ponty. A carne é o que confere a razão última de toda a experiência. Assim, pensar a “encarnação” sob este viés implica circunscrever a subjetividade sob uma nova lógica, ou seja, apreendê-la enquanto movimento de uma experiência aberta e, portanto, mais ampla de inteligibilidade. É desse modo, que a questão do “outro” emerge como um horizonte novo da Razão, isto é, como o elemento heurístico posto em cena, pela própria experiência da carnalidade enquanto estatuto lícito de seu questionamento. O “outro” também se põe em presença, em carne e osso, como um desdobramento inesgotável do próprio fenômeno da ipseidade. Como diz Merleau-Ponty, “a consciência radical da subjetividade me faz redescobrir outras subjetividades”<sup>27</sup>. Nessa medida, a noção de “reflexão” sofre um deslocamento sem precedentes: ela deixa de ser um simples apanágio da consciência para transfigurar-se no corpo próprio e, por extensão, propagar-se intercorporalmente na carne do mundo. É, essencialmente, esse acontecimento ou momento vivo, que a deiscência da carne revela como um “enigma primordial”, elevado por Merleau-Ponty, à dignidade ontológica como expressão maior de sua obra.

Assim, a “carnalidade” é um tema que atravessa toda a sua reflexão filosófica, conferindo-lhe uma unidade essencial, cuja linhagem discursiva incide, decisiva e indelevelmente, na evolução e maturação das últimas reflexões, transformando radicalmente o próprio estatuto do projeto transcendental. Quando o filósofo, desde os primeiros trabalhos, já alude a propósito de nossa “encarnação em uma natureza”<sup>28</sup>, o que se explicita ali, não é uma simples constatação empírica, mas uma “relação de princípio”, especulativamente diversa da teoria do conhecimento clássica, já que

---

<sup>24</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 254.

<sup>25</sup> Idem, *Causeries (1948)*, p. 55.

<sup>26</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 254.

<sup>27</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 36.

<sup>28</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. vii.

[...]. A relação do sujeito e do objeto não é mais esta *relação de conhecimento* de que falava o idealismo clássico e no qual o objeto aparece sempre como construído pelo sujeito, mas uma *relação de ser* segundo a qual, paradoxalmente, o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, e, de certa forma, *se permuta*<sup>29</sup>.

Nestes termos, tal “relação” é tratada menos como um problema gnosiológico, e mais como uma questão ontológica. O que está em jogo, aí, digamos, é o mistério de nossa conaturalidade com o mundo, mediante outra exigência transcendental: a de “não explicar o mundo ou dele descobrir as ‘condições de possibilidade’, mas formular uma experiência do mundo, um contato com o mundo que precede todo pensamento *sobre* o mundo”<sup>30</sup>. É, mais propriamente, esse nível de experiência que a idéia de “carnalidade” traduz, como um mistério fundamental.

---

<sup>29</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 89.

<sup>30</sup> Idem, op. cit., p. 36. “A procura das condições de possibilidade é, por princípio, posterior a uma experiência atual, seguindo-se daí que, ainda que depois se determine rigorosamente o ‘sem o que’ dessa experiência, nunca este poderia lavar-se da mácula original de ter sido descoberto *post festum*, nem vir a ser o que positivamente funda essa experiência” (Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 69).

# 1. A PERCEPÇÃO ENCARNADA: O CORPO, O COGITO E O TEMPO

## 1.1. Comportamento e “Consciência perceptiva”

### I

Merleau-Ponty tece, desde o início de sua obra, um fio condutor programático que baliza, por assim dizer, toda a sua reflexão posterior: a compreensão das “relações entre a consciência e a natureza”<sup>1</sup>. Ora, o que, desde logo, se põe em curso, é a especificidade concêntrica de uma questão que, malgrado, sua trajetória clássica, não se mantém extemporânea. Exemplo dessa atualidade é a emergência do neokantismo, no momento em que define a Natureza nos termos de um mundo em si: ela se torna, o “conjunto das relações objetivas assumidas pela consciência”<sup>2</sup>. Reedita-se, aí, a velha máxima de um duplo corte entre um “mundo exterior de objetos”, e uma região de “estados internos”. Nessa medida, a consequência não poderia ser outra: ao circunscrever a experiência por meio daquela cisão, o kantismo termina por subtrair a própria consciência, “desencarnando-a” do próprio mundo natural a que se dirige, sem se pronunciar acerca do modo como se efetua o seu relacionamento com este mesmo mundo. Tudo se passa, observa Merleau-Ponty, “como se o senso comum e os filósofos tivessem durante muito tempo tomado por modelo e ideal de conhecimento humano nossa contemplação dos objetos inanimados, das coisas indiferentes de tal modo que não nos *tocassem*”<sup>3</sup>.

Ao mesmo tempo, outra análise complementar àquela posição criticista toma curso, erigindo uma concepção da subjetividade nos moldes, agora, do realismo científico. Assim, no afã de constituir seu próprio estatuto epistemológico, a psicologia é tentada a abandonar as discussões a respeito da consciência, concebida como conceito limite, ou seja, já

---

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 1.

<sup>2</sup> *Ibidem*. “O Kantismo tem a particularidade de admitir apenas dois tipos de experiência que sejam providos de uma estrutura *a priori*: de um mundo de objetos externos e dos estados do sentido interno, — e de remeter à variedade dos conteúdos *a posteriori* todas as outras especificações da experiência, por exemplo, a consciência lingüística ou a consciência do outro” (Idem, op. cit., p. 185). Em cena, aqui, como expressão dessa tendência, figuram BRUNSCHVICG, L. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris: Alcan, 1927 e L’*expérience humaine et la causalité physique*. Paris: PUF, 1949, bem como, LACHIÈZE-REY, P. *L’idéalisme kantien*. Paris: Alcan, 1932.

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours (1935-1951)*, p. 35.

não é mais lícita, metodologicamente, qualquer abordagem de análise introspectiva, enquanto uma forma de ilusionismo puramente estéril. Para além desse espiritualismo de base, a psicologia deve reformular seu método em bases experimentais nas quais o comportamento se torne reconhecível como objeto puro de observação<sup>4</sup>.

Ora, ciente da implicação recíproca dessas tendências, Merleau-Ponty desmistifica o caráter ideologicamente justaposto de

Uma filosofia que faz de toda a natureza uma unidade objetiva constituída diante da consciência e ciências que tratam o organismo e a consciência como duas ordens de realidades, e, na sua relação recíproca, como “efeitos” e como “causas”<sup>5</sup>.

Dessa maneira, mostra Merleau-Ponty, a “análise real” pressuposta no pensamento causal e no kantismo, se revela inconsistente, na medida em que não aprofunda a significação última das relações entre a consciência e a natureza. Para que, então, essa significação se manifeste, de fato, enquanto oriunda de uma verdadeira filosofia transcendental, faz-se necessário, examinar, mais atentamente, as premissas básicas da psicologia behaviorista, tendo como fio condutor, a “elucidação direta da noção de comportamento”<sup>6</sup>, circunscrita pela teoria do reflexo condicionado sob a regência do princípio da “exterioridade mútua das partes ou dos processos”<sup>7</sup>. Conforme este paradigma reflexológico-neurológico, a atividade cerebral é designada em termos causais: “os fenômenos nervosos se definem sob o modelo das estimulações discretas que são recebidas na superfície do organismo”<sup>8</sup>, de modo que “o funcionamento do organismo vai da periferia ao centro”<sup>9</sup>. Segundo tal esquema, a atividade neurológica reduz-se a uma operação difusa que justapõe conteúdos parciais, mediante uma

---

<sup>4</sup> “O espírito humano pode observar diretamente todos os fenômenos, exceto os seus próprios. Pois quem faria a observação? [...]. Ainda que cada um tivesse a ocasião de fazer sobre si tais observações, estas, evidentemente, nunca poderiam ter grande importância científica. Constitui o melhor meio de conhecer as paixões sempre observá-las de fora [...]. O indivíduo pensante não poderia dividir-se em dois, um raciocinando enquanto o outro o visse raciocinar” (COMTE, A. *Curso de filosofia positiva*, p. 13; 14).

<sup>5</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 2.

<sup>6</sup> Idem, op. cit., p. 2-3. “O que há de saudável e de profundo nessa intuição do comportamento é a visão do homem como debate e ‘explicação’ perpétua com um mundo físico e com um mundo social” (Idem, op. cit., p. 3). Daí, o elogio ao intento de Watson que “visava, quando falava de comportamento, ao que outros chamaram de *existência*, cuja nova noção só poderia receber seu estatuto filosófico se o pensamento causal ou mecânico fosse abandonado em prol do pensamento dialético” (Ibidem). Scheler, a este propósito observa: “É um erro dos ‘behavioristas’ admitir já no conceito de comportamento a gênese fisiológica de sua produção. Valioso no conceito é justamente o fato de ele ser um conceito *psicofisicamente indiferente*” (SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*, p. 15).

<sup>7</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 8.

<sup>8</sup> Idem, op. cit., p. 22.

<sup>9</sup> Ibidem.

conexão necessária do tipo causa-efeito. A consciência aí representada é uma simples imagem impressa pela realidade física, isto é, uma “presença total de si a si”<sup>10</sup>, enquanto espectadora imparcial de um mundo ao qual não faz parte. A característica essencial dessa análise, repousa na decomposição do

[...]. Todo numa soma de partes reais, dissociando o funcionamento nervoso num mosaico de processos justapostos, dividindo-o entre centros autônomos e reduzindo os atos da consciência à associação de conteúdos reais ou ao jogo combinado de faculdades abstratas<sup>11</sup>.

Ao seguir tal cânon, a psicologia clássica insiste em encontrar uma “lei do comportamento”, isto é, uma “lei em si”, de modo que as mesmas causas produzam os mesmos efeitos. Merleau-Ponty ainda mostra que a justaposição causal entre estímulo e resposta, vale-se de um princípio explicativo determinante: a “hipótese de constância”, isto é, a crença epistemológica de que existe, absolutamente, uma conexão invariável, de tipo causal, entre cada estímulo e cada sensação elementar. Ora, a arbitrariedade dessa tese verifica-se no momento em que somos postos face a face aos experimentos laboratoriais, pois, é um fato de que a

[...]. Fisiologia clássica, quando buscava obter em laboratório reflexos constantes, observava algumas vezes reações inversas para um mesmo estímulo, ou a mesma resposta para estímulos diferentes. A pseudoconstância do reflexo que ela considerava como normal e os caprichos que parecem em contradição com ela são na realidade dois aspectos diferentes de uma mesma anomalia do funcionamento<sup>12</sup>.

Koffka também reconhece que “a relação entre situação e resposta é, em consequência, puramente contingente”<sup>13</sup>. É essa inteligibilidade de fundo, que Merleau-Ponty reconstitui criticamente no capítulo terceiro de “*La structure du comportement*”, visando “associar a ciência a uma história do universo em que o desenvolvimento é descontínuo, já que não podemos mesmo fingir conhecer em nossa ciência adquirida verdadeiras ‘séries causais’, modelos de causalidade linear”<sup>14</sup>. Eis, então, por que, a bem da verdade, o que encontramos

<sup>10</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 8.

<sup>11</sup> Idem, op. cit., p. 83.

<sup>12</sup> Idem, op. cit., p. 46. “Brunschvicg observou com justiça que *não basta estarem dois fatos em coincidência constante para que se tenha o direito de uni-los por uma lei*. Ao se seguir essa regra, seriam aceitas leis causais totalmente quiméricas” (Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 157).

<sup>13</sup> KOFFKA, K. “Mental Development”. In: *Psychologies of 1925*, ed. C. Murchison, p. 130.

<sup>14</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 150. Mais à frente, Merleau-Ponty reconsidera que “a física quântica nos ensinou a introduzir em nossa imagem do mundo físico, dados ‘acausais’, com base nos

são tão poucos reflexos puros: a frequência estatística na análise dos fenômenos não passa de uma constatação de nosso espírito. Ora, é esse “desmentido da experiência” que Merleau-Ponty tem em vista, quando já começa esboçar um primeiro nível de crítica à doutrina reflexológica no momento em que reduz o sistema nervoso a um simples sistema funcional. Quer dizer, tomar o sistema nervoso (onde os estímulos reproduzem de forma automática respostas análogas) é ignorar a natureza de sua própria atividade. Pois, se “tudo dependesse realmente de tudo, tanto no organismo quanto na natureza, não haveria nem leis nem ciência”<sup>15</sup>. A crítica à tese de uma norma invariável no curso dos fenômenos observados, apenas revela a existência de um “campo fenomenal”, ou seja, um “campo de forças” total, e não como um “aparelho feito de duas peças heterogêneas”<sup>16</sup>. Assim, compreenderíamos melhor o funcionamento nervoso como um processo do tipo figura e fundo, função esta “que só tem sentido no mundo percebido, pois é nele que aprendemos o que é uma figura e o que é um fundo”<sup>17</sup>. É no interior, pois, desse “campo”, que melhor se reconhece a verdadeira atividade intencional do comportamento em que as “propriedades do objeto e as intenções do sujeito [...] não apenas se misturam, mas ainda constituem um todo novo”<sup>18</sup>.

Merleau-Ponty não hesita em diagnosticar, reapropriando-se da Psicologia da Forma e dos trabalhos de Goldstein, o contrasenso das análises associacionistas. Constatação crítica esta, que volta à cena no circuito dos trabalhos posteriores. Em “*Le visible et l’ invisible*”, por exemplo, as pesquisas fisiológicas voltam a ser censuradas na medida em que se mostram incapazes de responder pelos novos resultados a que se conduziram<sup>19</sup>, precisamente, porque a teoria behaviorista detém-se “numa ‘reflexologia’, na qual o comportamento é considerado uma cadeia de reflexos condicionados”<sup>20</sup>. Crítica essa, jamais abandonada pela escola gestaltista que vê, na fisiologia behaviorista clássica, um mau uso de seu privilégio de objetividade ao lançar a suspeita de que

---

quais não podemos afirmar por princípio uma causalidade do tipo clássico” (Idem, op. cit., p. 167). Por isso, torna-se imperativo “renunciar à ‘hipótese de constância’: o fato de o mesmo objeto em distâncias diferentes ser identificado em nosso comportamento não decorre de ele *ser* o mesmo; decorre da organização perceptiva. E essa organização é um fato primeiro; não deve ser entendida como resultado de uma interpretação intelectual” (Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 435).

<sup>15</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 45.

<sup>16</sup> Idem, op. cit., p. 20.

<sup>17</sup> Idem, op. cit., p. 101-102.

<sup>18</sup> WEIZÄCHER, V. F. von. “Reflexgesetze”. In: BETHE von (Org). *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, t. X, p. 45, citado por MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 11.

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 45-46.

<sup>20</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 429.

[...] O estímulo verdadeiro não é o que a física e a química definem, a reação não é uma série particular de movimentos, a conexão entre os dois não é a simples coincidência de dois acontecimentos sucessivos, pois deve haver no organismo um princípio que assegure à experiência de aprendizagem um alcance geral<sup>21</sup>.

Merleau-Ponty lembra que Koffka e Köehler são os artífices deste questionamento supra, quando recorrem a um princípio mais geral, antirealista: o comportamento deixa de ser uma “coisa”, para se exprimir, em sentido último, como uma “forma” ou “estrutura” (*Gestalt*). Com a introdução da noção de “estrutura”, a *Gestaltpsychologie* visa ultrapassar o substancialismo da ontologia implícita nas teorias científicas, como é o caso da psicologia introspectiva, sob um duplo aspecto: o primeiro limite desta psicologia é o de fixar a premissa segundo a qual, as diversas sensações de um indivíduo não passam de fatos psíquicos ocultos, inacessíveis, portanto, intersubjetivamente. Koffka transpõe este limite, ao explorar a experiência fenomênica legível na conduta. A segunda dificuldade refere-se ao privilégio concedido por aquela psicologia à consciência cognoscente. Mais uma vez, Koffka revisa radicalmente tal princípio, mostrando que esta “consciência” constitui apenas uma parte do mundo estudado, jamais um modelo de toda subjetividade. É esta “psicologia integrada” proposta por Koffka, observa Merleau-Ponty, que está na vanguarda de um novo horizonte do conceito de subjetividade, uma vez que “os gestaltistas pedem-nos que renunciemos a essa concepção de uma consciência contemplativa, desvinculada da ação: eles a substituem pela concepção de uma *consciência ativa*, para a qual o corpo é o instrumento de exploração do mundo”<sup>22</sup>. Nesse contexto, o fenomênico se desvela como uma experiência na qual o sujeito confere significações no meio em que se engaja. Há um sentido total, um efeito global e indivisível entre o organismo e o meio, de modo que a linguagem passa a exprimir uma conduta “que é”, ela própria, uma significação e não “que tem” uma significação<sup>23</sup>, já que “o comportamento não *tem* mais apenas um significado, *é* ele mesmo significado”<sup>24</sup>.

## II

---

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 108-109.

<sup>22</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 181.

<sup>23</sup> Idem, op. cit., p. 436.

<sup>24</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 133.

O alcance obtido pela Psicologia da Forma, no entanto, não é teoricamente satisfatório para Merleau-Ponty. Daí, a reavaliação quanto ao estatuto desta corrente teórica no sentido de averiguar, até que ponto ela se coadunaria, ainda, com a noção realista de comportamento. Ora, surpreendentemente, a *Gestaltpsychologie* crê que uma explicação causal<sup>25</sup> e física permanece possível, desde que, além de ações mecânicas, se reconheçam na física, processos de estruturação. Via de regra, o déficit teórico dessa empresa se deve ao fato de que se tomando por base “certas estruturas perceptivas privilegiadas, a ciência procura construir a imagem de um mundo físico absoluto, de uma *realidade* física da qual elas não passariam de manifestações”<sup>26</sup>. Assim, malgrado a *Gestalttheorie* promover o estudo do comportamento em novas bases, ela se revela, ainda, incapaz de transpor um limite *propter se*, qual seja, a de tomar o comportamento como uma província do universo físico, pois

[...]. Não pensa ter superado a noção do mundo físico como *omnitude realitatis*, porque nele já se encontram estruturas [...]. A teoria da forma pensa ter resolvido o problema das relações entre a alma e o corpo e o problema do conhecimento perceptivo descobrindo processos nervosos estruturais que, de um lado, tenham a mesma forma do psíquico e, de outro, sejam homogêneos às estruturas físicas. Nenhuma reforma da teoria do conhecimento seria, pois necessária, e o realismo da psicologia como ciência natural seria conservado de modo definitivo<sup>27</sup>.

Em “*Sens et non-sens*”, Merleau-Ponty chama a atenção para o fato de que as investigações da *Gestaltpsychologie* não foram aprovadas ou criticadas por certos psicólogos (Pavlov e Piaget) naquilo que traziam de mais essencial. Assim, por exemplo, sumariando o acirrado tom polêmico com que Pavlov se referia às relações da Fisiologia com a Psicologia em seus extratos textuais de “*Crítica da psicologia da Gestalt*”, é de se notar que sua reação implacável aos princípios da *Gestaltpsychologie* termina por identificar nesta, um idealismo inconseqüente. Ao protestarem “contra a teoria segundo a qual a inteligência é simplesmente um encadeamento de reflexos”<sup>28</sup>, os gestaltistas definem o estado psíquico como uma estrutura sincrética. Nesses termos, tal estrutura não se decompõe elementarmente em virtude de seu conteúdo experimentalmente incognoscível. Ora, é na contramão dessa posição, que

---

<sup>25</sup> Ora, “a causalidade se esfuma em proveito de uma espécie de ‘topologia fenomenal’” (Idem, *La nature*, p. 332), pois “o espaço, a causalidade, antes de ser uma relação entre os objetos, está fundada em minha relação às coisas” (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 331).

<sup>26</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 156-157.

<sup>27</sup> Idem, op. cit., p. 144; 145.

<sup>28</sup> PAVLOV, I. P. *Œuvres choisies*, p. 604.



Pavlov denuncia haver na noção de *Gestalt* um processo fechado, um princípio particularmente imaterial e espiritual na base das manifestações biológicas e dos fenômenos psíquicos. O sentido dessa crítica se explica pelo fato da escola gestáltica dirigir contra o próprio behaviorismo, a habitual censura de negligenciar a “percepção”. Ora – retruca Pavlov – como ignorar que a união da excitação cinestésica da célula com outras excitações não seja, *strictu sensu*, percepção? Que tudo isso não passe dentro do cérebro? Que o pensamento não seja uma associação?<sup>29</sup>.

Numa releitura mais refinada que a pavloviana, Piaget explora no capítulo terceiro de seu livro *La psychologie de l' intelligence* a relação entre a “inteligência” e a “percepção”, ao interpretar que a *Gestalttheorie* toma a

[...] Forma total, cuja noção é então generalizada a toda percepção, sendo não mais concebida como resultado de uma síntese, mas, isto sim, como um fato primário de produção inconsciente e de natureza tanto fisiológica quanto psicológica: essas “formas” (*Gestalt*) encontram-se inclusive em todos os estágios da hierarquia mental e, pode-se, pois esperar, conforme a Escola de Berlim, uma explicação da inteligência a partir das estruturas perceptivas, em vez de fazer intervir, de maneira incompreensível, o raciocínio na percepção como tal<sup>30</sup>.

De fato, Piaget não hesita em reconhecer o caráter paradigmático da *Psicologia da Forma*, quando propõe uma teoria completa da inteligência, numa explícita convergência fenomenológica. Esclarece ele:

[...]. A idéia central da teoria da Forma é que os sistemas mentais jamais são constituídos pela síntese ou associação de elementos dados no estado isolado antes de sua reunião, mas consistem sempre de totalidades organizadas desde o início sob uma “forma” ou estrutura de conjunto. Assim é que uma percepção não é a síntese de sensações prévias: ela é regida em todos os níveis por um “campo” cujos elementos são interdependentes pelo próprio fato de que são percebidos juntos<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> “O que é a percepção? Os velhos filósofos e os psicólogos já me tinham ensinado há 50 ou 60 anos [...] e muito antes que fosse um problema dos gestaltistas, o que é a percepção, em que ela distingue da sensação, que é um processo mais elementar. Na psicologia [...] diziam-nos que a sensação é uma excitação mais pura, por assim dizer fisiológica, produzida por um agente externo sobre os órgãos dos sentidos, ao passo que a percepção é o que se produz no cérebro quando esta excitação não está só, mas relacionada com outras excitações e a traços antigos [...]. No fundo, a percepção é um reflexo condicionado e nada mais” (PAVLOV, I. P. *Œuvres choisies*, p. 603; 604).

<sup>30</sup> PIAGET, J. *La psychologie de l' intelligence*, p. 63-64.

<sup>31</sup> Idem, op. cit., p. 64. Piaget observa, ainda, que “Husserl opõe-se tanto ao idealismo ou ao apriorismo kantiano, que atribuem tudo ao sujeito, quanto ao empirismo ou ao positivismo, que o esquecem em favor do objeto. O dado fundamental é, pois para ele o fenômeno como interação indissociável, e é dessa indissociabilidade que quer partir para atingir o real. Foi por esse aspecto da sua doutrina que a fenomenologia inspirou a teoria psicológica da *Gestalt* que se orientou para um fisicalismo inteiramente anti-husserliano, negligenciando cada vez mais o sujeito, porque, com a noção de interação indissociável, a psicologia da Forma ou *Gestalt* herdou

Piaget, entretanto, não tarda em assinalar uma crítica de fundo à *Gestaltpsychologie* sob o ponto de vista, é claro, de sua epistemologia genética. Em resumo, a crítica consiste em mostrar que aquela psicologia negligencia o desenvolvimento genético e a construção efetiva que a caracteriza, tanto na ordem perceptiva quanto na da inteligência:

[...]. A existência de uma evolução, com a idade, dos mecanismos conducentes às constâncias perceptivas [...] conduz seguramente a uma revisão das explicações da teoria da Forma. Em primeiro lugar, sobretudo, se há evolução real das estruturas perceptivas, não mais se poderiam afastar nem o problema de sua formação, nem o papel possível da experiência no curso de sua gênese [...]. Quanto à gênese das “formas”, que suscita, pois uma questão essencial desde o momento em que se rejeite a hipótese das “formas físicas” permanentes convém notar desde logo a ilegitimidade do dilema: ou “totalidades” ou atomismo das sensações isoladas<sup>32</sup>.

E o desfecho de sua crítica, não poderia ser outro:

[...]. Procurando reduzir os mecanismos da inteligência àqueles que caracterizam as estruturas perceptivas, elas mesmas redutíveis a “formas físicas”, a teoria da Forma retorna, no fundo, ao empirismo clássico, embora por vias muito mais requintadas [...] é que a nova doutrina substitui as “associações” por “totalidades” estruturadas. Mas, nos dois casos, a atividade operatória é dissolvida no sensível em proveito da passividade dos mecanismos automáticos<sup>33</sup>.

Numa releitura, ainda, mais radical, Merleau-Ponty também não deixa de observar, com surpresa, o fato de Piaget interpretar a *Gestaltpsychologie* como uma renovação do problema do inatismo, embora ele tenha razão de mostrar o quanto essa psicologia minimiza o papel da experiência do desenvolvimento<sup>34</sup>. O que se trata de evidenciar, todavia, é que tanto Piaget quanto Pavlov compartilham uma indignação gêmea: de um lado,

[...] Ao mesmo tempo em que sustentava um empirismo psicológico, Pavlov emprestava seus postulados do intelectualismo. Empirismo e intelectualismo transferem para os modos primitivos do comportamento estruturas que pertencem a

---

igualmente da fenomenologia o que se poderia chamar seu atualismo ou sua ausência total de consideração pelas dimensões histórica ou genética” (Idem, *Sagesse et illusions de la philosophie*, p. 141).

<sup>32</sup> PIAGET, J. *La psychologie de l' intelligence*, p. 71. “A questão prévia, para a doutrina ortodoxa da Forma (atemo-nos aqui a essa ortodoxia, mas é preciso assinalar que certo número de partidários mais prudentes da *Gestalt*, tais como Gelb e Goldstein, rejeitaram a hipótese de ‘formas físicas’), é, pois, a da permanência, ao curso do desenvolvimento mental, de certas formas essenciais de organização: em particular, àquela das ‘constâncias’ perceptivas” (Idem, op. cit., p. 69).

<sup>33</sup> Idem, op. cit., p. 72.

<sup>34</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 104.

um nível muito superior: estrutura de pura justaposição – o átomo – ou estrutura de pura interioridade – a relação<sup>35</sup>.

De outro lado, é provavelmente por não ter tomado “com rigor o princípio gestaltista de que o todo não é de modo algum a simples soma das partes, que Piaget adota uma noção quase empirista da experiência”<sup>36</sup>. A rigor, as críticas dirigidas pelo behaviorista associacionista e pelo epistemólogo genético não atingem o cerne da questão: ou seja, o de que também os teóricos alemães da “Forma” não são suficientemente radicais ao reagir face ao naturalismo e ao pensamento causal, uma vez que sua teoria do conhecimento é ingenuamente realista. Tanto behavioristas quanto gestaltistas sucumbem numa psicologia explicativa, em que “a percepção da posição dos objetos não passa pelo meandro de uma consciência expressa no corpo”<sup>37</sup>. Eis, o teor contundente dessa crítica: todas as formas de psicologia aqui revisitadas revelam-se inaptas, quando buscam descrever as relações entre consciência e natureza, mediadas pela experiência do corpo. Daí, o distanciamento não só do behaviorismo como da *Gestaltpsychologie* em relação a uma “ciência do homem” (em seu esforço teórico de aspirar e constituir um domínio próprio de objetividade, ao mesmo tempo, em que busca acumular descobertas para consolidar seu estatuto de ciência). O psicólogo, à maneira do físico, termina por se instalar na “atitude do observador onisciente”<sup>38</sup>, acreditando “encontrar estruturas numa natureza tomada em-si, para constituir-lhe o espírito”<sup>39</sup>, fazendo com que a “consciência permaneça uma parte do ser”<sup>40</sup>.

Não é precisamente o idealismo atribuído pela primeira crítica (a de Pavlov) que a *Gestaltpsychologie* se inclina, repara Merleau-Ponty. Mas, antes, para o materialismo como antítese da solução espiritualista:

[...]. Se não existem mais diferenças de estrutura entre o psíquico, o fisiológico e o físico, não existe mais nenhuma diferença. Então, a consciência *será* o que se passa no cérebro e, com efeito, vemos Koffka defini-la, segundo a tradição do materialismo, como a propriedade “que tem certos acontecimentos na natureza de revelarem a si mesmos”, como se ela jamais tivesse como *objetos* os processos fisiológicos que a acompanham<sup>41</sup>.

---

<sup>35</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 135.

<sup>36</sup> Idem, *Sens et non-sens*, p. 104.

<sup>37</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 59.

<sup>38</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 166.

<sup>39</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 151.

<sup>40</sup> Idem, op. cit., p. 145-146.

<sup>41</sup> Idem, op. cit., p. 146.

Conforme Merleau-Ponty, esse “isoformismo”, característico da filosofia da forma, exprime, na verdade, uma identidade de princípio flagrantemente realista. Eis, então, o porquê daquela filosofia vir a se desembocar numa metodologia naturalista quando, por exemplo, procura apreender o “sentido vivo das noções de estrutura e de lei na consciência científica”<sup>42</sup>. Aliás, os “modelos físicos da teoria da Gestalt têm assim tão pouca relação com os fenômenos da vida”<sup>43</sup>, fenômenos tais, que escapam à definição realista da noção de estrutura como sistema físico, “fundamento real da estrutura do comportamento”<sup>44</sup>. Observa, então, Merleau-Ponty: “são os próprios princípios da teoria da Gestalt que aqui invocamos contra ela. O todo, numa forma, não é a soma das partes [...]. A totalidade não é uma *aparência*, mas um *fenômeno*”<sup>45</sup>. Logo, os próprios gestaltistas acabam por tomar consciência de que do ponto de vista das determinações funcionais, “as relações que estabelecem não têm vigência em todos os casos, só sendo explicativas nas condições artificiais do laboratório”<sup>46</sup>.

### III

Ora, afinal, qual a importância de estarmos trazendo, aqui, para o debate tais comentários? Que mérito eles possuem, quanto ao projeto merleau-pontyano de uma teoria da carnalidade?

Merleau-Ponty fixa, com radicalidade, a tarefa de uma verdadeira “reforma do entendimento”, reforma esta, em que um sentido novo da razão deve surgir, para além da poeira lançada pelas diversas doutrinas psicológicas. O que se pressupõe, em cada análise de tais doutrinas, não é um simples inventário psicológico, mas, fundamentalmente, uma explicitação fenomenológico-ontológica de fundo, que promova outra idéia de subjetividade. É nessa direção de análise, que o filósofo se encaminha, quando se trata de “introduzir a

---

<sup>42</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 151.

<sup>43</sup> Idem, op. cit., p. 164.

<sup>44</sup> Idem, op. cit., p. 156.

<sup>45</sup> Idem, op. cit., p. 163; 172.

<sup>46</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 39.

consciência não como *realidade psíquica* ou como *causa*, mas como *estrutura*<sup>47</sup>. Ora, se nem o Behaviorismo e nem, ainda, a *Gestalttheorie* renunciam radicalmente o realismo e o naturalismo, trata-se, então, de formular uma terceira via, capaz de interrogar a experiência do comportamento, para além da ordem do “em-si” e da ordem do “para-si”. Uma abordagem, portanto, que busque compreender a subjetividade em sua inteligibilidade imanente, isto é, como uma “estrutura encarnada”, dialeticamente, inexaurível.

Era precisamente a esse resultado que chegava o psiquiatra alemão Kurt Goldstein, a propósito de suas originais pesquisas no tocante à natureza do comportamento. Conforme lembra, com entusiasmo Merleau-Ponty, Goldstein não deixa de compreender uma exigência fenomenológica de fundo: a de definir a fisiologia e a vida, suspendendo-se os preconceitos mecanicistas e vitalistas. A decisiva empresa da obra goldsteiniana está em reconstruir uma pesquisa psiquiátrica capaz de explorar as relações entre a fisiologia e a vida, pois só se compreende a verdadeira essência do organismo por meio da experiência vivida em sua significação mais profundamente carnal. Ora, toda a dimensão do vivido só adquire sentido sobre o fundo do mundo sensível. Essa redescoberta goldsteiniana é radicalmente inovadora tanto quanto as suas razões de princípio, quanto as suas conseqüências teóricas. Ao introduzir formas de teorização inteiramente novas sobre os distúrbios comportamentais do organismo humano, comenta Merleau-Ponty, Goldstein mostra que

[...]. Não há diferença de natureza entre o estudo físico-químico da vida e o estudo fisiológico do organismo, mas apenas uma diferença de via de acesso. Não se atinge o funcionamento nervoso mais diretamente pela físico-química. Em última análise, o comportamento é a única unidade dialética<sup>48</sup>.

O que há de original nesta premissa goldsteiniana, é a emergência de outro estatuto não mais realista, em que o âmbito do comportamento escape a toda explicação meramente fisiológica ou analítica. É esta, a verdadeira lição de fundo inovada pela noção de “estrutura” reconstituída por Goldstein em sua descrição do organismo: a de que o “comportamento não é o efeito, no organismo, dos *estímulos* exteriores, mas resulta de uma elaboração transversal desses *estímulos*”<sup>49</sup>. Tais respostas se produzem no quadro de uma situação de conjunto do excitante e podem ser diferentes quando este intervém em situações totais diferentes, quer

---

<sup>47</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 3 [grifo nosso].

<sup>48</sup> Idem, op. cit., *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 456.

<sup>49</sup> Idem, op. cit., p. 461.

dizer, quando tal conjunto exprime no organismo múltiplos significados<sup>50</sup>. Com isso, o que temos, aqui, é uma significação do comportamento num nível contextual dialético. Quer dizer, há um “ciclo de gestos significativos”, em que o organismo em vez de sucessivamente repetir o mesmo gesto, insere-se num contexto suficientemente amplo de significação, numa “presença global”, na qual os estímulos são orientados. Nessa perspectiva,

[...]. Os próprios reflexos nunca são processos cegos: eles se ajustam a um “sentido” da situação, exprimindo nossa orientação para um “meio de comportamento” tanto quanto a ação do “meio geográfico” sobre nós. Eles desenham, à distância, a estrutura do objeto, sem esperar suas estimulações pontuais. É essa presença global da situação que confere sentido aos estímulos parciais e que os faz contar, valer ou existir para o organismo<sup>51</sup>.

Tais análises evidenciam o alcance dos estudos clínicos de Goldstein como um claro indício daquilo que a nova psicologia – a *Gestalttheorie* – buscava expressar, com o emprego da noção de “estrutura”. Por meio desta reelaboração conceitual, diz Merleau-Ponty,

[...]. A forma possui propriedades originais relativas às das partes que podemos destacar dela. Cada momento é determinado pelo conjunto dos outros e seu valor respectivo depende de um estado de equilíbrio total, cuja fórmula é um caráter intrínseco da “forma”<sup>52</sup>.

O caráter, por assim dizer, heurístico, introduzido pelos trabalhos gestaltistas e, sobretudo, por Goldstein é a dimensão plástico-dialética intrínseca à noção de *Gestalt*. Por isso,

[...]. O que há de profundo na “Gestalt” da qual partimos, não é a idéia de significação, mas a de *estrutura*, a junção de uma idéia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade em estado nascente<sup>53</sup>.

Sendo assim, o postulado analítico-realista que, epistemologicamente “divide, separa, distingue entre exterior e interior, situação e resposta”, não passa de um contrasenso, pois, “na realidade, a situação que influi sobre o organismo, se depender das condições em que esse organismo está situado, depende também da própria estrutura deste: há pré-adaptação”<sup>54</sup>. O

<sup>50</sup> GOLDSTEIN, K. *La structure de l'organisme*, p. 208-247.

<sup>51</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 94.

<sup>52</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 101.

<sup>53</sup> Idem, op. cit., p. 223. Cf. CHAUI, M. “A noção de estrutura em Merleau-Ponty”. In: *Experiência do pensamento*, p. 197-256.

<sup>54</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 476.

conceito de “estrutura” emerge, aqui, como uma ampla organização em que o organismo interage com o meio. Mais do que isto, por meio de tal construção conceitual, Merleau-Ponty objetiva também operar uma mudança radical da idéia de subjetividade: esta já se revela, ontologicamente, como um fenômeno estruturante, traduzindo uma experiência global, total. É por isso que já a esta altura de “*La structure du comportement*”, Merleau-Ponty passa a explorar a noção de “consciência perceptiva” por meio da qual, o último capítulo do livro torna-se o seu corolário temático fundamental. O ponto de chegada da obra reside na idéia de que, para além do behaviorismo e da própria doutrina ortodoxa gestáltica, assistimos outro grau de subjetividade, qual seja, a experiência de uma “consciência encarnada”.

#### IV

Na nova significação que a idéia de ipseidade desvela neste primeiro contexto de crítica fenomenológica, não há processo inteligível exterior. Merleau-Ponty explora o estatuto da relação consciência–natureza como uma significação dialeticamente carnal. Trata-se, antes de tudo, para além da psicologia reflexológica, de explicitar uma camada mais profunda no tecido dos acontecimentos, explicitando o mistério de nossa relação com o mundo enquanto uma “significação encarnada”<sup>55</sup>. Ora, se o comportamento se “aprofunda no mundo”, é por que, em última análise, ele é tecido de relações, orientado, por assim dizer, no devir de uma “estrutura” que escapa a alternativa de toda filosofia que justapõe termos exteriores ou, ainda, daquela que reencontra as relações intrínsecas do pensamento em todos os fenômenos. Merleau-Ponty passa a dimensionar o conceito de um engajamento do organismo no meio, isto é, a experiência de uma “unidade de significação”, jamais conduzida até o fim pela psicologia, por que esta “toma como evidentes as noções segundo as quais a atitude natural envolve todo um saber sedimentado e que se tornou obscuro”<sup>56</sup>. Nessa perspectiva, resta-nos, compreender, portanto, como se efetiva, no comportamento, um “sentido arquitetônico do ser com o mundo”, ou seja, de que maneira o comportamento “esboça certa maneira de tratar o mundo”<sup>57</sup>. É, fundamentalmente, esta “gênese do ser”,

---

<sup>55</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 228.

<sup>56</sup> Idem, op. cit., p. 180.

<sup>57</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 369.

anterior às categorias de sujeito e objeto, que constitui a significação última da “facticidade”, quer dizer, a própria “situação de fato” da qual os instrumentos da reflexão emprestam toda a sua motivação de princípio.

Merleau-Ponty se dedica, então, a explorar no curso dessa análise, o horizonte dialético em que se perfila, ontologicamente, a encarnação última da experiência comportamental, vindo a lume, como vimos, pelos trabalhos de Goldstein. Nesse contexto, a estrutura mais ampla da conduta, se compreende, dialeticamente, em três níveis de significação: físico, vital e humano. Em linhas gerais, a “ordem física” se caracteriza como um “conjunto de forças em estado de equilíbrio ou de mudança constante, tal que nenhuma lei seja formulável para cada parte isolada e que cada vetor seja determinado em grandeza e em direção por todos os outros”<sup>58</sup>. Trata-se, aqui, de um modelo explicativo que se limita, ainda, nos quadros de uma estrutura dinâmica considerada, deixando de levar em conta, uma “camada de ser mais profunda, uma infra-estrutura do mundo físico sobre a qual a lei repousaria”<sup>59</sup>. Neste nível de comportamento, o que permanece não tratável, ainda, é a própria “relação de estrutura e lei na ciência como uma relação de envolvimento recíproco”<sup>60</sup>. Por isso, é que ao flagrar o contrasenso das teorias behavioristas, Merleau-Ponty retoma a convergência entre as análises fenomenológicas com as gestaltistas. O comportamentalismo behaviorista deixa de observar a existência de uma “ordem vital ou biológica” que estrutura o comportamento em função da interação e adaptação entre o organismo e o meio. Esta adaptação implica o uso de instrumentos presentes no ambiente, portadores de uma intervenção virtual, como a retratada por Köehler a propósito da “inteligência dos chimpanzés”<sup>61</sup>. A capacidade de co-relacionar a fruta com o bambu pelo antropóide modifica,

---

<sup>58</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 147-148.

<sup>59</sup> Idem, op. cit., p. 152.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Cf. KÖEHLER, W. *L' intelligence des singes supérieures*. Paris: Alcan, 1927. Revisitemos, brevemente, uma das mais curiosas e célebres experiências com chimpanzés feitas por Köehler durante anos na estação experimental alemã de Tenerife: no interior de uma jaula, onde se encontram penduradas bananas numa altura considerável, se encontra um chimpanzé faminto que, ao pôr-se de pé, reúne as caixas ante a fruta e, em posse de um bambu encaixado a outro, apodera-se dela. Aí, embora o instrumento (caixote e/ou bambu) converta-se em meio para um fim (atingir a fruta), o animal não deixa de estabelecer, mediante essa relação, uma visão global: abre-se, aí, um campo perceptivo, no qual se funda uma relação fruta-caixote ou fruta-bambu, criando, efetivamente, a possibilidade de o animal apanhar a fruta. Ora, o que isso significa? Significa, apenas, que o primata se investe de uma aptidão superior de ação: há um nível mais elevado de inteligibilidade própria do chimpanzé, destacando-o de seu próprio meio geográfico ou habitat físico. No entanto, basta este gênero de relação se completar ou basta, apenas, o alvo ser atingido, que o utensílio empregado termina por perder sua função de início, fazendo com que o animal volte à sua condição aderente ao contexto puramente biológico e limitado de existência (Cf. MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 137).



significativamente, o estatuto epistêmico-associacionista até, então, vigente: o campo ótico entre o animal e a fruta não se vislumbra via a memória associativa ou o instinto puro, mas sim, por meio de uma reorganização intuitiva circunscrita no meio ambiente. Conforme ilustra Scheler, essa reestruturação não designa uma atividade consciente ou reflexiva, pois o

[...]. Animal não é nenhum mecanismo pulsional, tampouco um automatismo instintivo e um mecanismo de associação e reflexo [...]. Em tudo o que é afetivo, o animal se encontra muito mais próximo do homem do que em relação à inteligência. Presentear, se mostrar solícito, reconciliar-se e ações similares já podem ser encontradas nos animais<sup>62</sup>.

Assim, em contrapartida ao realismo,

[...]. A experiência num organismo não é o registro e a fixação de certos movimentos realmente acabados: ela elabora aptidões, isto é, o poder geral de responder a situações de um certo tipo por reações variadas que têm apenas o sentido em comum. As reações não constituem, pois uma série de acontecimentos, mas trazem em si mesmas uma “inteligibilidade imanente”<sup>63</sup>.

Por outro lado, o “vitalismo” também constitui um alvo privilegiado. Embora não ignore todo o distanciamento crítico de Bergson face às teorias psicológicas, bem como as teses mecanicistas da época, Merleau-Ponty faz referência a um suposto “vitalismo refinado” bergsoniano, restrito, portanto, a uma concepção existencialmente motora da ação<sup>64</sup>: “Se preferirmos dizer que a matéria é a vida que se desfaz, a relação da vida que se faz com àquela que se desfaz já não é compreensível”<sup>65</sup>. O limite da tese bergsoniana, é o de reeditar um gênero de realismo homólogo à análise mecanicista: à maneira desta, o argumento vitalista vê o organismo como um “produto real de uma natureza exterior, quando ele é uma unidade de significação, um fenômeno no sentido kantiano”<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*, p. 33.

<sup>63</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 140.

<sup>64</sup> “Mas a ação na qual Bergson pensa é sempre ação vital, aquela pela qual o organismo se mantém na existência” (Idem, op.cit., p. 176).

<sup>65</sup> Idem, op. cit., p. 171. Conforme avalia Merleau-Ponty: “O próprio Bergson assinalou o que havia de abstrato nas psicologias que descrevem a origem empírica da percepção, como se a sua função fosse indiscutivelmente de contemplar, e a atitude primitiva do homem fosse uma atitude espetacular. Mas não seguiu essa idéia até o fim. Para fazer-lhe juz, seria inicialmente necessário deixar de definir a consciência pelo conhecimento de si, introduzir a noção de uma vida da consciência que ultrapasse seu conhecimento expresso de si mesma. Mas seria ainda necessário algo mais: em vez de deixar indeterminada essa vida da consciência e se ater ao ‘concreto em geral’ – como se a consciência não pudesse ultrapassar as melodias do instinto sem se liberar de toda forma determinada –, teríamos que descrever as estruturas de ação e de conhecimento com as quais ela se engaja” (Idem, op. cit., p. 178).

<sup>66</sup> Idem, op. cit., p. 172.

Ora, o que é preciso compreender é que “os atos vitais *têm* um sentido”<sup>67</sup>. É esta compreensão que Merleau-Ponty crê encontrar na noção hegeliana de “trabalho” como uma explicitação do processo em que a própria natureza é transformada, sem deixar não tratável, o caráter eminentemente simbólico da significação comportamental. Mas, o que, mais propriamente, esse conceito hegeliano de fundo, traz de essencial? A categoria de trabalho designa o “conjunto das atividades pelas quais o homem transforma a natureza física e viva”<sup>68</sup>. Merleau-Ponty volta a explicar, noutra ocasião, que “Hegel dizia que o homem é um ser que trabalha; ora, eu penso que ele entendia trabalho num sentido bem mais profundo, ou seja, a idéia de uma produtividade, de uma transformação do mundo”<sup>69</sup>. É lançando mão desse sentido perspectivo, que Merleau-Ponty se dirige, então, à análise do surgimento da terceira ordem, a “ordem humana” ou, propriamente, “ordem simbólica”. Neste nível, a noção de “ação” é duplamente transformada na medida em que o agente e a natureza se negam numa relação recíproca, isto é, a natureza ao ser negada, produz os objetos de uso e, conseqüentemente, o mundo da cultura. Contexto, no qual

[...]. O animal forja para si um meio estável correspondente aos *a priori* monótonos da necessidade e do instinto, o trabalho humano inaugura uma terceira dialética, já que projeta entre o homem e os estímulos físico-químicos os “objetos de uso” (*Gebrauchsobjekte*) [...] “objetos culturais” [...] que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento<sup>70</sup>.

Ao mesmo tempo,

[...] Essa consciência vivida não esgota a dialética humana. O que define o homem não é a capacidade de criar uma segunda natureza – econômica, social, cultural – para além da natureza biológica, é sobretudo a capacidade de superar as estruturas criadas para criar outras<sup>71</sup>.

Para além da solução indigente da psicologia americana (que ideologicamente define o comportamento como uma soma de estímulos e respostas) e da psicologia pavloviana (que arbitrariamente trata “o comportamento como uma coisa, inserindo-o e absorvendo-o ao

---

<sup>67</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 172.

<sup>68</sup> Idem, op. cit., p. 176.

<sup>69</sup> Idem, *Parcours (1935-1951)*, p. 75.

<sup>70</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 175.

<sup>71</sup> Idem, op. cit., p. 189.

tecido dos acontecimentos e das relações de universo”<sup>72</sup>), Merleau-Ponty advoga outra alternativa: o “mundo, enquanto comporta seres vivos, cessa de ser uma matéria plena de partes justapostas, ganhando uma concavidade no lugar em que os comportamentos aparecem”<sup>73</sup>. Sendo assim, pela mediação do trabalho, o possível e o porvir se expressam no mundo da cultura, já que “usar um objeto-humano sempre significa mais ou menos esposar e retomar por sua conta o sentido do trabalho que o produziu”<sup>74</sup>.

O que a atividade dialeticamente simbólica revela, é que entre o organismo e o meio não há redução de um termo ao outro, mas um “ciclo de ação mais extenso”, em que o “‘físico’, o ‘vital’ e o ‘psíquico’ não representam três potências de ser, mas três dialéticas”<sup>75</sup>. Na verdade, aí não se trata de “três ordens de realidades ou três espécies de seres, mas de três planos de significação ou três formas de unidade”<sup>76</sup>. É essa especial direção temática que orientava os estudos de Goldstein, ao entrever no circuito das relações organismo-meio, o poder simbólico do trabalho humano. O psiquiatra alemão já se reportava quanto ao déficit da análise psicologista que opunha objetivamente o organismo a um mundo exterior determinado do tipo físico-matemático<sup>77</sup>. Ora, em *La structure de l’organisme*, Goldstein mostra que “o sentido do organismo é ser uma das características essenciais do ser”<sup>78</sup>. Trata-se, aí, diz ele, de uma significação ontológica da própria estrutura, ou seja, uma “aproximação da forma original do organismo (*Urbild*)”<sup>79</sup>. É, precisamente, nesse ponto, que podemos cruzar as intenções de Merleau-Ponty com as de Goldstein. No capítulo IX de *La structure de l’organisme*, este último recusa, contundentemente, todo antagonismo entre natureza e espírito, tal qual compartilhada tanto por Klages quanto por Max Scheler<sup>80</sup>, no momento em que o

---

<sup>72</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 139.

<sup>73</sup> Idem, op. cit., p. 136.

<sup>74</sup> Idem, op. cit., p. 184. “Assim, a dialética humana é ambígua: manifesta-se pelas estruturas sociais ou culturais que faz surgir e nas quais se aprisiona. Mas seus objetos de uso e seus objetos culturais não seriam o que são se a atividade que os faz surgir não tivesse também como sentido negá-los e superá-los” (Idem, op. cit., p. 190).

<sup>75</sup> Idem, op. cit., p. 199. Daí, não haver “nenhuma diferença substancial entre Natureza física, vida, espírito” (Idem, *La nature*, p. 275).

<sup>76</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 217.

<sup>77</sup> GOLDSTEIN, K. *La structure de l’organisme*, p. 251.

<sup>78</sup> Idem, op. cit., p. 425.

<sup>79</sup> Idem, op. cit., p. 255; 320.

<sup>80</sup> Scheler sustenta que não há passagem entre o “espírito” e a “vida”, pois o novo princípio que faz o homem se tornar homem, reside fora de tudo o que chamamos vida. Comparado com o animal, “o homem é aquele ‘que pode dizer não’, ele é o ‘asceta da vida’, aquele que protesta eternamente contra toda mera realidade” (SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*, p. 53). Dessa forma, “a compenetração recíproca entre o

homem é visto como um ser espiritual, um ato puro sem instintos. Tais posições são, ainda, indigentes quando reconhecemos no organismo, a presença de um “ser específico”, quer dizer, “uma totalidade na qual cada delimitação é artificial e cada expressão um fenômeno desta totalidade”<sup>81</sup>. Goldstein sublinha, então, que o

[...]. Espírito não renega o sentido, mas nele estruturam-se os fenômenos que lhe aparecem. Ele cuida de estabelecer esta adaptação na qual a natureza e o espírito (separados artificialmente numa consideração analítica) podem constituir essa unidade que só permite ao ser humano se atualizar. É desconhecendo radicalmente a natureza do espírito, que se compreende sua função como uma pura negação da qual ele mesmo enuncia o sentido. A negação constitui a passagem a um modo de ser mais elevado, ao ser propriamente dito, no qual “espírito” e “vida” coordenam sua ação numa unidade [...]. Toda estruturação do mundo, tudo o que denominamos cultura, não é compreensível senão a partir dessa ação comum do “espírito” e da “esfera vital”, ou melhor, dizendo, senão a partir dessa totalidade uma e particularmente original que é o ser humano<sup>82</sup>.

Nesta importante reconceituação goldsteiniana, o conceito de “estrutura” permite aprofundar uma nova compreensão do fenômeno da vida. Aí, ao menos, dois aspectos, valem ser destacados: por um lado, temos uma noção de espírito que doa sentido aos fenômenos porque se compreende neles, aquém de toda cisão artificial; por outro, através da idéia de “unidade”, se salvaguarda o caráter originariamente totalizante da experiência humana, uma vez que espírito e natureza estão, desde sempre, estruturados e adaptados<sup>83</sup>. Ora, o que essas ricas intuições sugerem a Merleau-Ponty, é a idéia de que “o homem é uma idéia histórica e não

---

espírito originariamente impotente e o impulso originariamente demoníaco, isto é, o impulso cego ante todas as idéias e valores espirituais [...], é a meta e o fim do ser e do acontecimento finitos” (Idem, op. cit., p. 68). Com isso, embora reconheça a riqueza das análises fenomenológicas de Scheler, Goldstein não poupa perante elas, sérias objeções. Uma delas é a de que se partirmos da premissa de que os impulsos são cegos, jamais se compreende os animais. Isso porque tais seres se estruturam e se diferenciam de modo a não “*se atualizar sob a forma de uma simples satisfação dos instintos*” (GOLDSTEIN, K. *La structure de l' organisme*, p. 376). Assim, se o mundo circundante do animal não é um dado absoluto, tampouco, o é o do homem que, por sua vez, não é um “todo espiritual” e um “sistema de instintos”, ou ainda, “um conjunto no qual o espírito inibiria o que no homem é vida” (Idem, op. cit., p. 377). O fato é que “*a vida no ser animal não é outra coisa senão a vida no ser humano*” (Idem, op. cit., p. 381). Não se trata, aqui, de igualar a vida humana e a vida animal em geral, mas apenas compreender uma estruturação total de base entre ambas, sem jamais, como faz Scheler, cindi-las analiticamente. Ora, diz Goldstein, ambas são “potências particulares do ser” (Idem, op. cit., p. 381-382) ou traços essenciais de uma tensão dialética oriunda do “debate entre o organismo humano e o mundo” (Idem, op. cit., p. 382). Daí, a conclusão de que “toda estruturação do mundo, tudo o que chamamos cultura, não é compreensível senão a partir dessa ação comum do ‘espírito’ e da ‘esfera vital’, melhor dizendo, senão a partir desta totalidade, única e particularmente original que é o ser humano” (Idem, op. cit., p. 383-384).

<sup>81</sup> Idem, op. cit., p. 374.

<sup>82</sup> Idem, op. cit., p. 382; 383-384.

<sup>83</sup> “Ter a experiência de uma estrutura não é recebê-la em si passivamente: é vivê-la, retomá-la, assumi-la, reencontrar seu sentido imanente” (MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 299).

uma espécie natural”<sup>84</sup>. A estrutura do comportamento no mundo não é um dado abstrato ou um estado “místico”<sup>85</sup>, mas um fenômeno fundamental, uma “experiência concreta do mundo” em que os objetos culturalmente produzidos constituem “feixes de relações”. A ordem simbólica constitui, portanto, a transcendência mais radical daquela dimensão estrutural, permitindo com que se reconceitue, então, a experiência da carnalidade, isto é, outro sentido da subjetividade enquanto “consciência perceptiva”.

## V

A tradição cartesiana habituou-nos, a um uso consagrado da idéia de consciência, pela posse de certas representações. A consciência era, então, comumente comparável, a uma matéria plástica passiva de conteúdos externos a serem neurologicamente associados ou cognitivamente sintetizados, exercendo uma “função universal de organização da experiência que imporia a todos os seus objetos as condições da existência lógica e da existência física”<sup>86</sup>. As idéias figurariam, portanto, o reflexo exato e imediato das coisas no córtex cerebral, tornando o mundo uma pura significação lógica. Seja tomada à maneira de um “complexo de células nervosas e de sinapses”<sup>87</sup>, seja figurada como um conjunto de “armazéns de traços cerebrais ou imagens”, a consciência era regida até, então, sob a égide de um paralelismo psicomecânico.

Ora, é preciso, o quanto antes, renunciarmos a este modelo explicativo da subjetividade, para captar, portanto, a sua significação mais profunda, diz Merleau-Ponty. Significação esta, que o filósofo passa a explorar mediante o emprego de um conceito-chave:

---

<sup>84</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 199.

<sup>85</sup> Tal, como, por exemplo, crê Naville: “de Hegel a Heidegger, a dialética está degradada. O comportamento ‘dialético’ de Merleau-Ponty será, portanto um comportamento a-causal e antimecanicista. Para usar uma expressão: ele será um comportamento místico. Tal é, por assim dizer, o círculo vicioso da psicologia existencial. Este é o processo bizarro com que Merleau-Ponty espera destruir as aquisições positivas do behaviorismo no bom velho moinho de palavras da filosofia clássica” (NAVILLE, P. *Les conditions de la liberté*, p. 87).

<sup>86</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 186. Trata-se do “mito de uma psique sobre o modelo do mundo físico, como um tecido contínuo de acontecimentos ligados entre si por relações de causalidade” (Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 274).

<sup>87</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 221.

a idéia de “consciência perceptiva”. Como explicitaremos mais tarde, esta importante indicação terminológica, emergente nos escritos iniciais, já se afasta consideravelmente, do idealismo fenomenológico husserliano em sua intenção mais particular, qual seja, a definição da consciência como pura imanência transcendental. Por isso, é que “a consciência transcendental, a plena consciência de si não está inteiramente feita, está por fazer, ou seja, por realizar na existência”<sup>88</sup>, ou, ainda, que “a consciência perceptiva é impercepção enquanto percepção: eu vejo as ‘coisas’ sob a condição de não as constituir”<sup>89</sup>. Ora, essa reconceituação de uma consciência como não constituinte, para além de seu significado fenomenologicamente inaugural, permite a Merleau-Ponty, subsidiando-se novamente em Goldstein, formular outro alcance teórico: a consciência é o que, originariamente, se liga à ação<sup>90</sup> num mundo que não é apenas natural, mas culturalmente produzido:

[...]. O espírito não é uma diferença específica que viria se juntar ao ser vital ou psíquico para dele fazer um homem. *O homem não é um animal racional*. A aparição da razão e do espírito não deixa intacta, nele, uma esfera dos instintos fechada sobre si [...]. Mas, se os pretensos instintos do homem não existem *isolados* da dialética espiritual, correlativamente essa dialética não pode ser concebida fora das situações concretas em que se *encarna*. Não agimos apenas com o espírito. O espírito não é nada ou é uma transformação real e não ideal do homem justamente porque ele não é uma nova espécie de ser, mas *uma nova forma de unidade*, já que ele não pode repousar em si mesmo<sup>91</sup>.

O que fica explícita nesta longa, mas significativa passagem é uma subversão da noção de subjetividade. Subversão tal que, na versão goldsteiniana, é perpassada por uma solidária relação entre estímulo e organismo: o homem não é um espírito puro, mas um corpo; a “reflexão” não é um atributo que, de fora, acrescenta-se ao organismo imprimindo-lhe sua ipseidade, mas a constituição junto ao corpo de uma nova unidade. Merleau-Ponty aprofunda, ainda, mais, este caráter originariamente existencial da “consciência perceptiva”, mostrando que ela já se encontra, como que encarnada numa “Natureza primordial”<sup>92</sup>, aberta enquanto “campo sensível”, aquém de toda distinção teórica. É essa unidade viva e inesgotável de experiência na qual emerge também o comportamento de outrem, que a consciência realiza a sua ipseidade última como acontecimento perceptivo. É esta significação de consciência, imersa na carne das coisas e dispersa num ciclo mais vasto de ação dialética que está em

<sup>88</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 238.

<sup>89</sup> Idem, *L’ institution/La passivité*, p. 212.

<sup>90</sup> Cf. GOLDSTEIN, K. *La structure de l’ organisme*, p. 426-431.

<sup>91</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 196 [grifo nosso].

<sup>92</sup> Idem, op. cit., p. 180.

questão agora. Ela deixa de ser aquela “operação cognitiva e desinteressada”<sup>93</sup>, pura obra do intelecto, para se encarnar na experiência concreta do mundo, pois

[...] O sujeito não vive num mundo de estados de consciência ou de representações a partir do qual acreditaria poder, por uma espécie de milagre, agir sobre as coisas exteriores ou conhecê-las. Vive num universo de experiência, num meio neutro relativamente às distinções substanciais entre o organismo, o pensamento e a extensão; vive num comércio direto com os seres, com as coisas e com seu próprio corpo. O *ego*, como centro do qual emanam suas intenções, o corpo que as porta, os seres e as coisas aos quais elas se dirigem não são confundidos: mas são apenas três setores de um campo único<sup>94</sup>.

O ego, o corpo e o mundo compõem, solidariamente, uma estrutura única, um mesmo universo de experiência encarnada, revelando que “a consciência é antes uma rede de intenções significativas, por vezes claras para elas mesmas, por vezes, ao contrário, antes vividas que conhecidas”<sup>95</sup>. Ora, é mais propriamente esta rede ou arco intencional de uma forma de vivência que se engaja no mundo que a consciência perceptiva evoca. Assim, a tarefa, agora, consiste em explicitar o sentido deste acontecimento arquetipo, pelo qual adentramos aquele “campo único”, aberto gratuitamente: a “percepção”. Reconhecer a consciência como experiência perceptiva, é por em evidência uma significação plástica da subjetividade como vivência originariamente intencional. Ora, a lição de fundo redescoberta pela percepção é que a “consciência vive nas coisas”<sup>96</sup>, se transfigura enquanto “essência alógica dos seres percebidos”<sup>97</sup>, abrindo-nos ao “espetáculo efetivo do mundo”<sup>98</sup> enquanto “estrutura concreta e encarnada”<sup>99</sup>. Em princípio, “a intelecção que o Cogito havia encontrado no coração da percepção não esgota seu conteúdo, na medida em que a percepção se abre para um ‘outro’, na medida em que é a experiência de uma existência”<sup>100</sup>. Em última análise, é no coração da percepção que pulsa um “modo de consciência mais originário”<sup>101</sup> enquanto saber antepredicativo a toda intelecção ou síntese, isto é, a experiência de um espírito que vem ao

---

<sup>93</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 191.

<sup>94</sup> Idem, op. cit., p. 204.

<sup>95</sup> Idem, op. cit., p. 187.

<sup>96</sup> Idem, op. cit., p. 203.

<sup>97</sup> Idem, op. cit., p. 231.

<sup>98</sup> Idem, op. cit., p. 208.

<sup>99</sup> Idem, op. cit., p. 232.

<sup>100</sup> Idem, op. cit., p. 212.

<sup>101</sup> Idem, op. cit., p. 215.

mundo, uma *Gestalt* como unidade do interior e do exterior, da natureza e da idéia<sup>102</sup> deflagrada num movimento intencionalmente dialético. Nos termos, portanto, dessa redefinição gestáltica, a “consciência perceptiva não é uma alquimia mental: ela é global, total”<sup>103</sup>. Enquanto uma vivência corporal, ela exprime um movimento de intencionalidade originária, revelada gratuitamente, como “ser-no-mundo”. É nessa direção, indica Merleau-Ponty, que se projeta uma nova tarefa transcendental:

[...]. O problema das relações entre a alma e o corpo se transforma em vez de desaparecer: ele será agora o problema das relações entre a consciência como fluxo de acontecimentos individuais, de estruturas concretas e resistentes, e a consciência como tecido de significados ideais. A idéia de uma *filosofia transcendental*, ou seja, a da consciência como constituindo o universo diante dela e apreendendo os próprios objetos numa experiência externa indubitável, nos parece uma aquisição definitiva como primeira fase da reflexão<sup>104</sup>.

Assim, nos quadros dessa primeira fase programática, Merleau-Ponty se dedica, ainda, a uma explicitação transcendental da experiência perceptiva, isto é, para além da concepção clássica da percepção, trata-se de restituir aquele “evento de origem” em que repensar o sujeito implica, antes de tudo, aprofundar o próprio mundo do sujeito, buscando reencontrar, “este contato ingênuo com o mundo para dar-lhe enfim um estatuto filosófico”<sup>105</sup>. Toda a questão, portanto, está em situar essa concretude radical da subjetividade, desvelada pela percepção e pela experiência do corpo próprio enquanto “apelo perpétuo de encarnação”.

## 1.2. Percepção e Corpo próprio

### I

Ao longo do percurso até, então, seguido em “*La structure du comportement*”, o tema da carnalidade se reveste, conforme vimos, numa explícita recusa da concepção clássica de consciência como operação cognitiva. Concepção esta, que está longe de esgotar a

<sup>102</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 227.

<sup>103</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 220.

<sup>104</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 232.

<sup>105</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. i.



própria idéia de “sujeito”, pois, agora, ele se descobre em meio à riqueza da experiência do mundo, em sua carnalidade última. Por isso, o recurso empregado por Merleau-Ponty nesse momento se traduz no projeto de uma “consciência perceptiva”, ou seja, uma subjetividade percipiente, uma “inteligibilidade nascente” inscrita, em última análise, no mundo circundante da percepção. É a perspectiva mais ampla desse alcance conceitual que a “*Phénoménologie de la perception*” se dirige, quando destaca a

[...]. Tarefa de uma reflexão radical, quer dizer, daquela que quer compreender-se a si mesma, que consiste, de uma maneira paradoxal, em reencontrar a experiência irrefletida do mundo, para recolocar nela a atitude de verificação e as operações reflexivas, e para fazer a reflexão aparecer como uma das possibilidades de meu ser<sup>106</sup>.

Um dos passos fundamentais da referida obra, é o de mostrar que essa “reflexão radical” só se efetiva, na medida em que se compreende a dinâmica mais própria da percepção, desmistificando, em primeiro lugar, sua figuração clássica em dois modelos de pensamento recíprocos, a saber: o intelectualismo e o empirismo.

## II

Revisitemos previamente, então, o intelectualismo naquilo que ele conceitua o fenômeno perceptivo. A percepção se apresenta como o “pensamento de perceber”, ou seja, ela é uma “intelecção confusa”, abstraída de nosso campo visual, designando-se como uma “soma ou um mosaico de sensações, onde cada uma delas dependeria de modo estrito, da correspondente excitação retínica local”<sup>107</sup>. Nessa medida, a percepção se limita a um mero registro das excitações da retina, tornando-se uma operação intelectual em que os dados sensoriais se neutralizam sob uma “síntese ativa” do entendimento. Ela se torna, por assim dizer, uma decifração ideal daqueles dados, constituindo um princípio científico explicativo de toda visão. Ao olhar pela janela, descreve Descartes,

[...]. Vejo homens passando na rua, mas, na realidade, que vejo exatamente? Ora, vejo apenas chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que

---

<sup>106</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 278-279.

<sup>107</sup> Idem, *Sens et non-sens*, p. 103.

se movem apenas por molas. Se digo então que vejo homens é porque apreendo por uma inspeção do espírito aquilo que acreditava ver com meus olhos<sup>108</sup>.

Nesta descrição, observa Merleau-Ponty, tais objetos invisíveis só se subsistem diante de mim porque minha consciência os torna presentes; eles não são propriamente “vistos”, mas apenas “visualizados”: “a percepção torna-se uma ‘interpretação’ dos signos que a sensibilidade fornece conforme os *estímulos* corporais, uma ‘hipótese’ que o espírito forma para ‘explicar suas impressões’”<sup>109</sup>. Se há alguma verdadeira visão aí presente, ela será uma evidência absolutamente intelectual, uma “inspeção do espírito”, uma operação analítica que decodifica o significado último dos objetos e de suas propriedades. “Ver” [define Descartes] “não é uma propriedade do corpo, mas uma *propriedade do pensamento*”<sup>110</sup>, já que “é a alma que vê, e não o olho, pois este não vê diretamente, mas somente por meio do cérebro”<sup>111</sup>. Acreditando, pois, possuir a lei e o segredo do mundo, o intelectualista erige o ideal de uma consciência eterna, cuja estrutura inteligível, sobrevoa os objetos, sem profundar, em última análise, uma verdadeira doutrina da percepção.

Mas, há, ainda, uma segunda concepção da percepção, solidária aquela primeira, levada a cabo pelo empirismo que afirma que a sensação e a percepção são causadas pelos estímulos dos objetos externos, agindo sobre o nosso sistema nervoso cerebral. Conforme essa segunda perspectiva, temos um processo de associação de sensações numa percepção. Noutras palavras, a sensação ocorre de maneira local na medida em que um ponto do objeto externo toca um de meus órgãos sensoriais, percorrendo, nessa extensão, todo o interior do meu corpo, indo do cérebro e voltando às extremidades dos sentidos. Assim, a visão sobre algo indica uma sensação pontual que é rigorosamente independente das demais sensações, cabendo, desse modo, a percepção organizá-las numa síntese. De acordo com a análise empirista, minha relação com as coisas é uma síntese passiva; a percepção apenas designa uma constelação de sensações em que os dados psíquicos são regulados com os acontecimentos corporais na natureza numa simples recepção de qualidades.

Merleau-Ponty vê, em tais doutrinas, uma sedução dogmática, um dualismo intransponível entre razão e experiência. Sob tal simetria – mostra ele – “permanece sempre,

---

<sup>108</sup> DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, p. 96-97.

<sup>109</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 42.

<sup>110</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 434.

<sup>111</sup> DESCARTES, R. *La Dioptrique (VI)*, p. 141.

no intelectualismo, algo do empirismo que ele supera, e como que um empirismo recalçado”<sup>112</sup>, pois o que

Faltava ao empirismo era a conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia. O que falta ao intelectualismo é a contingência das ocasiões de pensar. No primeiro caso, a consciência é muito pobre; no segundo, é rica demais para que algum fenômeno possa *solicitá-la* [...]. O empirismo permanece na crença absoluta no mundo enquanto totalidade dos acontecimentos espaço-temporais, e trata a consciência como um cantão desse mundo, por outro, a análise reflexiva rompe com o mundo em si, já que ela o constitui pela operação da consciência<sup>113</sup>.

Dupla concepção da subjetividade, cujo estigma não passa de uma explicação mitológica:

Há um mito da filosofia que a apresenta como a afirmação autoritária de uma autonomia absoluta do espírito. A filosofia deixa de ser uma interrogação. Torna-se certo corpo de doutrinas, feito para assegurar a um espírito absolutamente *penetrante* a fruição de si mesmo e de suas idéias. Por outro lado, há um mito do saber científico que espera da mera notação dos fatos não só a ciência das coisas do mundo, mas também a ciência dessa ciência [...] que deverá fechar sobre si mesma o universo dos fatos<sup>114</sup>.

Em cada um desses “mitos”, o que se mascara é a verdadeira essência da percepção, ora figurando-a sob a chancela *a priori* da luz natural do espírito, ora abstraíndo-a numa síntese passiva dependente – através de uma influência de tipo causal – do objeto exterior. Por isso, diversamente, diz Merleau-Ponty, não

Construímos a percepção como se constrói uma casa, reunindo materiais emprestados dos sentidos e materiais emprestados da memória; não podemos explicá-la como um acontecimento da natureza, situando-a na confluência de várias séries causais – mecanismos sensoriais e mecanismos mnemônicos<sup>115</sup>.

O que a exigência de um “retorno aos postulados da concepção clássica da percepção”<sup>116</sup> obriga, é uma nova orientação transcendental, capaz de aprofundar em que medida, “a partir

<sup>112</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 202.

<sup>113</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 36; 50.

<sup>114</sup> Idem, *Signes*, p. 124.

<sup>115</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 214.

<sup>116</sup> Idem, *Le primat de la perception*, p. 13. A retomada do tema da percepção se justifica devido a quatro razões essenciais: primeiramente, “pelo surgimento, principalmente na Alemanha, de novas filosofias que põem em questão as idéias diretrizes do criticismo, até então, dominantes na psicologia e na filosofia da percepção”. Em segundo lugar, “pelo desenvolvimento da fisiologia do sistema nervoso”. Em terceiro lugar, “pelo desenvolvimento da patologia mental e da psicologia da criança” e, por último, “pelo progresso de uma nova psicologia da percepção, na Alemanha (*Gestalttheorie*)” (Idem, op. cit., p. 17).

do momento em que a existência se concentra e se engaja em uma conduta, ela cai sob a percepção”<sup>117</sup>. Ora, é sob esta nova projeção teórica, que Merleau-Ponty é levado, mais uma vez, a retomar a contribuição fecunda da *Gestalttheorie*, quando ensina que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que obtemos:

O “algo” perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um “campo” [...]. Somente a estrutura da percepção efetiva pode ensinar-nos o que é perceber. Portanto, a pura sensação não apenas é inencontrável, mas imperceptível e, portanto, impensável como momento da percepção<sup>118</sup>.

Em nosso campo perceptivo, “sensação” e “percepção” não mais se distinguem, já que nunca temos sensações parciais: na verdade, o que sentimos e percebemos é um fenômeno de organização, um sistema de configurações, uma totalidade, uma forma ou estrutura. “O que é elementar, e chega antes de tudo em nossa percepção não são elementos justapostos, mas, sim, conjuntos”<sup>119</sup>. Deste modo, “não existem percepções que despertam representações, mas conjuntos que se compõem atualmente, dotados de uma fisionomia típica ou familiar”<sup>120</sup>. “A percepção natural”, de fato, “não é uma ciência, não põe as coisas às quais se dirige, não as distancia para observá-las, ela vive com elas, ela é a ‘opinião’ ou a ‘fé originária’ que nos liga a um mundo como à nossa pátria, o ser do percebido é o ser antepredicativo em direção ao qual nossa existência total está polarizada”<sup>121</sup>. Há, portanto, um “sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo”<sup>122</sup>: a percepção torna-se, então, “este ato que cria de um só golpe, com a constelação dos dados, o sentido que os une – que não apenas descobre o sentido *que eles têm*, mas ainda faz com *que tenham um sentido*”<sup>123</sup>.

O que a análise intelectualista ignora é que “não somos uma percepção dominada por um juízo”<sup>124</sup>, também “nunca sou coisa e nunca sou consciência nua”<sup>125</sup>. A

<sup>117</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 415.

<sup>118</sup> Idem, op. cit., p. 10. Aqui, vale a análise de Scheler: “Do mesmo modo que não há uma sensação ‘pura’, isolada, estritamente proporcional ao estímulo, não há nenhuma ‘pura’ associação [...]. Com isto, todos os conceitos tais como sensação ‘pura’, reflexo associativo etc., têm o caráter de *conceitos limítrofes*” (SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*, p. 24).

<sup>119</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 61.

<sup>120</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 168.

<sup>121</sup> Idem, op. cit., p. 371-372.

<sup>122</sup> Idem, op. cit., p. 44.

<sup>123</sup> Idem, op. cit., p. 46.

<sup>124</sup> Idem, op. cit., p. 489.

<sup>125</sup> Idem, op. cit., p. 517.

percepção deixa de constituir um processo em que o intelecto regula, geometricamente, os objetos no espaço por associação, ou, ainda, que une, via síntese intelectual, as partes dos materiais dados. A “análise do pedaço de cera” – lembra Merleau-Ponty – “significa não que uma razão está escondida atrás da natureza, mas que a razão está enraizada na natureza; a ‘inspeção do espírito’ não seria o conceito que desce na natureza, mas a natureza que se eleva ao conceito”<sup>126</sup>. Merleau-Ponty lembra que é devido à falta de uma noção suficiente da “consciência atual”, isto é, o não vislumbre de uma “forma original de consciência que somos levados a construir a percepção de um modo arbitrário”<sup>127</sup>, ora exprimindo-a como um “mosaico de qualidades puras”, ora como uma “subsunção categorial”. Nesses termos, para além do estatuto da causalidade científica, trata-se de compreender a percepção como um “saber incipiente”, uma vez que ela “não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre qual todos os atos se destacam e sobre os quais, é pressuposta”<sup>128</sup>. Como horizonte geral, ela é uma “iniciação ao mundo”<sup>129</sup>, quer dizer, uma “comunicação ou uma comunhão”<sup>130</sup>. Eis porque,

Não podemos, por conseguinte, aplicar à percepção a distinção clássica da forma e da matéria, nem conceber o sujeito que percebe como uma consciência que “interpreta”, “decifra” ou “ordena” uma matéria sensível da qual possuiria a lei ideal. A matéria é “grávida” de sua forma, o que quer dizer, em última análise, que toda percepção tem lugar num certo horizonte e, enfim, no “mundo”<sup>131</sup>.

Assim, diversamente do realismo que “converte em uma ação causal essa relação original ao inserir a percepção na natureza”<sup>132</sup>, a fenomenologia trabalha com uma noção de percepção em que esta se revela como uma lógica encarnada e, por extensão, como uma lógica profundamente paradoxal. O paradoxo, aqui, constitutivo desse novo modelo de inteligibilidade, não implica um círculo vicioso ou alguma forma de raciocínio imperfeito, pois se a imanência nos mostra que o percebido não poderia ser estranho àquele que percebe, se a transcendência comporta sempre um “além” do que se encontra imediatamente dado, logo, mais propriamente falando, esses dois movimentos da percepção não são

---

<sup>126</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 52.

<sup>127</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 179.

<sup>128</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. v.

<sup>129</sup> Idem, op. cit., p. 297.

<sup>130</sup> Idem, op. cit., p. 370.

<sup>131</sup> Idem, *Le primat de la perception*, p. 41-42.

<sup>132</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 208.

contraditórios<sup>133</sup>. O que se revela essencialmente paradoxal, é o perspectivismo *sui generis* de todo evento perceptivo que, deflagra indivisivelmente, em cada fenômeno manifesto, um movimento de presença e ausência<sup>134</sup>. Dito de outro modo, “longe de introduzir na percepção um coeficiente de subjetividade, o perspectivismo lhe dá, ao contrário, a garantia de se comunicar com um mundo mais rico do que aquilo que conhecemos dele, quer dizer, com um mundo real”<sup>135</sup>. À maneira de Descartes, não é preciso recorrer à razão para, num ato de abstenção *a priori*, corrigir a percepção. Esta se corrige a si mesma, já que a sua significação ambígua nada mais desvela do que a própria ambigüidade do mundo, indomável conceitualmente, isto é, pela evidência do espírito. Ambigüidade esta, circunscrita, paradoxalmente, no coração das coisas, no inacabamento do mundo como obra, fazendo com que minha experiência se ligue à experiência de outrem imerso, solidariamente, numa só constelação perceptiva. É esta experiência que se realiza no “fundo de minha subjetividade, onde vemos aparecer outra subjetividade investida de direitos iguais”<sup>136</sup>, tornando plausível, o “primado da percepção”<sup>137</sup>. Ora, é propriamente, no horizonte deste “primado” que se institui

---

<sup>133</sup> “Quero apenas assinalar que a crítica de contradição não é decisiva, *se a contradição reconhecida aparece como a condição mesma da consciência*. É neste sentido que Platão e Kant, para falar só deles, assumiram as contradições das quais Zenão ou Hume recusaram. Há uma contradição vã que consiste em afirmar duas teses que se excluem ao mesmo tempo e sob a mesma relação. E há filosofias que mostram as contradições presentes no coração mesmo do tempo e de todas as relações. Há a não-contradição estéril da lógica formal e as contradições fundadas na lógica transcendental” (Idem, *Le primat de la perception*, p. 54-55).

<sup>134</sup> Idem, op. cit., p. 50.

<sup>135</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 201.

<sup>136</sup> Idem, op. cit., p. 52.

<sup>137</sup> Merleau-Ponty esclarece que a tese do “primado da percepção não pretende jamais dizer, bem entendido (o que seria voltar às teses do empirismo), que a ciência, a reflexão, a filosofia fossem sensações transformadas ou os valores dos prazeres diferidos e calculados. Expressamos nestes termos que a experiência da percepção nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens; que a percepção nos dá um *lógos* em estado nascente, que ela nos ensina, fora de todo dogmatismo, as verdadeiras condições da própria objetividade; que ela nos conclama as tarefas do conhecimento e da ação. Não se trata de reduzir o saber humano ao sentir, mas de assistir ao nascimento desse saber, de nos torná-lo tão sensível quanto o sensível, de reconquistar a consciência da racionalidade [...]. Chamamos essa camada da experiência de primordial, para significar não que todo o resto deriva dela por transformação ou evolução [...], mas no sentido de que ela revela os dados permanentes do problema que a cultura busca resolver” (Idem, op. cit., p. 67; 68). Merleau-Ponty volta a reiterar o caráter desse elogio ao sensível: “a sensorialidade é subentendida por uma relação com o mundo que *não* é uma relação sensorial, mas uma relação *total e afetiva* com as coisas [...]. A psicofisiologia vive com a idéia de que se pode, em todo caso, falar de um funcionamento sensorial separado; não devemos mesmo fazer essa concessão: conforme Bachelard, toda qualidade (por exemplo: quente, frio, úmido, etc.) é reveladora de certo modo de sincronização do sujeito encarnado com o mundo. Ou como sugere Goldstein, a cor é em si portadora de um halo afetivo” (Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 521-522). Mas, ao mesmo tempo, a noção merleau-pontyana de “sensível” se afasta, também, da significação husserliana, à medida que “a crítica visa exatamente a um *a priori* que reúne, em uma mesma família, tanto o cartesianismo quanto o empirismo, e mesmo a fenomenologia. Pois, na recusa em dar ao sensível uma significação, todos eles se mostrarão velhos cúmplices. O empirismo será cúmplice do cartesianismo, quando introduz uma ‘associação’ ou ‘projeção das recordações’, encarregadas de explicar o surgimento de uma significação pela

um sentido novo da subjetividade, já que a própria percepção é um “momento da dialética viva de um sujeito concreto, participa de sua estrutura total e, correlativamente, tem como objeto primitivo, não o ‘sólido não organizado’ mas as ações de outros sujeitos humanos”<sup>138</sup>.

Eis porque, paradoxalmente, a percepção “reúne nossas experiências sensoriais em um mundo único”<sup>139</sup>. Como aprofundaremos mais tarde, este mundo unitário é o próprio *Mundo-da-vida* (*Lebenswelt*), ao qual, a reflexão radical deve reabilitar como tema fundamental, quer dizer, “retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre ‘fala’ [...] que está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele”<sup>140</sup>. Assim, “não é o mundo real que faz o mundo percebido”<sup>141</sup>, já que se trata de situar “abaixo do pensamento objetivo, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo”<sup>142</sup>. Desse modo, a experiência da percepção nos faz “redescobrir a figura do mundo percebido, mediante um trabalho comparável àquele do arqueólogo, pois ele está oculto sob os sedimentos dos conhecimentos posteriores”<sup>143</sup>. Daí, o caráter heurístico que a questão do “Mundo-da-vida” suscita na obra tardia de Husserl enquanto tema primeiro da

---

qual, *por si só*, o sensível não pode ser responsável. E a fenomenologia será cúmplice de ambos. Pois basta levar a sério que toda redução transcendental é necessariamente eidética, para que a facticidade seja expulsa do território da fenomenologia e para que a constituição – de maneira muito estranha – termine por dar conta apenas das estruturas essenciais do mundo e perca sua ‘riqueza concreta’” (MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*, p. 242-243).

<sup>138</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 179.

<sup>139</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 266. Anos mais tarde, Merleau-Ponty retoma a significação da percepção: “A percepção abre-me o mundo como o cirurgião abre um corpo, percebendo, pela janela que fez, órgãos em pleno funcionamento, vistos *na sua atividade*, vistos de lado [...]. A percepção é primeiramente não percepção das *coisas*, mas percepção dos *elementos* (água, ar...) de *raios do mundo*, de coisas que são dimensões, que são mundos, deslizo sobre esses ‘elementos’ e eis-me no *mundo*, deslizo do ‘subjetivo’ para o Ser” (Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 271).

<sup>140</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. iii; iv. Nos referiremos daqui em diante, conforme a sugestão de vários tradutores, à expressão alemã *Lebenswelt* no feminino, já que é neste gênero que a referida noção se constrói. Por outro lado, um interessante estudo sobre a origem e a evolução do conceito de *Lebenswelt* na fenomenologia de Husserl e seu contraponto crítico emergente em Heidegger é o recente livro de Ernildo Stein, *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. Ao nosso juízo, a carência desse estudo é o de não explorar em nenhum momento, a repercussão daquele tema conceitual na obra merleau-pontyana, a qual oferece ricas e originais análises. Merleau-Ponty não deixa de indicar que esse retorno ao Mundo-da-vida não é uma presunção nostálgica ao “mito da indivisão originária e coincidência como *regresso*” (Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 320). Ora, “a procura da via ‘selvagem’ do mundo não se limita, de modo algum, ao retorno à pré-compreensão ou à pré-ciência. O ‘primitivismo’ não é senão a contrapartida do cientismo, e ainda cientismo [...]. Mas um retorno à pré-ciência não constitui o fim. A reconquista da *Lebenswelt* é a reconquista de uma *dimensão* na qual também as objetivações da ciência conservam um sentido e devem ser compreendidas como verdadeiras [...]; o pré-científico é apenas convite para compreender o meta-científico e este não é não-ciência” (Idem, op. cit., p. 235; 236).

<sup>141</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 97.

<sup>142</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 113.

<sup>143</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 40.

fenomenologia: experiência, cujo sentido último, a teoria clássica da percepção não descreve, em virtude de ser “uma percepção que esquece suas origens e se acredita acabada”<sup>144</sup>.

Ao mesmo tempo, essa exigência fenomenológica de um retorno ao “Mundo-da-vida” interroga, em última análise, como se torna possível assentarmos nossa unidade com ele, ou seja, em que medida, a percepção nos abre a um “mundo pré-humano” enquanto carne ou existência. É a descrição da experiência do corpo próprio que se encaminha, agora, Merleau-Ponty, enquanto inventário privilegiado pelo qual a percepção se revela, originariamente, o próprio evento de encarnação.

### III

Merleau-Ponty observa que a tarefa da neurologia, da psicologia experimental e da própria filosofia consiste em “retomar o problema da percepção e particularmente da percepção do corpo próprio”<sup>145</sup>. Daí, a exigência de revisitar a “literatura recente da ‘percepção’ do corpo próprio”<sup>146</sup>, diagnosticando suas conseqüências filosóficas. Ora – mostra ele – a tradição cartesiana (a fisiologia mecanicista e a psicologia clássica) habituou-nos a desprender-nos do objeto, purificando a noção comum de corpo e alma no momento em que define o corpo como uma “soma de partes sem interior”, e a *alma* como um “ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância”<sup>147</sup>. Ao objetivar o corpo, o fisiólogo faz com que ele exista à maneira de *partes extra partes*, admitindo entre suas partes ou entre os demais objetos, senão relações exteriores e mecânicas<sup>148</sup>. O corpo se insere como uma categoria a mais do mundo objetivo, transformando-se numa máquina governada por leis causais: ele é

---

<sup>144</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 69.

<sup>145</sup> Idem, *Le primat de la perception*, p. 11.

<sup>146</sup> Idem, op. cit., p. 13.

<sup>147</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 231. Conforme Descartes é necessário que o pensamento reflexivo se liberte do corpo, da confusão dos sentidos e da imaginação para alcançar, em plena evidência, a luz da verdade: “Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais [...], e, considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa” (DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, p. 99).

<sup>148</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 87.



tão-somente “um mecanismo cego, um mosaico de sequências causais independentes”<sup>149</sup> ou, ainda, um “conjunto de sensações visuais”<sup>150</sup>, tornando-se um “exterior sem interior”.

Numa direção análoga, a psicologia apresenta o corpo como um “fato psíquico”: nesta definição, o corpo reúne tudo o que é necessário para distinguir-se dos objetos, abstraído conceitualmente como uma representação. Nesta purificação conceitual, a corporeidade torna-se uma “serva da consciência”, sendo transportada “no ponto do espaço que nós previamente nos representamos”<sup>151</sup>. Daí, sua inevitável integração ao mundo objetivo como um “mecanismo fechado sobre si, sobre o qual a alma pudesse agir de fora”<sup>152</sup>. Por isso, diz Merleau-Ponty, nesta análise cartesiana, o corpo se subsume por aquela mesma ubiqüidade de princípio, qual seja, a de que a “percepção e o pensamento têm um sentido intrínseco [...] já que o *Cogito* era a tomada de consciência dessa interioridade”<sup>153</sup>. Nessa medida, o corpo se configura, então, como um “interior sem exterior”<sup>154</sup>.

Malgrado suas diferenças, avalia Merleau-Ponty, ambos os modelos explicativos reincidentem num mesmo engano: “a profunda ignorância dos fenômenos”. Ignorância caudatária do dualismo psíquico-físico em que o corpo ora é mapeado por relações mecânicas, ora é tomado como simples propriedade psíquica. É necessário, mais uma vez, romper com esta lógica binária, isto é, ir além da erística clássica, buscando restituir na corporeidade sua experiência fenomênica mais própria. Para além dos prejuízos clássicos, trata-se de instituir uma maneira nova de nos dirigimos às coisas, ou seja, interrogar o sentido último do fenômeno da encarnação. É só à base desta medida, que se torna possível “distender os fios intencionais que nos ligam ao mundo”, unindo o “extremo subjetivismo ao extremo objetivismo”<sup>155</sup>. Ora, pois, o “que permite tornar a ligar o ‘fisiológico’ e o ‘psíquico’ um ao outro é o fato de que, reintegrados à existência, eles não se distinguem mais como a ordem do em si e a ordem do para si, à medida que ambos se orientam para um pólo intencional ou para

---

<sup>149</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 30.

<sup>150</sup> Idem, *Parcours (1935-1951)*, p. 36.

<sup>151</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 161.

<sup>152</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 218.

<sup>153</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 172.

<sup>154</sup> “O único *para si* verdadeiro é o pensamento do cientista que percebe esse sistema e é o único a deixar de ali residir. Assim, enquanto o corpo vivo se tornava um exterior sem interior, a subjetividade tornava-se um interior sem exterior, um espectador imparcial. O naturalismo da ciência e o espiritualismo do sujeito constituinte universal, ao qual chegava a reflexão sobre a ciência, tinham em comum o fato de nivelarem a experiência: diante do Eu constituinte, os Eus empíricos são objetos. O Eu empírico é uma noção bastarda, um misto de em si e para si, ao qual a filosofia reflexiva não podia dar estatuto” (Idem, op. cit., p. 68).

<sup>155</sup> Idem, op. cit., p. xv.

um mundo”<sup>156</sup>. É que o domínio da objetividade mecânica não esgota a experiência última do existir, uma vez que o “acontecimento fisiológico é apenas o esboço abstrato do acontecimento perceptivo”<sup>157</sup>. Assim, é o existir mais próprio do corpo, sua natureza ambígua e paradoxal em virtude da experiência da percepção, que permite com que as essências sejam recolocadas na existência, não havendo mais um pensamento sem corpo e sem carne.

Nesta perspectiva, se o corpo se furta ao tratamento imposto pela própria ciência<sup>158</sup>, é por que longe de ser uma máquina hidráulica causal ou um simples dado psicológico, ele exprime uma nova experiência, revelando uma “potência de certo número de ações familiares”<sup>159</sup> e afetivas. Nessa medida,

Mesmo cortado do circuito da existência, o corpo nunca se curva inteiramente sobre si mesmo. Mesmo se me absorvo na experiência de meu corpo e na solidão das sensações, não chego a suprimir toda referência de minha vida a um mundo. A cada instante alguma intenção brota novamente de mim, mesmo que seja em direção aos objetos que me circundam e caem sob os meus olhos, ou em direção aos instantes que sobrevêm e impelem para o passado aquilo que acabo de viver. Nunca me torno inteiramente uma coisa no mundo, falta-me sempre a plenitude da existência como coisa, minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça<sup>160</sup>.

Eis, portanto, a experiência do corpo próprio: o corpo se desvela como essa gestualidade intersubjetiva e percipiente com as coisas. Ele é maturado pela noção de que o homem é um “ser-no-mundo”, instituindo o estatuto de uma “solidariedade sujeito-objeto”, ou seja, “aquela do corpo e do mundo percebido”<sup>161</sup>. O que está em jogo, aqui, é outro corpo: a expressão mais vívida da encarnação, inscrita numa situação gratuitamente aberta enquanto “nosso meio geral de ter um mundo”<sup>162</sup>. Situação fundamental na qual, “o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e engajar-se continuamente neles [...]. Ele é, no centro do mundo, o termo não

---

<sup>156</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 103. Scheler observa que “em termos ontológicos, o processo fisiológico e o processo psíquico da vida são rigorosamente idênticos (como Kant já suspeitara). Eles só são diversos fenomenalmente – mesmo fenomenalmente, porém, eles são rigorosamente idênticos nas leis estruturais e no ritmo de seu curso [...]. Os dois processos não passam de dois lados de um mesmo evento vital suprimecânico, considerado segundo sua configuração e segundo a trama de suas funções” (SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*, p. 71-72; 72).

<sup>157</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 403.

<sup>158</sup> Idem, op. cit., p. 86.

<sup>159</sup> Idem, op. cit., p. 122.

<sup>160</sup> Idem, op. cit., p. 192-193.

<sup>161</sup> Idem, *L' institution/La passivité*, p. 209.

<sup>162</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 171.

percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face”<sup>163</sup>. Tal é, nos seus traços mais gerais, o sentido da experiência corporal: a de “que meu corpo seja apreendido não apenas numa experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal”<sup>164</sup>. Experiência originária, jamais subsumida objetivamente, já que não se trata de um corpo em-si mesmo<sup>165</sup>, quer dizer, “eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes, sou meu corpo”<sup>166</sup>.

Essa transcendência da gestualidade corporal acena uma peculiaridade essencial: ela se revela, em última análise, como um movimento de expressão. O que só vem atestar que o corpo “não é apenas um espaço expressivo entre todos os outros. Este é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão”<sup>167</sup>. Num sentido ilustrativo,

Quando faço sinal para um amigo se aproximar, minha intenção não é um pensamento que eu prepararia em mim mesmo, e não percebo o sinal em meu corpo. Faço sinal através do mundo, faço sinal ali onde se encontra meu amigo; a distância que me separa dele, seu consentimento ou sua recusa se lêem imediatamente em

---

<sup>163</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 97.

<sup>164</sup> Idem, op. cit., p. 98.

<sup>165</sup> “O homem não é um espírito e um corpo, mas um espírito *com* um corpo, que só alcança a verdade das coisas porque seu corpo está como que cravado nelas” (Idem, *Causeries* (1948), p. 23). Ora, como diz com propriedade Simone de Beauvoir, “o corpo não é nem primeiro nem segundo; o espírito nem segundo nem primeiro” (Idem, *L’ institution/La passivité*, p. 66; cf. Idem, *La prose du monde*, p. 158).

<sup>166</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 175. Gabriel Marcel também desenvolve admiravelmente este tema ao considerar que “não tenho meu corpo”, mas antes, “estou” ou “sou meu corpo próprio”: “meu corpo não é algo que eu tenho, *eu sou meu corpo*. O sentido dessa frase não pode ser elucidado senão negativamente. Dizer que sou meu corpo, significa antes de tudo que eu não estou em condições de definir um tipo de relação qualquer que uniria estes dois termos, eu de um lado e meu corpo de outro [...]. *Eu sou meu corpo* é, na realidade, uma afirmação central, uma afirmação pivô que não pode ser senão parcialmente esclarecida conforme as perspectivas que eu posso ter em adotar alternativamente, mas sem que algumas delas possa ser admitida exclusivamente ou definitivamente. Isto é o que eu tenho em vista quando falo de um mistério da encarnação num sentido que não tem absolutamente nada de teológico” (MARCEL, G. *Présence et immortalité*, p. 250-251; 251). Ora, “todo existente me aparece como que prolongando meu corpo numa direção qualquer – *meu* corpo enquanto que é *meu*, isto é, não objetivo; meu corpo é, nesse sentido, a cada vez, o existente-modelo e mais profundamente ainda o signo dos existentes. O mundo existe para mim, no sentido forte da palavra existir, na medida onde eu mantenho com ele relações do tipo daquelas que eu mantenho com meu próprio corpo – quer dizer, pelo que eu sou encarnado. De outra parte, tenho observado desde já que essa encarnação permanece apenas do ponto de vista dialético possível” (Idem, *Journal métaphysique*, p. 261). Logo, existe, “entre eu e tudo o que existe uma relação (a palavra é totalmente de fato imprópria) do mesmo tipo que aquela que me une ao meu corpo: aquilo que eu chamo uma mediação não instrumental vem completar a mediação instrumental ou objetiva. Aqui convém dizer que meu corpo *está em simpatia com as coisas*” (Idem, op. cit., p. 265), ou seja, “as coisas existem para mim na medida em que as vejo enquanto prolongamentos de meu corpo” (Idem, op. cit., p. 273). Por isso, “pensar *meu corpo* é manifestamente esclarecer esse ato de retomada de posse, essa *reencarnação*; é restabelecer com conhecimento de causa o estado de indivisão que uma reflexão elementar tinha rompido” (Idem, op. cit., p. 326).

<sup>167</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 171.

meu gesto, não há uma percepção seguida de um movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo<sup>168</sup>.

Neste contexto, portanto, como o corpo não sendo um simples objeto entre outros, encarna um movimento de expressão junto ao mundo conferindo-lhe uma significação viva?

#### IV

Ao descrever a experiência do corpo próprio, Merleau-Ponty vislumbra um “modo original de consciência”<sup>169</sup>. Isso porque o “corpo veicula intenções”:

O sujeito posto diante de sua tesoura, sua agulha e suas tarefas familiares não precisa procurar suas mãos ou seus dedos porque eles não são objetos a se encontrar no espaço objetivo, ossos, músculos, nervos, mas potências já mobilizadas pela percepção da tesoura ou da agulha, o termo central dos “fios intencionais” que o ligam aos objetos dados. Não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal<sup>170</sup>.

É esse domínio vital ou contexto perceptivo em que também se move o corpo de outrem, que funda a explicação causal dos eventos. O corpo é a experiência que vai tecer o “‘nó’ entre a essência e a existência”<sup>171</sup>, evidenciando o caráter ambíguo e inacabado da percepção como experiência de transcendência. Por esta razão, a

[...]. Percepção de um corpo vivo ou, como diremos daqui em diante, de um “corpo fenomênico”, não é um mosaico de diversas sensações visuais e táteis que, associadas à experiência interior dos desejos, das emoções, dos sentimentos, ou entendidas como os sinais dessas atitudes psíquicas, receberiam delas um significado vital [...]. Há troca de serviços entre a descrição do corpo fenomênico e a explicação causal<sup>172</sup>.

---

<sup>168</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 128-129.

<sup>169</sup> Idem, op. cit., p. 181.

<sup>170</sup> Idem, op. cit., p. 123.

<sup>171</sup> Idem, op. cit., p. 172.

<sup>172</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 169; 170. O homem não é “o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam seu corpo ou seu ‘psiquismo’; ele não pode pensar-se como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre si o universo da ciência” (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. ii.).

Ao aprofundar a experiência fenomênica do corpo próprio, Merleau-Ponty traz à baila aquilo que o pensamento causal jamais suspeitara: que o corpo projeta em torno de si certo meio, pois, enquanto suas partes se conhecem dinamicamente umas às outras, os “seus receptores se dispõem de maneira a tornar possível, por sua sinergia, a percepção do objeto”<sup>173</sup>. Assim, por exemplo, para aquele que aprecia a obra de Cézanne, a relação entre seus olhos e o quadro não se forma mediante uma justa projeção geométrica. A “Montanha de Santa Vitória” não é uma “soma de percepções, nem tampouco a lei de todas essas percepções”<sup>174</sup>, mas este acontecimento inaugural que assistimos em cada re-criação pictórica, transcendendo a matéria-prima da tela, instituindo, portanto, certa experiência perceptiva via o corpo próprio.

De modo análogo, se a existência de um cubo, me permite apreendê-lo como um objeto de seis faces iguais, a definição geométrica que aí componho não se realiza como se eu buscasse constituí-la do interior. É que o cubo enuncia uma “idéia-limite pela qual exprimo a presença carnal do cubo que está ali, sob meus olhos, sob minhas mãos, em sua evidência perceptiva”<sup>175</sup>. Nessas condições, prescindindo de uma visão objetiva do próprio movimento, pois a “coisa e o mundo me são dados com as partes de meu corpo não por uma ‘geometria natural’, mas em uma conexão viva comparável, ou antes, idêntica à que existe entre as partes de meu próprio corpo”<sup>176</sup>. Condição esta em que a “percepção exterior e a percepção do corpo próprio variam conjuntamente porque elas são as duas faces de um mesmo ato”<sup>177</sup>. Isso explica porque o paradoxo do corpo passa a ser uma extensão daquele mesmo paradoxo ou ambigüidade mais fundamental da percepção, cuja “unidade é sempre implícita e confusa”<sup>178</sup>. Trata-se de um mesmo prolongamento miraculoso como se o meu corpo vagasse através de todos os gestos e ações perceptivas à semelhança da cauda de um cometa. É que a consciência corporal potencializa uma espécie de equivalência imediata com o campo visual, se tornando imediatamente sinônima à percepção exterior. O corpo atravessa este circuito, se mescla com ele rente às raízes carnis do mundo. Nesse sentido, é ilícito

---

<sup>173</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 269.

<sup>174</sup> Idem, op. cit., p. 325.

<sup>175</sup> Idem, op. cit., p. 236-237.

<sup>176</sup> Idem, op. cit., p. 237.

<sup>177</sup> Ibidem.

<sup>178</sup> Idem, op. cit., p. 231. Há “inerência ao tempo e ao mundo, dos quais o corpo é uma ‘significação implícita e inarticulada’” (Idem, op. cit., p. 391). Essa inarticulação é, antes, uma “verdade sobre fundo de absurdo” (Idem, op. cit., p. 342). Por isso, não é uma contradição lógica, pois sua “ambigüidade não é uma imperfeição da consciência ou da existência, é sua definição” (Idem, op. cit., p. 383).

separar o movimento de percepção à experiência mais concreta do corpo próprio, uma vez que eles coexistem, são, portanto, concêntricos.

Ora, observa Merleau-Ponty, se “nossa experiência é a experiência de um mundo”<sup>179</sup>, os espaços sensoriais tornam-se momentos concretos de uma configuração global cujo sentido não é o resultado de uma operação do pensamento. Antes, preside uma operação plástica, um movimento contínuo<sup>180</sup> como “ponto de passagem e ponto de apoio de uma dialética”<sup>181</sup>, graças a “essa massa sensível na qual vivo”, em que “sou arrastado numa *coexistência* da qual não sou o único constituinte”<sup>182</sup>. Nessa perspectiva, a percepção desvela um “sistema de relações que determinam inteiramente cada acontecimento, mas no sentido de uma totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada”<sup>183</sup>. A essa maneira, por meio da percepção, a unidade do objeto se revela enquanto o “correlativo da unidade de nosso corpo”<sup>184</sup>. Se as qualidades sensíveis são irreduzíveis a algum estado fixo ou processo oculto no corpo objetivo, é porque atestam a “amplitude variável de meu ser no mundo”<sup>185</sup>, quer dizer, “atingem em mim certa montagem geral pela qual sou adaptado ao mundo”<sup>186</sup>, se inserem ou se integram numa conduta ou situação de conjunto, traduzindo uma significação vital. Sob este ângulo, o sujeito da sensação é uma

Potência que co-nasce em um certo meio de existência ou se sincroniza com ele. As relações entre aquele que sente e o sensível são comparáveis às relações entre o dormidor e o sono: o sono vem quando certa atitude voluntária repentinamente recebe do exterior a confirmação que ela esperava [...] o sensível não tem apenas uma significação motora e vital, mas é uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão [...]. Aquele que sente e o sensível não estão um diante do outro como dois termos exteriores, e a sensação não é uma invasão do sensível naquele que sente. É meu olhar que subentende a cor, é o movimento de minha mão que subentende a forma do objeto, ou antes, meu olhar acopla-se à cor, minha mão acopla-se ao duro e ao mole, e nessa troca entre o sujeito

<sup>179</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 256.

<sup>180</sup> “No movimento do galho que um pássaro acaba de abandonar, lemos sua flexibilidade ou sua elasticidade, e é assim que um galho de macieira e um galho de bétula imediatamente se distinguem [...]. Ora, este movimento do pássaro mostra que as coisas se definem primeiramente por seu ‘comportamento’ e não por ‘propriedades’ estáticas. Não sou eu quem reconhece, em cada um dos pontos e dos instantes atravessados, o mesmo pássaro definido por caracteres explícitos, é o pássaro, voando, que faz a unidade de seu movimento, é ele [...] numa espécie de ubiqüidade, como o cometa com sua cauda” (Idem, op. cit., p. 265; 318).

<sup>181</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 222.

<sup>182</sup> Idem, op. cit., p. 239.

<sup>183</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 254.

<sup>184</sup> Idem, op. cit., p. 236.

<sup>185</sup> Idem, op. cit., p. 243.

<sup>186</sup> Ibidem.

da sensação e o sensível não se pode dizer que um aja e que o outro padeça, que um dê sentido ao outro<sup>187</sup>.

O que essa passagem revela profundamente, é que bem antes de tornar-se uma forma de conhecimento ou um *quale* identificável, a sensação irradia ao redor de si certo modo de existência, restituindo no corpo próprio uma familiaridade em que a própria consciência é ontologicamente coextensiva. O que, aqui se traduz misteriosamente, é uma conaturalidade, uma unidade originária do sujeito e do objeto, pois “no interior de cada sentido, é preciso reencontrar a unidade natural, fazendo aparecer uma ‘camada originária’ do sentir que é anterior à divisão dos sentidos”<sup>188</sup>.

Ora, é preciso levar em conta que essa primitividade do sensível não é fortuita já nas reflexões fenomenológicas iniciais. Merleau-Ponty evidencia o caráter mais próprio dessa experiência, desqualificada pelo pensamento objetivo, a fim de explorar as “*características imediatas do sentir* que haviam escapado e mesmo se esconderam sob a noção de sensação”<sup>189</sup>. Tarefa esta, conforme vimos, atrelada intrinsecamente à retomada da percepção enquanto experiência primordialmente carnal. Não há mais cisão entre sensação e percepção, mas co-pertencimento numa mesma gênese de generalidade e anonimato. Merleau-Ponty explica que quando exprimimos nossa visão do azul celeste numa situação dada, vemos o azul porque somos sensíveis às cores; há aí, um fundo anônimo que a experiência perceptiva comporta, isto é, uma espécie de “despersonalização”, já que não compomos por associação ou síntese o azul: experienciamos-nos, perceptivamente, nele. O que se revela sob esta experiência, é uma sincronização ou comunhão carnal, pois, não temos mais consciência de ser o “sujeito” de nossas sensações, ou seja, não somos nós que percebemos aquela “generalidade”, mas, sim, ela mesma que “se” percebe em nós, pois

Quando experimento uma sensação, sinto que ela diz respeito não ao meu ser próprio, aquele do qual sou responsável e do qual decido, mas a um outro eu que já tomou partido pelo mundo, que já se abriu a alguns de seus aspectos e sincronizou-se a eles. Entre minha sensação e mim há sempre a espessura de uma *aquisição originária* que impede minha experiência de ser clara para si mesma. Experimento a

---

<sup>187</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 245; 246; 247-248.

<sup>188</sup> Idem, op. cit., p. 262. Seguramente, já está patente nessas linhas, o projeto que se esboçará na obra tardia de Merleau-Ponty: a “reabilitação ontológica do sensível”. Em tese, “o concreto e o sensível conferem à ciência a tarefa de uma elucidação interminável, e daí resulta que não se pode considerá-los, à maneira clássica, como uma simples aparência destinada a ser superada pela inteligência científica” (Idem, *Causeries* (1948), p. 15).

<sup>189</sup> PINTO, D. C. M. “Crítica da tradição, refundação da metafísica e descrição da experiência – Bergson e Merleau-Ponty”, p. 37.

sensação como modalidade de uma existência geral, já consagrada a um mundo físico, e que funde através de mim sem que eu seja seu autor<sup>190</sup>.

Por conseguinte, a sensação só pode ser anônima porque é parcial. Isto sugere que a sensação pertence a certo campo, pois sempre que dirigimos nosso olhar para a mesa, sentimos algo que a extrapola: as operações sensoriais jamais esgotam a profundidade do objeto, já que ele é apenas um entre os vários sentidos segundo os quais adentramos na própria carne do mundo, em virtude de nossa conaturalidade com ele. Só assim, “o sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida”<sup>191</sup>.

Ao “abrir-nos a um mundo intersensorial”<sup>192</sup>, a percepção nos lança num novo regime de experiência, mediante a qual nos “comunicamos interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles”<sup>193</sup>. Há aí, “zona de tráfico”, “comércio”, “troca” ou, mais propriamente, como Merleau-Ponty esboçará em seus últimos escritos, um regime de “promiscuidade” entre o corpo e o mundo, nós, as coisas e outrem. O que redescobrimos é a experiência de um “Eu encarnado” não antevisto pela tradição filosófica, pois, para esta, “a encarnação permanece por princípio uma ilusão; ilusão cuja possibilidade continua incompreensível”<sup>194</sup>. Daí, a necessidade de retornar “à nossa experiência de sujeitos encarnados”<sup>195</sup> sem “recalque de nossa experiência efetiva”<sup>196</sup>. É, especialmente, esta constatação que Merleau-Ponty realiza no momento em que explora as duas dimensões fundamentais da “consciência perceptiva” enquanto expressão corporal: a “afetividade” e a “linguagem”. Ao se cruzarem, elas “põem em evidência a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, descrevendo o corpo enquanto o lugar dessa apropriação”<sup>197</sup>. Revisitemos, então, inicialmente, a dimensão afetiva buscando compreender em que medida, ela própria, já sinaliza um sentido e alcance da idéia de subjetividade como carnalidade.

---

<sup>190</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 250.

<sup>191</sup> Idem, op. cit., p. 64-65.

<sup>192</sup> Idem, op. cit., p. 260-261.

<sup>193</sup> Idem, op. cit., p. 113.

<sup>194</sup> Idem, op. cit., p. 247.

<sup>195</sup> Idem, op. cit., p. 236.

<sup>196</sup> Idem, op. cit., p. 295.

<sup>197</sup> Idem, op. cit., p. 180.



### 1.3. A Carnalidade do Desejo e o Inconsciente

*“Não procure nada por trás dos fenômenos, eles próprios são a lição” (Goethe)*

#### I

Vimos que ao flagrar nas teorias clássicas, limites ontológicos, Merleau-Ponty acredita encontrar na psicologia contemporânea uma expectativa teórica mais promissora no tocante à natureza da percepção, da corporeidade e, nesse horizonte, de um sentido novo da idéia de Razão. Na extensão desse percurso, outra linha de força atravessa a descrição fenomenológica como uma dimensão que, sem a qual, o corpo próprio se ofuscaria como fenômeno em sua revelação última. Ora, tal dimensão é, eminentemente, a sexualidade. Tema, ao qual, Merleau-Ponty jamais negligencia nas diversas etapas de sua reflexão, pois como se sabe, era sintomaticamente este pilar que emergia como dimensão de fundo na obra de Freud, a ponto dessa mesma, se lançar intrepidamente enquanto retomada da experiência da subjetividade naquilo que ela guardaria de mais insólito e, ao mesmo tempo, instigante: a descoberta do “inconsciente” enquanto seu vetor conceitual decisivo. O que passa a entrar em questão, agora, é outro nível da idéia de ipseidade compreendida como desejo, como carnalidade. Trata-se, em última análise, de instituir uma “teoria do sujeito desejante”<sup>198</sup>, animada por uma interrogação radical: “Mas qual é o Eu do desejo?” [interpela Merleau-Ponty] – “é evidentemente o corpo”<sup>199</sup>.

Para Merleau-Ponty, essa articulação temática vai ensejar o que de inédito a fenomenologia jamais perde na psicanálise: que a experiência afetiva do corpo próprio pressupõe, sobretudo, uma explicitação quanto à “gênese do ser”. Como o filósofo reconhece em seus cursos entre 1954 e 1955 no Collège de France, trata-se de esboçar a idéia de uma “ontologia da libido”, quer dizer, uma teoria da libido como carne: “a própria sexualidade não é uma explicação última. Uma metafísica da sexualidade é necessária: é necessário compreender como e porque, em virtude de sua estrutura própria, ela torna possível uma

---

<sup>198</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 272.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

*realização (Leistung)* que interessa a vida total do indivíduo”<sup>200</sup>. Daí, não ser absolutamente excêntrico, que a descoberta freudiana segundo a qual os fatos psíquicos têm um ou até mesmo vários sentidos, é a insuspeita convergência de fundo pela qual Freud se situa como um autêntico discípulo do movimento fenomenológico<sup>201</sup>, no momento mesmo, em que se busca redescobrir a presença inalienável de nossa facticidade<sup>202</sup>. Sob este ângulo, é que a psicanálise contribui para repensar a experiência da carnalidade, experiência na qual se mesclam as relações entre o corpo e a sexualidade, eu e outrem.

## II

Como recorte dessa tarefa, o capítulo quinto da primeira parte de “*Phénoménologie de la perception*”, é especialmente instrutivo. Após proceder, conforme vimos, a uma releitura da noção de corpo na psicologia e fisiologia clássicas, Merleau-Ponty se detém naquele texto, a um exame da experiência da afetividade. Em síntese, a literatura clássica funda tal concepção nos moldes de um “mosaico de estados afetivos, prazeres e dores fechados em si mesmos, que não se compreendem e só podem explicar-se por nossa organização corporal [...], isto é, como teclado de estados afetivos elementares”<sup>203</sup>. A afetividade, ao invés de reconhecer-se propagada numa experiência mais vasta do corpo próprio, é abstraída como objeto de representação, enclausurada numa série

<sup>200</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L’ institution/La passivité*, p. 246.

<sup>201</sup> Conforme Lévinas, a fenomenologia como filosofia “não chegou a ser uma ciência rigorosa, prosseguida por uma equipe de investigadores que culmina em resultados definitivos. Muito provavelmente a filosofia recusa esse modo de vida espiritual, embora algumas das esperanças husserlianas se realizem. *A fenomenologia une os filósofos*, sem que isto ocorra da maneira em que o kantismo unia os kantianos ou o espinosismo, os espinosistas. Os fenomenólogos não aderem às teses formalmente enunciadas por Husserl; não se consagram exclusivamente à exegese ou à história de seus escritos. O que os aproxima é uma maneira de trabalhar. Eles se unem para abordar os problemas de uma determinada maneira ao invés de aderir a certo número de proposições fixas [...]. A fenomenologia é método de uma maneira eminente, pois ela está essencialmente aberta [...]. Nesse ponto, a obra de Husserl não parece haver atuado pelas suas considerações metodológicas. Por outro lado, na maioria das vezes, elas expressam muito mais posições e respostas a problemas, que regras sobre a arte de tratá-las” (LÉVINAS, E. “Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica”, p. 88).

<sup>202</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. ii. Se o corpo é o que “funda a unidade dos objetos que eu percebo” (Idem, *Le primat de la perception*, p. 53), ele é também “aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação” (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 192). Pela experiência corporal, passamos a “compreender o homem e o mundo a partir de sua facticidade” (Idem, op. cit., p. 21), o que implica considerar que o corpo é o “nosso ponto de vista sobre o mundo, o lugar onde o espírito se investe numa certa situação física e histórica” (Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 39).

<sup>203</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 180.

reflexologicamente causal. Neste nível de fundamentação – observa Merleau-Ponty – a explicação anatômica se revela “pobre”, pois encobre a experiência que a transcende, moldando, portanto, a percepção afetiva como uma significação puramente intelectual, ou seja, como “pura consciência de algo”.

O que os fisiólogos e psicólogos deixam de explorar em suas análises, é o fato de que o corpo irradia uma significação mais rica, isto é, ele potencializa uma nova experiência: a do meio afetivo como uma zona vital, um aspecto concreto de existir. Ora, para além da doutrina epistemológica clássica, é preciso captar a intenção mais profunda da experiência do corpo como ser de libido, experiência esta, jamais subtraída como puro reflexo de séries causais à maneira de um epifenômeno<sup>204</sup>. Eis, portanto, a razão pela qual a própria Psicologia da Forma já instruíra como lição de fundo, o fato de que todas as regiões corporais não se exprimem isoladamente, mas se integram dialeticamente na existência, pois

O existir biológico está engrenado na existência humana e nunca é indiferente ao seu ritmo próprio [...]. Assim, a visão, a audição, a sexualidade e o corpo não são apenas os pontos de passagem, os instrumentos ou as manifestações da existência pessoal: esta retoma e recolhe em si àquela existência dada e anônima<sup>205</sup>.

Nessa configuração, a afetividade não se define, pura e simples, como um “ciclo autônomo” regido de funções justapostas, uma vez que no

[...]. Próprio Freud, o sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito de processos dos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história<sup>206</sup>.

<sup>204</sup> Conforme Merleau-Ponty, ao renovar o estudo da sexualidade Freud “restaura” e “aprofunda” a noção de “instinto” para além de sua aceção clássica oriunda da literatura médica do século XIX como uma simples força resultante da estrutura biológica orgânica. O que subsistia por meio desse emprego, era uma concepção mecanicista do corpo em que a sexualidade restringia-se a uma função autônoma genitalmente circunscrita. Reagindo a essa exegese, “a psicanálise mostrou que o ‘instinto sexual’ e suas perversões dependem do desenvolvimento, da história mesma do indivíduo (seria preciso substituir ‘instinto sexual’ por ‘história sexual’)” (Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 179). Sob esta perspectiva, Freud passa a considerar que o homem não tem instinto sexual, uma vez que o vínculo entre a criança com os pais não é de ordem instintiva, mas espiritual: “Não é porque a criança tem o mesmo sangue dos pais que os ama; é por saber-se oriunda deles ou por vê-los voltados para si que se identifica com eles, concebe-se à imagem deles, concebe-os à sua imagem. A realidade psicológica última é, para Freud, o sistema das atrações e de tensões que liga a criança às figuras paternas, e depois, através delas, a todas as outras; e nesse sistema ela ensaia sucessivamente diferentes posições, das quais a última será a sua atitude adulta” (Idem, *Signes*, p. 289).

<sup>205</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 186.

<sup>206</sup> Idem, op. cit., p. 185.

A esfera libidinal exprime, para além de todo dispositivo funcional, uma ampla e rica significação: “A genitalidade constrói-se de experiências e, nesse sentido, é inicialmente cega [...]. O sexo está presente, exatamente, como possibilidade de diversas ‘posições sexuais’”<sup>207</sup>. A existência, sob esta perspectiva múltipla, é uma engrenagem geral, um fantástico polimorfismo em que a visão, a motricidade e a sexualidade não se ligam entre si e ao mundo exterior por relações causais, mas se encontram confusamente retomadas num drama único<sup>208</sup>. Ora, se a vida sexual não se subsume numa função genital, como bem enuncia Freud em seus estudos clínicos, é porque o seu raio de abrangência é amplo, uma vez que a existência sexual precede e excede aquele funcionamento. Este fato traz à tona, inúmeras outras atividades que prolongadas na experiência do corpo e polarizadas por imagens e palavras, lembranças e sonhos, movimentos e sinais, olhares e gestos, exprimem significados sexuais. Desvela-se, aí, uma multiforme riqueza da linguagem sexual, vindo a lume, também pela *práxis* dos sonhos. É que a lógica onírica e o simbolismo sexual são inesgotáveis e, por isso, escapam a toda determinação causal. Como atesta Merleau-Ponty, “não existem reflexos causais nem puro estado de prazer”<sup>209</sup>, uma vez que a “comunicação entre o corpo e o espírito não é um retorno à Consciência ou ao Espírito”<sup>210</sup>.

Essa “dialética concreta” que assistimos no curso da experiência afetiva traduz o próprio movimento do fenômeno de encarnação, fenômeno este, jamais cego ou fechado ao simbolismo dos instintos. Assim, razão e desrazão se conjugam mutuamente, sem se sobreporem hierarquicamente. Daí, ser superficial ou estéril situar a ordem instintiva como um automatismo periférico não entrevedo “uma intencionalidade que segue o movimento geral da existência, infletindo-se com ela”<sup>211</sup>. Vista sob esta ótica, “a afetividade não pode

---

<sup>207</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 350.

<sup>208</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 231. Nessa retomada, o corporal, o psíquico e o sexual estão reciprocamente conjugados: “todas as ‘funções’ no homem, da sexualidade à motricidade e à inteligência, são rigorosamente solidárias. É impossível distinguir, no ser total do homem, uma organização corporal que trataríamos como um fato contingente, e outros predicados que lhe pertenceriam de forma necessária” (Idem, op. cit., p. 198). “A percepção erótica” – descreve Merleau-Ponty – “não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência. Um espetáculo tem para mim uma significação sexual não quando me represento, mesmo confusamente, sua relação possível aos órgãos sexuais ou aos estados de prazer, mas quando ele existe para meu corpo, para essa potência sempre preste a armar os estímulos dados em uma situação erótica, e a ajustar a ela uma conduta sexual” (Idem, op. cit., p. 183).

<sup>209</sup> Idem, op. cit., p. 181.

<sup>210</sup> Idem, op. cit., p. 187.

<sup>211</sup> Idem, op. cit., p. 183.

mais ser definida por ‘estados’, mas por ‘*maneiras de visar*’ ou intencionalidades”<sup>212</sup>, cujo “arco intencional” confere à experiência intersubjetiva seu próprio estatuto filosófico. A vida afetiva se revela como uma “estrutura típica”, transfigurada na experiência do corpo próprio enquanto emblema geral de todo existir jamais fechado sobre si mesmo sem coexistência e transcendência. O corpo é abertura originária ao mundo, sendo

[...]. Para nós muito mais que um instrumento ou um meio: ele é nossa expressão no mundo, a figura visível de nossas intenções. Mesmo os movimentos afetivos mais secretos, mais profundamente ligados à infra-estrutura humoral, contribuem por formar nossa percepção das coisas<sup>213</sup>.

Dessa maneira, “o corpo como ser sexuado” se torna o prolongamento de uma potência de sentido, um fenômeno sempre iminente à experiência do mundo jamais se confundindo perifericamente com a genitalidade, subsumindo-se, parcialmente, aos atos nela investidos. Como escreve Freud, o corpo é totalmente desvelado como zona erógena, entranhado numa experiência múltipla, já que o prazer é irreduzível à satisfação de uma necessidade puramente fisiológica<sup>214</sup>. Assim, se o corpo não é um fragmento de matéria biológica, é por que ele próprio abre-se a outro corpo também em transcendência, imerso numa mesma constelação afetiva. Desse ponto de vista, é o corpo que desvela a metamorfose que realizamos com o mundo, “deixando-se atravessar pela coexistência”<sup>215</sup>. “Estou condenado ao ser pelo corpo”, já que este, diz-nos Binswanger, é “a forma escondida do ser próprio”<sup>216</sup>.

---

<sup>212</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 226.

<sup>213</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 39.

<sup>214</sup> Cf. FREUD, S. *Abrégé de Psychanalyse*, p. 11.

<sup>215</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 192.

<sup>216</sup> BINSWANGER, L. *Ueber Psychotherapie*, p. 188, citado por MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 193. Partilhando elementos comuns à ontologia heideggeriana, a *análise existencial (Daseinsanalyse)* de Binswanger (1881-1966) seguida também por Medard Boss (1903-1990) é uma perspectiva terapêutica digna de nota. Merleau-Ponty credita, nesta proposta, uma nova orientação psicopatológica ao explorar a dimensão da experiência humana. Foucault em seu célebre prefácio ao livro de Binswanger – *Le rêve et l’existence* – vislumbra, numa fina análise, o horizonte da experiência onírica, explorada pela terapia binswangeriana ao reinventar um novo lugar da subjetividade. Diz ele: “é graças aos textos de Binswanger que se pode melhor compreender o que pode ser o sujeito do sonho. Esse sujeito não é ali descrito como uma das significações possíveis de um dos personagens, mas como o fundamento de todas as significações eventuais do sonho, e, nessa medida, ele não é a reedição de uma forma anterior ou de uma etapa arcaica da personalidade; ele se manifesta como o devir e a totalidade da própria existência” (FOUCAULT, M. *Problematização do sujeito*, p. 109). Daí o tom da questão proposta por Binswanger: “nós, os homens, quem somos e que somos? Nenhuma época – e ainda, menos a nossa – pode fornecer resposta, e, hoje, encontramos de novo diante do primeiro de todos os passos de uma nova busca desse ‘Nós’” (BINSWANGER, L. *Le rêve et l’existence*, p. 202).

O corpo, mais uma vez, torna-se essa experiência íntima e profunda do existir humano. Merleau-Ponty explica que a existência não se limita a uma ordem de fatos psíquicos: pelo contrário, ela é, de maneira *sui generis*, a própria “encarnação perpétua”<sup>217</sup>, “o lugar equívoco de sua comunicação, o ponto em que seus limites se embaralham, ou ainda sua trama comum”<sup>218</sup>. Nessa inter-relação, há indissociabilidade entre a existência, o corpo e, por extensão, a própria afetividade, de modo que “o pudor, o desejo, o amor em geral têm uma significação metafísica, o que significa que eles são incompreensíveis se tratamos o homem como uma máquina governada por leis naturais, ou mesmo como um ‘feixe de instintos’”<sup>219</sup>. Ao mesmo tempo, aquela indissociabilidade reaviva outra questão decisiva, que não é senão, o seu próprio desdobramento: a experiência de “outrem”. Experiência esta, que Hegel já emancipava sob o movimento da “dialética do senhor e do escravo” como significativamente válida para refletir esse “lugar do outro” na experiência clínica<sup>220</sup>. Este “outro”, aqui, transfigurado, se torna, também, aos olhos de Merleau-Ponty, como uma expressão digna de afeto, um ser desejante, encarnado numa situação de fato. Merleau-Ponty, desde então, busca explorar o sentido revelado por uma vida em colóquio, na qual o “meu corpo percebe o corpo do outro, e ele encontra ali como que um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo [...]. O corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno”<sup>221</sup>, já que o outro a que se dirige pelo desejo, é precisamente aquele, cujo “corpo é animado por uma consciência”<sup>222</sup>.

Neste contexto, o que não deixa de saltar aos olhos de Merleau-Ponty é o caráter intersubjetivo da sexualidade. Ela não é um automatismo cego, nem ainda um impulso endógeno. Ela é, em sentido plástico, um signo do mundo inter-humano. Ela potencializa um devir cinestésico inscrito no *lógos* do mundo cultural, enquanto uma das expressões mais

---

<sup>217</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 194.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

<sup>220</sup> Para Green, “é, em definitivo, ao lado de Hegel que certo encontro pode ser realizado. A análise do senhor e do escravo – por mais ambígua que ela seja – preserva sua virtude de exemplaridade para revelar o poder desse negativo que é o inconsciente” (GREEN, A. “As portas do inconsciente”, in EY, H. (Org.). *O inconsciente (I)*, p. 33). Trata-se de compreender o “caráter essencialmente outro dessa alienação, de uma alteridade que não consiste em encontrar um outro mesmo, mas um outro radicalmente diferente que faz aparecer, nas articulações de seu discurso, o estranho, não mais somente fora da minha visada, mas na minha própria visada, no desejo que me põe fora de mim” (Idem, op. cit., p. 32). Por isso, volta a avaliar Green: “o tratamento da loucura pelos meios físico-químicos dissolve a ligação intersubjetiva” (Idem, op. cit., p. 34), justamente porque se corta aí essa dialética de fundo entre o “mesmo” e “outrem” na experiência sexual.

<sup>221</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 406.

<sup>222</sup> Idem, op. cit., p. 195.

vívidas de que “mantemos relações carnis”<sup>223</sup>. Ora, “se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se a sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens”<sup>224</sup>. Ela traduz a dialética entre o “em si” e o “para si”, que não é uma “relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis, mas como sendo a tensão de uma existência em direção a outra existência que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta”<sup>225</sup>. Assim, longe de subsumir-se biologicamente, a fruição erótica irradia uma formação cultural: é abertura a outrem.

Assim, não por acaso, se o corpo é um “sistema aberto ao mundo” e, portanto, correlativo a este, é válido acrescentar que em função de sua estrutura metafísica, a expressão afetiva é um signo privilegiado dessa abertura. Ela se “encarna” na existência, pois há

[...]. Osmose entre a sexualidade e a existência, quer dizer, se a existência se difunde na sexualidade, reciprocamente a sexualidade se difunde na existência, de forma que é impossível determinar, para uma decisão ou para uma dada ação, à parte da motivação sexual e a parte das outras motivações, é impossível caracterizar uma decisão ou um ato como “sexual” ou “não sexual”. Assim, há na existência humana um princípio de indeterminação: ora, essa indeterminação não existe apenas para nós, ela não provém de alguma imperfeição de nosso conhecimento<sup>226</sup>.

O que torna indeterminada a existência em si é

[...]. A sua estrutura fundamental já que ela é a própria operação por meio da qual o que não tinha sentido adquire um sentido; o que só tinha um sentido sexual adquire uma significação mais geral; o acaso se faz razão enquanto tal existência é a retomada de uma situação de fato<sup>227</sup>.

Merleau-Ponty ainda observa que, nossa existência afetiva só se torna legível, sob um drama fundamental: como percepção vivida do corpo próprio, prolongando, desse modo, aquele mesmo princípio de indeterminação ou ambigüidade<sup>228</sup>, expondo a incontornável dependência

<sup>223</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Causeries* (1948), p. 33.

<sup>224</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 185.

<sup>225</sup> Idem, op. cit., p. 195. “A existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato. Justamente por ser transcendência, a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois então a tensão que a define desapareceria. Ela nunca abandona a si mesma. Aquilo que ela é nunca lhe permanece exterior e acidental, já que ela o retoma em si” (Idem, op. cit., p. 197).

<sup>226</sup> Ibidem.

<sup>227</sup> Ibidem.

<sup>228</sup> Amparando-se numa análise lógico-reducionista, Barata-Moura questiona o valor epistemológico da noção merleau-pontyana de “ambigüidade”, incapaz de pensar a “contradição até o fundo”. Assim, uma vez erigida em teoria, tal noção “paralisa a pesquisa”, é uma operação meramente descritiva, e tal como o “absurdo” é uma “atitude não-radical”, sendo agenciada em contextos temáticos para “fugir a aporias” (Cf. BARATA-

e autonomia humana. A sexualidade se revela ambígua em virtude da própria ambigüidade do corpo, isto é, “diante do pensamento, sendo um objeto, o corpo não é ambíguo; ele só torna ambíguo na experiência que temos dele, ou seja, eminentemente na experiência sexual”<sup>229</sup>. Ao mesmo tempo, se a consciência se encontra imersa no mundo vivido por meio do corpo próprio, é por que este se institui, mais propriamente, na existência fática, onde a essência e a existência se mesclam nas relações afetivas. Quer dizer, vemos emergir “a relação ambígua de um ser encarnado e limitado com um mundo enigmático que ele entrevê, que ele nem mesmo pára de frequentar”<sup>230</sup>. Como reitera Merleau-Ponty, “a idéia é, no fundo, a de uma *encarnação*: o ser humano está situado num corpo sem se reduzir a ele”<sup>231</sup>. A consideração de que a existência é um perpétuo encarnar-se assume aqui, seu sentido decisivamente radical: a “encarnação” é, genuinamente, esta experiência ambígua habitada pelo corpo em sua expressividade mais profunda. Enquanto uma forma de existir carnal, a sexualidade é elevada como parte integrante do ser total, transcendendo o causalismo das excitações orgânicas. Mas, como se compreende de fato, a natureza desse simbolismo da existência sexual, ou seja, a sua significação carnosamente plural? Esse estado de questão é animado por uma importante originalidade da psicanálise: a descoberta do “inconsciente”. Ora, a sugestão lacaniana de que o “inconsciente é estruturado como uma linguagem”<sup>232</sup>, já retoma, significativamente, a contribuição psicanalítica naquilo que ela mais revive na fenomenologia: a tese, segundo a qual, todo ato humano tem um ou mais sentidos.

---

MOURA, J. *Da representação à 'práxis'*, p. 69-73). Ora, numa entrevista concedida a 12 de setembro de 1951, Merleau-Ponty esclarece o sentido do uso, em sua obra, da noção de ambigüidade, inspirando-se na psicanálise: “Há um mal entendido sobre a palavra ‘ambigüidade’. Mélaïne Klein, discípula de Freud, distingue ambigüidade e ambivalência. Ela diz que a ambivalência é a situação muito inferior de um pensamento no qual o mesmo objeto ou o mesmo ser, é qualificado de dois modos inconciliáveis, por exemplo, a ‘mãe boa’ e a ‘mãe má’. Uma criança possui duas imagens de sua mãe: a mãe acolhedora, de um lado, e a mãe hostil, de outro. Mélaïne Klein indica que a ambigüidade que se pode encontrar no pensamento adulto – que talvez a caracterize – não é totalmente a ambivalência. Ela não consiste em ter duas imagens alternantes do mesmo objeto, mas em pensar intenso e verdadeiramente que o *mesmo* ser é bom e mau. Quando eu falo da ambigüidade, isso não significa um pensamento hesitante que passa do branco ao negro e que afirma o negro, depois o branco. Eu pretendo falar de um pensamento que distingue as diversas relações das coisas, o movimento interior que as faz participar dos contrários” (MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 340). Ao longo desta entrevista, o filósofo ainda esclarece que jamais se propusera erigir uma “filosofia da ambigüidade” no sentido de um edifício teórico ou tomar esta noção como ponto de partida de um sistema. A “ambigüidade” é empregada mais como um adjetivo do que um substantivo, com o intuito de qualificar nossa inerência ao mundo. Sobre o caráter polissêmico do conceito psicanalítico de *ambivalência*, ver LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário de psicanálise*, p. 17-19.

<sup>229</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 195.

<sup>230</sup> Idem, *Causeries (1948)*, p. 33.

<sup>231</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 335.

<sup>232</sup> LACAN, J. *O seminário: livro 11*, p. 193.



### III

Temos visto, portanto, que o tema da afetividade, na “*Phénoménologie de la perception*”, já tem assentado seu lugar não como uma questão periférica que angaria interesse apenas ao psicólogo. Há, em sentido amplo, uma motivação de fundo pela qual Merleau-Ponty visa retomar, a partir dos trabalhos de Freud e da *Gestalttheorie*, um peso ontológico de primeira grandeza, já que a psicologia clássica se mostrara insuficiente em sua análise da percepção e do corpo como ser desejante, dentro dos quadros ontológicos aos quais se fixara. Merleau-Ponty passa, então, a interpretar os fatos clínicos como comportamentos, debruçando-se sobre a natureza dos distúrbios sexuais ou, ainda, procurando explicitar a significação sexual de certos sintomas. Trata-se, à luz de tais descrições, de restituir a fisionomia carnal da subjetividade em sua revelação mais originariamente afetiva.

O célebre caso da paciente de Binswanger é um desses instigantes estudos clínicos dos quais se apóia, Merleau-Ponty. Trata-se de uma jovem que proibida pela mãe de rever o namorado, torna-se anoréxica, afônica e insone. Rastreado sua infância, se descobre pelo menos dois quadros de afonia, movidos por um abalo sísmico e um pavor violento. Ora, uma interpretação psicanalítica abordaria o referido distúrbio como expressão de uma fixação na “fase oral”, já que há um liame entre a boca e a sexualidade (o que desencadeia o corte afetivo ao núcleo interpessoal), a boca e a linguagem (o que induz a afonia); a boca e a deglutição (o que ocasiona a anorexia). Indo além de uma exegese ortodoxa, Merleau-Ponty busca mostrar que o que se fixou oralmente não é apenas a existência sexual, mas as relações com o “outro”, dos quais a fala é o veículo. Assim, a disfunção afônica longe de expressar um mutismo puro ou pressupor um silêncio preparado ou desejado, não é uma “paralisia, e a prova disso, é que, tratada por medicamentos psicológicos e deixada livre por sua família para rever aquele a quem ama, a moça recupera a fala, já que só calamos quando podemos falar”<sup>233</sup>. Este episódio revela, ainda, que a afonia não é a tradução de uma crise nervosa apenas interiorizada, mas, sobretudo, somatizada simbolicamente como fuga a um contexto socialmente traumático. Enquanto gesto de protesto, ela exprime um comportamento no qual

---

<sup>233</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 187.

“a doente, literalmente, não pode ‘engolir’ a proibição que lhe foi feita”<sup>234</sup>. Em tais condições, também a recordação não se perde por acaso:

[...]. Ela só o é enquanto pertence à certa região de minha vida que eu recuso, enquanto ela tem uma certa significação e, como todas as significações esta só existe para alguém. Portanto, o esquecimento é um ato; eu conservo à distância essa recordação, assim desvio o olhar de uma pessoa que não quero ver<sup>235</sup>.

O que essa hipótese evidencia, é que “o doente nunca está absolutamente cortado do circuito da existência, o corpo nunca se curva inteiramente sobre si mesmo”<sup>236</sup>. Tais sintomas tão-somente desvelam uma relação “ao passado e ao futuro, ao eu e ao outro, quer dizer, em relação às dimensões fundamentais da existência”<sup>237</sup>. Desse modo, o que se revela à luz da prática clínica, é que “o contato com os enfermos e com a enfermidade anunciam sempre um excesso de sentido, de peso, de densidade, aos magros conceitos da teoria”<sup>238</sup>. Assim, pois, se para a psicanálise todos os atos humanos são significativos de nós mesmos, se o sentido manifesto nunca é exaustivo daquilo que dizemos, é por que a linguagem em sua expressividade corporal, não se esgota na palavra literalmente dita: há uma “linguagem falada” e uma “linguagem falante” pela qual “somos” por meio de nosso comportamento. E é, especialmente, essa segunda ordem lingüística, fundante em relação à primeira, que parece evocar na experiência clínica:

O tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas primeiramente unindo o sujeito a seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar à interpretação psicanalítica uma aprovação científica e descobrir um sentido nocional do passado; trata-se de revivê-lo, significando isto ou aquilo, e o doente só o consegue vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico<sup>239</sup>.

Merleau-Ponty reconhece, então, que há um incontestável

[...]. Mérito de Freud: a verdadeira análise faz do paciente não um objeto, mas finalmente um novo sujeito, que não é guiado pela força motriz do prestígio do mestre [...]. O analista e o analisado [estão] um e outro *na verdade* não como dogma

<sup>234</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 187.

<sup>235</sup> Idem, op. cit., p. 189.

<sup>236</sup> Idem, op. cit., p. 192.

<sup>237</sup> Idem, op. cit., p. 188.

<sup>238</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 277.

<sup>239</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 519.

ou verdade possuída, mas como ἀλήθεια, não-dissimulação e *Abertura* (*Offenheit*)<sup>240</sup>.

Não se trata – observa Merleau-Ponty – de apreender o passado num conceito que o encerre numa significação límpida. Não é essa a verdadeira experiência psicanalítica, pois, o que está em jogo, é a reconsideração de uma gama de sentidos revivida na intersecção entre o “sujeito” e o “outro”, na coexistência dialética de discursos que, em última análise, não se esgotam lexicalmente. O que aí, vem à tona, é uma anunciação da “experiência total do homem”<sup>241</sup> como rede de relações, redescobrimo na sexualidade, o patrimônio da vida intersubjetiva (enquanto uma entre as diversas maneiras de o corpo celebrar o mundo e vivê-lo), captando, desse modo, o próprio movimento de transcendência que a inscreve carnalmente.

Assim, se por um lado Freud mantivera-se, ainda inicialmente preso a explicações causais e objetivas sobre o corpo, posteriormente, ele restitui a camada afetiva sem mais reduzi-la a uma operação intelectual. Ele avança suas análises, retificando suas abordagens de início em virtude de um contato maior com a experiência clínica, de modo que “vemos aparecer uma noção nova do corpo que era reclamada pelas noções iniciais”<sup>242</sup>. O que Merleau-Ponty vai apreender em Freud, Goldstein, Binswanger, entre outros, é a dialética de uma tensão vivida no corpo e no mundo perceptivo enquanto húmus formador da consciência afetiva. Ora, a situação clínica aventa, admiravelmente, essa redescoberta do homem como subjetividade encarnada, de maneira que a

A sexualidade, sem ser o objeto de um ato de consciência expreso, pode motivar as formas privilegiadas de minha experiência. Assim considerada, quer dizer, como atmosfera ambígua, a sexualidade é coextensiva à vida. Noutros termos, o equívoco é essencial à existência humana, pois tudo que vivemos ou pensamos tem sempre vários sentidos<sup>243</sup>.

Está em curso, portanto, como pano de fundo dessas descrições, a hipótese freudiana do inconsciente. Freud não hesita em sublinhar o quanto a descoberta dessa hipótese aprofunda a ferida narcísica do homem moderno, já perfurada em dois eventos anteriores: a

<sup>240</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L' institution/La passivité*, p. 159.

<sup>241</sup> Idem, *Parcours (1935-1951)*, p. 57.

<sup>242</sup> Idem, *Signes*, p. 288.

<sup>243</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 197. “O essencial do freudismo não é ter mostrado que há sob as aparências, toda outra realidade, mas sim que a análise de uma conduta encontra sempre várias camadas de significação. Que elas têm toda sua verdade, que a pluralidade de interpretações possíveis, é a expressão discursiva de uma vida mista, onde cada escolha tem sempre vários sentidos sem que se possa dizer que um deles é o único verdadeiro” (Idem, *Résumés de cours*, p. 71).

teoria heliocêntrica e a teoria evolucionista. Ora, a descoberta de que a terra não é o centro cósmico, de que a origem humana vem do primata e, por fim, a descoberta de que a *ratio* não é a definição última do homem, já que grande parte dos gestos e ações humanas provém de uma dimensão intelectualmente inacessível, exige uma revisão da idéia de subjetividade. Este derradeiro evento se torna, obviamente, de especial interesse para Freud, pois por meio da noção de “inconsciente”, o que se descobre, é uma consciência latente, uma primeira camada de saber implícita. Razão por que é digno de nota que

Freud concede à sexualidade o primeiro lugar na vida psíquica individual e social do homem e este lugar justifica-se plenamente se precisarmos que a sexualidade se inscreve no quadro do psiquismo inconsciente e não de uma extensão da sexualidade em domínios aparentemente e tradicionalmente considerados como não sexuais<sup>244</sup>.

O que a psicanálise freudiana retrata nessa descoberta, é que a estrutura psíquica é uma região essencialmente conflituosa. Questão esta, já posta por Espinosa no momento em que questiona os filósofos por trivializarem o fato de que somos movidos por desejos e impulsos, ao invés de buscar compreendê-los<sup>245</sup>. Ora, sob este aspecto, ao abrir um novo campo semântico do conceito de subjetividade, Freud é um espinosista que conserva a radicalidade da noção de tensão ou conflito, cuja dinâmica preside nossos atos, excedendo toda introspecção intelectual. Essa é a face oculta, até então ignorada pela razão clássica, e, por isso mesmo, aquilo que mais lhe escapa. Assim, não será gratuito o particular interesse freudiano à linguagem dos sonhos como uma experiência enigmática, justamente por revelar o fato segundo o qual, o que mais pertence ao sujeito é o que mais propriamente o excede<sup>246</sup>.

Ora, lembremos, por exemplo, que Descartes lançara a suspeita em torno da natureza do sono justamente por este não resistir a uma forma de conhecimento evidente: tal como o quadro e a pintura, o sonho é uma representação de coisas que se formam senão à semelhança de algo real e verdadeiro; ele é um espectro do real, um ilusionismo, não

---

<sup>244</sup> PESCH, E. *Freud*, p. 52.

<sup>245</sup> Ora, “os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los [...] tive todo o cuidado em não ridicularizar as ações dos homens, não as lamentar, não as detestar, mas adquirir a partir delas verdadeiro conhecimento. Considerarei também as emoções humanas [...] e outras inclinações da alma, não como vícios, mas como propriedades da natureza humana” (ESPINOSA, B. “Tratado político” §1 e §4, p. 307; 308).

<sup>246</sup> O mesmo enigma agostiniano: “Meu Deus e Senhor, não sou eu o mesmo no sonho? Apesar disso, que diferença tão grande vai de mim a mim mesmo, desde o momento em que ingresso no sono até àquele tempo em que de lá volto! Onde está nesse momento a razão que resiste a tais sugestões quando estou acordado e permanece inabalável, quando as próprias realidades se lhe introduzem? Fecha-se, quando cerro os olhos? Dorme simultaneamente com os sentidos corporais?” (AGOSTINHO, S. *Confissões*, livro X, 30, p. 287).

passando de uma ficção<sup>247</sup>. Ora, é opondo-se a este critério de princípio, que Freud confere estatuto ao dinamismo onírico como uma espécie de energia livre incaptável conceitualmente. Trata-se, aqui, mostra Merleau-Ponty, de “restaurar a unidade original entre o imaginário e o real”<sup>248</sup>, pois, ao invés de rivalidade entre eles, há, antes, um elo que os define, já que não podemos perder de vista como a “consciência pode dormir” ou, mesmo ainda, de que maneira ela própria, pode vir a ser inspirada por um passado que “aparentemente lhe escapa”:

Dormir não é, malgrado as palavras, um ato, uma operação, o pensamento ou a consciência de dormir. É uma modalidade da conduta perceptiva ou, mais precisamente, é a involução provisória, a *dédifférenciation* \*, o retorno ao inarticulado, à dobra sobre uma relação global ou pré-pessoal com o mundo não verdadeiramente ausente, mas antes distante onde o corpo assinala nosso lugar, com o qual prossegue mantendo um mínimo de relações que tornam possível o despertar. Uma filosofia da consciência traduz – e deforma – essa relação positivada, em que dormir é estar ausente do mundo verdadeiro ou estar presente num mundo imaginário sem consistência; é valorizar o negativo como positivo na ausência de todo sinal e de todo controle. A negação do mundo, no sono, é também uma maneira de mantê-lo, e a consciência dormente não é, pois, um refúgio do nada puro, ela é repleta de resquícios do passado e do presente, jogando com eles<sup>249</sup>.

---

<sup>247</sup> DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, p. 86. Se a “percepção dos sentidos é muito obscura e confusa” (Idem, op. cit., p. 135), pior ainda o saber oriundo dos sonhos, pois não há como crer que as coisas sentidas durante o sono procedam a partir da existência de qualquer objeto (Idem, op. cit., p. 133). Ora: “pensei sentir outrora muitas coisas, durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido efetivamente” (Idem, op. cit., p. 93).

<sup>248</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 162.

\* É comum, sobretudo em seus últimos escritos, Merleau-Ponty remanejar conceitos das ciências biológicas a fim de conferir uma significação ontológica mais radical aos temas e questões insurgentes. Tal é, por exemplo, o caso do termo *dédifférenciation* intraduzível em português, que ora optamos por conservá-lo originalmente em francês. Talvez a acepção mais próxima, seja “diferenciação”, que segundo o dicionário *Le petit Robert*, tem origem na botânica para significar um processo de evolução do mais complexo para o mais simples, em que certas células cultivadas *in vitro* se *des-diferenciam* e guardam seu potencial de histogênese (Cf. REY-DEBOVE, J. & REY, A. (Org.). *Le nouveau petit Robert*, p. 559). Conforme tal explicação, a “diferenciação” constitui a formação de células modificadas, mais especializadas, em estrutura, localização e função, a partir de outras mais simples, e que ocorre durante o desenvolvimento ou regeneração dos órgãos e tecidos de um organismo. No contexto da passagem supracitada, Merleau-Ponty provavelmente esteja interessado em mostrar através deste conceito o movimento regressivo, a transição na percepção entre o sonho e a vigília, como se fossem dois aspectos de um só fenômeno.

<sup>249</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours*, p. 67-68. “Se fosse dado aos nossos olhos de carne ver dentro da consciência do outro, muito mais freqüentemente julgaríamos um homem segundo aquilo que ele sonha do que segundo o que ele pensa [...] o sonho que é todo espontâneo toma e guarda a figura de nosso espírito. Nada sai mais direta e sinceramente do fundo mesmo de nossa alma que nossas aspirações irrefletidas e desmesuradas [...]. Nossas quimeras são o que melhor se parece conosco” (HUGO, V. *Les misérables*, t. III, livro V, cap. V).

Merleau-Ponty entende que esta leitura clássica (aliás, também compartilhada por Sartre<sup>250</sup>), se fragiliza ante a experiência do mundo percebido como um mundo feito de lacunas, cuja plenitude, é apenas presuntiva. A princípio, a clivagem entre o real e o imaginário não se funda, por extensão, na simples distinção de uma “consciência preenchida pelos sentidos” e de uma “consciência entregue em sua vida própria”, uma vez que ambas as modalidades se difundem reciprocamente<sup>251</sup>. Essa difusão recíproca não se explica tomando como recurso o cânon de uma *representação (Vorstellung)*, mas, se circunscreve num “campo de existência”, desde sempre, instituído atrás de nós. É nessa localidade mais fundamental, que a experiência do inconsciente gravita, revelando ao sonhador, um fundo inesgotável e indestrutível sobre o qual nossos sonhos são parcialmente manifestos. Por isso, avalia Merleau-Ponty:

Há, em *A interpretação dos sonhos* de Freud, toda uma descrição da consciência onírica – consciência que ignora o *nome*, que não diz *sim* a não ser tacitamente, produzindo diante do analista as respostas que ele espera dela, incapaz da fala, de cálculo e de pensamentos atuais reduzida às elaborações antigas do sujeito, de forma que os sonhos não estão circunscritos no momento onde os sonhamos, trazendo em bloco ao nosso presente, fragmentos inteiros de nossa duração prévia. Tais descrições querem dizer que o *inconsciente é consciência perceptiva* que ele procede à maneira dela por uma lógica de implicação ou de promiscuidade, seguindo passo a passo um caminho onde não há mais rendição total, visando os objetos e os seres através da detenção do negativo, o que é suficiente para ordenar seus passos sem se colocar na condição de nomeá-los “por seu nome”<sup>252</sup>.

Se “o sono da razão produz monstros”, epigrafa Goya, para Freud não há pesadelo maior do que a razão em estado de vigília. Ora, ao protestar contra as teorias fisiológicas do sonho, Freud busca explorar a vida individual do sonhador, explicitar sua lógica imanente, ou seja,

---

<sup>250</sup> “O sonho não se apresenta – ao contrário do que Descartes acreditava – como a apreensão da realidade [...]. Ele é, antes de tudo, uma *história*, e temos nele o mesmo gênero de interesse apaixonado que o leitor ingênuo toma na leitura de um romance [...]. O sonho não é neste ponto, a ficção tomada pela realidade; é a odisséia de uma consciência voltada para si mesma e a despeito dela mesma, a não constituir senão um mundo irreal. O sonho é uma experiência privilegiada que nos pode ajudar a conceber o que seria uma consciência que tivesse perdido sua condição de ‘ser-no-mundo’ e, que fosse privada, ao mesmo tempo, da categoria do real” (SARTRE, J.-P. *L’imaginaire*, p. 225; 226). Conforme Bento Prado, “o que opõe, portanto, o sonho à percepção para Sartre – e que teria escapado a Descartes – é a *essencial fragilidade* do sonho, isto é, sua incapacidade de resistir à reflexão ou de competir com a percepção. Um juízo do tipo ‘eu sonho’ é no limite impossível ou contraditório; num mesmo instante não podem coincidir ou conviver essas duas consciências. O único juízo que podemos formular, diz Sartre, é ‘j’ ai revê” (JÚNIOR, B. P. *Erro, ilusão e loucura: ensaios*, p. 92-93). A questão central aqui, é que mesmo buscando afastar-se do cartesianismo, Sartre restituiu seu dualismo de princípio: “O real e o imaginário, por essência, não podem coexistir. Trata-se de dois tipos de objetos, de sentimentos e de condutas inteiramente irredutíveis” (SARTRE, J.-P. *L’imaginaire*, p. 189).

<sup>251</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours*, p. 68-69. “Nossas relações de véspera com as coisas e, sobretudo com os outros, têm por princípio, um caráter onírico: os outros estão presentes para nós como sonhos, como mitos; e isso basta para contestar a clivagem entre o real e o imaginário” (Idem, op. cit., p. 69).

<sup>252</sup> Idem, op. cit., p. 70-71 [grifo nosso].

compreender que o sentido próprio do sonho nunca é seu sentido manifesto<sup>253</sup>. O que aos nossos olhos, é revelado aí, é outra lógica implícita, carnal, na qual o corpo imprime este movimento de metamorfose, promiscuidade com o mundo, já que ele é a sede dos sonhos, das paixões, das fantasias, eliminada pelo cartesianismo como obscurantismo epistêmico. Essa existência ambígua e, portanto, inalienável do corpo próprio, faz com que a razão não permaneça mais indiferente. Ora, se ela quiser, de fato, cumprir seu voto de radicalismo, precisa sondar o seu próprio avesso, isto é, interrogar sua própria cara-metade: a loucura, a desrazão<sup>254</sup>. É essa experiência especular que faz com que a razão se reconheça em si própria, seu outro rosto, sua imagem, sua alteridade. Ocasão oportuna de lembrar-lhe que a pulsão é parte integrante do psiquismo, seu outro lado perspectivo, sua outra face invisível. Para Merleau-Ponty, o que Freud bem vistoria, é esse excepcional movimento da existência ambígua, seu apanágio autenticamente inter-humano, sua espessura originariamente plástica.

Faz-se, necessário, portanto, modificar nosso método, aprimorar a bússola, navegar outros mares, mesmo que sejamos surpreendidos por devaneios e tempestades. E é percorrendo esse incógnito oceano que Freud esbarra sua nave clínica em algo que excede a medida da extensão cartesiana como sua original descoberta: a profundidade do *iceberg* cuja superfície é apenas um signo fenomênico. Será, porém, que esse retorno à arqueologia da consciência não seria a reedição de mais um mito? Um reflexo de nossa consciência errante? Um pretexto ou indulgência para a nossa falibilidade? Ou, ainda, não deflagaria uma artimanha da própria linguagem?

#### IV

Nessa direção, Merleau-Ponty busca despojar na noção de “inconsciente” aquilo que ela representa em Freud de demasiado maciço ou excessivamente impermeável à consciência. É esse primeiro alcance crítico que a “*La structure du comportement*” põe em

---

<sup>253</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 191.

<sup>254</sup> Um romance que explora, admiravelmente, esse conflito entre razão e instinto é a “*A carne*” de Júlio Ribeiro. São Paulo: Editora Três, 1972. O livro tematiza a estória de Lenita, protagonizada pela mulher que cede às exigências da “carne”, sob dois pontos de vista: será que ela é histérica e degradada, ou ainda, corajosa, desafiando a hipocrisia das convenções sociais? Trata-se, aqui, de um hino dionisiaco ao prazer, uma poesia instintiva, jamais inexplorada pela prática psicanalítica.

evidência, quando avista naquela inaugural formulação conceitual, a égide de um modelo causalista:

O que gostaríamos de nos perguntar, sem questionar o papel assinalado por Freud à infra-estrutura erótica e as regulações sociais, é se os próprios conflitos dos quais ele fala, os mecanismos psicológicos que descreveu, a formação dos complexos, o recalque, a regressão, a resistência, a transferência, a compensação, a sublimação, exigem de fato o sistema de noções causais através do qual ele os interpreta, e que transforma as descobertas da psicanálise numa teoria metafísica da existência humana<sup>255</sup>.

O que germina nesta análise da obra inaugural merleau-pontyana é uma censura que se radicalizará nos trabalhos seqüenciais, pois

[...]. A idéia de uma consciência que seria transparente para si mesma e cuja existência se reduziria à consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente: trata-se, de ambos os lados, da mesma ilusão retrospectiva; introduzem-se em mim, a título de objeto explícito, tudo o que a seguir, eu poderia aprender sobre mim mesmo<sup>256</sup>.

Buscando, ainda, não se desvirtuar por este ilusionismo retrospecto, Merleau-Ponty faz uma última advertência no célebre Colóquio de Bonneval:

Sobre o problema do inconsciente, os filósofos não estão condenados à alternativa: ou tirar o sabor da noção assimilando-a àquela de uma consciência desestruturada, ou tomá-la num sentido estritamente realista o que leva a imaginar uma ação causal no seio da psique [...]. Dizer do inconsciente que ele é o inverso do consciente é seguramente errôneo se se refere à idéia de simetria, mas não é assim que se deve entendê-lo<sup>257</sup>.

A sintomática dificuldade de princípio em que se move a primeira arquitetura freudiana do conceito de inconsciente repousa na concepção binária de “conteúdos manifestos” e “conteúdos latentes”, pois, por um lado, Freud insiste na infra-estrutura sexual da vida e, por outro lado, ele termina por “inchar” a noção de sexualidade a ponto de integrar nela toda a existência. Indaga-se, então, Merleau-Ponty: “Quando se generaliza a noção de sexualidade e se faz dela uma maneira de ser no mundo físico e inter-humano, quer-se dizer, em última análise, que a existência inteira tem uma significação sexual, ou que todo

---

<sup>255</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 192.

<sup>256</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 436.

<sup>257</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 274; 274-275.



fenômeno sexual tem uma significação existencial?”<sup>258</sup>. Ora, se considerarmos a primeira hipótese, a existência humana não passa de uma abstração, desencadeando outra significação da vida sexual. Agora, se levarmos em conta a hipótese de que a vida sexual não pode ser mais uma simples função causal do aparelho orgânico, a primeira hipótese se invalida, de forma tautológica, por si mesma. Sob este enfoque crítico, Merleau-Ponty ataca duas posições tradicionalmente recíprocas. A primeira delas são todas as filosofias da consciência de inspiração cartesiana que reconhecem no plano da nossa existência apenas conteúdos manifestos expostos em representações distintas. A segunda posição é a pretensão freudiana de duplicar este conteúdo manifesto com um conteúdo latente, também ele feito de representações<sup>259</sup>. Desta forma, em que pese toda a crítica freudiana às teorias positivistas e mecanicistas do século XIX, a psicanálise edifica sua “metapsicologia” num código conceitual naturalista, quer dizer, numa teoria bipolar, em que o psiquismo nada mais é que um aparelho, uma máquina de representações inconscientes. Esse estatuto epistemológico do qual parte o trabalho inicial de Freud exprime ainda – entende Merleau-Ponty – um explícito recuo à teoria cartesiana da subjetividade. Trata-se, na verdade, de uma moldura tributária à lógica metafísica, figurativamente mecanicista, desde onde, o “mundo externo” representa o protótipo privilegiado do “mundo interno” mental. Nessa retrospectiva,

Com razão censura-se Freud pelo fato de ter introduzido sob o nome de inconsciente um segundo sujeito pensante cujas produções seriam simplesmente recebidas pelo primeiro, de modo que ele próprio acaba por admitir que essa “demonologia” não era mais que uma “concepção psicológica frustrada”<sup>260</sup>.

O que se torna desconcertante na empresa inicial do freudismo – examina Pontalis – é que

Esta região do ser que Freud retirou da escuridão e à qual é tão difícil conceder um estatuto ontológico deve sua eficácia estruturante precisamente ao fato de sua latência: é transindividual e pré-subjetiva transtemporal ou fora da série temporal dos acontecimentos, e deixa a consciência, senão sem saber, pelo menos sem onde se agarrar<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 185.

<sup>259</sup> Idem, op. cit., p. 196.

<sup>260</sup> Idem, *Résumés de cours*, p. 69.

<sup>261</sup> PONTALIS, J. -B. *A psicanálise depois de Freud*, p. 14.

No fundo, a temeridade a que nos conduz aquela demonologia freudiana é a “descoberta de que nada no homem escapa ao sentido”<sup>262</sup>. Esta descoberta, contudo, revela algo essencial: ela já acena uma maturação da noção de inconsciente, neutra à oposição figura/fundo; oposição esta, também neutralizada pela descrição fenomenológica. Ora, se a concepção psicológica inaugural do inconsciente exprime tais impasses, por que então não excluí-la já, *ab initio*?

É o que faz, por exemplo, o behaviorista quando, em suas observações experimentais, nada atesta de inédito no funcionamento psíquico<sup>263</sup>. Ele atira de um só golpe, para o limbo do *nonsense*, a pedra angular da psicanálise, o imerso e imenso *iceberg* cujo valor heurístico está longe de receber um estatuto epistemológico. Merleau-Ponty, por seu turno, não reitera essa via opcional, justamente por reincidir num subterfúgio à questão propriamente dita sem, no entanto, enfrentá-la. Nessa direção, trata-se de compreender o sentido último do inconsciente enquanto fenômeno, e é precisamente este ponto que delinea a convergência de fundo entre a psicanálise e a fenomenologia<sup>264</sup>. Merleau-Ponty prefacia, então, na obra de Hesnard, que o

[...]. Acordo da fenomenologia e da psicanálise não deve ser compreendido como se o “fenômeno” dissesse claramente o que a psicanálise havia dito confusamente. É, ao contrário, pelo que ela subentende ou desvela em seu limite – por seu *conteúdo latente* ou seu *inconsciente* – que a fenomenologia está em consonância com a psicanálise [...]. Fenomenologia e psicanálise não são paralelas; ou melhor: ambas se dirigem para a mesma latência<sup>265</sup>.

Nessa intersecção teórica, mesmo

[...]. Em Freud seria um erro acreditar que a psicanálise exclui a descrição dos motivos psicológicos e se opõe ao método fenomenológico: ao contrário, ela (sem o

<sup>262</sup> PONTALIS, J. -B. *A psicanálise depois de Freud*, p. 37.

<sup>263</sup> “A psicologia se insere no terreno epistemológico da medicina. Também propõe a dicotomia entre mente e corpo. Pela aspiração de ser acolhida no domínio das ciências tradicionais, recorre a classificações, parâmetros de normalidade, de saúde e de doença, em suma, à coleta de dados e à estatística. Na essência, a psicossomática da psicologia não difere da médica. Recorta o psiquismo a partir da anatomia descrita pela medicina. Elaboram-se ‘perfis’ associados às diferentes doenças. É o Atlas de anatomia que mapeia os traços psíquicos do paciente” (SCHILLER, P. “Organismo, corpo, linguagem”, p. 88).

<sup>264</sup> A este propósito, cf. RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 304-341.

<sup>265</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 283. O “Prefácio” de Merleau-Ponty, aqui, reproduzido, é extraído do livro de Hesnard, *L’œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*. Paris: Payot, 1960, p. 5-10. Ora, no VIII Fórum Internacional de Psicanálise sediado em 1989 no Rio de Janeiro, Medard Boss avalia que Freud teve “a audácia de admitir que os sonhos fossem, de fato, todos sem exceção, fenômenos extremamente significativos cujo conteúdo tinha sempre uma relação compreensível com a vida inteira da pessoa em estado de vigília [...]”. Com a descoberta desses pilares, Freud revelava-se um brilhante fenomenólogo, um cientista que se baseia nos fenômenos perceptíveis e diretos, sempre retornando a eles, até se tornar capaz de penetrar a sua essência” (BOSS, M. citado por CYTRYNOWICZ, M. B. “Em busca da existência”, p. 94).

saber) contribuiu para desenvolvê-lo ao afirmar, segundo a expressão de Freud, que todo ato humano “tem um sentido”, e ao procurar em todas as partes compreender o acontecimento, em lugar de relacioná-lo a condições mecânicas<sup>266</sup>.

Por isso, nada de desvio idealista, pois

[...]. Ao menos as metáforas energéticas ou mecanicistas guardam contra toda idealização o selo de uma intuição que é uma das mais preciosas do freudismo: a de nossa *arqueologia* [...]. Trata-se de aprender ler Freud como se lê um clássico, isto é, tomando as palavras e os conceitos teóricos dos quais ele se serve não em seu sentido lexical e comum, mas segundo o sentido que adquirem no interior da experiência que anunciam<sup>267</sup>.

Ora, neste elogio da obra freudiana, há uma interpretação que não se restringe apenas ao período inicial de sua realização, mas que amadurece junto com ela, comungando, ao menos, o intento perseguido desde o princípio, isto é, compreendendo que o sentido da vida ou o sintoma afetivo revela-se à condição de um “drama” reintegrado à história do sujeito. Sob este ângulo, a fenomenologia se torna uma atitude teórica que dignifica o legado do discurso psicanalítico quando intenciona, de maneira preciosa,

[...]. Formular o tesouro de experiência que se oculta na comunicação psicanalítica [...], pois o gênio de Freud [...] se revela em seu contato com as coisas, em sua percepção polimorfa das palavras, dos atos, dos sonhos, de seu fluxo e de seu refluxo, das repercussões, dos ecos, das substituições, das metamorfoses. Freud é soberano nessa escuta dos rumores de uma vida<sup>268</sup>.

Convém, pois, assinalar, que essa convergência advogada por Merleau-Ponty não é gratuita ou alegórica. O mesmo reconhecimento é destacado pelo próprio Hesnard, quando sublinha o mérito das teses merleau-pontyanas, especialmente o conceito de “consciência pré-reflexiva” enquanto expediente profícuo na pesquisa psiquiátrica<sup>269</sup>. A redescoberta fenomenológica de

<sup>266</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 184-185.

<sup>267</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 282; 283. Conforme observa Monzani: “se, de um lado, é verdade que Freud usa o arsenal lingüístico e conceitual do positivismo, não se deve esquecer que, de outro lado, a psicanálise se revela como uma pesquisa do sentido, uma busca constante das significações ocultas, o que se torna claro no diálogo analítico, em que uma profusão de sentidos velados prolifera de um lado e é decifrada de outro. Decifração e interpretação constituem o essencial desse trabalho” (MONZANI, L. R. “Discurso filosófico e discurso psicanalítico”, p. 118).

<sup>268</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 277-278.

<sup>269</sup> No Congresso de Psiquiatria e Neurologia realizado em Tours na LVII Session, entre 08 e 13 de junho de 1959, Hesnard relata que “pela primeira vez na história da Cultura, um movimento filosófico, acessível ao psiquiatra, afirma que a consciência, a vida intencional, é ao mesmo tempo, fonte de significação e de valor e meio do universo. Que todo ser humano não pensa nem existe, não *em*, mas *por* seu meio humano. Doutrina essencialmente humanista, à qual a Psiquiatria, como ciência do homem, não poderá permanecer indiferente”

que a consciência está encarnada no corpo e no mundo inflama um novo impulso à observação clínica do psiquiatra francês, levando-o a apreciar que a fenomenologia oferece à psicanálise um conceito mais amplo sobre a própria consciência, no momento em que inclui nesta, a idéia de intencionalidade latente, implícita ou operante. Ao mesmo tempo, Hesnard prestigia na descrição fenomenológica seu aprofundamento do vínculo interhumano, desvelado também na prática clínica do mundo mórbido<sup>270</sup>.

Conforme se verá posteriormente, malgrado suas virtudes teóricas, esse programa fenomenológico será redesenhado criticamente. Merleau-Ponty vai, cada vez mais, retomando e aprofundando seu projeto ontológico de início, de modo que, a partir da década de 1950, já terá uma maturação radicalmente decisiva. Neste contexto de transição, é preciso levar em conta a metamorfose semântica de conceitos ou a forma peculiar com a qual o filósofo vai articulando vários de seus temas, conjugando-os um a um, num campo semântico próprio, além de criar noções teoricamente mais vantajosas. Não se trata aí, num só lance, de um abandono das teses iniciais, mas de um redirecionamento das mesmas, num outro discurso. E é sob esta projeção máxima, que o diálogo com a psicanálise assumirá outra feição especulativa.

## V

Na evolução da obra merleau-pontyana a atenção dispensada à noção de inconsciente não recebe um tratamento supérfluo. E isso, sobretudo nos escritos finais em que a exigência de um projeto que aprofunde a experiência da carnalidade parece indispensável a fim de promover, segundo uma “nova ontologia”, uma inadiável reforma conceitual. Embora, por ora, ainda, não seja a ocasião de compreender mais satisfatoriamente essa tarefa, não deixa de ser interessante ao menos, a título indicativo, de situar tal exigência. Retrospectivamente, em seus dois primeiros livros, Merleau-Ponty agencia o tema do inconsciente a partir de um contraponto à noção husserliana de consciência constituinte ao ensejar, portanto, a idéia de “uma consciência perceptiva enquanto sujeito de um

---

(HESNARD, A. L. *Apport de la phénoménologie a la psychiatrie contemporaine*, p. 79). Visando o movimento fenomenológico e, mais particularmente Merleau-Ponty, Hesnard situa o alcance que a noção de consciência perceptiva conseguiu lograr como sentido novo da subjetividade.

<sup>270</sup> Idem, op. cit., p. 07. Cf. também Idem, *L' univers morbide de la faute*. Paris: PUF, 1949 e Idem, *Psychanalyse du lien interhumain*. Paris: PUF, 1957.

comportamento, como ser no mundo ou existência”<sup>271</sup>. Como já vimos, poucos anos depois, a mesma idéia é reiterada num de seus cursos: o “inconsciente é consciência perceptiva”<sup>272</sup>. Diante disso, a consciência perceptiva não pode se tornar co-presente senão sob certo ponto de vista, isto é, enquanto intencionalidade primordial, e é este apelo constante à percepção do mundo circundante que orienta Merleau-Ponty nessa primeira releitura, na psicanálise, da noção de “inconsciente”.

Ora, se é verdade que o conceito de “consciência perceptiva” imprime um novo relevo à dimensão da subjetividade, não deixa de ser verdade também, que ele se torna, ainda, uma significação propedêutica do inconsciente, sublinhando seu caráter conceitualmente provisório. Ora, “o inconsciente como consciência perceptiva é a solução que busca Freud: justamente por que ele necessita que a verdade esteja ali para nós e não que seja possuída [...]. A consciência perceptiva não oferece senão um horizonte oculto, porque o manifesta”<sup>273</sup>. Trata-se de uma noção cuja recepção no pensamento contemporâneo carece de um esclarecimento mais satisfatório, dada a sua significação inexaurível<sup>274</sup>. Na conferência pronunciada em Genève, em 10 de setembro de 1951 – *L’homme et l’adversité* – Merleau-Ponty observa que para explicar

[...]. A osmose entre a vida anônima do corpo e a vida oficial da pessoa, que é a grande descoberta de Freud, era preciso introduzir algo *entre* o organismo e nós mesmos como seqüência de atos deliberados, de conhecimentos expressos. Esse algo foi o *inconsciente* [...]. O inconsciente evoca à primeira vista o local de uma dinâmica das pulsões de que apenas o resultado nos seria dado. E, no entanto o inconsciente não pode ser um processo “na terceira pessoa”, porquanto é ele que escolhe o que, de nós, será admitido na existência oficial, que evita os pensamentos ou as situações aos quais resistimos, não sendo, portanto um *não-saber*, mas antes um saber não-reconhecido, informulado, que não queremos assumir. Numa linguagem aproximativa, Freud nesse ponto está preste a descobrir o que outros denominaram melhor *percepção ambígua*<sup>275</sup>.

Osmose, dinâmica, saber informulado, percepção ambígua: em linhas gerais, estes são, vislumbra Merleau-Ponty, os signos por meio dos quais se torna operante a significação do inconsciente na teoria freudiana. O “inconsciente” como uma percepção

<sup>271</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 404.

<sup>272</sup> Idem, *Résumés de cours*, p. 70-71.

<sup>273</sup> Idem, *L’institution/La passivité*, p. 212.

<sup>274</sup> “Nossa filosofia não nos tinha dado os meios de exprimir melhor este *intemporal*, este *indestrutível* em nós que é, diz Freud, o inconsciente mesmo. Talvez seja melhor continuar chamando inconsciente – com a única condição de saber que o termo é o índice de um enigma –, pois ele guarda, como a alga ou a pedra que se refere, alguma coisa do mar onde ele tem sido tomado” (Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 283).

<sup>275</sup> Idem, *Signes*, p. 291.

inscrita na ambigüidade e na contingência; como ainda, a descoberta capital de que nada mais somos do que essa mistura, esse quiasma entre a razão e a desrazão, numa “universal promiscuidade”<sup>276</sup>. Por isso é que, em seus cursos entre 1954 e 1955 no Collège de France (permanecidos parcialmente inéditos e publicados em 2003 sob o título “*L’ institution/La passivité*”), Merleau-Ponty vai mais longe ainda, em sua reconceitualização do inconsciente, exprimindo-o como “promiscuidade”<sup>277</sup>. O que isso quer dizer? Ora – anota ele –

Há promiscuidade das coisas no mundo sensível que se prolonga numa promiscuidade dos outros entre eles e comigo [...]. A teoria do inconsciente, da memória deve ser renovada por esta referência à ordem perceptiva, isto é, à ordem da coexistência ao mundo e aos outros – Coesão de uma vida, uma vida sempre outra, interpretação sem corte; eternidade existencial<sup>278</sup>.

Essa idéia nasce da experiência de que “o inconsciente é a matriz simbólica deixada pelo evento [...], é a eternidade existencial, a coesão de uma vida, a fecundidade do evento”<sup>279</sup>. Ou ainda, “é lógica perceptiva”<sup>280</sup>, não um mecanismo oculto, mas expressão de lugares equívocos ante um espetáculo unívoco; ele é essa “totalidade” ou esse “excesso do perceptivo sobre o nocional”<sup>281</sup>. Ora, do ponto de vista teórico, essa nova formulação não objetiva uma solução conceitual para a questão do inconsciente: cumpre, antes, apreender a extensão dessa perspectiva inédita em Freud, enquanto um novo gênero de experiência, pois

[...]. O inconsciente não é mais um caso particular de má fé, uma hesitação da liberdade imaginante. Assim, se perde de vista o que Freud anunciou de mais interessante – não a idéia de um segundo “eu penso” que saberia aquilo que ignoramos de nós mesmos, – mas a idéia de um simbolismo que seja primordial, originário, de um “pensamento não convencional”, encerrado num “mundo para nós” responsável pelo sonho e mais geralmente pela elaboração de nossa vida<sup>282</sup>.

O que se debate aqui é o “inconsciente” compreendido não como um baú do tempo ou uma espécie de caixa-preta alojada atrás da consciência, nem, ainda, como um

---

<sup>276</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 278.

<sup>277</sup> Idem, *L’ institution/La passivité*, p. 213.

<sup>278</sup> Idem, op. cit., p. 218.

<sup>279</sup> Idem, op. cit., p. 223.

<sup>280</sup> Idem, op. cit., p. 231.

<sup>281</sup> Idem, op. cit., p. 247.

<sup>282</sup> Idem, *Résumés de cours*, p. 69-70.

suposto “eu recalcado”, um complexo ou síndrome de uma subjetividade tardia<sup>283</sup>. Isto por que “*o inconsciente não é uma segunda consciência, mas uma vivência não tematizada*”<sup>284</sup>. Trata-se de experienciá-lo numa esfera ampla, num campo perceptivo desde onde se circunscreve toda intercorporeidade. Estamos envolvidos no inconsciente como numa “atmosfera”; nele emaranhados como numa rede de articulações, já que ele é uma produtividade originária. Assim, é que Bergson sem saber exatamente onde colocá-lo, exprimia o inconsciente como uma fonte de energia vital, um fluxo energético inesgotável. Não se trata, para ele, de cair numa forma de espiritualismo ingênuo incapaz de dar conta da riqueza da vida psíquica. Ele tem clareza de que o *cogito* proclama um triunfo apenas efêmero, não podendo ser aquele Autor de si-mesmo. Por esta razão, diz Merleau-Ponty, o mito da autopossessão não passa de uma mitologia ingênua, uma vez que parte de uma análise que escamoteia a essência mesma da subjetividade. É tomando esta crítica essencial, que o psiquiatra Henry Ey se inclina a dar relevo a um suposto caráter dialético envolto na noção de inconsciente, inspirado no “*Sofista*” de Platão: “tudo o que se lê no Sofista sobre o ser do não-ser, pode-se aplicar ao inconsciente, pois a definição deste último não destrói o estatuto ontológico da consciência. O inconsciente é não-ser, em sentido relativo [...]. O inconsciente como essa profundidade do ser”<sup>285</sup>. Trata-se, na verdade, acredita Merleau-Ponty, de compreender a exigência mais profunda que anima a questão posta por Freud. É que a consciência e o inconsciente constituem, simultaneamente, o direito e avesso, um só movimento de reversibilidade carnal.

Assim, pois, se há um mérito na obra freudiana, é o de maneira exemplar,

[...]. Perceber cada vez melhor a *função espiritual do corpo e a encarnação do espírito* [...] de forma que o sexual é a nossa maneira carnal já que somos carne, de viver a relação com o outro. Uma vez que a sexualidade é relação com o outro, e não só com outro corpo, ela vai tecer entre o outro e eu o sistema circular das projeções e das introjeções, desencadear a série indefinida de reflexos refletores e de reflexos refletidos que fazem com que eu seja o outro e ele seja eu mesmo<sup>286</sup>.

<sup>283</sup> “Não esqueçamos de que é comum representar o inconsciente como um porão, senão como uma caverna, para evocar a de Platão. Mas não é uma boa comparação. O inconsciente é bem mais próximo da bexiga e, essa bexiga trata-se de fazer vocês verem que, colocando-se no seu interior uma pequena luz, ela pode servir de lanterna. Por que se espantar se a luz leva às vezes um pouco de tempo para acender?” (LACAN, J. *O seminário*: livro 11, p. 178). Como ainda Merleau-Ponty adverte, inspirando-se em Goldstein: “O complexo não é, pois como uma coisa que subsistiria no fundo de nós para produzir de tempos em tempos seus efeitos na superfície. Está presente, fora dos momentos nos quais se manifesta apenas como o conhecimento de uma língua está presente quando não a falamos” (MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 192).

<sup>284</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 300.

<sup>285</sup> EY, H. “Conhecimento do inconsciente”. In: *O inconsciente (I)*, p. 14; 15.

<sup>286</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 291; 292 [grifo nosso].

A descoberta de um indivíduo que pela encarnação, dá-se a si mesmo e ao outro, vislumbrada pela psicologia de Freud, torna-se, a partir desse momento, especialmente sugestiva para Merleau-Ponty. É sob o fundo dessa descoberta, que vai se esboçando a concepção merleau-pontyana de inconsciente; concepção esta, que já terá seu destino selado indelevelmente pela idéia de “carnalidade” enquanto signo por excelência de uma “nova ontologia”. Em meio, à exigência crítica do método psicanalítico, Merleau-Ponty vislumbra o horizonte de uma

[...]. *Filosofia da carne* situada num pólo oposto às interpretações do inconsciente em termos de “representações inconscientes”, tributo pago por Freud à psicologia de seu tempo. O inconsciente é o *sentir ele mesmo*, já que o sentir não é a posse intelectual “daquilo” que é sentido, mas sim desposseção de nós mesmos em seu proveito, abertura àquilo que em nós é necessário pensar para reconhecê-lo. Basta o estado inconsciente para manifestar os fatos recalcados, o modo de existência da “cena primitiva”, seu poder de sedução e de fascinação? A dupla fórmula do inconsciente (“eu não sabia” e “eu sempre soube”) corresponde aos dois aspectos da *carne*, aos seus poderes poéticos e oníricos [...]. O inconsciente do recalque será, portanto uma formação secundária contemporânea da formação de um sistema percepção-consciência e, o *inconsciente primordial* será o *deixar-ser*, o *sim inicial*, a *indivisão do sentir*<sup>287</sup>.

No fundo, o que se inscreve nessa nova exigência, é a experiência de um “inconsciente primordial”, deflagrado pela indivisibilidade entre o corpo e o mundo. O corpo aparece como sistema universal interior-exterior, já que “há indivisão do meu corpo, de meu corpo e do mundo, do mundo e dos outros corpos, e dos outros corpos entre si”<sup>288</sup>. É este elo intrínseco, indivisível intercorporalmente, que prolonga a mesma relação ambígua ou concêntrica entre o espiritual e o libidinal, em que o corpo se transfigura como uma “estrutura de conjunto, isto é, como abertura às coisas e aos outros, como se sentindo nelas e neles – indivisos num mundo indiviso”<sup>289</sup>. É este sentido primordial pelo qual o fenomenal e o objetivo se mesclam que está

<sup>287</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours*, p. 178-179 [grifo nosso].

<sup>288</sup> Idem, *La nature*, p. 346. Essa “indivisão primordial” do corpo apenas explicita o seu “significado psicológico, a sua lógica secreta ou latente. Logo, já não é mais possível, portanto falar do sexo enquanto aparelho localizável ou do corpo enquanto massa de matéria, como de uma causa última. Nem causa, nem simples instrumento ou meio, eles são o veículo, o ponto de apoio, o volante de nossa vida [...]. O corpo é enigmático: parte do mundo, sem dúvida, mas bizarramente oferecida, como seu hábitat, a um desejo absoluto de aproximar-se do outro e de reunir-se a ele também em seu corpo, animado e animante, figura natural do espírito. Com a psicanálise o espírito atravessa-se no corpo, assim como, inversamente, o corpo atravessa-se no espírito” (Idem, *Signes*, p. 290). Por isso, reconhece Merleau-Ponty: “Nosso século apagou a linha divisória entre o ‘corpo’ e o ‘espírito’ e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre associada, até nos seus modos mais carnis, às relações das pessoas. Para muitos pensadores, no fim do século XIX, o corpo era um pedaço de matéria, um feixe de mecanismos. O século XX restaurou e aprofundou a noção de carne, ou seja, do corpo animado” (Idem, op. cit., p. 287).

<sup>289</sup> Idem, *La nature*, p. 349.



na vanguarda da psicanálise, uma vez que se a sexualidade é coextensiva à vida ainda mais que a visão ou a mão, é porque ela como corporeidade (isto é, sistema total) é tudo<sup>290</sup>.

Este caráter coextensivo, peculiar da intercorporeidade e do mundo, transforma o sentido e o alcance da teoria merleau-pontyana do inconsciente. Merleau-Ponty passa a ler a obra freudiana, captando-a em seu movimento próprio, revolvendo sua reorganização interna, em meio à experiência clínica. Assim, pois, se a dificuldade inicial de Freud foi justamente “conhecer mal a teoria do inconsciente” representando-a nos termos de um quadro interno e extralúcido, se torna mister, mais uma vez, retomá-la, seguindo na evolução de seus escritos, o esforço de devolver-lhe a sua fisionomia mais real. Daí, a questão axiomática de Merleau-Ponty: “Em que consiste, pois, esse eu que não sou eu, esse peso, esse excesso aquém do que de mim me aparece, e que aos meus olhos sou eu todo, se isso não é uma coisa – fisiologia?”<sup>291</sup>. Ora, a resposta será bem precisa:

É o próprio sentir na medida em que não é pensamento de sentir (posse), mas despossessão, *ek-stase*, participação ou identificação, incorporação ou ejeção. Em suma, *coincidência* (*Deckung*), reconhecimento cego (do tocante e do tocado, de mim e de minha imagem ali adiante) não-diferença, grau zero de diferença<sup>292</sup>.

O que Merleau-Ponty sugere, é que a experiência inconsciente traduz certo “pivô existencial”: ela se revela como uma espécie de dobra intersensorial, aquém da ordem do oculto ou do recalcado. Trata-se de uma experiência de intervalo, de entrelaçamento, de quiasma, de um nível comum, ao redor do qual, cada acontecimento revela uma significação possível. É essa formulação semântica que o inconsciente desvela: ele é a *formação duma comunidade originária* (*Urgemeinschaftung*) de nossa vida intencional, o *um-no-outro* (*Ineinander*)<sup>293</sup> dos outros em nós e de nós neles<sup>294</sup>. Se há, portanto, um “inconsciente a ser procurado” [vislumbra Merleau-Ponty] “não é aquele que reside no fundo de nós mesmos,

---

<sup>290</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 349.

<sup>291</sup> Idem, op. cit., p. 351.

<sup>292</sup> Ibidem.

<sup>293</sup> Em termos husserlianos, o *Ineinander* se define como “aquilo que silenciosamente se inscreve numa experiência integral, ou seja, a inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si ao outro e do outro a si” (Idem, *Résumés de cours*, p. 152). Ou ainda: “*Ineinander* que abordamos alternadamente pelas duas pontas. *Ineinander* que não é aquele de uma coisa numa coisa. *Ineinander* de fato, mas que é ratificado por nosso *Ineinander* vivido, percebido” (Idem, *La nature*, p. 270).

<sup>294</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 234.

atrás das costas de nossa ‘consciência’, mas aquele que se revela diante de nós, como articulações de nosso campo”<sup>295</sup>.

E, nesse sentido, não será preciso prolongar a mesma expectativa de Green quanto a uma “frutuosa solução filosófica do inconsciente”<sup>296</sup>, “prometida”, confessa ele, por Merleau-Ponty. Se o conceito kantiano de “grandeza negativa” permite aprofundar a questão do inconsciente, conforme atesta o próprio Green, é por que uma “grandeza negativa é uma grandeza de sinal contrário, se Kant pode dizer que o ódio é um amor negativo [...] é aí que se deve reconhecer uma articulação, uma simultaneidade da presença e da ausência”<sup>297</sup>. Ora, já numa passagem de “*L’ œil et l’ esprit*”, Merleau-Ponty explicita o caráter ontológico em que se opera o alcance dessa “grandeza negativa”, pois aquela simultaneidade significa “finalmente que o próprio do visível é ter um forro de invisível em sentido estrito, que ele torna presente como certa ausência”<sup>298</sup>. À semelhança, portanto, dos desenhos e dos quadros, o visível e o invisível “são o dentro do fora e o fora do dentro”<sup>299</sup>. Assim, pois, é essa metamorfose visionária que está na base da experiência inconsciente: “O invisível está *aí* sem ser *objeto*, é a transcendência pura, sem máscara ôptica”<sup>300</sup>. Sob tais reservas, é que o ideal clássico da subjetividade como começo absoluto, princípio irreduzível ou núcleo de idealização última, chega ao seu crepúsculo. Por isso é que, comentando o projeto ontológico

---

<sup>295</sup> MERLEAU-PONTY, M *Le visible et l’ invisible*, p. 234. Trata-se de “criticar o inconsciente de Freud sob este ângulo: como é preciso regressar ao fenomenal para compreender o pretense jogo dos ‘índices’ perceptivos, que se esclarecem de uma vez quando se reencontra a evidência das equivalências do *mundo*. Da mesma forma que é preciso compreender a sobredeterminação, a ambigüidade das motivações voltando a encontrar a nossa relação quase perceptiva com o mundo humano por meio de existenciais muito simples e de maneira alguma ocultos. Eles estão somente, como todas as estruturas, *entre* os nossos atos e desígnios, e não atrás deles” (Idem, op. cit., p. 285).

<sup>296</sup> GREEN, A. “As portas do inconsciente”. In: *O inconsciente (I)*, p. 28.

<sup>297</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 275. Merleau-Ponty restitui Kant, sobretudo, o período pré-crítico em que a noção de grandeza negativa permite explorar a inervação ou relação de oposição real e não de contradição entre o ser e o nada, o visível e invisível. Cf. KANT, I. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005 e MOUTINHO, L. D. S. “O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty”. In: *Trans/form/ação*. São Paulo, 27 (1): 7-18, 2004.

<sup>298</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L’ œil et l’ esprit*, p. 85. Como nota Merleau-Ponty: “essa presença e essa ausência não devem ser pensadas como modos da proximidade e da distância espaciais e temporais” (Idem, *Parcours (1935-1951)*, p. 41-42). “Por muito tempo achei que a ausência é falta. E lastimava ignorante, a falta. Hoje não a lastimo. Não há falta na ausência. A ausência é um estar em mim” (ANDRADE, C. D. “Corpo: Ausência”. In: *Poesia completa*, p. 1236).

<sup>299</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L’ œil et l’ esprit*, p. 23.

<sup>300</sup> Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 282-283.

de “*Le visible et l’ invisible*”, Lacan o situa como o “momento de chegada da tradição filosófica”<sup>301</sup>, pois as

[...]. Referências que ali se faz, muito especialmente ao inconsciente propriamente psicanalítico, nos deixam perceber que ele [Merleau-Ponty] estaria talvez se dirigindo para uma pesquisa original em relação à tradição filosófica, para essa nova dimensão da meditação sobre o sujeito que a análise permite, a nós outros, traçar<sup>302</sup>.

Como volta a sugerir Lacan, é na perspectiva do inconsciente que podemos situar a consciência<sup>303</sup> enquanto uma questão radical que a tradição estaria, ainda, por inventariar. O que, ao mesmo tempo, numa linha interpretativa próxima à lacaniana, Pontalis não deixa de apontar na reflexão merleau-pontyana seu contributo *sui generis*: o inconsciente não apresenta nenhum problema especial e é esse pressuposto que diferencia Merleau-Ponty de Husserl e Sartre<sup>304</sup> e, mesmo, de Politzer. Ora,

[...]. Uma filosofia fundada sobre o primado da significação será, portanto, naturalmente levada a não admitir o inconsciente senão sob a reserva de integrá-lo numa teoria do corpo sensível e da expressão [...] no seio do sujeito, entre consciente e inconsciente, e na relação intersubjetiva, entre mim e o outro [...]. Ora, era preciso antes renovar a noção de sujeito, defini-lo como *instituinte*, generalizando o que a análise da percepção tinha estabelecido. Pois falar do primado da percepção não era conservar uma *operação* para o impulso primordial de nossa relação com o ser. (Tratava-se ainda menos de privilegiar o sensorial), mas interagir conhecimento com um *gênero de ser* com relação ao qual o sujeito não é soberano, sem, portanto que ele esteja nele inserido, e resgatar sobre um terreno exemplar a noção de *campo* para finalmente reconhecê-la em atividade no próprio sujeito [...]. O inconsciente visto em atividade como o *outro lado* e não a *outra cena* (Freud) de nossa existência<sup>305</sup>.

O que Pontalis capta são dois aspectos decisivos na trajetória do filósofo, tomados concêntricamente. Em primeiro lugar, o intérprete não perde de vista o horizonte

<sup>301</sup> LACAN, J. *O seminário*: livro 11, p. 73.

<sup>302</sup> Idem, op. cit., p. 82.

<sup>303</sup> Idem, op. cit., p. 79.

<sup>304</sup> Não deixa de ser notável no âmbito do circuito fenomenológico (Husserl, Heidegger e Sartre), uma recusa explícita à noção de inconsciente. A esse exemplo, Heidegger diagnostica: “E visto que, desde a época moderna, o ser em geral, o homem e a relação entre os dois são pensados como ‘consciência’ e a partir de ‘consciência de si’ tudo o que não pode ser posto na conta da consciência fica empurrado para a esfera do inconsciente e do inacessível à consciência (*ratio*). A esse conceito fatal da metafísica moderna de ‘inconsciente’ reduz-se aquilo que Rilke chama ‘o aberto’. Esse ‘irracional’ permanece reservado, como ‘domínio’, ao sentimento e ao instinto” (HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’*, p. 114). (Ver Željko Loparić, “*Além do inconsciente*: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”, p. 257-304). Cf. ainda, o cap. II: “La théorie psychanalytique” de *Esquisse d’ une théorie des émotions* de J-P. Sartre. A questão é que, embora reconheça que a noção de inconsciente seja um conceito-limite, Merleau-Ponty a prestigia como uma hipótese legítima para se pensar o sentido da crise da noção de sujeito.

<sup>305</sup> PONTALIS, J. -B. “Note sur le problème de l’ inconscient chez Merleau-Ponty”, p. 291; 292; 293; 303.

macro da filosofia merleau-pontyana, isto é, a descoberta de uma subjetividade instituinte e não constituinte. Um novo gênero de ser, do “sensível” como “carne”. Em segundo lugar, o inconsciente concebido não como um depósito de significantes ou uma espécie de teatro privado, mas “situado lateralmente” enquanto “campo” de um poder simbólico primordial. Dessa forma, Pontalis reconhece a dublagem entre a “reflexão” e o “irrefletido”, o pensamento e o impensado. Mais uma vez, o que ele capta em Merleau-Ponty, é que a experiência psicanalítica emerge sob uma forma de “dizer originário”, aquém, portanto, de seu pronunciamento lexical. Trata-se, sobretudo, de adentrar no campo aberto do primado da significação, ou seja, a retomada da linguagem e da expressão emergentes no mundo da percepção em que “o sujeito falante é todo o sujeito”<sup>306</sup>.

#### 1.4. A Expressão Encarnada: o Sujeito Falante

##### I

As descrições em curso até, então, atestavam o caráter simbólico de uma intencionalidade e um poder de significação na experiência afetiva. O que Merleau-Ponty busca explorar, agora, é que essa descoberta vinda a lume pela prática psicanalítica, só se torna possível, graças ao caráter expressivo-linguístico do corpo. Ora, é nesse sentido que também encontramos outro alcance da subjetividade, isto é, a experiência de um “sujeito falante”<sup>307</sup>, que a experiência do inconsciente havia revelado em toda a sua radicalidade corporal e sensível. Perspectiva, na qual, – acredita Merleau-Ponty – que abre uma real possibilidade de ultrapassar a dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto.

O capítulo sexto da “*Phénoménologie de la perception*” ensaia um primeiro esboço dessa tarefa, ao restituir o exercício mais próprio da linguagem, ignorado pela tradição filosófica: trata-se de uma “tomada de consciência da fala enquanto região original já que na

---

<sup>306</sup> PONTALIS, J. -B. “Michel Leiris ou la psychanalyse interminable”, p. 931.

<sup>307</sup> “O sujeito falante é o sujeito de uma *práxis*. Não mantém diante de si as falas ditas e compreendidas como objetos de pensamento ou ideatos” (MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 255).

metafísica clássica, ela é naturalmente tardia”<sup>308</sup>. Isso ocorre por que no seio dessa tradição, a linguagem é mascarada por meio de “relações intramundanas e ônticas”, de modo que a experiência própria da fala não merecera uma dignidade ontológica em relação à ordem do pensamento, exercendo diante deste, tão-somente a função de mero acessório. Dessa forma, é recusada à linguagem toda significação filosófica, fazendo dela, um problema unicamente “técnico”<sup>309</sup>. Assim, como então, a filosofia tradicional instrumenta a ação da palavra, encobrendo-lhe sua significação mais originária?

Em Descartes, já encontramos um interessante aspecto deste aparato técnico, a propósito do estudo da tradução das línguas. Em sua correspondência em 01 de fevereiro de 1647, dirigida a Chanut, Descartes fixa o primado do pensamento em face da linguagem, atribuindo a esta uma função estritamente representativa, pois

[...]. Ao aprendermos uma língua, juntamos as letras ou a pronúncia de certas palavras, que são coisas materiais às suas significações, que são pensamentos; de sorte que, ao ouvirmos novamente as mesmas palavras, concebemos as mesmas coisas; e, ao concebermos as mesmas coisas, recordamo-nos das mesmas palavras<sup>310</sup>.

Por meio dessa premissa, Descartes teoriza de que os traços ou imagens verbais de nossa linguagem depositam-se num psiquismo inconsciente, em que o sentido das palavras se vincula, nomeadamente, aos estados de consciência. É por isso que quando associamos os nossos conceitos a palavras que não correspondem rigorosamente às coisas, estamos suscetíveis a erros, pois se “perdemos” o sentido da função de mediação própria das palavras, o pensamento “deixa de se exercer plenamente”<sup>311</sup>. Eis, portanto, o fio condutor da 13ª regra: “procuramos as coisas pelas palavras todas as vezes que a dificuldade reside na obscuridade da linguagem”<sup>312</sup>. Por essa razão, “se houvesse sempre acordo entre os filósofos sobre o

---

<sup>308</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 203; Cf. Idem, *Signes*, p. 105.

<sup>309</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 9.

<sup>310</sup> DESCARTES, R. *Cartas*, p. 318.

<sup>311</sup> Conforme a proposição LXXIV da primeira parte dos *Princípios da filosofia*, a linguagem se torna a “quarta causa do erro”, pois os homens ao versarem mais acerca das palavras do que das coisas, terminam dando “assentimento a expressões não entendidas, porque julgam tê-las outrora entendido, ou tê-las recebido de outras que as entendiam corretamente [...]. Assim, a dificuldade de distinguir os conceitos claros e distintos dos obscuros e confusos, decorre precisamente da perda do sentido da função de mediação entre as coisas e os conceitos, função essa que deveria ser operada pela linguagem enquanto expressão do pensamento” (DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*: primeira parte, proposição LXXIV, p. 98; 99).

<sup>312</sup> DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*, p. 100.

significado das palavras, isso seria a supressão de quase todas as suas controvérsias”<sup>313</sup>, razão por que, crê Descartes, só nos resta um único recurso contra a ambigüidade verbal: “é importante distinguir prudentemente por meio de quais idéias os significados especiais das palavras devem ser propostos ao nosso entendimento”<sup>314</sup>, já que a linguagem não pode prescindir de sua função mais essencial: ser a operação subsidiária, o índice ou o sinal dos objetos e das significações. Ela é tão-somente a tradução ou o invólucro do pensamento, uma vez que “nomear um objeto é afastar-se do que ele tem de individual e de único para ver nele o representante de uma essência ou de uma categoria”<sup>315</sup>. Em tais condições, o pensamento condiciona a linguagem enquanto seu produto, passando simplesmente, “existir fora do mundo e fora das palavras”<sup>316</sup>.

Seguindo esta mesma via cartesiana, o empirismo (Hobbes, Berkeley e Locke)<sup>317</sup> reitera, na linguagem, seu caráter operacional. Se há alguma diferença a ser precisada, é a de que, para o empirista, a constituição da linguagem se vincula estreitamente aos estímulos

---

<sup>313</sup> DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*, p. 101.

<sup>314</sup> Idem, op. cit., p. 113.

<sup>315</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 205.

<sup>316</sup> Idem, op. cit., p. 213.

<sup>317</sup> Aproximadamente 40 anos antes de vir a público *An essay concerning human understanding* de Locke, Hobbes lança no capítulo quarto da primeira parte do *Leviatã* as bases nominalistas de sua teoria da linguagem. Coerente com uma visão mecanicista vinculada ao estudo do corpo e do movimento, Hobbes admite que o uso de palavras tem como função o registro de nossos pensamentos. Assim, por meio de um associacionismo psicológico, descobrimos a causa de algo, pois o “uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras. E isto com duas utilidades, uma das quais consiste em registrar as conseqüências de nossos pensamentos, os quais, podendo escapar de nossa memória e levar-nos deste modo a um novo trabalho, podem ser novamente recordados por aquelas palavras com que foram marcados. De maneira que a primeira utilização dos nomes consiste em servirem de *marcas* ou *notas* de lembrança. A linguagem serve para a recordação das conseqüências de causas e efeitos, através da imposição de *nomes*, e da *conexão* destes” (HOBBS, T. *Leviatã*, p. 21). Hobbes ainda adverte quanto ao fato de que, malgrado os diversos usos da linguagem, abusos podem ser praticados, pois os homens são propensos a se enganar já que as diversas figuras de linguagem como as metáforas e os tropos do discurso estão sujeitos a uma mesma fonte de erro, porquanto veiculam um sentido diferente daquele que fora atribuído às palavras. É por isso que só os critérios de verdade e falsidade são atribuídos à linguagem e não às coisas. A linguagem só terá autenticidade própria quando for reduzida, à maneira do cálculo matemático, a algoritmos unívocos, buscando exprimir, sem ambigüidades e polissemias, as leis do objeto, já que só teremos de fato conquistado o pleno conhecimento científico quando levarmos em conta que “na correta definição de nomes reside o primeiro uso da linguagem” (Idem, op. cit., p. 23). Também para Berkeley, a confusão ou miragem das palavras deve-se ao fato de elas serem fonte de abuso; daí a necessidade de uma “*libertação completa da falácia das palavras* [...]”. Ora, é bem difícil quebrar união tão antiga, confirmada por tão longo hábito, como esta entre palavras e idéias; dificuldade ainda muito aumentada pela doutrina da *abstração* [...]. Bom seria que todos se esforçassem por obter visão clara das idéias consideradas, separando-as da vestidura e acúmulo da palavra que muito contribuem para cegar o juízo e dividir a atenção [...]. Só precisamos afastar a cortina das palavras para alcançar a mais bela árvore do conhecimento” (BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, §§23; 24, p. 11).

neuro-fisiológicos configurando uma espécie de sonoridade associada pelo cérebro. É o que vemos formular Locke no livro terceiro do *Essay*, ao advogar que o uso de

[...] palavras consiste nas marcas sensíveis das *idéias*, e as *idéias* que elas enunciam são seus significados adequados e imediatos [...] na medida em que há uma conexão constante entre o som e a *idéia*, e uma designação de que um significa a outra<sup>318</sup>.

Locke compreende que as palavras designam marcas sensíveis e articuladas de algumas idéias privadas no interior do intelecto, apreendidas conforme o uso constante e arbitrário, e, dessa forma, traduzindo, univocamente, uma conexão sonora com tais idéias. Os pensamentos só se transmitem na medida em que o sujeito use os sons como sinais das idéias produzidas internamente pela mente. A posse da linguagem se compreende, então, como a simples existência efetiva de “imagens verbais”, ou seja, enquanto uma constelação de traços armazenados no cérebro mediante a audição e pronúncia das próprias palavras<sup>319</sup>.

O ponto nevrálgico residente na suposta fronteira dessas posições canônicas da linguagem, avalia Merleau-Ponty, é o flagrante prejuízo de que não há qualquer “sujeito falante”: “a fala não é uma ação, não manifesta possibilidades interiores do sujeito: o homem pode falar do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode tornar-se incandescente”<sup>320</sup>. Empiristas e intelectualistas são cúmplices ao esvaziar o fenômeno lingüístico de seu conteúdo significativo, pois “para os primeiros, não há um sujeito falante, só há imagens verbais; para os segundos, também não há um sujeito falante, mas simplesmente um sujeito pensante”<sup>321</sup>. Afinal, para os empiristas, o processo lingüístico não passa de uma decodificação sensorial, meramente funcional, ao passo que os intelectualistas “partem da idéia de uma consciência pura, tratando a linguagem como um peso morto, negligenciando a função ativa da fala”<sup>322</sup>. Extraíndo, assim, todo sentido do fenômeno da linguagem, a psicologia clássica destitui naquele fenômeno, toda e qualquer potência comunicativa: “a linguagem é uma mensagem emitida, mas sem força de comunicação efetiva”<sup>323</sup>.

Ora, admitir que a palavra não tenha significação (porquanto é apenas um fenômeno psíquico ou fisiológico) é renunciar, acredita Merleau-Ponty, em interrogar a

<sup>318</sup> LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*, p. 207-208; 210.

<sup>319</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 203.

<sup>320</sup> Idem, op. cit., p. 204.

<sup>321</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 62.

<sup>322</sup> Idem, *Parcours (1935-1951)*, p. 57.

<sup>323</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 10.

experiência por meio da qual, reconheceríamos na linguagem sua eficácia mais própria. Ora, a linguagem está bem longe de se reduzir a uma mera vibração sonora, comprimida e rarefeita por gases moleculares. Esta não pode ser a explicação última do “discurso”, já que este transcende a simples combinação e associação acústica dos mecanismos fonéticos, irradiando uma ordem de significação plástica, ampla e rica. Noutros termos, a enumeração das combinações possíveis da estrutura de uma língua, em que racionalistas<sup>324</sup> e empiristas crêem postular, não aprofunda a potência interior da significação. Eles mal compreendem o “ato” pelo qual a linguagem adquire “sentido”, pois simplesmente abordam a língua como uma “coisa da natureza”, distribuindo tão-somente seus elementos, sem tentar reconstruí-la do interior. Ora, que experiência, então, a linguagem testemunha?

## II

Ela testemunha que “a palavra tem um sentido”<sup>325</sup>. Assim, empregando-se em diferentes contextos, pouco a pouco, a palavra se transborda de um sentido que não pode ser fixado absolutamente. A palavra imprime um uso inédito, do qual a linguagem constituída só desempenha um papel na operação de expressão, como as cores na pintura. Ao invés de ser um meio de fixação do objeto ou do pensamento, a palavra torna-se, miraculosamente, a presença desse pensamento no mundo sensível. Isso permite esclarecer por que

[...] a denominação dos objetos não vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento, pois quando fixo um objeto na penumbra e digo: “É uma escova”,

<sup>324</sup> “A alma é o sentido do corpo e o corpo é a manifestação da alma, nenhum dos dois age sobre o outro, pois nenhum dos dois pertence a um mundo das coisas [...]. Assim como o conceito é inerente à palavra, a alma é inerente ao corpo: ele é o sentido da palavra, ela é o sentido do corpo; a palavra é a vestimenta do pensamento e o corpo, a manifestação da alma. E não existem mais almas sem manifestação do que conceito sem palavra” (KLAGES, L. *Vom Wesen des Bewusstseins*, Leipzig, J. A. Barth, 1921 citado por MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 225). Ora, contrapondo-se à perspectiva cartesiana enunciada aqui por Klages, Merleau-Ponty pondera que podemos certamente “comparar as relações da alma com o corpo com as do conceito com a palavra, contanto que percebamos, nos produtos isolados, a operação constituinte que os une e que distingamos, nas linguagens empíricas, acompanhamento exterior ou roupagem contingente do pensamento, a *palavra* viva que é sua única efetivação, na qual o sentido se formula pela primeira vez, se funda, por assim dizer, como sentido e se torna disponível para operações ulteriores” (MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 227).

<sup>325</sup> “A fala não pode ser considerada como uma simples veste do pensamento, nem a expressão como a tradução, em um sistema arbitrário de signos, de uma significação para si já clara [...]. O sentido da palavra não é feito de certo número de caracteres físicos do objeto, ele é antes de tudo, o aspecto que o objeto assume em uma experiência humana” (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 445; 462).



não há em meu espírito um conceito de escova ao qual eu subsumiria o objeto e que, por outro lado, estaria ligado à palavra “escova” por uma associação freqüente, mas a palavra traz o sentido e, impondo-o ao objeto, tenho consciência de atingi-lo<sup>326</sup>.

Essa aptidão em desdobrar o estilo articular de uma palavra num fenômeno sonoro, de projetar um sentido para além dos dispositivos fonoaudiológicos é impelida pela experiência do corpo próprio enquanto “expressão primordial”. É o uso expressivo do corpo que mobiliza a “operação primeira” que, originariamente, constitui os signos em signos<sup>327</sup>. A fala se transcende por meio dessa gestualidade, cujo campo de ação é a primordialidade do mundo percebido, pois ao invés de constituir uma imagem verbal ou uma representação, a palavra encarna a própria modulação do corpo enquanto “ser-no-mundo”. Assim, a “expressão propriamente dita, tal qual obtém a linguagem, retoma e amplia outra expressão que se revela na ‘arqueologia’ do mundo percebido”<sup>328</sup>, já que “é na experiência do mundo que todas as nossas operações lógicas de significação devem fundar-se”<sup>329</sup>.

É à luz da existência corporal, enquanto “esboço exemplar” que se funda nosso primeiro pacto com o mundo. Este pacto é, na verdade, o selo de nossa encarnação num círculo de existência também co-habitada ou, ainda, intersubjetivamente vivida pela linguagem. Exemplo disso, é a situação existencial ilustrada por Merleau-Ponty a propósito da teoria da afasia, partindo dos estudos feitos pelos psicólogos gestaltistas Gelb e Goldstein. Ao pesquisar várias patologias da linguagem – ao contrário do que empiristas e intelectualistas crêem – Goldstein descobre que a afasia não constitui um fenômeno motor em “terceira pessoa”: a palavra não é uma coisa nem um objeto. O que o afásico perde ou o que o normal possui, “não é um certo estoque de palavras, mas uma certa maneira de utilizá-lo”<sup>330</sup>, razão por que o distúrbio afásico deve ser interpretado segundo o comportamento de conjunto do doente. Trata-se, portanto, de um “distúrbio fundamental”, já que quando o afásico manifesta um quadro de amnésia ao nomear as cores de um dado objeto, na verdade, seu sintoma exprime apenas uma dificuldade periférica de uma manifestação mais geral irradiada num campo afetivo de condutas. Este quadro torna possível descobrirmos, atrás da palavra, uma atitude, uma função da fala que condiciona a palavra, pois “se o doente não pode nomear as amostras, não é que tenha perdido a imagem verbal da palavra vermelho ou da palavra azul,

---

<sup>326</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 207.

<sup>327</sup> Idem, *Signes*, p. 84.

<sup>328</sup> Idem, *Résumés de cours*, p. 12; 13.

<sup>329</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 379.

<sup>330</sup> Idem, op. cit., p. 204.

mas porque perde o poder geral de subsumir um dado sensível a uma categoria”<sup>331</sup>. Quer dizer, o distúrbio afásico não é mais interpretado como a perda das imagens verbais, uma vez que o doente sabe, ainda, empregar as palavras num conjunto. Há aí, uma vida expressiva na linguagem, ou seja, um “valor existencial” intersubjetivamente encarnado. Nessas condições, “toda palavra isolada supõe um estado presente do diálogo. Cada frase é a modulação de um poder de expressão total que temos em comum”<sup>332</sup>. Ou, como Goldstein descobre em suas pesquisas clínicas, a “linguagem não é mais um instrumento, não é mais um meio, ela é uma manifestação, uma revelação do ser íntimo e do elo psíquico que nos une ao mundo e aos nossos semelhantes”<sup>333</sup>. Nessa descoberta, a afasia revela, fenomenologicamente, uma mudança de estrutura do sistema fonemático, já que a palavra esvazia-se quando deixa de ser estruturada. Mais precisamente, a noção de “estrutura”, leva-nos a compreender que, na abordagem da linguagem, o signo não é um “átomo psicológico” ou um “índice do pensamento”, mas uma configuração indissociável entre o sentido e o som<sup>334</sup>.

Tais descobertas clínicas atestam que a linguagem não se subsume categorialmente, mas, prefigura uma significação existencial ou uma experiência pré-lógica pela qual o sujeito se engaja no mundo. Esse engajamento não o revela enquanto um “sujeito pensante”, mas como um “sujeito falante”. Subjetividade esta, desvelada numa

[...]. Operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos<sup>335</sup>.

---

<sup>331</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 204; 205.

<sup>332</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 81.

<sup>333</sup> GOLDSTEIN, K. *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, p. 330.

<sup>334</sup> Eis a razão do elogio merleau-pontyano às pesquisas clínicas de Goldstein acerca da experiência da fala. Tais pesquisas guardam a devida reserva de não aplicar uma interpretação rígida entre a significação (linguagem plena) e os instrumentos (linguagem automática). O que aí se distingue é uma “linguagem automática” (saber verbal exterior) e uma “linguagem em sentido pleno” (denominação verdadeira), relacionada à atitude categorial (GOLDSTEIN, K. *Language and langage disturbances*. New York: Grune and Statton, 1948). Para Merleau-Ponty, Goldstein compreendera esta segunda ordem lingüística não como ato puramente espiritual, mas enquanto um funcionamento ágil da forma interior da linguagem, expressão ainda de um “prodígio da fala” abrindo uma significação mundana: “Há um espírito da linguagem e o espírito é sempre munido da linguagem. É que a linguagem é o sistema de diferenciações na qual se articula a relação do sujeito ao mundo” (MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours*, p. 37).

<sup>335</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 193.

Assim sendo, se a linguagem não se define mais como um fenômeno em “terceira pessoa”, se ainda, ela não é mais uma significação tardia referente a um estado de consciência, é porque, agora, “há alguém que fala”, há uma intencionalidade da expressão plasticamente operante. Ora, a linguagem deixa de ser um “ser de razão”, para se tornar, gratuitamente, esse exercício vivo e concreto em que “o sujeito se ignora como pensamento universal, apreendendo-se como fala”<sup>336</sup>. Se, portanto, nossa compreensão da linguagem seguisse uma relação do tipo causal entre o som e a idéia, se

[...]. A fala pressupusesse o pensamento, se falar fosse em primeiro lugar unir-se ao objeto por uma intenção de conhecimento ou por uma representação, não se compreenderia por que o pensamento tende para a expressão como para seu acabamento, por que o objeto mais familiar parece-nos indeterminado enquanto não encontramos seu nome<sup>337</sup>.

Nesta compreensão, a experiência da linguagem não se reduz ao causalismo das representações. Sua verdadeira fisionomia só se revela quando a significação conceitual vir a se formar por antecipação a partir de uma significação gestual imanente à própria fala<sup>338</sup>, pois “a palavra, longe de ser o simples signo dos objetos e das significações, habita as coisas e veicula significações”<sup>339</sup>. O que, então, a experiência da comunicação manifesta? Ela revela que temos o poder de compreender para além daquilo que espontaneamente pensamos, pois

Assim como em um país estrangeiro, começo a compreender o sentido das palavras por seu lugar em um contexto de ação e participando à vida comum, da mesma maneira um texto filosófico ainda mal compreendido me revela pelo menos um certo “estilo” – seja ele, espinosista, criticista ou fenomenológico – que é o primeiro esboço de seu sentido, começo a compreender uma filosofia introduzindo-me na maneira de existir desse pensamento, reproduzindo seu tom, o sotaque do filósofo<sup>340</sup>.

Merleau-Ponty avista, então, o fato de que o léxico de um idioma só tem sua razão de ser em virtude de já se encontrar instalado num certo estilo de pensamento. Este estilo, bem entendido, não é um ato intelectual nem um exercício mecânico, mas o advento de um “sentido encarnado”, esboçando um comportamento cultural. É prodigiosamente esta

---

<sup>336</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 207.

<sup>337</sup> Idem, op. cit., p. 206.

<sup>338</sup> Idem, op. cit., p. 209.

<sup>339</sup> Idem, op. cit., p. 207.

<sup>340</sup> Idem, op. cit., p. 209.

experiência de transcendência que toda língua ou texto filosófico se inscreve sendo, portanto, intraduzíveis univocamente.

### III

Cumpra, então, interrogarmos em que nível a linguagem e o pensamento se relacionam? Merleau-Ponty já sugere uma primeira análise: “Há tanto naquele que escuta ou lê como naquele que fala e escreve, um *pensamento na fala*”<sup>341</sup>, uma vez que o sujeito pensante não pode anteceder a linguagem. Se as “palavras ocupam todo o nosso espírito”<sup>342</sup>, se conhecemos uma palavra ou apropriamos uma língua não é porque dispomos de “montagens nervosas preestabelecidas”, nem conservamos alguma recordação pura, mas, sobretudo, porque assumimos pela palavra, uma modulação ou um lugar peculiar num mundo lingüístico e que tem a fala como seu emblema: “O sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido”<sup>343</sup>. Ou seja, assumimos o mundo que ela própria (a língua) exprime. Compreende-se, então, a razão pela qual a criança ao assimilar sua língua, é arrastada por uma “ação da linguagem” que ultrapassa as regras sintáticas, pois o que se aplica à fala original é a condição da criança que pronuncia sua primeira palavra ou aquela do escritor e do filósofo que despertam a experiência primordial aquém das tradições<sup>344</sup>. A linguagem, tomada sob este apelo originário, fulgura-se como o reinvestimento total de nossa vida, cumprindo aquilo que até então era secreto, para tornar-se público. Quer dizer, vivemos num mundo no qual a fala está instituída, mundo este que “não nos espanta mais”, pois, intersubjetivamente, é “no interior de um mundo já falado e falante que refletimos”<sup>345</sup>. Este mundo – ao qual a linguagem é carnalmente inerente – não é o “mundo físico dos objetos sem história”<sup>346</sup>, mas aquele que permite “um objeto no espaço poder tornar o traço falante de uma

---

<sup>341</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 209.

<sup>342</sup> *Ibidem*.

<sup>343</sup> *Idem*, op. cit., p. 212.

<sup>344</sup> *Idem*, op. cit., p. 208.

<sup>345</sup> *Idem*, op. cit., p. 214. “A fala é, entre todas as operações expressivas, a única capaz de sedimentar-se e de constituir um saber intersubjetivo” (*Idem*, op. cit., p. 221).

<sup>346</sup> *Idem*, op. cit., p. 398.

existência”<sup>347</sup>, isto é, um mundo que, sob o ruído das falas, evoca um “silêncio primordial”, a experiência de um “dizer originário”. Aqui, toma forma a radicalidade do questionamento de Merleau-Ponty:

O que então exprime a linguagem, se ela não exprime pensamentos? Ela apresenta, ou antes, ela é tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações. O termo “mundo” não é aqui uma maneira de falar: ele significa que a vida “mental” ou cultural toma de empréstimo à vida natural as suas estruturas, e que o sujeito pensante deve ser fundado no sujeito encarnado<sup>348</sup>.

Essa idéia de uma subjetividade encarnada revela, em última análise, o enraizamento da linguagem como “*lógos* operante”. Daí, a indispensável distinção operada entre uma “fala originária” que existe intersubjetivamente quando se retoma certo poder de pensar segundo o outro, e uma “fala secundária”, própria de um pensamento apreendido. A linguagem se realiza dialeticamente sob esta dublagem essencial: uma fala falante (*parole parlante*) enquanto é portadora do poder de instituir e, uma fala falada (*parole parlée*) como que instituída convencionalmente. A primeira se efetua na segunda, e a segunda só pode exercer-se através da primeira. Na primeira, encontramos “uma intenção significativa dada em estado nascente [...] no excesso de nossa existência sobre o ser natural”<sup>349</sup>. O que explica – lembra Merleau-Ponty – porque todas as palavras que se tornaram os simples índices de um pensamento unívoco só puderam fazê-lo porque em primeiro lugar funcionaram como falas originárias<sup>350</sup>. Essa caracterização, todavia, da “fala falante” não esclarece, por si só, em que sentido se torna apresentável o mundo da percepção. Na verdade, à medida que uma palavra é a manifestação de uma experiência física, pragmática ou afetiva, sob o fundo de um mundo cultural do qual participamos, – ela própria – assume uma significação existencial, quer dizer, uma expressividade encarnada. Ela exprime, por assim dizer, a “mímica existencial” das experiências que primordialmente brotam do mundo perceptivo, graças à expressividade corporal. Não do corpo biológico e de sua aparelhagem sensório-fonética, mas do corpo enquanto “poder irracional”, uma potência de encarnação, apto em fundar o “milagre da expressão”. Como não deixa de atestar Marcos José Müller, ao empregar a noção de “expressão”, Merleau-Ponty esclarece um poder de transcendência, por meio do qual, nossos gestos verbais retomam o mundo percebido, pois a expressão é essa “capacidade de

---

<sup>347</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 401.

<sup>348</sup> Idem, op. cit., p. 225.

<sup>349</sup> Idem, op. cit., p. 229.

<sup>350</sup> Idem, op. cit., p. 446.

transcendência inerente a cada um de meus dispositivos corporais, e por cujo meio alcanço, para além dos dados que cada dispositivo pode encerrar, a totalidade que estes dados integram”<sup>351</sup>. Este movimento de transcendência impelido junto à experiência do corpo próprio, já é a prova fulgurante de um exercício que recobre toda significação instrumental. A expressão transcende um “pensamento já feito”, justamente por que esse novo “sujeito falante” já é um “sujeito no mundo”, corporalmente expresso, carnalmente situado.

Nessa direção, a descrição do “sujeito falante” não se esgota em si mesma no fechamento da primeira parte da “*Phénoménologie de la perception*”. Ela será retomada num outro nível de questionamento, qual seja, no sentido de se interrogar, mais claramente, de que maneira aquela “consciência perceptiva” ou o verdadeiro *cogito* traduz uma forma de experiência não tética, que escapa a toda tentativa de enunciação predicativa.

## 1.5. O Sujeito Encarnado: o *Cogito* Tácito

### I

Nossas análises anteriores se propuseram mostrar, à luz da percepção do corpo próprio, como a questão da subjetividade se equaciona mediante duas ordens concêntricas de fenômenos: o corpo desejante em sua significação inconsciente e a encarnação lingüística. Ora, Merleau-Ponty jamais deixa de indicar que “o reconhecimento dos fenômenos implica enfim uma teoria da reflexão e um novo *cogito*”<sup>352</sup>. É este propósito que o capítulo consagrado ao *Cogito* na “*Phénoménologie de la perception*” põe em curso, quando busca aprofundar o “enigma da encarnação”, tendo justamente como fio condutor, aquela nova teoria da subjetividade enquanto etapa programática.

Antes, porém, de adentrarmos mais propriamente na matéria desse emblemático capítulo, vale à pena delinear o modo pelo qual o filósofo recoloca o tema do *cogito*, procurando reavaliar sua herança moderna, sob o ponto de vista de uma tarefa já

---

<sup>351</sup> MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty, acerca da expressão*, p. 151.

<sup>352</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 62.

pressuposta, mas que não foi radicalmente maturada em seu devido alcance, qual seja, a experiência da encarnação. Ora, se por um lado, o *cogito* tem sido este “Abre-te Sésamo” do pensamento ocidental, é verdade também que ele tem se transformado numa espécie de “pedra angular”, um símbolo, digamos, do “pecado original” da filosofia moderna. Curiosamente, não raras vezes, as “*Meditações*” de Descartes funcionam como a jarra de Pandora que, uma vez aberta, espalham toda sorte de mazelas com a agravante, ao contrário do mito hesíodoco, que parece não restar sequer esperança alguma... Sob esse aspecto, em sua leitura do *cogito* cartesiano, Merleau-Ponty pretende mostrar que se há algo que reside de modo perdurável nas “*Meditações*” é uma verdadeira promessa. É necessário, sem dúvida, diagnosticar o limite dessa empresa, mas sem perder de vista a atmosfera umbilicalmente sinérgica que nos interliga a ela.

Desse modo, é que em vários momentos de sua obra, Merleau-Ponty adverte quanto ao sentido desse imprescindível retorno a Descartes, numa direção que diferenciará significativamente daquela perseguida por Guérault<sup>353</sup>. É preciso arrostar um outro “Descartes”<sup>354</sup>, reestruturar não apenas na superfície do cartesianismo o conjunto de suas teses ou a ordem das razões, mas escavar sua profundidade inerente, a práxis subjacente que anima aquela superfície. Trata-se de revolver a experiência do texto que é prévia à interpretação do próprio texto. Realizar esta tarefa é compreender, em sentido último, um mistério essencial, qual seja, o de por que Descartes revive entre nós. Ora, como, então, se compreende esta tarefa? Tratar-se-ia, aí, de trivializar a positividade do texto cartesiano?

Ora, pois, não se trata aqui, nem de desmerecer o labor da exegese estruturalista, nem menos ainda, é claro, de ler Descartes, à revelia de seu tecido conceitualmente especulativo. A bem da verdade, o que Merleau-Ponty tematiza, é a tensão essencialmente profunda que atravessa o tecido das teses cartesianas, explorando sob elas, a ação genuína e paradoxal que a motiva. Uma operação que subentende cada tese enunciada,

---

<sup>353</sup> Em inúmeros escritos, Merleau-Ponty propõe uma releitura de Descartes radicalmente oposta a de Guérault. Não se trata de “pressupor imanência filosófica, pressupor um Descartes possuidor absoluto de todos os pensamentos” (Idem, “Husserl aux limites de la phénoménologie”, p. 15) nem, ainda, de uma visão da história da filosofia como “criação” e “solução” de problemas, mas de situar uma “verdade” de Descartes nas entrelinhas, seu subentendido, sua atmosfera ou funcionamento mais profundo (Cf. Idem, *Le visible et l’invisible*, p. 241; 242; 252). Nessa direção, trata-se de “estudar o Descartes pré-metódico [...] e o Descartes pós-metódico, aquele descrito pela VIª Meditação, que vive no mundo após tê-lo metodicamente explorado, – O Descartes ‘vertical’ alma e corpo, e não aquele do *intuitus mentis* – [...] o Descartes do Cogito anterior ao Cogito” (Idem, op. cit., p. 326). A propósito ainda dessa instigante polêmica, ver JÚNIOR, B. P. *Alguns ensaios*, p. 279 e Idem, *Erro, ilusão e loucura: ensaios*, p. 104.

<sup>354</sup> “Descartes é o mais difícil dos autores: porque ele é o mais radicalmente ambíguo, aquele que diz mais indiretamente [...]. É aquele que tem o conteúdo mais latente” (MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours – (1959-1961)*, p. 264).

ou seja, um funcionamento “por baixo”, silencioso, tácito, mudo, mas que em seu movimento decisivo, dirige nossos pensamentos. O que passa a entrar em jogo, agora, é a peculiaridade de uma “subjetividade mais original” e que, portanto, é prévia à instituição positiva do *cogito*, sem se separar, no entanto, desta. Assim, reassumir o *cogito* implica que “regressemos às origens mesmas do cartesianismo a fim de ultrapassá-lo, reencontrando a lição desse ato criador que instituíra um longo período de pensamento fecundo”<sup>355</sup>. É a mesma lição de fundo que também aprendemos quando se trata de ler Kant ou Husserl no sentido de “recomeçar seu esforço, retomar, mais do que suas teses, o movimento de sua reflexão”<sup>356</sup>.

## II

Uma amostra dessa retomada, é o limite tenso da Sexta Meditação. No momento em que examina a existência das coisas materiais e fixa a distinção real da alma e do corpo, Descartes afirma que o que explica a passagem da certeza entre o pensamento (*res cogitans*) e a certeza sobre a existência do mundo físico (*res extensa*), é a representação lógica da idéia de Deus (*res infinita*). Este último é que confere o fundamento objetivo às representações. E, a partir de então, a representação torna-se não apenas algo mais fácil de conhecer do que o corpo, mas, também, a única forma possível de conhecimento objetivo. Em tais condições, a sensibilidade – que a essa altura já se transforma numa mera representação – porquanto se ocupa do particular (ao qual ela não pode revelar de forma clara e distinta), está desprovida de objetividade. Ora, o que não deixa de ser surpreendente, mostra Merleau-Ponty, é que essa consideração da sensibilidade contrasta com a própria afirmação de Descartes, segundo a qual, haveria um saber da unidade do corpo e da alma, unidade essa que viveríamos de forma incontestada. Merleau-Ponty refere-se ao § 31 e seguintes da Sexta Meditação, passagens em que se busca afastar a concepção inicialmente mecanicista do corpo, pois, como a união não é a simples soma do entendimento e do corpo

---

<sup>355</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 190.

<sup>356</sup> Idem, op. cit., p. 105. Como reconhece Husserl, “é pelo estudo das suas *Meditações* que a fenomenologia nascente se transformou num tipo novo de filosofia transcendental. Poderíamos quase denominá-la um neocartesianismo, ainda que ela se tenha visto forçada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinário conhecido do cartesianismo, pelo próprio fato de ter conferido a certos temas cartesianos um desenvolvimento radical” (HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*, p. 17).



instituindo, portanto, uma mistura de ambas as substâncias, existe uma conjugação muito estreita entre elas, o que foge consideravelmente do modelo mecânico. Nessa via, no percurso da Primeira à Terceira Meditação, Descartes toma a luz natural como termo de referência; enquanto que da Terceira à Sexta Meditação,

[...]. É a inclinação natural que nos leva a crer na existência do mundo exterior, de meu corpo. O espaço adquire aí um sentido muito diferente. Este corpo a que chamo “meu” designa um novo tipo de espaço que não é mais *partes extra partes*, nem extensão espiritual como um quadro: sou meu corpo<sup>357</sup>.

A questão essencial aqui posta, é a de compreender o porquê dessa reviravolta no interior das “*Meditações*”, ou seja, por que Descartes admite raciocínios refutados explicitamente nas três primeiras Meditações e, ao mesmo tempo, emprega o critério da evidência ao mundo sensível, sem cair numa contradição? Trata-se de caracterizar, sobretudo, a tensão entre o entendimento e a vida, a luz natural e a inclinação natural. Questão esta, atesta Merleau-Ponty, que Guérout busca equacionar, ao explicar que o princípio da luz natural exhibe evidências indubitáveis, de modo que tudo o que as idéias claras e distintas indicam, constituem conteúdos metafísicos. Assim, residiria em tais idéias, ainda, algum excedente sem contradizê-las, excesso este, perfeitamente admitido pelo entendimento<sup>358</sup>. Para Merleau-Ponty, Guérout busca mostrar como estas duas ordens de questões se justificam na obra cartesiana. É preciso, sobretudo, reconhecer, no circuito dessa obra que a

[...]. Existência do mundo exterior não é menos evidente que a existência de Deus. Certamente que ela só pode ser conhecida por intermédio dele, mas é tão certa quanto ele. É somente uma verdade menos imediata, mais longínqua, na cadeia das razões, mas igualmente certa, caso se tenha êxito em não perder o fio da meada [...]. Assim, graças à garantia divina, Descartes obedece a ordem das razões. Para falar como Guérout, seu racionalismo permanece rigoroso, mesmo não sendo absoluto<sup>359</sup>.

Nessa direção,

[...]. É o mesmo princípio que nos impele a invocar, alternadamente, a luz natural e a inclinação natural. O único erro consiste precisamente em crer que elas se aplicam a um mesmo domínio, a uma mesma região: em Descartes é o mesmo erro sofisticar [*sic*] o sentimento pela inteligência e a inteligência pelo sentimento<sup>360</sup>.

<sup>357</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 34; 35.

<sup>358</sup> Idem, op. cit., p. 35. DESCARTES, R. *Œuvres philosophiques*, p. 736-737.

<sup>359</sup> Idem, *La nature*, p. 36. Cf. GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons (II)*, p. 299.

<sup>360</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 36.

Conforme vemos, essa é uma questão incontornável da teoria cartesiana da alma e do corpo; quer dizer, a relação entre o subjetivo-objetivo na Sexta Meditação ainda não está suficientemente equacionada, já que Descartes “se esforça em admitir a segunda ordem de relação, sem renunciar à primeira. Ele põe o corpo como exterior em relação a qualquer outro e, ao mesmo tempo, o corpo é posto como diferente de todos os outros corpos. A alma e o corpo tornam-se, um para o outro, meio e fim”<sup>361</sup>. Daí, a questão de como admitir que parte do corpo seja apenas matéria e a outra pura substância psicológica?

Em virtude dessa dificuldade acima, Merleau-Ponty mostra que a primazia da *res cogitans*, admitida como fundação última e substância heterogênea em relação à *res extensa*, continua, ainda, a lançar a mesma luz epistêmica da evidência como critério: o corpo exprime um domínio de conhecimento, cujo estigma é a obscuridade e a indistinção. Razão por que a afirmação excêntrica da mistura entre entendimento e corpo, enunciada no parágrafo 24 da Sexta Meditação<sup>362</sup>, não invalida o caráter auto-evidente do Eu pensante em contrapartida à natureza obscura e indistinta do corpo. Malgrado rejeitar a metáfora aristotélica do “piloto em sua nave” em prol da “experiência do meu corpo como meu”, Descartes não se absolve totalmente: ele “não busca integrar o conhecimento da verdade e a prova da realidade, a inteligência e a sensação. Não é na alma, é em Deus que elas se ligam uma à outra. Depois dele essa integração devia aparecer como a solução dos problemas colocados pelo realismo filosófico”<sup>363</sup>. De fato, se este recurso não supera o dualismo de direito, é por que a metáfora cartesiana do “artesão e de seu instrumento” simplesmente reedita a mesma relação exterior requerida pela metáfora aristotélica: “O espírito não utiliza o corpo, mas se faz através dele transferindo-o para fora do espaço físico”<sup>364</sup>.

---

<sup>361</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 37.

<sup>362</sup> DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, p. 136. Ora, se “a unidade do eu ou da alma constitui a unidade interior do corpo próprio” (FURTADO, J. L. *A carnalidade do cogito*, p. 110), não se vê como essa hipótese cartesiana sustenta ou esclarece a tese de uma “carnalidade do cogito”. Essa “carnalidade” só se torna mais visível nas meditações finais, mas mesmo assim, ainda permanece condicionada, em última análise, à evidência do *cogito*. Por isso, de que modo um ente “estranho ao Ser”, jamais pode entrar neste, numa “oposição irreduzível”? É esta “diferença ontológica”, ajuizada por Furtado, que Merleau-Ponty renuncia como signo ainda de um limite cartesiano: “não há nenhuma diferença *absoluta*, portanto, entre a filosofia ou o transcendental e o empírico (dizendo melhor: o ontológico e o ôntico). Não existe fala filosófica absolutamente pura” (MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 319).

<sup>363</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 212-213.

<sup>364</sup> Idem, op. cit., p. 225. Para o cartesianismo, “o verdadeiro sujeito é sem segundo sujeito, esta consciência que se esconderia em um pedaço de carne sangrenta é a mais absurda das qualidades ocultas, e minha consciência, sendo coextensiva aquilo que pode ser para mim, correlativa ao sistema inteiro da experiência, não pode encontrar aqui outra consciência que no mesmo instante faria aparecer no mundo, o fundo reservado,

Eis, por que, julga Merleau-Ponty, a dupla posição cartesiana assumida nas “*Meditações*” consubstancia-se numa mitologia ingênua, pois a recusa à tese materialista na segunda posição, apenas é uma indicação que entre o corpo e a alma há uma relação particular de meio e fim. Quer dizer, se de um lado, não se estabelece um ato do entendimento desde onde o pensamento se coloca ao serviço do funcionamento mecânico corporal, ao mesmo tempo, o corpo se torna instrumento da alma enquanto sua “forma suprema”<sup>365</sup>. Em essência, o pressuposto segundo o qual, o espírito revela uma forma de conhecimento mais verdadeiro que o do corpo, é novamente reassumido ou transfigurado para o contexto de uma relação substancial que não resolve, rigorosamente, esta suposta conexão. Descartes prossegue, ainda, numa espécie de “ascese metódica”, ao sugerir que a alma é quem empresta a finalidade ao corpo permanecido enquanto tal, já que, conforme reconhece Guérault, o “espírito não tem necessidade de ter as partes para *conceber* as partes do corpo”<sup>366</sup>. Este princípio tecido no conjunto de sua filosofia faz com que Descartes rejeite o problema, não dando conta, desse modo, da unidade do corpo: “não se pode conceber o composto: daí o irracionalismo da vida como contrapeso do racionalismo rigoroso, que não pode ser senão análise”<sup>367</sup>. Para ele, é impossível que o corpo entre na alma na mesma “relação” que a própria alma realiza com o corpo. Assim, essa impossibilidade, apenas torna-se o índice de uma solução aparente, já que não se trata de uma verdadeira “união”, mas sim, de uma simples “justaposição”.

A questão toda, é que não existe meio de pensar simultaneamente a separação e a união da alma e do corpo. Essa antropologia se torna mítica ainda mais quando se ancora num postulado teológico: o subterfúgio à idéia de um Deus enquanto “razão formal do infinito” que, como demonstra Guérault, serve de “fundamento da verdade e dos limites de nossa inteligência”<sup>368</sup>. O pensamento só está no homem por que, previamente, se encontra em Deus, devolvendo-nos à nossa situação de criatura. É Deus que nos confirma a união da alma com o corpo. Como observa Lévinas, funda-se, aqui, um primado do infinito sobre o finito<sup>369</sup>, pois “atrás do homem tal como de fato ele é, encontra-se Deus enquanto autor

---

desconhecido por mim, de seus próprios fenômenos” (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 401).

<sup>365</sup> “A unidade numérica do corpo de um homem não depende de sua matéria, mas de sua forma, que é a alma” (DESCARTES, R. *Lettre a Mesland*, 1645 e ou 1646, AT. IV, p. 346, éd. Alquié, p. 630).

<sup>366</sup> GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons (II)*, p. 188.

<sup>367</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 39.

<sup>368</sup> GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons (I)*, p. 17.

<sup>369</sup> “Todo idealismo pré-kantiano outorga um papel essencial à razão que permitia sobrepor a experiência e julgá-la; ou, se se prefere, era sempre um idealismo com a idéia do infinito [...]. Ora, a descrição fenomenológica

racional de nossa situação de fato”<sup>370</sup>. A rigor, se a escolástica parte do mundo para chegar a Deus, o cartesianismo, em virtude da tese do inatismo, admite não ir ao mundo sem passar por Deus<sup>371</sup>. O que vemos, em última análise, é “Descartes, após definir tão escrupulosamente a luz natural, aceitar sem dificuldade uma *outra luz* [...] de modo que as duas ordens são uma só porque o mesmo Deus é garantia das essências e fundamento da nossa existência”<sup>372</sup>. Nesses termos, Descartes não só ignora o problema que tinha feito nascer Deus na consciência humana, como também acaba por radicalizá-lo colocando-o acima das soluções que o asfixiam<sup>373</sup>, pois, se “nossa união com o corpo é substancial, como poderíamos sentir em nós mesmos uma alma pura e dali ter acesso a um Espírito absoluto?”<sup>374</sup>. Daí, diz Merleau-Ponty, o mal-estar dessa ontologia embrionariamente judaico-cristã: “A escalada do homem em direção a Deus e a descida de Deus em direção ao homem não podem articular-se uma com a outra, como imagens invertidas”<sup>375</sup>. Por isso, Kant, por seu turno, procurará minimizar o quanto possível, essa *réflexion naïve* quando submetida ao crivo de uma crítica transcendental, já que, no plano da metafísica, é possível pensar, mas não é possível conhecer. Assim, o recurso à existência de Deus, como postula o argumento ontológico cartesiano, não oferece validade gnoseológica alguma.

### III

Em sua célebre “Refutação do Idealismo”, Kant censura o idealismo racional cartesiano como problemático, no sentido de inferir que a consciência de minha própria

---

busca a significação do finito, no finito mesmo [...]. Não temos necessidade da idéia de Deus – do infinito e do perfeito – para tomar consciência da finitude dos fenômenos” (LÉVINAS, E. “Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica”, p. 91; 90).

<sup>370</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 231-232.

<sup>371</sup> Cf. DESCARTES, R. *Œuvres philosophiques de Descartes*, p. 403.

<sup>372</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 181.

<sup>373</sup> Idem, *Éloge de la philosophie*, p. 62. “A análise reflexiva não nos faz retornar à subjetividade autêntica; ela nos esconde o nó vital da consciência perceptiva porque investiga as condições de possibilidade do ser absolutamente e se deixa tentar por essa pseudo-evidência da teologia de que o nada não é coisa alguma. Todavia, os filósofos que a praticaram sempre sentiram que havia algo a procurar *abaixo* da consciência absoluta. Acabamos de vê-lo no que concerne a Descartes” (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 55). Mas, na verdade é que “a despeito de suas profissões de ateísmo, os filósofos, dois séculos após Descartes, pensam ainda sobre o fundo da teologia cartesiana” (Idem, *Le primat de la perception*, p. 80).

<sup>374</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 232.

<sup>375</sup> Idem, *La nature*, p. 175.

existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de objetos exteriores a mim, no espaço<sup>376</sup>. Sua crítica, ao contrário, revela que a própria experiência interna só é possível por meio da externa e, assim, a necessidade da existência jamais é conhecida mediante conceitos, mas sempre a partir da conexão com aquilo que é percebido segundo as leis universais da experiência<sup>377</sup>. Nessa medida, a tarefa kantiana se desdobra sob a forma de uma reflexão transcendental apta em aprofundar o vínculo entre o “entendimento” e a “sensibilidade”, para além da proposição analítica do “eu penso”, substancialmente, *a priori*. Ora, esse propósito é realizado por Kant no momento em que é fixado o princípio da “unidade sintética originária da apercepção”. Tal unidade – postula ele – é uma condição objetiva de todo conhecimento<sup>378</sup>, o seu princípio supremo, desde onde, o múltiplo da intuição é apreendido. Ou, ainda, é uma forma de “autoconsciência” pela qual se produz a representação “eu penso”, uma vez que este “tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada”<sup>379</sup>. O que segue que “a consciência em si não é tanto uma representação [...] mas uma forma da representação em geral”<sup>380</sup>. Eis porque o “eu penso” enquanto texto único da psicologia racional, como percepção de si, é o equívoco que deixa de levar em conta que “esta percepção interna não é nada mais do que a simples apercepção”<sup>381</sup>.

Em que pese, todavia, toda essa censura, o criticismo kantiano não fica imune de um mesmo limite de princípio a que fora levado Descartes. A crítica ao substancialismo metafísico do *cogito* conserva algo de insólito na tarefa transcendental. Como não deixa de observar Merleau-Ponty,

Descartes e, sobretudo Kant, desligaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la; ela fez aparecer à consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado<sup>382</sup>.

---

<sup>376</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*, p. 193.

<sup>377</sup> Idem, op. cit., p. 195.

<sup>378</sup> Idem, op. cit., §17, p. 124.

<sup>379</sup> Idem, op. cit., §16, p. 121.

<sup>380</sup> Idem, op. cit., p. 259.

<sup>381</sup> Idem, op. cit., p. 257.

<sup>382</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. iii.

E o diagnóstico em *El ser y el tiempo* referente a Kant, também não será inteiramente diferente quando se trata de ver que o conteúdo fenomênico do “eu” é fixado por ele como *res cogitans*. Noutros termos, se o *subjectum* é uma forma de representação, é porque o “eu penso” não é algo representado, mas sim a estrutura formal do representar. Desse modo,

[...]. Dois aspectos são positivos na análise kantiana: em primeiro lugar, Kant vê a impossibilidade de reduzir onticamente o eu a uma substância e, em segundo termo, identifica o eu com o “eu penso”. No entanto, Kant volta a tomar esse eu como um sujeito e, portanto, num sentido ontologicamente inadequado. Pois o conceito ontológico de sujeito não caracteriza o “ser si-mesmo” do eu como “si-mesmo”, senão a “mesmidade” e constância de algo já sempre “dado”<sup>383</sup>.

O que, na conclusão de Heidegger:

[...]. O dizer “eu” significa o ente que eu sempre sou enquanto “eu-sou-e-estou-no-mundo”. Kant não viu o fenômeno do mundo e foi suficientemente conseqüente ao afastar as “representações” do conteúdo apriorístico do “eu penso”. Mas, com isso, o eu foi forçado, novamente, a ser um sujeito *isolado* que acompanha, de forma ontologicamente indeterminada, as “representações”. Ao dizer “eu” se expressa o “ser-aí” (*Dasein*) como “ser-no-mundo”<sup>384</sup>.

Vige, ainda, em Kant o estatuto de uma consciência que se irradia no interior de si própria, como uma estrutura formal anterior à existência, para então, dada tal condição, ser capaz de aderi-la. Ora, o que Merleau-Ponty e Heidegger diagnosticam em Kant, é a determinação ontológica do “eu” como “sujeito”, ou seja, permanece a tese de um *cogito* como existente autônomo e é essa inscrição corolariamente cartesiana que impede o próprio Kant de justificar o modo de ser daquela adesão ou acompanhamento realizado pelo “eu” na ordem dos fenômenos. O “mundo” permanece, ainda, no interior da “*Crítica da razão pura*” como um fenômeno “não visto”. Dessa maneira, o despertar kantiano do “sono dogmático” não é integralmente radical, haja visto, não se libertar do mito metafísico de um *cogito* desencarnado: assim, afirmar a supremacia da consciência sobre o objeto é reconhecer que o objeto aparece através da atitude sintética do sujeito. O que implica reconsiderar que a relação cognoscitiva tem como ponto de partida a existência prévia de uma consciência de relação constituinte do objeto. Sob essa “voz da autoconsciência”<sup>385</sup>, ecoa, ainda, num fundo acusticamente cartesiano – o “*cogito, ergo sum*” – enquanto sonoridade de princípio. A

<sup>383</sup> HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo* §64, p. 347.

<sup>384</sup> Idem, op. cit., §64, p. 348-349.

<sup>385</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*, p. 259.

“refutação do idealismo” não deixa de aclimatar, sob outro código especulativo, uma forma de idealismo mais refinado.

Ora, o que importa a Merleau-Ponty, é que a consciência não pode contentar-se mais, limitando-se a ser um entendimento puro, sob pena de perder o verdadeiro mundo existente. Eis porque Heidegger tem razão quando considera que a “primeira verdade é, sem dúvida, ‘Eu penso’, mas sob a condição de que com isso se entenda ‘eu sou para mim mesmo’ sendo no mundo”<sup>386</sup>. Esta consciência, aqui, entrevista é, a bem da verdade, uma “consciência concreta do mundo”, em virtude de sua coexistência primordial com o corpo. Se o “real deve ser descrito, e, não construído ou constituído, isso quer dizer que não posso assimilar a percepção às sínteses que são da ordem do juízo, dos atos ou da predicação”<sup>387</sup>, pois o “real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis”<sup>388</sup>. É que persiste, ainda, em Kant a tese da relatividade da Natureza<sup>389</sup> e a irrelatividade do espírito<sup>390</sup>, pois, mesmo no âmbito da “*Introdução à Crítica do Juízo*”, o “entendimento, porém, faz abstração, em sua *legislação* transcendental da natureza, de toda diversidade de leis empíricas possíveis”<sup>391</sup>. Assim, a questão as “relações entre consciência e natureza” está longe de se equacionar pela via da solução criticista (que condiciona a existência aos limites do conhecimento); é preciso redefinir uma nova filosofia, outra “filosofia transcendental de maneira a integrar, nela, o próprio fenômeno do real”<sup>392</sup>, já que não podemos “submeter nossa percepção do mundo ao olhar filosófico sem deixarmos de nos unir a essa tese do mundo, a esse interesse pelo mundo que nos define”<sup>393</sup>.

#### IV

---

<sup>386</sup> HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo* §64, p. 348-349.

<sup>387</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. iv.

<sup>388</sup> Idem, op. cit., p. v.

<sup>389</sup> Idem, *La nature*, p. 59.

<sup>390</sup> Idem, *Signes*, p. 208.

<sup>391</sup> KANT, I. *Introdução à Crítica do Juízo*, pp. 174; 175.

<sup>392</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 241.

<sup>393</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. ix.

Merleau-Ponty avalia, portanto, que Descartes e Kant realizam apenas uma “reflexão incompleta”, reflexão esta, que termina por perder a consciência de seu próprio começo. Por isso, o que falta às análises de Descartes, é o aprofundamento do *cogito* em sua mais plena facticidade, no momento em que a existência do sujeito é definida pelo pensamento de existir dele si mesmo. E o que falta a Kant, é a renúncia radical da oposição do homem ao cosmo, para além de todo entendimento supra-sensível. Ora, o diálogo crítico com essa dupla perspectiva da filosofia moderna, leva Merleau-Ponty a uma retomada também de Husserl, no intuito de apreciar em que medida o *cogito* ali instituído, logra ser uma radicalização última do *cogito* cartesiano e do *cogito* kantiano. Em linhas gerais, é esta “reflexão radical” que encontramos lapidarmente, no conceito chave por meio do qual Husserl funda a fenomenologia: a “intencionalidade”. Merleau-Ponty lembra, desde já, que a tese de que “toda consciência é consciência de alguma coisa” não constitui, mais propriamente, uma novidade<sup>394</sup>, já que na “Refutação do Idealismo”<sup>395</sup>, Kant mostrara que

[...]. A percepção interior é impossível sem percepção exterior, que o mundo, como conexão dos fenômenos, é antecipado na consciência de minha unidade, é o meio para mim de realizar-me como consciência. O que distingue a intencionalidade da relação kantiana a um objeto possível é 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<sup>396</sup>.

Trata-se, acima de tudo, de pontuar que essa reintrodução husserliana do conceito escolástico de intencionalidade, almeja outro propósito bem definido: ela deixa de ser uma substância psíquica (Descartes), e uma simples estrutura formal *a priori* (Kant), para figurar, fenomenologicamente, como uma atividade noético-noemática, um núcleo plástico doador de sentido. Assim, o que Husserl busca abordar, é uma “experiência de mundo” que inclusive Kant teria pressentido, mas que não explicita em sua radicalidade última. O que fica inexplicável é o caráter último do vínculo que nos une ao mundo. Em Kant, há uma zona de passividade e uma zona de receptividade e Husserl jamais visa encontrar o ativo no passivo. O que, então, trata-se de descobrir? Conforme Merleau-Ponty, o que Husserl explora é exatamente uma passividade originária, por oposição à passividade secundária do hábito, já

<sup>394</sup> Para além da intelecção clássica, Merleau-Ponty retoma o duplo sentido da intencionalidade husserliana: “a intencionalidade de ato de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntárias”; e “a intencionalidade operante que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata” (Idem, op. cit., p. xiii.).

<sup>395</sup> Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*, p. 192-198.

<sup>396</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. xii.



que a síntese passiva que “faz com que eu perceba a coisa, nunca é pensada como produto da construção do Eu. A atividade é apenas um setor da consciência”<sup>397</sup>. Eis a razão pela qual em seus últimos textos, Husserl considera o fato de que a própria atividade humana é que cria as idealizações, culturalmente produzidas. Temos, portanto, duas filosofias transcendentais radicalmente distintas. O que Kant ignora, efetivamente, são os “graus inferiores da constituição”, ou seja, aquele domínio cuja “infra-estrutura precede os atos de idealização”<sup>398</sup>. De fato, Kant está mais interessado em pensar o problema da constituição dessas idealizações, como é o caso da ciência e da filosofia, enquanto que Husserl, por seu lado, quer compreender, mais propriamente, algo aquém do discurso filosófico, ou seja, certa “ordem primordial”, desde onde, tais idealizações se fundam. Assim, a descoberta husserliana da estrutura noético-noemática da consciência não apenas busca corrigir, no plano transcendental, a cognoscibilidade impossível na “*Crítica da razão pura*”, ao assumir os objetos em sua correlação egóica, mas também de mostrar, que a “consciência, embora reduzida, conserva um recanto nela própria, uma zona fundamental e originária sobre a qual o mundo das idealizações é construído”<sup>399</sup>. A filosofia – alega Husserl – deve apreender a ver o que aparece, isto é, descrever o fenômeno em sua evidência originária. Ora, ao fazer do Eu a estrutura formal *a priori*, Kant não mais se volta para os objetos em si, mas primordialmente para a forma de como podemos conhecê-los, a forma mesma em que a reflexão transcendentalmente os intui. Husserl, ao contrário, quer ir mais longe: a tarefa transcendental exige uma operação pura a fim de preservar outra forma de evidência<sup>400</sup>. Com isso, toda reflexão radicalmente fenomenológica não pode prescindir de um procedimento *sui generis*: a “suspensão” de todo e qualquer interesse imediato. Ora, o que isso significa?

---

<sup>397</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 103.

<sup>398</sup> *Ibidem*.

<sup>399</sup> *Ibidem*.

<sup>400</sup> Eis, em resumo, o balanço husserliano do idealismo de Kant: “A fenomenologia é, *eo ipso*, *idealismo transcendental* se bem que num sentido fundamentalmente novo [...]. Não no sentido do idealismo kantiano que, pelo menos como conceito limite, crê poder deixar em aberto a possibilidade de um mundo das coisas em si, mas um idealismo que nada mais é do que a auto-interpretação do meu *ego* enquanto sujeito de conhecimentos possíveis” (HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes* § 41, p. 72). Para Nabais, “a dificuldade do método transcendental em Kant resulta de, na idéia de ‘condição de possibilidade’, ele reduzir a *possibilidade* ao estatuto de *condição* [...]. Daí que, em Kant, o limite do conhecimento e a possibilidade do conhecimento se definam entre si [...]. A novidade – e ao mesmo tempo o caráter paradoxal – do programa de uma descrição pura da possibilidade do conhecimento proposto por Husserl desde as *Investigações Lógicas* está na pretensão de tornar evidente o próprio campo transcendental. Só assim a possibilidade do conhecimento deixa de ser a indicação da condição e, ao mesmo tempo, do limite do conhecimento [...]. Porque a fenomenologia está orientada, não pelo problema da validade do conhecimento, mas pelo da sua verdade, ela recusa identificar a possibilidade do conhecimento com a condição do conhecimento” (NABAIS, N. *A evidência da possibilidade*, p. 9; 10; 11).

É preciso compreender que a operação de *suspensão* ou *redução* (εποχή) imprime um duplo e recíproco movimento: o primeiro nível é o da “redução eidética” que consiste na “suspensão da tese natural do mundo”, voltando-se, exclusivamente, para a essência ou significação ideal como conteúdo *a priori* de cada elemento empírico. Nesse estágio, trata-se, conforme Husserl, de suprir, com todo rigor, uma ordem de exigência fenomenológica: a descrição da essência dos fenômenos ou eventos estudados por cada ciência. Processo este, admite ele, que não implica a negação da atitude natural, ingenuamente espontânea da vida cotidiana, mas antes, tão apenas “pô-la entre parênteses”, para, *a posteriore*, conferir-lhe estatuto filosófico. Deste modo, a redução não perde nada acerca do que a “atitude natural” conhece, tornando-se tão-somente, um procedimento apodítico de revelação daquela atitude ou orientação enquanto correlato intencional. O segundo nível nada mais é do que a radicalização do primeiro<sup>401</sup>, ou seja, torna-se, ainda, necessário visar o dado primeiríssimo, irreduzível e, portanto, incondicionado do fenômeno próprio do Eu Constituinte em sua absoluta pureza transcendental. É esse núcleo que constitui a fonte *doadora de sentido* (*Sinngebung*), tornando-se, dessa forma, uma “nova região de ser”, trazida à luz, agora, pela “redução transcendental”. Como explica Salanskis, “a redução me ‘reenvia’ a uma região que Husserl aplica-se em dizer que é multiforme, rica, proliferante, e que é simplesmente a região da consciência pura ou o lugar da imanência”<sup>402</sup>. Nessa perspectiva, explicita Husserl:

*A consciência tem em si mesma um ser próprio, o qual não é atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica. A consciência remanesce, assim, como ‘resíduo fenomenológico’, como uma espécie própria por princípio de região do ser, que pode, com efeito, tornar-se o campo de uma nova ciência – a fenomenologia*<sup>403</sup>.

Assim, o verdadeiro núcleo radiante dessa ciência nova (a fenomenologia), é o “Eu puro”, cuja especificidade ou ser mais próprio, é irreduzível metodicamente. Uma região de ser

---

<sup>401</sup> Aos olhos de Husserl não se trata de designar duas “reduções”, mas de instituir dois movimentos ou níveis que se intercalam num único processo. Conforme Morujão, “os termos *epoqué* e *redução* aparecem indiferentemente em quase todos os passos da obra de Husserl para designar o mesmo fenômeno; embora na prática se possam confundir, é necessário estabelecer entre eles uma diferença como entre dois momentos de uma mesma operação: a primeira consistindo em ‘suspender’ a crença na realidade, ‘suspender’ o valor existencial do mundo, ‘suspender’ o viver dirigido diretamente a algo (*Dahinleben*); a segunda é a consequência da primeira: *porque* operei a *epoqué*, é que posso *reduzir* o mundo no seu valor de ser ingênuo, ao fenômeno transcendental e revelar este último como *correlato imediato* da consciência” (MORUJÃO, A. *Mundo e intencionalidade*, p. 90, citado por PAISANA, J. *Fenomenologia e hermenêutica*, p. 232).

<sup>402</sup> SALANSKIS, J-M. *Husserl*, p. 46.

<sup>403</sup> HUSSERL, E. *Idéias (I)* §33, p. 84.

idêntico, mas também que se revela de modo inalienável, como um campo múltiplo de possibilidades. Ora, se é verdade que nos primeiros escritos husserlianos, ainda se postulava um Eu prefigurado nos atos de consciência, a partir de “*Idéias (I)*”<sup>404</sup>, Husserl passa a atribuir uma base transcendental da consciência, assegurando-lhe sua universalidade de direito. Daí, a exigência de uma segunda redução fenomenológica transcendental, por meio da qual, o Eu puro se revela, em última instância, como a esfera da imanência, dotada de evidência absoluta.

Merleau-Ponty entende que este ponto de chegada da fundação transcendental do *cogito* husserliano se configura, *lato sensu*, como o *pathos* fundamental de todo o projeto fenomenológico. O intrincado nó deste programa pesa justamente na operação da *εποχή* “como o retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta”<sup>405</sup>. A questão toda reside na própria justificação da redução à imanência, sem se explicitar, em última análise, a possibilidade mesma do “irrefletido” enquanto fundação autônoma da reflexão. O que se deixa de aprofundar aí, é o “mundo como verdadeiro transcendental”<sup>406</sup>, quer dizer, “o mundo não enquanto aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; no qual eu estou aberto, comunicando-me indubitavelmente com ele, e que, portanto, não o possuo, já que ele é inesgotável”<sup>407</sup>. Assim, o transcendental ao qual se retorna, não é mais o domínio imanente dos atos de um “ego constituinte”, mas à facticidade enquanto sede mais própria de toda encarnação, pois

[...]. Reconhecer uma ordem de consciência que não é mais primeira nem determinante; reconhecer, portanto, a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir<sup>408</sup>.

<sup>404</sup> Conforme Kaufmann, entre as “*Investigações Lógicas*” e “*Idéias (I)*”, Husserl lança as bases metodológicas da análise fenomenológica que não é outra coisa senão “uma análise *reflexiva* das experiências (atos) mentais. Essa reflexão não procede pela introspecção, que representa uma forma ingênua e espontânea de reflexão. Para obter os fenômenos numa visão sem pressuposições recebidas pela atitude natural, como é o caso dos resultados científicos, é preciso reduzir, isto é, abster-se sistematicamente, pela decisão metodológica, de todas as tomadas de posição concernentes à existência ou inexistência do que se encontra na reflexão, suspender ou neutralizar o juízo concernente à realidade do que aparece na experiência, aceitar somente as aparências ou os fenômenos como eles se mostram na *reflexão* sobre a experiência, aceitar somente os dados *evidentes* da experiência, dados na reflexão [...]. A redução inibe todas as referências das experiências a um Ego empírico e aos fatos empíricos da introspecção. Ela exige um ‘despir-se das vestes empíricas’, aceitar somente o que se oferece na reflexão com evidência apodítica, originária e adequada, assim como suspender todas as referências ao transcendente” (KAUFMANN, J. N. *Brentano, Twardowski, Husserl*, p. 146; 147).

<sup>405</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. v.

<sup>406</sup> Idem, op. cit., p. 418.

<sup>407</sup> Idem, op. cit., p. xi-xii.

<sup>408</sup> Idem, op. cit., p. xiii.

Ao nos dirigirmos à experiência do real – mostra Merleau-Ponty – somos lançados a outra experiência da subjetividade, não mais condicionada *a priori*, sob uma região de ser absolutamente pura. Pelo contrário, a reflexão ou ipseidade se define, agora, pelo seu caráter fático, ou seja, como uma ordem de experiência inscrita na percepção do mundo, mediante o corpo próprio. Ora, esta “facticidade do Cogito não é nele uma imperfeição”<sup>409</sup>, mas o fundo vivo de uma existência carnal. E é, exatamente, a dimensão dessa forma de existir que reaviva outra idéia de “sujeito”, numa nova exigência, qual seja, se

[...]. Agora queremos definir um sujeito que seja capaz dessa experiência perceptiva, é evidente que ele não será um pensamento transparente para si-mesmo, absolutamente presente a si-mesmo, sem corpo e sem história interpostos. O sujeito da percepção não é este pensador absoluto. Ele funciona aplicando-se a um pacto passado ao nosso nascimento entre nosso corpo e o mundo, entre nós-mesmos e nosso corpo, ele é como um nascimento continuado, *aquilo* que numa situação física e histórica tem sido dado a gerir, e a cada novo instante<sup>410</sup>.

Nessa redefinição persistida por Merleau-Ponty, trata-se de “igualar a consciência à experiência inteira, recolher na consciência para si toda a vida da consciência em si”<sup>411</sup>. Ou seja, trata-se de vislumbrar outro “sujeito” que continuamente está nascendo aquém do *cogito* de Descartes, de Kant e também, ainda, de Husserl.

## V

Afinal, que *cogito* é esse que parece, enigmaticamente, emergir em cada uma daquelas sedimentações históricas subjetivas? Ora, basta pronunciar estas três sílabas,

---

<sup>409</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. xii.

<sup>410</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 40-41. Há outro sentido, unicamente sólido, do *cogito*: “o ato de duvidar pelo qual atinjo com a incerteza todos os objetos possíveis de minha experiência, se apreende a ele mesmo em obra e não pode então por a si mesmo em dúvida. O fato mesmo de duvidar obtura a dúvida. A certeza que tenho de mim é aqui uma verdadeira percepção: eu me apreendo não como um sujeito constituinte transparente por si mesmo e que desdobra a totalidade de objetos de pensamento e de experiência possíveis, mas como um pensamento particular, um pensamento engajado em certos objetos, um pensamento em ato, e é a este título, que estou certo de mim-mesmo [...]. Posso, portanto, sair do *cogito* psicológico, sem, aliás, me considerar como cogitante universal. Não sou um evento simplesmente constituído [...] sou um pensamento que se recorda de ter nascido, se retoma soberanamente e no qual coincidem o fato, a razão e a liberdade” (Idem, *Le primat de la perception*, p. 61; 62).

<sup>411</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 240.

*cogito*, descreve Merleau-Ponty, que logo somos orientados para certa ordem de idéias, quer dizer, somos arrastados mediante o movimento de um *cogito* “não propriamente dito” ou inscrito historicamente no repertório da modernidade. O *cogito* de Descartes não é o resumo de seus textos, mas a maneira peculiar de uma intuição vivida em cada exercício de expressividade: “o *Cogito* cartesiano só tem sentido por meu próprio *Cogito*, eu nada pensaria dele se não tivesse em mim mesmo tudo aquilo que é preciso para inventá-lo”<sup>412</sup>. É este instante inapreensível ou este estranho poder que parece subtrair a própria reflexão, em sua intenção de princípio enquanto “foco de verdade intrínseco” ou enquanto “unidade imperiosa”, para se tornar uma “verdadeira criação” no momento em que “desenha um acontecimento” na estrutura da existência<sup>413</sup>.

Ora, é essa estrutura do existir que desperta a verdadeira experiência fenomenológica do *cogito*, para além da imanência psicológica e da imanência transcendental: sua encarnação. O que passa a entrar em mérito, agora, é a explicitação dessa experiência da ipseidade, seu próprio movimento de transcendência impulsionado pelo corpo próprio, isto é, aquela consciência encarnada no mundo, aberta a outrem, que nenhuma filosofia clássica do *cogito* radicalizara suficientemente. Sem designar, portanto, a notação passiva de um evento psíquico, nem à Evidência de um Eu puro, o verdadeiro *cogito*, diz Merleau-Ponty, se define pela existência, isto é, por um movimento em que ele é ultrapassado, se esvaindo e se ignorando na contingência como transcendência. Daí, porque Klee, ao retratar o sentido de sua obra, não deixa de testemunhar: “Sou inapreensível na imanência”<sup>414</sup>. Essa inapreensibilidade de que fala o artista talvez possa ser confessada no sentido de que “não existe esfera da imanência, nenhum domínio em que minha consciência esteja em casa e assegurada contra todo risco de erro”<sup>415</sup>. Obviamente, isso não presume de que se trataria de romper os elos entre nós e nós mesmos, pois “toda percepção interior é inadequada porque eu não sou um objeto que se possa perceber, porque eu faço minha realidade e só me encontro no ato [...]. É em minha relação com ‘coisas’ que eu me conheço, a percepção interior vem depois”<sup>416</sup>. Desse modo, o *cogito* deixa de ser objeto de conhecimento, perde, portanto, aquele ponto de apoio enquanto saber de si mesmo, eternitário e imediato de todas as coisas. Isso só é possível, lembra Merleau-Ponty, porque “a certeza da

---

<sup>412</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 425.

<sup>413</sup> Idem, op. cit., p. xiv.

<sup>414</sup> KLEE, P. *Journal*. Paris: Grasset, 1959, citado por MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*, p. 87.

<sup>415</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 431.

<sup>416</sup> Idem, op. cit., p. 438; 439.

coisa e do mundo precede o conhecimento tético de suas propriedades”<sup>417</sup>. Eis porque, então, o *cogito* como saber tético nada mais é do que uma potência segunda, pelo simples fato fundamental de que

[...]. Não é o Eu penso que contém eminentemente o Eu sou, não é minha existência que é reduzida à consciência que dela tenho, é inversamente o Eu penso que é reintegrado ao movimento de transcendência do Eu sou e a consciência à existência<sup>418</sup>.

Se o *cogito* deixa de enunciar um *eidos*, isto é, uma síntese inteligível para se tornar a “consciência perceptiva”, é porque “é ao mundo da percepção que tomo de empréstimo a noção de essência”<sup>419</sup>. Como caracteriza Merleau-Ponty, “o pensamento novo não consiste em apreender idéias puras, mas em apreender essas idéias com o que não é idéia”<sup>420</sup>. Ora, este movimento de transcendência que acabamos de vislumbrar na experiência do *cogito*, encontra na linguagem e na consideração do tempo, sua realização mais explícita. Analisemos, então, inicialmente, o recorte dessa experiência sob o ponto de vista lingüístico, para que, mais adiante, no próximo capítulo, possamos compreender melhor, à luz do horizonte do tempo, em que sentido Merleau-Ponty retoma o tema da subjetividade enquanto “abertura primordial a um campo de transcendências”<sup>421</sup>.

Vimos, então, que é o “sujeito falante” traduz uma intencionalidade original que, mediante o corpo próprio, transcende a significação “mundo”, como unívoca. Ora, esclarece Merleau-Ponty, “quanto ao sujeito que fala, é preciso que o ato de expressão também lhe permita ultrapassar aquilo que anteriormente ele pensava”<sup>422</sup>. Trata-se, aqui, por assim dizer, de “uma intenção que a princípio vai além e modifica [...], já que para o pintor ou para o sujeito falante, o quadro e a fala não são a ilustração de um pensamento já feito, mas a apropriação desse mesmo pensamento”<sup>423</sup>. Esta importante prerrogativa já atesta que

A posse de si, a coincidência consigo não é a definição do pensamento: ao contrário, é um resultado da expressão e é sempre uma ilusão, na medida em que a

---

<sup>417</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 439.

<sup>418</sup> Ibidem.

<sup>419</sup> Idem, op. cit., p. 444.

<sup>420</sup> Idem, *Parcours (1935-1951)*, p. 77.

<sup>421</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 432.

<sup>422</sup> Idem, op. cit., p. 445.

<sup>423</sup> Idem, op. cit., p. 445; 446.

clareza do saber adquirido repousa na operação fundamentalmente obscura pela qual eternizamos, em nós, um momento de vida fugidio<sup>424</sup>.

Se for assim, por que, então, a fala institui um poder de transcendência por meio do qual o *cogito* se enuncia? Porque precisamente este jamais é um puro pensamento, estando, originariamente, mesclado à própria linguagem. Há excesso do significado sobre o significante e, portanto, aquele caráter plausível que Merleau-Ponty atribuía ao “milagre da expressão” aqui, mais uma vez, se confirma, já que a potência da linguagem é, antes de tudo, uma experiência de transcendência: “não que atrás da linguagem exista um pensamento transcendente, mas que o pensamento se transcende na fala, que a própria fala *faz* esta concordância de mim comigo e de mim com outrem sobre a qual se quer fundá-la”<sup>425</sup>. Se “toda consciência é, em algum grau, consciência perceptiva”<sup>426</sup>, é porque há também um enigma da expressão que supõe uma referência tácita a um saber e a um ser absolutos. Tal saber não pode ser posicional<sup>427</sup>, uma vez que, secretamente, é capaz de transcender o *cogito* lido, isto é, de “passar da idéia à prática do *Cogito*”<sup>428</sup>.

Merleau-Ponty passa, então, a descrever o *cogito* como uma experiência silenciosa preste a anunciar e dirigir todas as operações expressivas, ou seja, um “*cogito* tácito”. Se há um *cogito* aí formulado, é precisamente aquele que cada um experimenta na solidão silenciosa da presença a si, aquele que nos revela um “novo modo de existência”, uma potência que nos põe em situação, conservando um “coeficiente de facticidade”, à qual se assenta o *cogito* falado. Isso porque “nem a palavra nem o sentido da palavra são *constituídos* pela consciência [...]. O sentido da palavra não é feito de um certo número de caracteres

---

<sup>424</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 446.

<sup>425</sup> Idem, op. cit., p. 449.

<sup>426</sup> Idem, op. cit., p. 452.

<sup>427</sup> “Para que fosse possível uma evidência absoluta e sem pressuposto algum; para que meu pensamento pudesse penetrar em si mesmo, se encontrar e chegar a um puro ‘consentimento de si a si’, seria preciso, para falar como os kantianos, que ele deixasse de ser um acontecimento e que fosse ato de um lado a outro; ou, para falar como a Escolástica, que sua realidade formal estivesse incluída em sua realidade objetiva; ou então, para falar como Malebranche, que ele deixasse de ser ‘percepção’, ‘sentimento’ ou ‘contato’ com a verdade para tornar-se pura ‘idéia’ e ‘visão’ da verdade. Em outros termos, seria preciso que, em lugar de ser eu mesmo, eu me tornasse um puro conhecedor de mim mesmo, e que o mundo tivesse deixado de existir em torno de mim para se tornar puro objeto diante de mim. Em relação àquilo que somos pelo fato de nossas aquisições e deste mundo preexistente, temos um poder suspensivo, e isso basta para que não sejamos determinados. Posso fechar os olhos, tapar os ouvidos, mas não posso deixar de ver, nem que seja o negro de meus olhos, de ouvir, nem que seja silêncio, e da mesma maneira posso colocar entre parênteses as minhas opiniões ou minhas crenças adquiridas, mas, o que quer que eu pense ou decida, será sempre sobre o fundo daquilo que anteriormente acreditei ou fiz” (Idem, op. cit., p. 453).

<sup>428</sup> Idem, op. cit., p. 460.

físicos do objeto, ele é, antes de tudo, o aspecto que o objeto assume em uma experiência humana”<sup>429</sup>. Ora, se “o cogito verbalizado é derivado do cogito tácito ou instituído”<sup>430</sup>, é porque esse “caráter tácito, silencioso da vida perceptiva”, é o “fato primitivo não tético”<sup>431</sup> do *cogito*. A esse nível de experiência, Descartes sem saber é arrastado no movimento de suas “*Meditações*”, uma vez que no texto da Meditação Segunda, o que se experimenta é um contato com a própria vida e o próprio pensamento, já que ele jamais teria escrito sua própria obra se “em primeiro lugar não tivesse uma visão de sua existência”<sup>432</sup>. Dito de outro modo,

Quaisquer que possam ter sido os deslizamentos de sentido que finalmente entregaram a palavra e o conceito de consciência como aquisição da linguagem, nós temos um meio direto de ter acesso aquilo que ele designa, nós temos a experiência de nós mesmos, dessa consciência que somos, e é a partir dessa experiência que medem todas as significações da linguagem, é justamente ela que faz com que a linguagem queira dizer algo para nós<sup>433</sup>.

Visando, desse modo, suprimir os limites do solipsismo lingüístico, a experiência tácita do *cogito* enquanto “presença de si a si, sendo a própria existência, é anterior a toda filosofia”<sup>434</sup>. Experiência cuja virtude instaura o advento de nossa unidade com o mundo, uma vez que a própria linguagem

[...]. Pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante e em que em primeiro lugar as palavras recebem configuração e sentido [...]. Para além do *cogito* falado, aquele que está convertido em enunciado e em verdade de essência, existe um *cogito* tácito, uma experiência de mim por mim. Mas essa subjetividade indeclinável só tem sobre si mesma e sobre o mundo um poder escorregadio. Ela não constitui o mundo [...] ela não constitui a palavra<sup>435</sup>.

É assim que adentramos no coração da subjetividade: uma “subjetividade primordial” que já não é mais consciência tética do mundo e de si mesma. O *Cogito* se revela como essa consciência previamente expressiva, ou seja, uma “consciência *não tética*, uma consciência que não possui a plena determinação de seus objetos, a de uma *lógica vivida* que não dá

---

<sup>429</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 461; 462.

<sup>430</sup> Idem, *L' institution/La passivité*, p. 48.

<sup>431</sup> Idem, op. cit., p. 265.

<sup>432</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 461.

<sup>433</sup> Idem, op. cit., p. x.

<sup>434</sup> Idem, op. cit., p. 462.

<sup>435</sup> Ibidem.



conta de si mesma, e a de uma *significação imanente* que não é para si clara e se conhece apenas pela experiência de certos signos naturais<sup>436</sup>. Consciência que não constitui a atitude natural, não reabsorve a facticidade, menos ainda, se define como uma síntese constituinte da linguagem, mas, antes, se exprime como uma escorregadia potência, tacitamente operante, encarnada àquela dimensão, antes entrevista, da “fala originária”. Só, assim, explica Merleau-Ponty, compreenderemos a razão pela qual, em Descartes, o *cogito* é um “ser cultural para o qual meu pensamento antes se dirige do que abarca”<sup>437</sup>, pois se

sou capaz de reconhecer a coisa, é porque o contato efetivo com ela desperta em mim uma ciência primordial de todas as coisas, e porque minhas percepções finitas e determinadas são as manifestações parciais de um poder de conhecimento que é coextensivo ao mundo e que o desdobra de um lado a outro<sup>438</sup>.

“O ponto essencial” [destaca Merleau-Ponty] “é apreender bem o projeto do mundo que nós somos [...] compreender a subjetividade como inerência ao mundo”<sup>439</sup>, compreender que o autêntico *cogito* deixa, então, de ser uma síntese pura de ligação para exprimir aquele contato efetivo e, portanto, coextensivamente carnal com o mundo. Perspectiva na qual, o *cogito* se torna um movimento geral de transcendência, cujo hábitat é o corpo próprio enquanto “espírito cativo ou natural”, ou seja, “um sujeito abaixo de mim, para quem existe um mundo antes que ali eu estivesse, e que marcava lá o meu lugar”<sup>440</sup>. Só assim, é que experienciamos, “em pessoa” ou “*em carne e osso (Leibhaft)*”<sup>441</sup>, a gratuidade de todo existir humano: minha existência é indivisa e aberta, já que “rejeitamos o formalismo da consciência e fazemos do corpo o sujeito da percepção”<sup>442</sup>. O que há, é outro nível de relação, uma relação ontológica em que o sujeito “é” corpo, é expressividade encarnada. Por isso, é que, na experiência tátil,

[...]. Não sou eu que toco, é meu corpo; quando toco, não penso um diverso, minhas mãos encontram um certo estilo que faz parte de suas possibilidades motoras, e é

---

<sup>436</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 61.

<sup>437</sup> Idem, op. cit., p. 423.

<sup>438</sup> Idem, op. cit., p. 424.

<sup>439</sup> Idem, op. cit., p. 463-464; 464.

<sup>440</sup> Idem, op. cit., p. 294.

<sup>441</sup> Idem, op. cit., p. 369. Com a expressão *leibhaft*, é conotado o vínculo originariamente consanguíneo-carnal dos seres, das coisas e do mundo. Ora, cada um desses fenômenos estão numa relação “face-a-face presente em pessoa”, como diria Buber (cf. *Eu e tu*, p. 14), pois não são seres inertes, compactos ou entes fechados entre si.

<sup>442</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 260.

isso que se pode dizer quando se fala de um campo perceptivo: só posso tocar eficazmente se o fenômeno encontra um eco em mim<sup>443</sup>.

A experiência do corpo desvela não só a unidade de nós mesmos, mas a emergência do mundo intersubjetivo: “ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles”<sup>444</sup>. Assim, se o “sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo”<sup>445</sup>. Como observa Dastur, “é esta relação de *Fundierung* entre a consciência e o corpo que permite reconhecer no corpo uma estrutura de ipseidade e na consciência uma dimensão corporal sem que, entretanto, se trate de uma pura e simples identificação da consciência e do corpo, mas antes, da tentativa ainda incoativa, de pensar a existência como movimento de encarnação”<sup>446</sup>. Há, nesse contexto, uma transformação radical da experiência da reflexão, pois esta

[...]. Não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal<sup>447</sup>.

É que a reflexão se revela como “uma experiência renovada de seu próprio começo, consistindo totalmente em descrever este começo e, enfim, que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final”<sup>448</sup>. Daí, porque “a própria reflexão só apreende seu sentido pleno se menciona o fundo irrefletido que ela pressupõe, do qual tira proveito”<sup>449</sup>, pois,

É preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir, que ela envolva também a consciência que dele se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica. O *Cogito* deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que

---

<sup>443</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 365-366.

<sup>444</sup> Idem, op. cit., p. 113.

<sup>445</sup> Idem, op. cit., p. 467.

<sup>446</sup> DASTUR, F. *Chair et langage*, p. 46-47.

<sup>447</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. viii.

<sup>448</sup> Idem, op. cit., p. ix.

<sup>449</sup> Idem, op. cit., p. 280.

a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, *ser* uma intersubjetividade<sup>450</sup>.

Nesse sentido, diz Merleau-Ponty, “o cogito está bem longe de ser a primeira verdade, a condição de toda certeza válida. A raiz da afirmação ingênua é, antes, a consciência de meu corpo que talvez subentenda toda afirmação da existência tocante das coisas”<sup>451</sup>. Como nota Gabriel Marcel, “a encarnação enquanto dado central da metafísica” nada mais é senão a própria “situação de um ser que se revela como que ligado a um corpo. Trata-se de um dado que não é transparente a ele mesmo [...] dado a partir do qual um fato é possível (aquilo que não é a verdade do cogito)”<sup>452</sup>. É essa “encarnação” fundamental, tomada, aqui, numa linguagem radicalmente marceliana, que Merleau-Ponty busca circunscrever em sua teoria do *cogito* tácito. Ora, por em questão o *cogito* enquanto “ser em situação”, é inventariar esse movimento de transcendência pelo qual se define a própria condição humana. Merleau-Ponty retoma a tese de que “caracterizar, descobrir critérios que resistem à dúvida, fazer o inventário de objetos de pensamento; essas operações favoritas dos filósofos estão longe de definir a inteligência mesma”<sup>453</sup>. Faz-se, necessário, aqui, assumir outra significação filosófica que seja “antiintelectualista”, reitera ele: uma compreensão de que a inteligência não pode furtar-se à própria finitude, permanecendo impermeável à experiência da contingência. É essa significação viva que imprime o “ato cego” pelo qual retomo o meu destino de natureza pensante da forma mais concreta possível, perfazendo uma nova experiência de verdade. Mas, afinal, qual a “verdade” do *cogito* tácito? Ele ensina que

Eu não sou uma série de atos psíquicos, nem tampouco um Eu central que os reúne em uma unidade sintética, mas 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. É esse advento, ou ainda esse acontecimento transcendental que o *Cogito* reencontra<sup>454</sup>.

<sup>450</sup> Idem, op. cit., p. vii. “O essencial do argumento de Merleau-Ponty consiste em assegurar um cogito que não torna impossível a ilusão, e o que lhe permite fazê-lo é a ambigüidade do sujeito, que é ser no mundo e ser para si. O ser no mundo é a particularidade a partir da qual se faz o para si, o ato efetivo de que se alimenta a consciência, isto é, a síntese em curso, e o para si é o fundo de existência sem o qual o ato particular não poderia ser assumido” (MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência*, p. 232-233).

<sup>451</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours (1935-1951)*, p. 37-38.

<sup>452</sup> MARCEL, G. *Être et avoir*, p. 11-12; 12.

<sup>453</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours (1935-1951)*, p. 43.

<sup>454</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 466. “Tal é o verdadeiro *cogito*: existe consciência de algo, algo se mostra, há fenômeno. A consciência não é nem posição de si, nem ignorância de si, ela é *não dissimulada* a si mesma, quer dizer, nela não há nada que, de alguma maneira, não se anuncie a ela, se bem que a consciência não precise conhecê-lo expressamente. Na consciência, o aparecer não é ser, mas fenômeno. Este novo *cogito*, porque está a quem da verdade e do erro desvelados, torna ambos possíveis [...]. A consciência está distanciada

É pontualmente rumo ao horizonte dessa experiência inédita que o capítulo sobre a temporalidade trata de qualificar no curso final da “*Phénoménologie de la perception*”. Retrospectivamente, trata-se de uma questão que já é posta desde “*La structure du comportement*” no momento em que se põe em xeque, no criticismo, o ideal de uma “condição de possibilidade eterna”, já que “é um problema saber o que se passa, por exemplo, quando a consciência se separa do tempo, deste jorrar ininterrupto em seu próprio centro, para apreendê-lo como um significado intelectual e manipulável”<sup>455</sup>. Merleau-Ponty se refere à concepção eternitária do *Cogito*<sup>456</sup>, doutrinariamente cartesiana. Mais do que isto, o que está em jogo nessa concepção, é o princípio do Infinito positivo: Deus. Princípio por meio do qual a experiência de “outrem” se torna uma impossibilidade de direito, pois não há mais um “eu finito”, já que “é finalmente com Deus que o *Cogito* me faz coincidir [...] me faz sair do acontecimento e me coloca na eternidade”<sup>457</sup>. Ora, para que a percepção seja um conhecimento originário, o pensamento cartesiano teria que “atribuir à finitude uma significação positiva”<sup>458</sup>. Quer dizer, “nenhuma filosofia pode ignorar o problema da finitude, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto filosofia”<sup>459</sup>. Isso porque jamais se ultrapassa, concretamente, a “alteridade do outro e a finitude”<sup>460</sup>. Merleau-Ponty, desde então, avalia radicalmente que “jamais se pensará a vida caso não se pense o nascimento e a morte. A impossibilidade de pensá-los nos termos do *cogito* é a condenação do *cogito*, ao menos a prova de que ele não é a fórmula última”<sup>461</sup>. É nesse sentido que se pode dizer que “eu não sou o autor do tempo, assim como não sou autor dos batimentos de meu coração, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez

---

do ser e do seu ser próprio e, ao mesmo tempo, unida a eles pela espessura do mundo. O verdadeiro *cogito* não é o face a face do pensamento com o pensamento deste pensamento: eles só se encontram através do mundo” (Idem, op. cit., p. 342-343; 344).

<sup>455</sup> Idem, *La structure du comportement*, p. 240.

<sup>456</sup> A crítica de Merleau-Ponty visa mais à posição de Lachièze-Rey do que propriamente Descartes: “a teoria cartesiana do cogito devia conduzir logicamente à afirmação da intemporalidade do espírito e à admissão de uma consciência do eterno [...]. Ora, eis aqui nada mais contrário à posição de Descartes, malgrado sua concepção de espírito como atividade [...] ele considera esta atividade como subordinada ao tempo” (LACHIÈZE-REY, P. *L’idéalisme kantien*, p. 18).

<sup>457</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 428.

<sup>458</sup> Idem, op. cit., p. 54.

<sup>459</sup> Idem, op. cit., p. 48.

<sup>460</sup> Idem, *L’institution/La passivité*, p. 73.

<sup>461</sup> Idem, *Manuscrits inédits*, p. 204, citado por DUPOND, P. “Entre o mortal e o eterno: o *cogito* carnal”, p. 210-211.

nascido, o tempo funde-se através de mim, o que quer que eu faça”<sup>462</sup>. Essa admissão apenas referenda uma condição inalienável: ao invés de efetuar a síntese do múltiplo somos, antes, por ele absorvido. O tempo deixa, portanto, de ser um predicado da consciência na medida em que se revela como sua instituição mais própria, inscrevendo o próprio *cogito* na finitude. O tempo é o “fundamento e a medida de nossa espontaneidade, a potência de ir além e de ‘niilizar’ que nos habita [...] somos o surgimento do tempo”<sup>463</sup>. Daí, a redefinição de uma filosofia que não nos faz sair do tempo, o tempo não como atributo ou forma da sensibilidade da consciência, mas enquanto sua definição mais plena.

## 1.7. A Carne do Tempo

### I

O advento do tempo se revela como o acontecimento transcendental e, ao mesmo tempo, inalienável do *cogito*, justamente porque é pela temporalidade que estabelecemos, em última análise, nossa relação de princípio com o mundo. Assim, o tempo é a insígnia da própria carnalidade, a nascente matricial da consciência tética. Conforme observa Hesnard, a “‘ecceidade’ do percebido é uma inerência da consciência perceptiva numa temporalidade e numa localidade”<sup>464</sup>, inerência da qual, o programa fenomenológico-ontológico merleau-pontyano jamais se abstém de explicitar num retorno a Husserl e a Heidegger e, como ainda filiado às linhas de força desse mesmo parentesco, Bergson<sup>465</sup>. E se

---

<sup>462</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 488.

<sup>463</sup> Idem, op. cit., p. 489.

<sup>464</sup> HESNARD, A. L. *Apport de la phénoménologie a la psychiatrie contemporaine*, p. 25.

<sup>465</sup> Cf. LEVINAS, E. *Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica*, p. 96. A este propósito é revelador o testemunho de Ingarden: “Husserl não conhecia os trabalhos de Bergson [...]. Então Husserl leu pela primeira vez Bergson (no que concerne a este ponto) e verificou que a duração pura coincidia aproximadamente com a consciência constituinte do tempo. Em fins de 1916, Husserl leu uma parte de meu trabalho sobre Bergson e me disse, referindo-se à descrição da duração pura: ‘É inteiramente como se eu fosse Bergson’ [...]. Quando eu mesmo expus certas teses de Bergson, Husserl me perguntou: ‘De onde você tomou essa teoria?’ Lhe respondi: ‘De Bergson’. Alguns anos mais tarde, após uma leitura visivelmente incipiente de textos de

o título da terceira parte da “*Phénoménologie de la perception*” aprofunda com preciosismo o elo entre “o ser para si” e “o ser-no-mundo” é, como diz Ricoeur, com o intuito de enunciar a radicalidade daquele “retorno”; retorno que tem seus antecedentes no cartesianismo, já que o “*Cogito* não marca a *derrota* irremediável do pensamento moderno. Ele ainda pode ser salvo, ao preço, é verdade, de uma drástica revisão inaugurada, precisamente, pela consideração do tempo”<sup>466</sup>. Na verdade, o que está, ainda, por compreender é em que sentido “atribuímos ao *Cogito* uma densidade temporal”<sup>467</sup>; de que modo essa “densidade” é o que vai explicitar, sobremaneira, como o *Cogito* é atravessado por um “projeto total ou uma lógica do mundo”<sup>468</sup>, já que é justamente “considerando o tempo em si mesmo, e é seguindo a sua dialética interna que seremos conduzidos a refazer nossa idéia de sujeito”<sup>469</sup>.

A questão toda se volta, neste momento, para o caráter enigmático do próprio tempo, antevisto pela inquietude agostiniana<sup>470</sup> e, reativado radicalmente, mediante uma exigência fenomenológica<sup>471</sup>. Ora, o tempo não se desprende de minha relação familiar para com ele e é particularmente esse vínculo insuspeito, que se ausenta na “análise reflexiva” quando coage a reflexão arrebatarse a si mesma, recolocando-se numa “subjetividade invulnerável”, para aquém do ser e do tempo. Ao codificar univocamente o tempo, a concepção eternitária do *cogito* ignora a experiência última da facticidade: aquela que reencontra o tempo enquanto signo de nossa relação com o mundo, já que como lembra Gabriel Marcel, “a existência não pode de modo algum ser não temporalizada”<sup>472</sup>. Daí, a

---

Bergson em tradução alemã, Husserl convinha que na maior parte das coisas, as teses de Bergson concordavam com os pontos principais de sua própria doutrina” (INGARDEN, R. “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl: discusión”, in *Husserl: Cahiers de tercer coloquio de Royaumont*, p. 233; 237). A tese de Ingarden, orientada por Husserl, é *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson: Darstellung und Versuch einer Kritik*. Samstag: Max Niemeyer Verlag, 1994 (Gesammelte Werke, Band 6), examinada em 16 de janeiro de 1918.

<sup>466</sup> RICOEUR, P. “Merleau-Ponty: além de Husserl e Heidegger”, p. 126.

<sup>467</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 456.

<sup>468</sup> Idem, op. cit., p. 463.

<sup>469</sup> Idem, op. cit., p. 470.

<sup>470</sup> “Pelo que, me pareceu, o tempo não é outra coisa senão uma distensão; mas, de que coisa o seja, ignoro-o. Seria para admirar que não fosse a da própria alma” (AGOSTINHO, S. *Confissões*, 11, (26), p. 334).

<sup>471</sup> Conforme Husserl, o tempo é um tema “secularmente crucial da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento” (HUSSERL, E. *Leçons*, p. 3), malgrado todo o progresso da época moderna.

<sup>472</sup> MARCEL, G. *Présence et immortalité*, p. 199.

necessidade de se “encontrar um caminho entre a eternidade e o tempo despedaçado do empirismo, e de retomar a interpretação do *Cogito* e a interpretação do tempo”<sup>473</sup>.

Uma das direções tomadas pela significação clássica é a concepção realista que define o tempo como processo real. Conforme essa definição há uma sucessão de “agoras”: um agora que já foi (passado), o agora que está sendo (presente) e um agora que virá (futuro). Este modelo linear pode se ilustrar pela metáfora heraclitiana do riacho: a nascente é o passado, o lugar onde me encontro é o presente, a foz é o futuro. Nesta imagem secular, o que Merleau-Ponty põe a prova, é o fato de que ela camufla a íntima relação entre o tempo e a consciência, quer dizer, a bem da verdade, o “tempo supõe uma visão sobre o tempo”, em que nos posicionamos e vemos as coisas desfilar, já que o curso temporal

não é mais o próprio riacho: ele é o desenrolar das paisagens para o observador em movimento. Portanto, o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas, nas quais o porvir e o passado estão numa espécie de preexistência e de sobrevivência eternas<sup>474</sup>.

Desse modo, diz Merleau-Ponty, o limite mais notável do realismo reside no fato de que o mundo objetivo é incapaz de trazer o tempo, uma vez que ele é excessivamente pleno para que nele haja tempo. Era este limite que Bergson<sup>475</sup> entrevira, por ocasião de seu encontro com Einstein. Bergson discute, então, na teoria da relatividade, o clássico paradoxo dos tempos múltiplos, em que cada tempo estaria ligado ao ponto, desde onde, se encontraria o observador. Assim, se por um lado, é plausível que na física, a variável “tempo” apareça solidária a um sistema de referência em que nos colocamos, por outro lado, ninguém censura quando o físico conjecturar que o próprio tempo se dilata ou se retrai a ponto de poder-se falar de vários “tempos”. Daí, a intrincada questão: o tempo definido pelo cientista como variável matemática<sup>476</sup>, designa, ainda, o “tempo vivido” intersubjetivamente?

Ora, quando examina o estatuto das equações físicas, Bergson se põe a mostrar que há uma “incapacidade de traduzir matematicamente o próprio tempo”<sup>477</sup> e que, portanto,

<sup>473</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 428.

<sup>474</sup> Idem, op. cit., p. 471.

<sup>475</sup> “Nenhuma questão foi mais desprezada pelos filósofos que a do tempo e, no entanto, todos concordam em declará-la fundamental” (BERGSON, H. *Duração e simultaneidade*, p. 2-3).

<sup>476</sup> Como observaria também Heidegger: “A homogeneização é uma identificação do tempo ao espaço, um presente (*Präsenz*) pura e simplesmente [...]. O tempo é completamente matematizado pela coordenada t junto às coordenadas espaciais x, y, z. Ele não é reversível” (HEIDEGGER, M. *O conceito de tempo*, p. 33).

<sup>477</sup> BERGSON, H. *Duração e simultaneidade*, p. 71.

o tempo do teórico da Relatividade é o “tempo simbólico e convencional”<sup>478</sup>. Por isso, “a multiplicidade dos Tempos que obtenho assim não impede a unidade do tempo real”<sup>479</sup>. Razão pela qual, diz Merleau-Ponty, “é preciso ser mais Einstein do que Einstein e restabelecer o mundo da percepção com suas ‘simultaneidades’”<sup>480</sup>, uma vez que “há um tempo existencial [...], pois, o tempo único do qual falamos é tempo presuntivo”<sup>481</sup>. Com esta aguda observação crítica, ressalta Merleau-Ponty, Bergson compreende que em nossa experiência perceptiva existe simultaneidade do tempo de modo que assistimos outros observadores “invadindo” nosso campo perceptivo. Eis porque se torna possível

[...]. Estender a nossa idéia do simultâneo a acontecimentos tão afastados quanto quisermos um do outro, e que não se prendem ao mesmo observador. É assim que há um tempo único para todos, um tempo único universal. Esta certeza não é abalada, ela é mesmo subentendida, pelos cálculos do físico<sup>482</sup>.

Observemos, portanto, que é exatamente esse subentendido que Einstein renuncia resolutamente, quando polemiza a intervenção de Bergson: “O tempo do filósofo é o mesmo que o do físico?”<sup>483</sup>. Merleau-Ponty salienta, então, que o teórico da Relatividade jamais reconhece qualquer estatuto da experiência de um “tempo vivido”, anterior ao discurso científico e, por isso, a resposta teórica de Einstein não será outra senão a de que

[...]. “Não existe tempo dos filósofos”. É apenas à ciência que se deve perguntar a verdade sobre o tempo, assim como sobre todo o resto. E a experiência do mundo percebido com suas evidências não passa de um balbúcio antes da clara palavra da ciência<sup>484</sup>.

Nessa medida, mesmo corroborando a relatividade mensurável do tempo, Einstein não inova a noção clássica de temporalidade enquanto ordem de sucessão, embora censure que essa ordem

---

<sup>478</sup> BERGSON, H. *Duração e simultaneidade*, p. 75.

<sup>479</sup> Idem, op. cit., p. 87.

<sup>480</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L' institution/La passivité*, p. 117.

<sup>481</sup> Idem, op. cit., p. 120.

<sup>482</sup> Idem, *Signes*, p. 246.

<sup>483</sup> EINSTEIN, A. *Bulletin de la société française de philosophie*, p. 107.

<sup>484</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 248. Bergson “quis contrapor, quis demonstrar, mostrar o erro, não da teoria científica de Einstein, mas da interpretação filosófica que Einstein deu às noções de espaço e tempo [...]. Merleau-Ponty, sobre isso, dizia o seguinte: ‘Bergson não estava errado, se tecnicamente ele não estava certo, conceitualmente ele estava certo’” (JÚNIOR, B. P. “Entrevista”. In: *Conversas com filósofos brasileiros*, p. 218).



seja de forma única e absoluta<sup>485</sup>. O problema é que o físico “supõe-se espectador do mundo inteiro. Pratica o que tanto se censura aos filósofos. E fala de um tempo que não é o de ninguém, de um mito”<sup>486</sup>. Trata-se, aqui, de um classicismo extremo que ignora o fato de que a multiplicidade dos tempos não pode escamotear a unidade do tempo real suposta em suas análises<sup>487</sup>, jamais abdicando, com isso, de uma noção temporal linear: o tempo espacializado da ciência diagrama-se como uma linha, mas “a linha que medimos é imóvel, o tempo é mobilidade. A linha é algo já feito, o tempo é aquilo que se faz e, mesmo, aquilo que faz de modo que tudo se faça”<sup>488</sup>.

O que Bergson expurga é a fantasiosa réplica teórica<sup>489</sup> do tempo espacializado, pois para “passar de uma para a outra, bastou mudar uma palavra: substituiu-se ‘justaposição’ por ‘sucessão’”<sup>490</sup>, exprimindo, a esse modo, a duração por extensão<sup>491</sup>. Puro realismo – avalia Merleau-Ponty – que não explicita a “consciência procurando ver o tempo, e não o medindo; que há uma consciência que é *ao mesmo tempo espontânea e reflexiva* entrelaçando-se, invadindo-se ou amarrando-se uma à outra”<sup>492</sup>. É esta constatação que leva Bergson a entrever um saber nas coisas, originariamente percipiente, vislumbrando, uma espécie de “serpenteamento” em que tanto o sujeito quanto o objeto se mesclam:

[...]. Um eu que é duração não pode captar outro eu senão sob a forma de outra duração [...]. A duração possui uma “natureza singular” que faz o que seja, ao

---

<sup>485</sup> O “espírito clássico” que paira na teoria einsteiniana se inspira no ideal da *mathesis universalis* acerca da natureza: “Como é natural, a experiência é o único critério de utilidade física de uma construção matemática; então, o princípio criador reside nas matemáticas. Portanto, em certo sentido, convengo com o sonho dos antigos de que o pensamento puro pode captar a realidade” (EINSTEIN, A. citado por COHEN, I. B. *The newtonian revolution, with illustration of the transformation of scientific ideas*, p. 305).

<sup>486</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 247. Cf. BERGSON, H. *Duração e simultaneidade*, p. 84 segs.

<sup>487</sup> “Mas essa duração, que a ciência elimina, que é difícil de ser concebida e expressa, sentimo-la e vivemo-la. E se investigássemos o que ela é? Como apareceria ela para uma consciência que quisesse apenas vê-la, sem medi-la, que a apreenderia então sem detê-la, que por fim se tomaria a si mesma como objeto e que, espectadora e atriz, espontânea e refletida, reaproximasse, até fazer com que coincidam, a atenção que se fixa e o tempo que foge?” (BERGSON, H. *O pensamento e o movente*, p. 6).

<sup>488</sup> Idem, op. cit., p. 5. “A analogia entre tempo e espaço é, com efeito, totalmente exterior e superficial. Prende-se ao fato de que nos servimos do espaço para medir e simbolizar o tempo. Portanto, se nos guiarmos por ela, se formos buscar no tempo características como as do espaço, será no espaço que nos deteremos, no espaço que encobre o tempo e o representa a nossos olhos como da mente: não teremos ido até o tempo ele próprio [...]. Duração implica consciência [...] esta volta a insuflar duração viva ao tempo ressecado que virou espaço” (Idem, *Duração e simultaneidade*, p. 3; 57; 71).

<sup>489</sup> Idem, *Os dados imediatos da consciência*, p. 72.

<sup>490</sup> Idem, *O pensamento e o movente*, p. 7.

<sup>491</sup> Idem, *Os dados imediatos da consciência*, p. 73.

<sup>492</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 247.

mesmo tempo, minha maneira de ser e dimensão universal para os outros seres [...] numa relação lateral de coexistência<sup>493</sup>.

Por outro lado, embora se proponha refutar as teorias fisiológicas da memória, Bergson não se livra – ressalva Merleau-Ponty – de recorrer a um tipo de explicação causal:

[...]. Ela consiste em mostrar que os traços cerebrais e os outros dispositivos corporais não são a causa adequada dos fenômenos de memória; que, por exemplo, no corpo não encontramos com o que dar conta da ordem na qual as recordações desaparecem em casos de afasia progressiva<sup>494</sup>.

Se, por um lado, tal análise põe em xeque a idéia de uma conservação corporal do passado, por outro lado, ela se torna psicologista no momento em que busca fundar o tempo, valendo-se de um dado da consciência. O que assistimos, aí, é uma espécie de inversão no interior daquele mesmo modelo explicativo, ou seja, o corpo é apresentado como um “órgão de pantomima capaz de assegurar a realização intuitiva das intenções da consciência”<sup>495</sup>. Ao usar a imagem do fluxo interior entre os estados de consciência que se sucedem e mudam qualitativamente interpenetrando-se entre si, o bergsonismo assume, como antípoda, a premissa de que a duração é sucessão pura, “quando o nosso Eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores”<sup>496</sup>. Nesses termos, a análise bergsoniana interpreta tais intenções como se estivessem presas às recordações conservadas no inconsciente, de modo que a presença do passado na consciência permanece uma simples presença de fato. Bergson não se dá conta de que nossa melhor razão para rejeitar a conservação fisiológica do passado também é uma razão para rejeitar a conservação psicológica. E, assim, ver-se-á que nenhum traço passado, fisiológico ou psíquico, torna compreensível a própria consciência do passado. Razão porque, essa substituição do traço fisiológico por um traço psíquico apenas reedita uma explicação clássica: “uma percepção conservada é uma percepção, ela continua a existir, ela está sempre no presente, ela não abre atrás de nós essa dimensão de fuga e de ausência que é o passado”<sup>497</sup>. Limite pautado sobre o

<sup>493</sup> Idem, *Éloge de la philosophie*, p. 23. “Nunca se estabeleceu antes esse circuito entre o ser e eu, que faz com que o ser seja ‘para mim’ espectador, mas que em compensação o espectador seja ‘para o ser’. Nunca se descreveu assim o ser bruto do mundo percebido. Desvelando-o depois da duração nascente, Bergson redescobre no coração do homem um sentido pré-socrático e ‘pré-humano’ do mundo” (Idem, *Signes*, p. 233).

<sup>494</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 472.

<sup>495</sup> Idem, op. cit., p. 472.

<sup>496</sup> BERGSON, H. *Os dados imediatos da consciência*, p. 72.

<sup>497</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 473.

abismo intransponível entre percebido-imaginário. Nesse registro, permanecemos, ainda, numa “análise do tempo que o sobrevoa”; recaímos numa espécie de contradição que desemboca num dos dois termos da alternativa precedente<sup>498</sup>. Por isso, com esse desdobramento crítico, Merleau-Ponty insiste que a despeito de Bergson compreender que o tempo é mediador entre o corpo e o espírito, sua interpretação do corpo ainda é objetivista, fazendo com que o tempo permaneça uma

[...]. Série de “agoras” quer, ele faça “bola de neve consigo mesmo”, quer ele se desdobre em tempo espacializado. Portanto, Bergson só pode estender ou distender a série dos “agora”: ele nunca chega ao movimento único pelo qual se constituem as três dimensões do tempo, e não se vê por que a duração se aniquila em um presente, por que a consciência se engaja em um corpo e em um mundo<sup>499</sup>.

Ora, se por um lado, é salutar o propósito bergsoniano quanto à restituição do tempo contínuo como fenômeno essencial, por outro lado, é crucialmente problemático o modo pelo qual se realiza. Merleau-Ponty entende que, ao adotar esta estratégia, ou seja, ao transferir o tempo das coisas para nós, Bergson não desata com as amarras do realismo. Se o tempo é definido como forma ou conceito, se a consciência do passado é explicada pelas recordações e a consciência do porvir pela projeção dessas recordações diante de nós, pondera Merleau-Ponty, não haverá sucessão a organizar, já que a consciência opera sempre e exclusivamente com o que é atual. Ao reduzir a sucessão numa experiência psicologicamente empírica, o teórico ignora que a vivência do presente se revela, antes, como uma situação aberta, preta de possibilidades. Daí, porque uma consciência tética do tempo que o domine e o envolva só termina por destruí-lo em sua essência mais própria:

O tempo enquanto objeto imanente de uma consciência é um tempo nivelado, em outros termos ele não é mais 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 de sua *passagem* que o pensamento objetivo sempre pressupõe e não consegue apreender<sup>500</sup>.

<sup>498</sup> Eis porque para “retornar ao tempo autêntico, não é nem necessário nem suficiente denunciar a espacialização do tempo, como o faz Bergson. Não é necessário porque o tempo só é exclusivo do espaço se consideramos um espaço previamente objetivado, e não esta espacialidade primordial que tentamos descrever, e que é a forma abstrata de nossa presença no mundo. Não é suficiente, já que, mesmo uma vez denunciada a tradução sistemática do tempo em termos de espaço, pode-se ficar muito longe de uma intuição autêntica do tempo. Foi isso que aconteceu a Bergson. Quando ele diz que a duração faz ‘bola de neve consigo mesma’, quando no inconsciente ele acumula recordações em si, ele forma o tempo com o presente conservado, a evolução com o evoluído” (MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 474-475).

<sup>499</sup> Idem, op. cit., p. 93-94.

<sup>500</sup> Idem, op. cit., p. 474.

Para além do realismo e do psicologismo, trata-se de restituir a experiência do tempo em estado nascente, explicitando sua gênese perpétua, a única capaz de fundar toda e qualquer aspiração “eternitária”<sup>501</sup>.

## II

É precisamente em Husserl, que Merleau-Ponty visa retomar o projeto acima de restituição de um tempo nascente pautado, como se sabe, no §81 do segundo capítulo de *Idéias I*, mediante uma prévia análise das estruturas universais da consciência pura em sua relação descritiva com o tempo. Nesse parágrafo paradigmático, Husserl delimita duas ordens de temporalidade: o tempo cósmico, mensurado objetivamente e o tempo fenomenológico. Este último adquire maior interesse na medida em que constitui o núcleo mais próprio da intencionalidade enquanto uma “*esfera totalmente fechada de problemas, e de excepcional dificuldade*”<sup>502</sup>. Ora, diversamente de Brentano<sup>503</sup>, Husserl busca mostrar que os atos da consciência não conservam uma significação psicológica, já que o acesso ao objeto forma parte do ser do objeto. O que a teoria brentaniana do tempo<sup>504</sup> ignora, é que “a percepção da duração pressupõe ela mesma uma duração da percepção”<sup>505</sup>, reeditando-se,

---

<sup>501</sup> “Retornamos assim a uma espécie de eternidade? [...]. O que não passa no tempo é a própria passagem do tempo. O tempo se recomeça: ontem, hoje, amanhã, esse ritmo cíclico, essa forma constante pode-nos dar a ilusão de possuí-lo por inteiro de uma só vez, assim como o jato d’água nos dá um sentimento de eternidade [...]. O sentimento de eternidade é hipócrita, a eternidade se alimenta do tempo. O jato d’água só permanece o mesmo pelo ímpeto continuado da água. A eternidade é o tempo do sonho, e o sonho reenvia à vigília, à qual ele toma de empréstimo todas as suas estruturas” (MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 483; 484).

<sup>502</sup> HUSSERL, E. *Idéias (I)* §81, p. 185.

<sup>503</sup> Como, logo ver-se-á, a teoria brentaniana do tempo repousa sobre uma dificuldade de princípio: ao não esclarecer a oposição entre psicologia descritiva e psicologia genética, ela termina por definir a psicologia sob os auspícios metódicos das ciências naturais, restringindo-se em descrever apenas os fenômenos psíquicos, classificando-os e, indutivamente, fixando-lhes as leis que os comandam (Cf. BRENTANO, F. C. *Psychologie du point de vue empirique*, p. 48; 88).

<sup>504</sup> BRENTANO, F. C. *Psychologie du point de vue empirique*, p. 426-434.

<sup>505</sup> HUSSERL, E. *Leçons* §7, p. 36. Este enunciado revela, segundo Moutinho, o duplo aspecto da crítica de Husserl: “no primeiro momento, ele notou que a teoria de Brentano nega a existência da *percepção da sucessão*, pois para ela só o presente é real; desta vez ocorre o inverso: ele nota que esta teoria nega a existência da *sucessão da percepção*, pois a consciência de objeto encerra em si, na instantaneidade, os diferentes momentos temporais. À primeira observação, ele opõe que a representação do tempo não é obra da imaginação, de modo que a sucessão temporal não é uma simples crença; à segunda, ele opõe que os

dessa forma, o viés representacional do tempo. Por isso, a lei de associação originária na qual “as percepções se acoplam cada vez às representações de uma memória instantânea”<sup>506</sup> apenas reitera uma tese realista, pois “os predicados temporais modificadores são, segundo Brentano, irreais; somente é real a determinação do presente”<sup>507</sup>. Em resumo, o que Husserl alevanta é que

A forma temporal não é, ela mesma, nem um conteúdo temporal, nem um complexo de novos conteúdos que se acoplem de qualquer modo ao conteúdo temporal. Ora, ainda que Brentano não tenha caído no erro de tudo reduzir, à maneira do sensualismo, todas as vivências ao simples conteúdos primários, e ainda que ele propriamente seja o primeiro a reconhecer a separação radical entre conteúdos primários e caracteres de ato, a sua teoria do tempo mostra, porém, que ele precisamente não tem levado em consideração os caracteres dos atos aqui decisivos. A questão de saber como a consciência do tempo é possível e como se deve compreender, permanece irresoluta<sup>508</sup>.

Nesse sentido, então, como Husserl afasta o risco do psicologismo, para que, enfim, venha à própria luz, o tempo fenomenológico?

Para Husserl, o tempo fenomenológico revela uma peculiaridade: é uma unidade em perpétuo fluxo, um contínuo fluir<sup>509</sup> em que o “agora” é o entroncamento ininterrupto de perfis em mutação graças a esta potencialidade mais própria do fluxo. Unidade plástica que, ao mesmo tempo, enuncia o caráter mutuamente implicativo do tempo, na medida em que a consciência “vive” conteúdos, quer dizer, existe uma “vivência primordial do tempo”<sup>510</sup> como um fenômeno inalienável da própria consciência. O tempo torna-se um

---

predicados temporais não podem se acrescentar aos predicados ou qualidades da coisa” (MOUTINHO, L. D. *S. Tempo e sujeito*, p. 31).

<sup>506</sup> HUSSERL, E. *Leçons* §6, p. 25.

<sup>507</sup> Idem, op. cit., §5, p. 24.

<sup>508</sup> Idem, op. cit., §6, p. 30.

<sup>509</sup> Ao empregar a noção de “fluxo”, Husserl não estaria incorrendo na mesma metáfora heraclitiana (*Méditations cartésiennes*, p. 90) como expressão ôntica do mundo real? Se por um lado, parece que ele não se satisfaz plenamente com o conceito de fluxo para designar a gênese espontânea e, portanto, originária do tempo (*Leçons* §36, p. 99), por outro lado, esta categoria é, ainda, a que melhor exprime o movimento de temporalização. Estrategicamente, o filósofo busca depurar todo resquício realista impregnado na noção de fluxo, ao aprofundar o princípio de uma produção ininterrupta dos vários aspectos ou modos de dar-se de um objeto percebido. Nessa direção, o “engendramento de modificações incessantes é o tempo mesmo” (Cf. *Leçons, Anexo I*, p. 129-132), o que só revela o caráter dinâmico ou fluente que define a consciência, já que a “vida primordial da consciência não cessa de se manifestar por vividos atados uns aos outros em um fluxo” (SALANSKIS, J. M. *Husserl*, p. 21).

<sup>510</sup> “O universo do vivido que compõe o conteúdo ‘real’ do ego transcendental só é compossível sob a forma universal do fluxo, unidade onde se integram todos os elementos particulares como se todos eles transcorressem nela. Ora, essa forma, enquanto a mais geral de todas as formas particulares dos estados vividos concretos e das formações que, ao transcorrer, se constituem nessa corrente, já é a forma de uma motivação que liga todos os elementos e que domina cada elemento particular. Podemos ver nelas as *leis*

conjunto de “agoras”, exprimindo, por sua vez, um conjunto das vivências da consciência. A temporalidade não designa senão

Uma *forma necessária de vinculação entre vividos*. Todo vivido efetivo [...] é necessariamente um vivido que perdura; e com essa duração, ele se ordena num contínuo infindo de durações – um contínuo *preenchido* [...]. O fluxo do vivido, no entanto, não pode começar nem findar. Todo vivido, como ser temporal, é vivido de seu eu puro<sup>511</sup>.

Este vínculo dinâmico de nossas vivências, continuamente operante no fluxo temporal da consciência pura, obriga Husserl a explicitar didaticamente, como se opera a unificação entre tais conteúdos da corrente temporal. A fim de dar conta desse procedimento descritivo, Husserl refina conceitualmente sua teoria do “tempo íntimo”<sup>512</sup>. Ele introduz a noção de “raio da intencionalidade” com o intuito de descrever o processo em que se revelam os fenômenos de “retenção” e “protensão”<sup>513</sup>. Tais fenômenos manifestam a continuidade do fluxo temporal: a intencionalidade retentiva e protentiva não só mantém o objeto vivido no agora em vista, mas efetua o elo entre aquele agora e o novo, que antecipa o velho, mesmo que o objeto deste “novo agora”, seja outro. Por isso, Husserl caracteriza aquele vínculo por meio da noção de *campo de presença (Präsensfeld)*, noção esta, que traduz a própria “experiência originária em que o tempo e suas dimensões aparecem *em pessoa*, sem distância

---

*formais da gênese universal*, segundo as quais, de acordo com certa estrutura formal noético-noemática, se constituem e se unem continuamente os modos do fluxo: passado, presente, futuro” (HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes* §37, p. 128-129).

<sup>511</sup> HUSSERL, E. *Idéias (I)* §81, p. 185.

<sup>512</sup> “‘Intimidade’ tem aqui, portanto, um sentido preciso: ela não remete simplesmente a uma correlação, como aquela entre consciência e objeto, mas ao momento anterior, em que consciência e temporalidade não se distinguem ainda, em que não há um correlativo objetivo como um predicado da coisa, mas uma relação tal que a consciência aparece ela mesma como temporal” (MOUTINHO, L. D. S. “Tempo e sujeito”, p. 36).

<sup>513</sup> Husserl define a “retenção” ou “memória primária” como duração constantemente renovada de uma impressão original, na consciência. Há um *continuum* entre cada impressão originária e sua retenção, o que leva Husserl comparar a retenção com a cauda de um cometa (HUSSERL, E. *Leçons* §11, p. 45). A retenção, nesses termos, não é uma consciência de imagem ou uma representação temporal, mas a presença do próprio objeto revivido pela consciência como um recém-passado em que nos ligamos a ele, originariamente, tal como ocorre na audição da melodia. Por outro lado, a protensão é “reprodutiva em sentido mais próprio, é contrapartida da *rememoração*” (Idem, *Idéias (I)* §77, p. 169), ou seja, o estado de expectativa que prepara a reprodução da lembrança. Possuímos, portanto, uma única protensão, sem conteúdo próprio, que afeta os objetos temporais e os direciona no sentido das realizações possíveis, gerando assim o sentido de futuro. A espera é uma retenção em sentido inverso e só se distingue dela no seu modo de aparecer (Cf. Idem, *Leçons* §26, p. 74-75). Eis, então, a razão, mostra Husserl, de “distinguir as retenções e protensões das recordações e expectativas, que não se dirigem às fases constitutivas do conteúdo imanente, senão que re-apresentam conteúdos imanentes passados e futuros. Os conteúdos duram, possuem seu tempo, são objetividades individuais que formam unidades de troca e não troca” (Idem, op. cit., §40, p. 110). Em suma, não sendo uma reprodução memorativa do passado, a retenção é a consciência do que antecipadamente ecoa; não sendo um futuro concebido como esperado, numa espécie de antecipação memorativa, a protensão é a consciência do que ainda ressoa. Uma e outra revelam a implicação do passado e do futuro no presente, numa síntese, sem se tornarem dados reais.

interposta e em uma evidência última”<sup>514</sup>. A presença passa a ser essa “estrutura única” na qual o “para-si” e o “em-si” constituem-se dois momentos abstratos. Em sentido amplo, ela explicita a experiência de um “tempo desperto”, quer dizer, a temporalidade em seu duplo horizonte de passado e de porvir originários. Husserl, mais uma vez, esclarece:

O agora atual é necessariamente e permanece algo pontual, uma *forma que persiste para sempre nova matéria* [...]. A forma sempre recebe novo conteúdo, portanto, a cada impressão na qual o vivido-agora é dado “se acopla” uma nova impressão correspondendo a um novo ponto contínuo da duração; continuamente, a impressão se altera em retenção, esta continuamente se altera em retenção modificada etc.<sup>515</sup>

É a experiência de um “agora originário” de vivências, perspectivado no duplo movimento de retenção e protensão, que leva Husserl a destacar na descrição do tempo, duas ordens de intencionalidade: inicialmente, uma intencionalidade longitudinal (operante) que se orienta para a “disposição quase-temporal das fases do fluxo, que possui sempre e necessariamente um ‘agora’ fluente, a fase da atualidade, e a série de fases pré-atuais e pós-atuais, não entrando num plano de imanência”<sup>516</sup>. E, em segundo lugar, a intencionalidade transversal (de ato) que constitui o “tempo imanente, um tempo objetivo e autêntico no qual há duração e alteração de algo durável”<sup>517</sup>.

---

<sup>514</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 476. “Husserl não deixará de sublinhar que, enquanto nós falarmos em ‘presente’ e ‘passado’, enquanto permanecemos no plano das modalidades temporais, ainda não chegamos ao domínio do ‘transcendental último’. O ego absoluto não começa e passa como um vivido, ele não pode nascer ou perecer como o homem natural, ele é um eu ‘permanente e constante’ (*Stehendes und bleibendes*), sem qualquer extensão temporal, um eu ‘eterno’. Por isso, quando Husserl afirma que este ego tem uma vida ‘originariamente presente’, ele não deixa de lembrar que este ‘presente originário’ (*Urgegenwert*) não é nenhuma ‘modalidade temporal’, mas antes um presente eterno de onde se assiste à constituição do presente, do passado e do futuro enquanto modalidades temporais” (MOURA, C. A. R. *Husserl, significação e fenômeno*, p. 55). Eis porque, é na abertura a um “campo de presença” que a consciência se auto-absorve totalmente. É como um “grande agora” capaz de comportar os horizontes das retenções e das protensões. Existem, como nota Picard, dois presentes: “um presente em sentido lato (o campo de presença) e um agora (*Jetzt*, em sentido estrito, o instante) – estando o segundo no coração do primeiro [...]. Mas este instante é, por definição, inapreensível; não seria instante se não fosse imediatamente destronado por um novo instante que, por sua vez, não pode ser tomado ao léu. O instante é apenas um infinitesimal – o limite ideal das duas intencionalidades protenciais e retenciais que se orientam até ele – e o presente (em sentido lato) é tudo o que possui este limite, o que o encerra mas não pode fixá-lo” (PICARD, I. *El tiempo en Husserl y en Heidegger*, p. 19).

<sup>515</sup> HUSSERL, E. *Idéias (I)* §81, p. 186.

<sup>516</sup> Idem, *Leçons* §39, p. 109. A intencionalidade longitudinal é aquela que as retenções trazem na medida em que são visadas do recém-passado em si mesmo. É a memória primária do tom, recém sentido.

<sup>517</sup> Idem, op. cit., §39, p. 108. Esta se estabelece num nível de constituição mais complexo, assegurando a síntese constitutiva dos objetos transcendentais, habitando a consciência impressionnal, isto é, a proto-impressão enquanto sensação do respectivo agora tonal. Nela, experienciamos o processo da “retenção de uma retenção” transcorrida do tom: é uma retenção permanentemente fluente das fases precedentes. Ela não designa uma espécie de operação mágica impelindo-me a transitar “do lado do objeto” ao invés de remeter-me constantemente a mim mesmo, como realiza a intencionalidade longitudinal. Em suma, Husserl mostra que

Tais intencionalidades – descreve o filósofo – se articulam num novo campo transcendental<sup>518</sup>. A consciência intencional, numa síntese de identificação e diferenciação “vive” o presente, percebe o passado por retenção e conjectura o futuro por protensão. Trata-se de uma síntese que concebe o tempo como sucessão de atos não lineares ou cumulativos. Malgrado, serem postos à distância, tais vividos integram a síntese das vivências da consciência. É dessa síntese que nasce a noção de tempo, síntese que não é uma passagem por uma “série de agoras”, cujas imagens seriam conservadas e que, colocadas lado a lado, esboçariam uma linha. Ao conceber o tempo como síntese de vividos intencionais, Husserl visa justamente combater o bom combate, ou seja, superar o realismo temporal. Por outro lado, no entanto, a despeito do mérito dessa análise do tempo desenvolvida por Husserl, ela ainda não radicaliza a experiência primeira da subjetividade em seu evento de encarnação. É essencialmente, este horizonte de análise, que Merleau-Ponty vislumbra para além do idealismo fenomenológico de Husserl, quando explora a tese de que o tempo jamais pode ser descrito sob o conceito de uma linha, mas como uma “rede de intencionalidades”<sup>519</sup>.

### III

O ponto de partida dessa análise é a releitura crítica do gráfico husserliano<sup>520</sup> em que é traçada uma linha horizontal representando a série dos “agora”. O que há de problemático nesse diagrama? O caráter parcialmente descritivo da vivência intencional do tempo, uma vez que na experiência temporal, observa Merleau-Ponty, “não há uma multiplicidade de fenômenos ligados, mas um único fenômeno de escoamento”<sup>521</sup>. O que é preciso levar em conta é a “experiência do tempo” em sua unidade natural e primordial, isto é,

---

essa diferenciação intencional é apenas um recurso didático expositivo, já que as duas formas de intencionalidade “formam uma unidade indissolúvel, se exigem mutuamente como dois lados de uma só e mesma coisa, enlaçados um no outro” (Idem, op. cit., p. 108).

<sup>518</sup> Não se trata de uma “possibilidade lógica vazia” (HUSSERL, E. *Idéias (I)* §81, p. 185), pois diversamente de Kant, o entendimento é reenviado a uma experiência pré-categorial ou antepredicativa. Essa condição é a evidência originária do sentido de toda justificação. É por meio dela que, ao receber as coisas como sínteses passivas anteriores a todo saber rigoroso, o Ego doa sentido.

<sup>519</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 477.

<sup>520</sup> Cf. HUSSERL, E. *Leçons*, §10, p. 43; §43, p. 121 e MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 477.

<sup>521</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 479.



o tempo como “passagem” ou como um ser total, aquém de toda representação ou “corte instantâneo”. É aí que a crítica a Husserl já se esboça de um modo mais explícito:

[...]. O que existe, não é um presente com perspectivas de passado e de futuro seguido de outro presente no qual essas perspectivas seriam transtornadas, de modo que seria necessário um mesmo espectador para operar a síntese das perspectivas sucessivas: há um único tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem tê-la já fundado como presente e como passado a vir, e que se estabelece de um só golpe<sup>522</sup>.

Neste estágio, Merleau-Ponty retoma Husserl a fim de ir, para além de Husserl. Este admitia, de fato, dois níveis de intencionalidade: uma “intencionalidade em ato” enquanto operação constituinte da síntese temporal e uma “intencionalidade operante” (*Fungierende Intentionalität*), enquanto condição de possibilidade da primeira. Ora, é exatamente este segundo nível intencional que Husserl eleva sob a expressão *Lógos primordial (Urlogos)*<sup>523</sup>, ou *Lógos do mundo estético (Logos der ästhetischen Welt)*<sup>524</sup>, a fim de descrever, essencialmente, uma espécie de arte oculta, porém, mais viva e operante, prévia a toda tese ou juízo. Ou, se quisermos parafrasear Heidegger: “transcendência”<sup>525</sup>. A questão posta aqui, é que se o passado se subsumisse numa recordação, bastaria evocá-lo a cada instante, pois para “ter um passado ou um porvir, não precisamos reunir, por um ato intelectual, uma série de *Abschattungen*, estes têm como que uma unidade natural e primordial, e é o próprio passado ou o próprio futuro que se anunciam através deles”<sup>526</sup>. Assim, os três horizontes temporais não se compreendem mais enquanto pontos instantaneamente recortados, já que o

[...]. Surgimento de um presente novo não *provoca* uma compressão do passado e um despertar do futuro, mas o novo presente é a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado, é com um só movimento que, de um extremo ao outro, o tempo se põe a mover<sup>527</sup>.

---

<sup>522</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 481.

<sup>523</sup> HUSSERL, E. *Formale und transzendente Logik* §104, p. 280.

<sup>524</sup> *Idem*, op. cit., p. 297.

<sup>525</sup> HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo* §69, p. 379-396.

<sup>526</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 479.

<sup>527</sup> *Ibidem*.

É mediante a *Fungierende Intentionalität*<sup>528</sup>, que se exprime a gênese passiva da consciência enquanto texto primário, prévio, portanto, a todo conhecimento. Merleau-Ponty compreende, então, esta nova gênese intencional, reformulando o próprio conceito de “síntese”. Ora, os diferentes perfis ou vividos da consciência não são religados por uma síntese intelectual constituinte, mas por uma *síntese de transição* (*Uebergangssynthesis*). Esta, por sua vez, é a que se efetiva pelo modo passivo da consciência intencional circunscrita vivencialmente no Mundo-da-vida. A síntese passiva revela, em análise última, cada vivência num contexto próprio de sentido. Assim, o presente é um passado próximo e um futuro recente; o passado é antigo futuro e um presente recente; o futuro é o que se torna presente e, ao mesmo tempo, um passado que virá. Em cada “agora”, a consciência é envolvida, de um modo operante, numa relação que entrecruza o “agora” às outras experiências mantidas à distância. Com isso, para além de Husserl, pode afirmar Merleau-Ponty: “reter é ter, mas à distância”<sup>529</sup>. A “síntese”, dada em sua significação passiva, é uma produção antepredicativa, perceptivamente aberta ao acontecimento das coisas mesmas. Daí, a tese geral merleau-pontyana de que o tempo não resulta de um trabalho constitutivo que, por si mesmo, se esgota e se fecha. Não sendo, essencialmente, uma “infinitude de relações das quais minha consciência operaria a síntese”<sup>530</sup>, o tempo é deslizamento, transição entre um momento e outro, impulsionando outro exercício de “síntese”: aquela que é simultaneamente distendida e refeita por “ele” como uma práxis sempre iniciante, da qual o corpo se inscreve, efetuando a síntese do mundo percebido. Por isso, a “síntese espacial e a síntese do objeto estão fundadas neste desdobramento do tempo. Em cada movimento de fixação, meu corpo ata em conjunto um presente, um passado e um futuro, ele secreta o tempo”<sup>531</sup>. O tempo deixa de se definir como pontilhamento estático de segmentos incomunicáveis retomando, continuamente, cada ato perceptivo em outro.

Ao mesmo tempo, não deixa de ser notável que ao ampliar sua releitura crítica da temporalidade, Merleau-Ponty se afaste também da posição heideggeriana. Posição esta,

---

<sup>528</sup> Conforme Müller, “a estratégia de Merleau-Ponty consiste em mostrar que é perfeitamente possível lermos o esquema husserliano do tempo, prescindindo daquilo que nele indicaria a necessidade de uma intencionalidade de ato. Ao longo das linhas verticais e transversais (intencionalidade operante) não é o tempo que vem até nós, somos nós que nos ‘transcendemos’ no tempo. Por conseguinte, o compreendemos por inteiro, antes mesmo de reuni-lo numa síntese de identificação e diferenciação. Aliás, a ‘diferenciação’ não é para Merleau-Ponty um ato, mas algo implícito ao movimento de ‘transcendência’ realizado por nossa intencionalidade operante” (MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty, acerca da expressão*, p. 275-276).

<sup>529</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 484.

<sup>530</sup> Idem, op. cit., p. 164.

<sup>531</sup> Idem, op. cit., p. 277.

que interpreta, num sentido mítico e vulgar, o tempo como “permanência”, tendo o “futuro” como primado de horizonte<sup>532</sup>. De certo modo, se Husserl se mantém numa atitude eidética intransponível, Heidegger, por seu turno, orienta-se por outro limite não menos intrínseco: “a intuição da permanência do tempo”<sup>533</sup>. O que é preciso – avalia Merleau-Ponty – é apreender “a passagem mesma do tempo”<sup>534</sup>, o seu curso, sua continuidade, em meio ao campo primordial do presente:

Existe tempo para mim porque tenho um presente. É pelo fato de vir ao presente que um momento do tempo adquire a individualidade indestrutível, o “uma vez por todas”, que lhe permitirá em seguida atravessar o tempo e nos dar a ilusão de eternidade. Nenhuma das dimensões do tempo pode ser deduzida das outras<sup>535</sup>.

Segundo Ricoeur, o que revive tanto em Husserl quanto em Heidegger, é uma mesma linhagem de análise sobre a temporalidade: entre a constituição transcendental do tempo e a ontologia fundamental do *Dasein*, se paga, ainda, um tributo à fenomenologia da subjetividade: “a hermenêutica do *ser-aí* ainda pertence à época fenomenológica da ontologia”<sup>536</sup>. Ora, Merleau-Ponty, por seu turno, toma distância de ambas às posições, interessando-se, antes, por compreender outra dinâmica do tempo, dinâmica esta, que permite, finalmente, desvelar a subjetividade em sua encarnação transcendental:

Graças ao tempo, tenho um encaixe e uma retomada das experiências anteriores nas experiências ulteriores, mas em parte alguma uma posse absoluta de mim por mim, já que o vazio do futuro se preenche sempre com um novo presente [...] toda síntese é simultaneamente distendida e refeita pelo tempo<sup>537</sup>.

Diversamente de Husserl, esta nova “síntese” torna-se a operação originária em que “o tempo enquanto ímpeto indiviso e enquanto transição pode tornar possível o tempo enquanto

---

<sup>532</sup> Heidegger concebe o tempo como fenômeno de “possibilidade” ou de “projeção”, sendo originariamente o *por-vir* (*Zu-Kunft*): “‘Porvir’ não significa aqui um agora que, *ainda não* tendo se tornado ‘real’, algum dia o *será*, mas o advento em que o *Dasein* vem a si em seu poder-ser mais próprio. É a antecipação que torna o *Dasein propriamente* porvindouro, de tal maneira que a própria antecipação só é possível na medida em que o ‘*Dasein*’ *enquanto ente*, sempre já vem a si, ou seja, é e está por vir” (HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo* § 5, p. 353). (Cf. Idem, *O conceito de tempo*, p. 27).

<sup>533</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 482.

<sup>534</sup> Idem, op. cit., p. 484.

<sup>535</sup> Ibidem.

<sup>536</sup> RICOEUR, P. “Merleau-Ponty: além de Husserl e Heidegger”, p. 132.

<sup>537</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 278.

multiplicidade sucessiva”<sup>538</sup>. Assim, “a síntese perceptiva é uma síntese temporal; a subjetividade, no plano da percepção, não é senão a temporalidade, e é isso que nos permite preservar no sujeito da percepção a sua opacidade e sua historicidade”<sup>539</sup>. Ora, se os “instantes” inscritos no fluxo temporal não são pontos fixos constituídos, é porque não são dimensões rivais, mas inseparáveis. Logo, “se o tempo é a dimensão segundo a qual os acontecimentos se expulsam uns aos outros, ele é também a dimensão segundo a qual cada um deles recebe um lugar inalienável”<sup>540</sup>. Afinal de contas, o tempo é uma experiência qualitativa: o passado lembrado não é uma situação aberta como o presente, mas qualitativamente fechada, consumada. O porvir não é um evento posterior ao presente, mas qualitativamente diverso do presente, pois, este último é uma contração temporal que arranca o passado do esquecimento, abrindo o futuro para o possível. Daí, Heidegger demonstrar que a “temporalização não é uma sucessão (*Nacheinander*) de êxtases. O porvir *não é posterior* ao passado e este *não é anterior* ao presente. A temporalidade se temporaliza como porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente”<sup>541</sup>. O tempo se revela, então, como uma só experiência de ser concreto, exprimindo a produção da diferença e da identidade consigo mesma. Ora, é este “tempo nascente”, em vias de aparecer, que requer uma explicitação fenomenológica mais profunda, revelando, portanto, o sentido último de nossa encarnação.

#### IV

Merleau-Ponty passa, então, a fixar a radicalidade do capítulo sobre a temporalidade: “compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo [...] já que a subjetividade não está no tempo, mas vive o tempo”<sup>542</sup>. Sujeito e tempo tornam-se dialeticamente um mesmo fenômeno: só existe tempo para nós, porque nos encarnamos intimamente nele. “Assumindo ali uma situação”, recriamos o sentido de nossa vida, ou seja,

---

<sup>538</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 484.

<sup>539</sup> Idem, op. cit., p. 276.

<sup>540</sup> Idem, op. cit., p. 450.

<sup>541</sup> HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo* §68, p. 379. “O originário lidar com o tempo não é um medir [...] originariamente o tempo não tem extensão” (Idem, *O conceito de tempo*, p. 27).

<sup>542</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 483.

“assim como o mundo só é acessível àquele que está situado nele e esposa sua direção”<sup>543</sup>, a ordem do tempo imprime o “movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetuar-la senão viver essa vida”<sup>544</sup>. O tempo se projeta, sob este horizonte, como fenômeno de “coesão”; é a fundação de toda síntese perceptiva na qual a subjetividade esculpe sua fisionomia mais autêntica. Ela “assume” ou “vive” o tempo, pois “‘ter consciência’ não é senão ‘ser em’”<sup>545</sup>. Ao invés de assenhorar-se do tempo, o sujeito é

[...]. Este ek-stase, esta projeção de uma potência indivisa [...]. É pela temporalidade que, sem contradição, pode haver ipseidade, sentido e razão [...] não é um ou o outro, ela é um e o outro, ela é o próprio movimento de temporalização [...]. A subjetividade não é a identidade imóvel consigo: para ser subjetividade, é-lhe essencial, assim como ao tempo, abrir-se a um Outro e sair de si<sup>546</sup>.

Ora, esse enlace entre a ipseidade e o tempo apenas atesta uma subversão radical da idéia de “reflexão”<sup>547</sup>. Se for o tempo que tece a trama da experiência, então, ele próprio, é o “sujeito transcendental” a que se buscava, ou seja, aquilo que nos permite “compreender exatamente a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo, essa *cogitatio* que torna possível a experiência”<sup>548</sup>. Assim, o tempo é o “núcleo palpitante”<sup>549</sup>, ou a experiência-matriz da qual o “sistema eu-outrem-mundo”, ganha significação. A temporalidade se torna, então, a fonte do *cogito* tácito, seu *eckstase* mais fundamental. É somente sob esta condição que o

[...]. Cogito merleau-pontyano é aquela generalidade que torna possível este último: o cogito cartesiano [...]. O cogito merleau-pontyano apresenta então um duplo caráter: de um lado, eu não saberia de mim mesmo sem os atos nos quais me engajo, portanto, não há cogito sem esse engajamento; de outro lado, esse ato envolve um horizonte que é, por sua vez, condição de verdade ou de falsidade do ato<sup>550</sup>.

<sup>543</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 492.

<sup>544</sup> Idem, op. cit., p. 484.

<sup>545</sup> Idem, op. cit., p. 485.

<sup>546</sup> Idem, op. cit., p. 487.

<sup>547</sup> Pois, “se é verdade que a reflexão desvela um irrefletido, é verdade também que ela o desvela apenas à distância, sem que o sujeito possa fundir-se a ele. É nesse sentido que ela é uma ‘reflexão radical’: o radicalismo de Merleau-Ponty não é como o de Husserl, um alargamento do Ego, não é a operação de uma redução que faça entrar o correlato na esfera transcendental; não é tampouco uma fusão do sujeito com aquilo sobre que medita, com o ‘sujeito irrefletido’ que ele busca conhecer; o seu radicalismo é, ao contrário, fazer que a reflexão seja consciência de um irrefletido sobre o qual está plantada e do qual depende” (MOUTINHO, L. D. S. “Tempo e sujeito”, p. 14).

<sup>548</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 429.

<sup>549</sup> A expressão é de Martin Buber, agenciada, certamente, noutra contexto. Cf. *Eu e tu*, p. 7.

<sup>550</sup> MOUTINHO, L. D. S. “Tempo e sujeito”, p. 24.

Assim, o tempo só pode despontar enquanto horizonte transcendental do qual o *cogito* é uma significação tácita, não verbal. *Cogito* este, que deixa de ser um fundamento eternitário ou constituinte, para se circunscrever num “campo de presença”, exprimindo a síntese inacabada do ser-no-mundo e do ser-para-si: “Tudo se passa”, sublinha Moutinho, “como se o sujeito fosse dissolvido para o tempo aparecer [...], pois o tempo é uma unidade sem autor”<sup>551</sup>. Por isso, é que, se o tempo não está, *sub judice*, a um espectador absoluto, é porque ele já se situa numa relação de anonimato: ele é inominável já que não é “para alguém”, mas “é alguém”. Só assim teremos “o tempo por inteiro e estaremos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo”<sup>552</sup>. É esse acordo entre o transcendental e o mundo<sup>553</sup> assegurado pela passagem do tempo que permite compreender a “existência” como “encarnação”. É esta a “tese subentendida”, desde onde, pode-se afirmar que “a existência efetiva de meu corpo é indispensável à de minha consciência”<sup>554</sup>. Efetivamente, o ato filosófico último está em reconhecer, segundo a fórmula de Kant, a “afinidade transcendental dos momentos do tempo e das temporalidades”<sup>555</sup>, desvelando, ainda, a “consciência perceptiva” intrínseca ao tempo, já que “se o sujeito é temporalidade, então a autoposição deixa de ser uma contradição, porque ela exprime exatamente a essência do tempo vivo”<sup>556</sup>. Assim, sujeito e tempo não se contradizem, mas se amalgamam numa só “zona primordial”, na qual “o ser e a consciência se coincidem”<sup>557</sup>. É essa “fraqueza interna” que torna compreensível por que numa “vida não existem atos de consciência ou *experiência vivida (Erlebnisse)* distintos”, pois o que verdadeiramente existe é 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”<sup>558</sup>.

---

<sup>551</sup> MOUTINHO, L. D. S. “Tempo e sujeito”, p. 39; 40. “A subjetividade última não é o derradeiro passo de uma fenomenologia do tempo, ela não é o ápice da reflexão; ela é antes uma etapa dessa fenomenologia, uma etapa de um movimento que deve fazer o caminho inverso e levá-la novamente ao mundo, ou melhor, que deve mostrá-la situada no mundo” (Idem, op. cit., p. 46).

<sup>552</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 485.

<sup>553</sup> “Não é preciso tratar o Eu transcendental como o verdadeiro sujeito e o eu empírico como sua sombra ou seu rastro. Se a relação entre eles fosse esta, poderíamos retirar-nos no constituinte, e esta reflexão fenderia o tempo, ele seria sem lugar e sem data” (Idem, op. cit., p. 487-488).

<sup>554</sup> Idem, op. cit., p. 493.

<sup>555</sup> Idem, *Signes*, p. 121.

<sup>556</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 487.

<sup>557</sup> Idem, op. cit., p. 484-485.

<sup>558</sup> Idem, op. cit., p. 466.

Toma corpo, em sentido radical agora, todo o alcance da epígrafe inspirada na obra de Claudel que abre o capítulo sobre o tempo na “*Phénoménologie de la perception*”: “o tempo é o sentido da vida”. Epígrafe que se alinha harmonicamente à outra homônima: “o tempo é o meio oferecido a tudo aquilo que será, de ser a fim de não ser mais”<sup>559</sup>. Reabre-se, desde então, a dimensão ontológica de fundo que mais tarde, uma “nova teoria da carne” viria exprimir: o vínculo secreto do tempo, capaz de apreender o ser sensível<sup>560</sup>.

---

<sup>559</sup> CLAUDEL, P. *Art poétique*, p. 57.

<sup>560</sup> A análise do tempo parece esgotar-se na “*Phénoménologie de la perception*”, criando a impressão de um incompreensível silêncio temático nos escritos tardios. Impressão que talvez se explique em virtude do caráter fragmentário e inacabado daqueles escritos, os quais Merleau-Ponty não desenvolve como fizera na obra de 1945, um estudo mais dirigido. Em suas últimas reflexões, o filósofo reconceitua a temática do tempo projetando-a numa nova perspectiva ontológica: ora, é mediante o “vínculo secreto do tempo, que apreendo o do ser sensível, seus ‘lados’ incompatíveis e simultâneos” (MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 22). Não há mais, pois, constituição sintética do tempo, mas experiência de “entrelaçamento” em que “se compreende o tempo como quiasma. Então passado e presente são *Ineinander* (um-no-outro), cada um envolvido-envolvente, – e isso mesmo é a carne” (Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 321).

## 2. A CARNALIDADE DA REFLEXÃO

### 2. 1. A Reconquista da Reflexão

#### I

De “*La structure du comportement*” à “*Phénoménologie de la perception*”, rastreamos, minimamente, as linhas de força que constituem uma primeira abordagem fenomenológico-ontológica do tema da carnalidade. É claro que nossa análise não é exaurível: apenas destacamos alguns aspectos desse introdutório percurso, pontuando, ao mesmo tempo, o alcance crítico à filosofia e à ciência tradicionais, a descoberta da experiência do corpo próprio e da percepção, a noção de uma subjetividade desejante, a expressão corporal lingüística, o desvelamento de um *cogito* pré-verbal e a encarnação temporal. Ora, a importância quanto ao tratamento dispensado a cada um desses temas, entre outros, jamais é trivializado por Merleau-Ponty, mesmo quando, em sua obra tardia, ele vir a justificar a necessidade de uma franca autocrítica. Toda a questão reside em compreender o sentido dessa reorientação profundamente decisiva: a “ontologia fenomenológica” das primeiras reflexões necessita ser criticamente retomada, para que, finalmente, o projeto de uma *nouvelle ontologie* (jamais divorciada, em última análise, de sua inspiração fenomenológica de princípio) se torne, de fato, exeqüível. Sob tal ótica, então, como se opera esse impasse no percurso do primeiro programa fenomenológico-ontológico?

Merleau-Ponty sublinha um déficit mais geral de seu programa filosoficamente inaugural. Tal programa, diz ele, se mantém, ainda, comprometido, “parcialmente”, com a perspectiva idealista. Talvez, a radiografia mais ampla deste diagnóstico, diz respeito aos próprios quadros teóricos em que é articulado o seu projeto em torno da noção de “*cogito* tácito”, sem desprender-se, aí, a análise do tempo e da corporeidade. Se não vejamos. Embora Husserl tivesse razão ao dizer que não sou “eu” que constituo o “tempo”, mas, ao contrário, que é o próprio tempo que se constitui, esta análise não evita um convencionalismo problemático: “O diagrama de Husserl subordina-se à convenção de que é possível representar a série dos agora por pontos numa linha”<sup>1</sup>. Com isso, por mais que postule o

---

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 248.



movimento das retenções e protensões, essa concepção preserva um vício insuperável: a representação do fenômeno de escoamento. Revive-se nesse esquema, ainda, uma projeção positivista que toma o tempo como série da *Erlebnisse* e, malgrado a distância tomada em relação a Husserl, Merleau-Ponty não deixa de prolongar em suas análises, um certo rastro da analítica intencional husserliana quando constrói a sua concepção gráfica da temporalidade. Mantém-se inteiramente viva a idéia de um tempo vivido, de uma intencionalidade operante, embora situada num “campo de presença”.

Para Merleau-Ponty, o que importa restituir é exatamente o que a análise intencional, em sua formulação husserliana, não vê: que os fios intencionais compostos num campo por ela são emanações, idealizações ou diferenciações de um mesmo tecido. Nessa investida, “é preciso retomar e desenvolver a intencionalidade *fungierende* ou *latente* que é a intencionalidade interior ao Ser”<sup>2</sup>. Tarefa esta, que só pode ser exequível, nos termos de uma *nouvelle ontologie*, uma filosofia da “carne”:

[...] trata-se de encontrar, no presente, a carne do mundo (e não no passado) um “sempre novo” e “sempre o mesmo” – Uma espécie de tempo do sono (que é a duração nascente de Bergson, sempre nova e a mesma) [...]. Então passado e presente são *Ineinander*, cada um envolvido-envolvente, – e isso mesmo é a carne<sup>3</sup>.

O passo a ser dado, agora, é o de vincular todas as fibras do tempo no presente, descrevendo-o não enquanto uma essência, mas como facticidade. Só assim, de fato, reencontraremos uma “subjetividade situada no espaço e no tempo”<sup>4</sup>, inscrita no “*Lógos* primordial da Natureza”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 297-298.

<sup>3</sup> Idem, op. cit., p. 320; 321. Esta relação de indivisão temporal como experiência carnal faz com que, para Merleau-Ponty, a “carne” se torne a verdade última do tempo, sua espacialidade primordial. Assim, “a presença do tempo é carnal como aquela do espaço” (Idem, *L' institution/La passivité*, p. 254).

<sup>4</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 71.

<sup>5</sup> Merleau-Ponty comenta que em Whitehead, “há um tempo inerente à Natureza. Esse tempo, em Whitehead, é inerente às coisas, ele nos envolve, na medida em que participamos das coisas, em que participamos da passagem da Natureza. Ele nos é essencial, mas enquanto somos Natureza. A subjetividade está presa na engrenagem de um tempo cósmico, numa subjetividade da Natureza” (Idem, *La nature*, p. 161). Nesse circuito, a “passagem do tempo está inscrita em nosso corpo, assim como a sensorialidade. Ao falar assim, não se fala de um tempo da Natureza em si, mas de um tempo da Natureza enquanto participamos dela” (Idem, op. cit., p. 162). Como volta a dizer Whitehead, a “natureza é pura passagem”: não existe a Natureza, por uma parte, e sua passagem como atributo, por outra parte, razão porque a Natureza não se reduz à transcendência do Ser, mas a “Natureza como um princípio criador. Ela é aquilo fora do que nada é inteiramente; aquilo em que haure toda espacialidade e toda temporalidade. É o que se apresenta sempre como já contendo o que se apresenta. Nela, criatura e criador são inseparáveis. É sob essa reserva que se deve chamar a Natureza de uma ‘presença operante’” (Idem, op. cit., p. 162-163). Cf. WHITEHEAD, A. N. *O conceito de natureza*. Trad. J. B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

Ora, no horizonte da obra inaugural merleau-pontyana, aquela análise em torno do tempo, permanece, na verdade, condicionada por uma irrevogável formulação de princípio: a de que a “consciência deve-se se igualar à experiência inteira e recolher na consciência para si toda a vida da consciência em si”<sup>6</sup>. Este princípio é, mais precisamente, o que dá vazão teórica a seguinte enunciação: a “coisa é o correlativo de meu corpo”<sup>7</sup>, sendo que este, por sua vez, é “um sujeito abaixo de mim”<sup>8</sup>. Estas fórmulas um tanto comprometedoras expõem, na realidade, um impasse claramente sintomático, pois objetivando equacionar a questão das relações entre alma e corpo, Merleau-Ponty é um herdeiro ainda, de um certo uso terminológico do pensamento clássico. A tese de um acoplamento tácito entre o corpo e o sujeito, em que pese o seu distanciamento para com Husserl, leva Merleau-Ponty a um agenciamento da noção de “consciência perceptiva” como uma conceituação problemática: é atribuída ao conceito de corpo, uma função análoga operada pelo conceito de sujeito. E, dessa forma, o projeto do “*cogito* tácito” termina por exprimir um certo esgotamento temático acerca daquela mesma analogia terminológica.

Por outro lado, aliás, é visível ao leitor<sup>9</sup> que o projeto fenomenológico-ontológico merleau-pontyano de início, promove uma leitura estilizada de Heidegger e de Sartre, desde onde, a noção “ser-no-mundo” se insurge como um recurso conceitual decisivamente recorrente:

[...]. O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo; o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. O sujeito é ser-no-mundo, e o mundo permanece “subjetivo”, já que sua textura e suas articulações são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 240.

<sup>7</sup> Idem, op. cit., *Phénoménologie de la perception*, p. 369.

<sup>8</sup> Idem, op. cit., p. 294.

<sup>9</sup> Bruaire reconhece com razão, por um lado, o déficit da análise fenomenológica do “*cogito* tácito” e seu patente elo idealista numa inspiração teórica que vai de Heidegger a Sartre. Mas, por outro lado, restrito apenas a uma leitura das duas obras iniciais de Merleau-Ponty, o intérprete não vislumbra o que parece se agendar nos escritos merleau-pontyanos a partir da década de 1950, ou seja, uma *nouvelle ontologie* enquanto retomada crítica daquela primeira. (Cf. BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, p. 101-128).

<sup>10</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 491-492. “A filosofia existencial consiste, como seu nome indica, em tomar como tema não somente o conhecimento ou a consciência entendida como uma atividade que põe com plena autonomia objetos imanentes e transparentes, mas também a existência, isto é, uma atividade dada para si própria numa situação natural e histórica, e tão incapaz de abstrair-se desta situação quanto de reduzir-se a ela [...]. É que Heidegger quer refletir sobre o irrefletido e que, muito conscientemente, ele se propõe estudar o ser-no-mundo como sempre pressuposto pela reflexão e anterior às operações predicativas” (Idem, *Sens et non-sens*, p. 162-163). Neste contexto, ainda, o vínculo heideggeriano se mantém como um recurso descritivo da experiência primordial do mundo. Cf. FERRAZ, M. S. A. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*, p. 84-88.

Ao mesmo tempo, é também visível que, sob aquela convergência temática, reside uma divergência intransponível: se é verdade que contra Sartre, Heidegger sublinha um forte equívoco flagrado nas teses ditas “existencialistas” (o uso indiscriminado do princípio de que a “existência precede a essência”<sup>11</sup> prolongando ainda a herança metafísica do humanismo), não deixa de ser instrutivo observar o quanto, mais tarde, Merleau-Ponty reproporá percorrer um caminho bem diferente não só de Sartre como também de Heidegger. Ora, se por um lado, é indiscutível os benefícios imantados pela analítica existencial heideggeriana, magnetizada pelo conceito-chave de “ser-no-mundo”, conceito este que, significativamente criara uma nova instância semântica para se pensar a exigência da carnalidade e da subjetividade, cumpre, por outro lado, avaliar também o seu alcance repercutido no próprio destino do movimento fenomenológico. A obra de Merleau-Ponty é uma prova incontestada desta nova elaboração crítica. O que Merleau-Ponty mais tarde já se dá conta, é que a alternativa do *cogito* tácito apenas desloca a questão, sem, no entanto, radicalizá-la. Ora, o *cogito* tácito é o expediente conceitual ecoado sob um fundo acústico da gramática de uma filosofia da consciência, desde onde, se soletram as intencionalidades transcendentais: seu “silêncio” é uma expressividade, mesmo que muda ou pré-discursiva, do *Cogito* enquanto *intuitus mentis*. Como sublinha Moura, é esse mesmo “existente” que conserva, ainda, um “centro de consciência” em virtude do qual nosso elo originário ao mundo é uma promessa. Pois

[...] quando Merleau-Ponty afirma que “o corpo é o veículo do mundo”, essa metáfora instrumental não será anódina: efetivamente esse corpo próprio será sempre seguido, *do exterior*, por uma “consciência”, por um sujeito, na verdade, bastante espiritualizado, que terá nesse corpo o seu prolongamento instrumental. A justa crítica a Descartes redundava em um “progresso” em direção ao platonismo: o *cogito* tácito está no corpo, assim como o piloto em seu navio<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> “Sartre, ao contrário, assim exprime o princípio do existencialismo: A existência precede a essência. Ele toma ao dizer isto, *existentia* e *essentia* no sentido da Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte esta frase. Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica” (HEIDEGGER, M. “Sobre o humanismo”, p. 157). Gabriel Marcel desenvolve uma análise similar: “Na realidade, não há aqui duas modalidades existenciais distintas. O pensamento não pode sair da existência [...]. A passagem à existência é algo de radicalmente impensável, algo que não tem mesmo sentido algum” (MARCEL, G. *Être et avoir*, p. 34). Para uma compreensão mais elaborada da posição sartriana quanto a este aspecto, ver SARTRE, J. P. “O existencialismo é um humanismo”.

<sup>12</sup> MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*, p. 313.

Se o corpo permanece “pilotado” por uma “consciência perceptiva”, então, não se desprende totalmente, ainda, da “mitologia duma autoconsciência”, e é exatamente essa feição mítica que se focaliza na autocrítica da *nouvelle ontologie* em vista da *vieille ontologie* do primeiro programa fenomenológico-ontológico: “O que chamo *cogito* tácito é impossível. Para ter a idéia de ‘pensar’ (no sentido do ‘pensamento de ver e de sentir’, para fazer a ‘redução’, para retornar à imanência e à consciência de [...] é preciso ter as palavras”<sup>13</sup>.

Por outro lado, à margem do poder de fogo dessa crítica, se a hipótese do *cogito* tácito é herdeira, “em parte”, do projeto de “posse intelectual do mundo” é porque, mesmo insensata, ela tornara-se uma tentativa fundamental de revelar o sentido último de nossa encarnação. Com isso, compreenderemos, mais claramente, o sentido do seu fracasso que não escamoteia o êxito parcial enquanto reforma preliminar da Razão. Como é evidente, a autocrítica merleau-pontyana nos textos tardios, se inscreve numa aposta da idéia de “ipseidade” como “renascença do espírito, redescoberta do espírito bruto que não está aprisionado por nenhuma das culturas e ao qual se pede que crie novamente a cultura”<sup>14</sup>.  
Cumprido, sobretudo, aprofundar como nossa

[...] “encarnação do espírito” levava a recusar a presença a si do pensamento, no sentido mesmo que este só se relaciona consigo mesmo através do corpo, o que lhe abre a uma história [...]. Faltava mostrar a passagem desse mundo percebido para o

---

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 224-225. “O Cogito tácito não resolve certamente esses problemas. Mostrando-o como fiz desde *Ph. P.*, não cheguei a uma solução (meu capítulo sobre o *Cogito* não se liga ao capítulo sobre a palavra), ao contrário, levantei um problema. O cogito tácito deve tornar compreensível como a linguagem não é impossível, mas não pode fazer compreender como ela é possível – Permanece o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização. A própria tematização deve, aliás, ser compreendida como comportamento de grau mais elevado – a relação daquela com este é relação dialética: a linguagem realiza quebrando o silêncio o que o silêncio queria e não conseguia” (Idem, op. cit., p. 229-230). A questão é: que significação da linguagem faltara à análise do *cogito* na “*Phénoménologie de la perception*”, deixando-a “incompleta”? Ora, Merleau-Ponty pretende aprofundar, aqui, o tema da “passagem”, a passagem de um sentido mudo ao seu sentido lingüístico, ou seja, aquela experiência de descrição fenomenicamente gestual da fala que não teria aprofundado radicalmente o caráter diacrítico e ontológico da linguagem. O que Merleau-Ponty vai insistir é de que “eu não tenho a palavra como um atributo ou um produto meu, ou uma construção ou um pensamento meu; eu falo de dentro e do meio da Palavra [...]. Quando eu penso ativamente, de maneira produtiva, eu não tenho meu pensamento perante mim como uma hipótese ou como uma visão. Ele (se) pensa em mim, eu sou pensado tanto quanto eu penso, e a voz, em sentido gramatical, de meu pensamento não é nem o ativo, nem bem entendido, o passivo, aquele seria antes aquilo que o grego chama meio, essa ação que se faz sobre ele mesmo e onde, portanto se é indivisivelmente ativo e passivo” (Idem, *Notes de cours (1959-1961)*, p. 371). Como ficará mais evidente no capítulo final desta pesquisa, o que está em jogo neste diagnóstico é a explicitação da carnalidade da qual a linguagem e a reflexão são dimensões ou variantes. Experiência como passagem, quiasma, transitivismo, promiscuidade, pois “do mundo do silêncio ao universo da palavra, e aquele do pensar, há passagem, ida e retorno, não que sejam três ordens paralelas, entre as quais teria que buscar coincidência e sobreposição ponto por ponto, mas porque elas são três dimensões do mesmo Ser” (Idem, op. cit., p. 377).

<sup>14</sup> Idem, *Signes*, p. 228.

mundo do conhecimento e de seus objetos próprios mediante uma *teoria da verdade* e uma *teoria da intersubjetividade*<sup>15</sup>.

Ora, é esse duplo passo teórico no tocante a uma nova idéia de “verdade” e de “intersubjetividade” que se torna a formulação sumária, mas decisiva no tocante ao projeto de uma “nova ontologia” enquanto “filosofia da carne”.

## II

É após o período de 1945 que passa a entrar em cena uma revisão do projeto fenomenológico-ontológico inicial e, desse modo, a ascensão de uma reviravolta decisiva nos termos de um novo discurso, uma nova gramática apta em redimensionar os temas que aquele programa de início não radicalizara a contento:

[...]. A solução não é mais a de buscar na fenomenologia, ao menos quando se a conhece como uma analítica intencional que distinguiria e descreveria positivamente uma série de operações ou de atos da consciência. É preciso encontrar noções que sejam neutras em relação às distinções tradicionais da filosofia clássica, e existe nos trabalhos de Husserl, por mais fiel que ele tenha sido até o fim de sua vida à analítica, a indicação de tais noções e a exigência de tal procura (o corpo como vidente visível e enquanto cumprindo “uma espécie de reflexão”, idéia de simultaneidade, de ação à distância)<sup>16</sup>.

Como se vê, Merleau-Ponty não é indiferente à sua obra, nem menos ainda, o que parece agendar-se na “última” filosofia de Husserl enquanto radicalização do projeto fenomenológico. Atitude esta, que pressupõe uma profunda e ampla revisão conceitual frente ao glossário da ontologia clássica<sup>17</sup>. Reorientação esta, que não se cinge numa caprichosa

<sup>15</sup> SÉGLARD, D. “Avant-propos”. In: MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 13.

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 274.

<sup>17</sup> Na atmosfera de seus últimos escritos, Merleau-Ponty prenuncia um devir conceitual como exigência teórica, dada a insuficiência dos conceitos tradicionais da reflexão filosófica. Trata-se de “rever e redefinir as noções mais fundadas, criar novas, com novas palavras para designá-las, empreender uma verdadeira reforma do entendimento” (Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 17). Por isso, a necessidade de “rejeitar os instrumentos adotados pela reflexão e pela intuição, instalar-se num local em que estas ainda não se distinguem, em experiências que não foram ainda ‘trabalhadas’, que nos ofereçam concomitante e confusamente o ‘sujeito’ e o ‘objeto’; a existência e a essência, e lhe dêem, portanto, os meios de redefini-los” (Idem, op. cit., p. 172). É nessa direção, conforme observa Lefort, que Merleau-Ponty se aproxima da experiência da obra de arte: “A meditação sobre a pintura fornece a seu autor o recurso de uma linguagem nova, muito próxima da linguagem literária e mesmo poética, uma linguagem que argumenta, por certo, mas consegue se subtrair a todos os

mudança retórica ou terminológica, mas que se compreende numa exigência de fundo reclamada pelos trabalhos iniciais, cuja busca indica, indispensavelmente, uma reconstituição crítica de seu próprio estatuto. Por isso que, inspirado nessa nova “espécie de reflexão” vinda a lume pelas últimas pesquisas husserlianas, Merleau-Ponty tematiza outro alcance especulativo ao sublinhar dois conceitos de “reflexão”: inicialmente, há a reflexão “em sentido estrito”, ou seja, o projeto da filosofia reflexiva, paradigmaticamente cartesiana, quando define os requisitos do pensamento (transformando o mundo em *noema*, seja desfigurando o ser do sujeito enquanto pensamento ou, seja ainda, tornando impensável sua relação com outros sujeitos). Neste primeiro modelo, o que temos é a idéia de uma adequação de si a si na imanência, a idéia mesma de uma subjetividade indeclinável. O segundo conceito aborda a reflexão “em sentido amplo”, ao buscar “se apropriar e compreender aquela abertura inicial ao mundo que não exclui uma ocultação possível”<sup>18</sup>. Nessa nova perspectiva, a reflexão constitui o ato de “retomada do pensamento sobre ela mesma”<sup>19</sup>, sem desprestigiar, é claro, a operação mais própria da filosofia reflexiva, já que é mediante esta que sempre partimos. Por isso, por mais difícil que possa parecer, a tarefa que se põe à nossa frente consiste em circunscrever uma “filosofia de reflexão total”, “precisamente porque é reflexão, re-torno, re-conquista ou re-tomada [...], pois, se na verdade esta reflexão é retorno, o seu ponto de chegada deve se tornar, também, ponto de partida”<sup>20</sup>. Merleau-Ponty explicita, então, esse novo horizonte ontológico da noção de reflexão enquanto abertura de um “campo” em que há

[...] excesso de mim-mesmo sobre mim-mesmo (de mim como instituição sobre mim como constituição [...]. Aprender-me (tanto quanto o outro) antes nos pensamentos particulares, enquanto “campo”, tais como somos um para o outro no diálogo onde *nos compreendemos não pelos pensamentos, mas pelas variações da existência*<sup>21</sup>.

O conceito chave emergente aqui é “instituição”, em contraposição à “constituição”. Trata-se, antes, de legitimar a tarefa de uma instituição intersubjetiva que excede toda constituição ou indeclinabilidade egóica, pois há “co-pensamento. Nem meu pensamento nem o pensamento de outrem estão proposicionalmente presentes. É um campo aberto sobre um campo, uma

---

artifícios da técnica que uma tradição acadêmica fizeram crer inseparável do discurso filosófico” (LEFORT, C. “Préface”. In: MERLEAU-PONTY, M. *L’œil et l’esprit*, p. 12).

<sup>18</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’invisible*, p. 49.

<sup>19</sup> Idem, op. cit., p. 66.

<sup>20</sup> Idem, op. cit., p. 69.

<sup>21</sup> Idem, “Manuscrits inédits”, citado por DUPOND, P. *La réflexion charnelle*, p. 172.

declinação de minha existência regrada sobre a declinação da existência de outrem”<sup>22</sup>. Não há mais enunciação em primeira pessoa, pois se “somos um campo do Ser” e não “um fluxo de *Erlebnisse* individuais”<sup>23</sup>, é porque há abertura, reversibilidade e o Eu penso deixa de ser uma “existência como consciência” para ser um “pensamento sem Pensador”. Nesse novo modelo da idéia de reflexão, o que se avista é um movimento de circularidade, em seu sentido originariamente heraclítico. A filosofia, na verdade, se traduz como um pensamento da circularidade sem ser

[...] ambivalente, “ventríloquo”, mas capaz de diferenciar e de integrar num único universo os duplos ou até mesmo múltiplos sentidos, como Heráclito já mostrava as direções opostas coincidindo num movimento circular – e finalmente capaz dessa integração, porque o movimento circular não é nem a simples soma dos movimentos opostos nem um terceiro movimento acrescentado a eles, mas seu *sentido comum*, os dois movimentos componentes visíveis como um único movimento, como totalidade, isto é, espetáculo<sup>24</sup>.

O que temos, aqui, é o impulso de “um pensamento em círculo onde condição e condicionado, reflexão e irrefletido estão numa relação recíproca, senão simétrica, e onde tanto o fim está no começo quanto o começo está no fim”<sup>25</sup>. Sob este ângulo, “tudo que é dito em cada ‘nível’ antecipa e será retomado [...] haverá, pois, toda uma série de camadas do ser selvagem. Será preciso recomeçar muitas vezes”<sup>26</sup>. É, de certa maneira, esta idéia, assegura Merleau-Ponty, que está presente também em Husserl: este último – observa ele – parece pouco se espantar com a idéia de “circularidade” na condução de suas análises:

[...] círculo da coisa e da experiência de outrem, visto que a coisa plenamente objetiva é fundada sobre a experiência dos outros, esta sobre a do corpo que, ele próprio, é, de algum modo, uma coisa. Círculo, ainda, entre a Natureza e as pessoas, visto que a Natureza no sentido das ciências da Natureza [...] é, para começar, o todo do mundo (*Weltall*), englobando a esse título, as pessoas que, por outro lado, diretamente explicitadas, englobam a Natureza como o objeto que constituem em comum<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> MERLEAU-PONTY, M. “Manuscrits inédits”, citado por DUPOND, P. *La réflexion charnelle*, p. 175.

<sup>23</sup> Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 293.

<sup>24</sup> Idem, op. cit., p. 125.

<sup>25</sup> Idem, op. cit., p. 56-57.

<sup>26</sup> Idem, op. cit., p. 232.

<sup>27</sup> Idem, *Signes*, p. 222.

Ora, a circularidade não representa nenhum artifício vicioso do ponto de vista lógico<sup>28</sup>. Ela é um fenômeno de experiência ou uma lógica primordial em que o corpo, outrem e a natureza se revelam como dimensões simultaneamente concêntricas. Desta forma,

[...] a reflexão falha em sua tarefa e no radicalismo que é sua lei: pois o movimento de retomada, de recuperação, de retorno a si mesmo, a marcha em direção à adequação interna, o próprio esforço para coincidir com um naturante que já é nós e que desdobra (ao que tudo indica, diante de si as coisas e o mundo, precisamente como retorno ou reconquista), tais operações segundas de re-constituição ou de restauração não pode, por princípio, ser a imagem em espelho de sua constituição interna e de sua instauração [...]. A reflexão recupera tudo, exceto a si mesma como esforço de recuperação, esclarece tudo salvo seu próprio papel<sup>29</sup>.

Assim, o movimento de retomada da reflexão, diz Merleau-Ponty, circunscreve duas dimensões do *cogito*: o *cogito* horizontal (a reflexão em sentido estrito) e o *cogito* vertical (a reflexão em sentido amplo). Ora, até onde essa distinção se mostra plausível? Ao invés de apenas validar um *cogito* horizontal como ser “representativo ou objetivo de um intelecto operante que eu sou”<sup>30</sup>, faz-se necessário instituir um “*cogito antes do cogito*”<sup>31</sup>, um *cogito* vertical. Este, longe de se confundir com o *cogito* tácito, se desvela numa dimensão mais ampla, isto é, na própria transcendência da experiência sensível. Assim, num horizonte mais amplo, podemos admitir com Dupont, que essas duas modalidades de *cogito* não se excluem:

[...]. O pensamento é, pois, submetido a uma dupla exigência: ele deve apreender o *cogito* vertical pelo *cogito* horizontal, mas corrigir constantemente o *cogito* horizontal pelo *cogito* vertical; em outros termos, ele deve pensar o *cogito* pela dialética do vertical e do horizontal [...] o *cogito* vertical corrige o *cogito* horizontal das ilusões da reflexão<sup>32</sup>.

Se há aí uma verdade da distinção, há também uma verdade da mistura e da coesão: o “*cogito* horizontal” e o “*cogito* vertical” são recíprocos, são como dois círculos

---

<sup>28</sup> Conforme Müller, a “circularidade no novo discurso pontiano é, muito antes do que um procedimento logicamente inválido, um novo esquema interpretativo, o qual proporciona a possibilidade da compreensão de um determinado discurso a partir de um novo referencial teórico, qual seja o da ‘reversibilidade’ [...]. Tal esquema interpretativo – a circularidade – não precisa ser justificado a partir de algo, pois ela é uma experiência, e ser experiência é seu próprio critério” (MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty: uma ontologia indireta*, p. 145). Tratar-se-ia, lembrando aqui, o comentário de Bento Prado em relação a Heidegger, de uma circularidade que não é *viciosa*, “mas virtuosa que, longe de sair, devemos *entrar* para encontrar o que é digno de ser pensado” (JÚNIOR, B. P. *A ipseidade e suas formas de expressão*, p. 388).

<sup>29</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 55.

<sup>30</sup> Idem, *Notes de cours (1959-1961)*, p. 254.

<sup>31</sup> Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 326.

<sup>32</sup> DUPOND, P. *La réflexion charnelle*, p. 211.



concêntricos, perfazendo, portanto, a “articulação da ordem vertical sobre a ordem horizontal”<sup>33</sup>. O *cogito* vertical é a convicção de que não há intelecção pura; reflexão desencarnada, pois ele sobrevém da camada mais profunda da reflexão: o irrefletido. Sob esta descoberta selvagem, ele se desvela “não como síntese, mas como metamorfose”<sup>34</sup>. Por que, então, “metamorfose”? Porque o *cogito* vertical se transfigura como uma “reflexão” não uniforme ou unívoca, mas preñe de possibilidades, encarnada num “mundo sensível comum a todos nós”<sup>35</sup>. Ora, esta presença prévia e, portanto, irrefletida da experiência do mundo está bem longe de representar uma saída temerária como a do “irracionalismo”.

### III

Afinal, cumpre reiterar: não se trata de desqualificar a “reflexão” ou destruí-la em proveito da “irreflexão”, mas, diversamente, de abarcar a situação total que comporta reenvio de uma a outra enquanto “ato distinto de retomada”<sup>36</sup>. Trata-se, pois, de pensar “uma razão imanente à desrazão”<sup>37</sup>, seguindo, mais propriamente, o movimento geral pelo qual a reflexão e o irrefletido estão umbilicalmente ligados. Ora, a reflexão só se “separa” do irrefletido, a não ser apenas para “apanhá-lo”. Por isso mesmo, ela “não pode ser plena, não pode ser um esclarecimento total de seu objeto se não toma consciência de si própria ao mesmo tempo em que de seus resultados”<sup>38</sup>. Assim,

[...] o centro da filosofia não é mais uma subjetividade transcendental autônoma situada em todas as partes e em parte alguma, ele se encontra no começo perpétuo da reflexão, neste ponto em que uma vida individual se põe a refletir em si mesma. A reflexão só é verdadeiramente reflexão se não se arrebata para fora de si mesma, se se conhece como reflexão-sobre-um-irrefletido e, por conseguinte, como uma mudança de estrutura de nossa existência<sup>39</sup>.

---

<sup>33</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 318.

<sup>34</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 23.

<sup>35</sup> Idem, op. cit., p. 27.

<sup>36</sup> Idem, op. cit., p. 57.

<sup>37</sup> Idem, *Sens et non-sens*, p. 87.

<sup>38</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 75.

<sup>39</sup> Idem, op. cit., p. 75-76. “Reencontramos o irrefletido, mas o irrefletido ao qual voltamos não é o que antecede a reflexão; é o irrefletido compreendido e conquistado pela reflexão” (Idem, *Le primat de la perception*, p. 55-56). Ora, “não é, portanto, o irrefletido que contesta a reflexão, mas a própria

Em 1948, numa fina análise, Merleau-Ponty faz um balanço do paradoxo da carnalidade da reflexão, à luz do pensamento fenomenológico em curso:

[...]. Uma boa parte da filosofia fenomenológica ou existencial consiste na admiração dessa inerência de mim ao mundo e de mim ao outro, em nos descrever esse paradoxo e essa confusão, em fazer *ver* o elo do sujeito e do mundo, do sujeito e dos outros no lugar de *explicar*, conforme faziam os clássicos, através do recurso ao espírito absoluto<sup>40</sup>.

Filosofia que busca “redefinir a situação humana para melhor ver as tarefas da razão [...]. O existencialismo é, antes de tudo, a consciência viva desse equívoco”<sup>41</sup>. Ora, é a partir dessa predefinição, que está em curso uma “nova teoria concreta do espírito”<sup>42</sup>, enquanto interrogação da “fé perceptiva” reiterada junto à nossa experiência natal da carnalidade do mundo. Esta “fé” não designa uma decisão, mas é a própria experiência comum tanto ao homem natural quanto ao filósofo, antes de qualquer posição: ela é aquela crença espontânea e imediata ao mundo perceptivo enquanto “camada profunda de ‘opiniões’ mudas, implícitas em nossa vida [...], pois se procurarmos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntarmos o que é este *nós*, o que é este *ver* e o que é esta *coisa* ou este *mundo*, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições”<sup>43</sup>. É nesse contexto que, poder-se-á situar o âmago da pergunta crucial de “*Découverte de la subjectivité*”:

[...]. Uma vez sobrevinda a reflexão, uma vez pronunciado o “eu penso”, o pensamento de ser tornou-se de tal modo nosso ser que, se tentamos exprimir o que o precede, nosso esforço desemboca na proposta de um *Cogito pré-reflexivo*. Mas, que é esse contato de si consigo antes que tenha sido revelado? É algo diferente de um exemplo de ilusão retrospectiva? Seu conhecimento é apenas *retorno* ao que já *se sabia* através de nossa vida? Mas eu não me sabia de maneira propriamente dita.

---

reflexão que se contesta a si mesma porque seu esforço de retomada, de posse, de interiorização ou de imanência não tem por definição o sentido frente a um termo já dado, e que se retira em sua transcendência sob o próprio olhar mesmo que vai buscá-lo ali” (Idem, *Signes*, p. 204). Aqui cabe a fina ironia de Bento Prado: “*Irracionalismo* é um pseudoconceito. Pertence mais à linguagem da injúria do que da análise. Que conteúdo poderia ter, sem uma prévia definição da Razão?” (JÚNIOR, B. P. *Erro, ilusão, loucura*: ensaios, p. 256).

<sup>40</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 74.

<sup>41</sup> Idem, *Parcours (1935-1951)*, p. 67.

<sup>42</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 43.

<sup>43</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 17. “A fé perceptiva envolve tudo o que se oferece ao homem natural no original de uma experiência-matriz com vigor daquilo que é inaugural e presente em pessoa, segundo uma visão que para ele é última. Assim, não poderia ser concebida mais perfeita ou mais próxima, quer se trate das coisas percebidas no sentido ordinário da palavra ou de sua iniciação no passado, no imaginário, na linguagem, na verdade predicativa da ciência, nas obras de arte, nos outros ou na história” (Idem, op. cit., p. 209-210).

Que é, então, esse sentimento de si, que não se possui e que ainda não coincide consigo?<sup>44</sup>.

É essa lapidar “interrogação filosófica”<sup>45</sup> acerca do estatuto último da “reflexão”, que “*Le visible et l’ invisible*” ilustra exemplarmente quando retoma a radicalidade da inquietude do personagem de Claudel: “*Onde estou? Que horas são?*”<sup>46</sup>. Interrogação esta, diz Merleau-Ponty, que a “fé perceptiva” faz brotar não presumindo, de início, uma resposta imediata. O que se subentende aí, explica ele, é que o mapa e o relógio oferecem-nos, tão somente, um “simulacro de resposta”, pois se “situarmos nossos níveis, medir nossas escalas e ainda perguntarmos: mas o próprio mundo, onde está ele? E por que eu sou eu? Qual é verdadeiramente minha idade? Sou eu verdadeiramente o único a ser eu? Não tenho em algum lugar um duplo, um gêmeo?”<sup>47</sup>, cada uma dessas questões exprimem o enigma central que somos “nós mesmos”, o mistério de um drama essencial que nos atravessa cujo apelo à totalidade nenhum ser objetivo dá resposta<sup>48</sup>. Noutras palavras, o que aquela interrogação nos reenvia em sentido último, é à dimensão de uma experiência pré-reflexiva, permanecida “impensada” pela tradição e reavivada pelo “último” Husserl. Experiência esta, ontologicamente selvagem sobre a qual se inscreve outra ordem de espacialidade e temporalidade vivida pelo personagem de Claudel, deslocando radicalmente, o conceito de reflexão numa nova perspectiva. Daí, a necessidade, de “recomeçar tudo de novo”, o que implica renunciar aqueles dois pontos de vista em sua absoluta positividade.

Toda a questão repousa no fato de que a resposta ingenuamente imediata do saber objetivo não dá conta daquele “enigma” fundamental da ipseidade. A explicação científica, ao mesmo tempo, em virtude de sua obsessão metódica, ao “manipular as coisas, renuncia, habitá-las”<sup>49</sup>, pois ao abster-se a um esclarecimento ontológico de suas premissas, a

---

<sup>44</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 192. Conforme Gabriel Marcel, “o dado fundamental de toda reflexão metafísica, é que eu sou um ser não transparente para mim mesmo, isto é, em que seu ser mesmo aparece como um mistério” (MARCEL, G. *Journal métaphysique*, p. 281).

<sup>45</sup> “A interrogação não é um começo de negação, posto talvez no lugar do ser” (MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 18-19). É que a “filosofia é o conjunto de questões onde aquele que questiona é ele próprio posto em causa pela questão” (Idem, op. cit., p. 47). A “interrogação não é mais um modo derivado pela simples inversão, do indicativo. Ela é uma maneira original de visar o Ser [...] ela é uma figura de retórica, não espera resposta, não formula problema, ela evoca um extraordinário mistério” (Idem, *Notes de cours (1959-1961)*, p. 356).

<sup>46</sup> CLAUDEL, P. *Art poétique*, p. 9.

<sup>47</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 141.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Idem, *L’ œil et l’ esprit*, p. 9.

ciência abandona sua pátria natal: “é como se o saber ocidental se afastasse de tal modo de si o Ser e o mundo que não mais está nele”<sup>50</sup>. Ao pretender-se “saber contemplativo”, a verdade científica prescinde a toda experiência de contato, recusando, portanto, se dirigir à mistura entre o mundo e nós que precede a reflexão. Ou seja, indiferente ao mundo vivido, o cientista persiste em seu “olhar absolutamente puro” eximindo-se, portanto, de adentrar naquele domínio em que intervém o mistério originário de sua própria ação. Portanto, se quiser, concretamente, restituir seu laço de filiação à carne da experiência, isto é, “*ver o mundo*”, a Razão deve “buscar nela mesma o segredo de nossa ligação perceptiva com ele, que mergulhe no mundo ao invés de dominá-lo, que desça em sua direção tal como ele é ao invés de ascender a uma possibilidade prévia de pensá-lo”<sup>51</sup>. Tarefa esta, que se realiza numa primeira ordem de exigência: a de “reexaminarmos a definição de corpo enquanto puro objeto para compreendermos como pode ser nosso vínculo vivo com a natureza”<sup>52</sup>, já que “uma vez que a ciência e a reflexão deixam finalmente intacto o enigma do mundo bruto, somos convidados a interrogá-lo sem nada pressupor”<sup>53</sup>.

## 2. 2. O Corpo Reflexionante

### I

A “*Phénoménologie de la perception*”, como vimos, constituirá um decisivo momento ao conferir estatuto filosófico à “experiência do corpo próprio”. Ali, por exemplo, quando Merleau-Ponty indefere na tradição cartesiana o uso instrumental e fragmentário da noção de corpo é com o intuito de qualificar outra imagem da corporeidade libertada, ao máximo, de toda presunção psicológica ou fisiológica. O que estava em jogo naquele debate era o reconhecimento de nossa carnalidade mundana, relação esta, da qual o corpo protagonizava um papel exemplar, circunscrito no movimento *eckstático* do tempo.

---

<sup>50</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 160.

<sup>51</sup> Idem, op. cit., p. 61.

<sup>52</sup> Idem, op. cit., p. 47.

<sup>53</sup> Idem, op. cit., p. 207.

Por outro lado, conforme também vimos, essa elaboração ainda se erigia sob uma terminologia idealista exigindo uma reformulação conceitual mais profunda. Ora, não se trata, obviamente aqui, de desmerecer a crítica de fundo à concepção clássica do corpo, empreendida nas teses iniciais merleau-pontyanas. Muito, pelo contrário, Merleau-Ponty retoma em sua obra final, a procedência radical com que a “*Phénoménologie de la perception*” desconstruía o paradigma cartesiano da noção de corpo, tendenciosamente objetivista. O que, agora, se agenda é um novo alcance da experiência do corpo não mais sugestionada a alguma figura do racionalismo e, por isso mesmo, apta em circunscrever uma nova idéia de reflexividade. Assim, é para além das doutrinas tradicionais, que se reconstitui outra fisionomia do corpo próprio, isto é, que permita “reencontrarmos o corpo operante e atual, aquele que não é uma porção do espaço, um feixe de funções, mas um trançado de visão e de movimento”<sup>54</sup>. De sua abstrata desfiguração à expressiva transfiguração, este outro “corpo” que, agora, entra em cena, se revela sob a forma de um “enigma” essencial:

[...] o enigma é que meu corpo é, simultaneamente, vidente e visível. Ele que olha todas as coisas, também pode se olhar e reconhecer naquilo que vê o “outro lado” de sua potência vidente. Ele se vê vendo, toca-se tocando, é visível e sensível para si mesmo. Ele é um si não por transparência como o pensamento que só pode pensar assimilando o pensado, constituindo-o, transformando-o em pensamento. Mas é um si por confusão, narcisismo, inerência daquele que vê naquilo que vê, daquele que toca naquilo que toca, do senciante ao sentido. É, portanto, um si tomado entre as coisas, o qual possui uma face e um dorso, um passado e um porvir [...]. Visível e móvel, meu corpo conta-se entre as coisas, é uma delas, preso no tecido do mundo e dotado da coesão de uma coisa. Mas, porque vê e se move, mantém as coisas circulando ao seu redor, pois elas constituem um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazendo parte de sua definição plena, já que o mundo é feito do mesmo forro que o corpo<sup>55</sup>.

Em “*Le philosophe et son ombre*”, essa metamorfose reaparece em toda a sua extensão radical: primeiramente, há uma

[...]. Relação de meu corpo consigo mesmo que o transforma no *vinculum* do eu com as coisas. Quando minha mão direita toca a esquerda, sinto-a como uma “coisa física”, mas no mesmo instante, se eu quiser, um acontecimento extraordinário se produz: eis que minha mão esquerda também se põe a sentir a mão direita [...] Dessa maneira, porque eu me toco tocando, meu corpo efetua “uma espécie de reflexão”. Nele e por ele não há somente relação em sentido único daquele que sente com aquilo que ele sente. A relação se inverte: a mão tocada torna-se tocante, de modo que sou obrigado a dizer que o tato aqui está espalhado pelo corpo, que o corpo é “coisa senciante”, “sujeito-objeto”<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*, p. 16.

<sup>55</sup> Idem, op. cit., p. 18-19.

<sup>56</sup> Idem, *Signes*, p. 210.

Ao mesmo tempo, volta a ilustrar Merleau-Ponty, há uma amplificação do mesmo paradoxo:

[...]. Se, ao apertar a mão de outro homem, tenho a evidência de seu ser-aí, é porque ela se coloca no lugar de minha mão esquerda: meu corpo se anexa ao corpo do outro nesta “espécie de reflexão” da qual ele é paradoxalmente a sede. Minhas duas mãos são “co-presentes” ou “coexistem” porque são as mãos de um só corpo: o outro aparece por extensão dessa co-presença. Ele e eu somos como os órgãos de uma só intercorporeidade<sup>57</sup>.

Merleau-Ponty ilustra nessas passagens, o fato de que “ação e paixão pouco se discernem”<sup>58</sup>, pois já não se sabe mais quem vê e quem é visto; quem toca e quem é tocado. Trata-se da experiência de uma “sobre-reflexão”\* do corpo “como encenador da minha percepção, que já destruiu a ilusão de uma coincidência de minha percepção com as próprias coisas”<sup>59</sup>. Esse paradoxo da sobre-reflexão revela, essencialmente, dois importantes aspectos: por um lado, restitui aquilo que sempre fora apanágio do objeto, ou seja, a visibilidade; por outro lado, graças a ele, há uma transformação radical da noção de “reflexão”: esta, que outrora fora atributo inerente à psique, se desloca à experiência do corpo<sup>60</sup>. Nessa “iniciação e abertura a

<sup>57</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 212-213. “Não há descida, num corpo incidentalmente preparado, de uma reflexão da qual ele seria apenas o instrumento. Há uma rigorosa simultaneidade (não causalidade, em nenhum sentido) entre o corpo e essa reflexão [...] a reflexão é a vinda a si do Ser, *Selbstung*, através de um sentir, e a realização de uma intersubjetividade que é, em primeiro lugar, intercorporeidade” (Idem, *La nature*, p. 340).

<sup>58</sup> Idem, *L’œil et l’esprit*, p. 32.

\* *surréflexion*, no original francês (Idem, *Le visible et l’invisible*, p. 61). Já podemos encontrar o prenúncio desse paradoxo da *sobre-reflexividade* do corpo em Kant no momento em que ele ilustra o sentido “direito” e “esquerdo” do movimento corporal. Conforme Kant, tal princípio se descobre no sentimento subjetivo de orientação sob um duplo aspecto: inicialmente, trata-se de um sentimento cuja fonte não é um objeto localizável, mas a própria “sensibilidade” enquanto camada da subjetividade; em segundo lugar, a distinção entre esquerdo e direito não é lógica, sendo irreduzível conceitualmente: “é indispensável provar em relação a mim mesmo uma diferença; quero dizer, aquela da direita e da esquerda. Sirvo-me do termo *sensibilidade (Gefühl)* porque, exteriormente, esses dois lados não apresentam na intuição nenhuma diferença notável” (KANT, I. *Qu’ est-ce que s’ orienter dans la pensée?*, p. 77). Ora, é essa mesma ilustração kantiana que Lévinas faz questão de reabilitar como uma precursora descrição do sensível vivido ao nível do corpo próprio: “Esta noção de sensibilidade foi certamente captada por Kant (talvez ela presida já a estética transcendental) [...], pois àquela distinção referente à *Gefühl* – sensibilidade – implica um geômetra encarnado e não um simples reflexo desse espaço-objeto denominado, por convenção, sujeito” (LÉVINAS, E. “Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica”, p. 95; 96). Talvez seja por essa razão que Merleau-Ponty extrai de Kant o princípio de que “a mão é um cérebro exterior do homem” (KATZ. *Der Aufbau der Taswelt*, Zeitschr. f. Psychologie, Ergbd. XI, Leipzig, 1925, p. 4, sem referência, citado por MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 365). Ora, pois, “quem toca e apalpa não é a consciência, é a mão [...]. Não sou eu que toco, é meu corpo [...]. A unidade e a identidade do fenômeno tátil não se realizam por uma síntese de reconhecimento no conceito, elas estão fundadas na unidade e na identidade do corpo enquanto conjunto sinérgico” (MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 365; 366).

<sup>59</sup> Idem, *Le visible et l’invisible*, p. 24.

<sup>60</sup> “(porque toda reflexão tem por modelo a mão palpante através da mão palpada, generalidade aberta,

um mundo táctil [...], o ‘sujeito que toca’ passa ao nível do tocado, descendo às coisas, de sorte que o tocar se faz no meio do mundo e como nelas”<sup>61</sup>. Como diz Merleau-Ponty, se quisermos “compreender essa pregnância do invisível no visível, essa carne do imaginário (visibilidade iminente) é preciso elucidar nossa carne, isto é, como nossa visão emerge de nosso corpo”<sup>62</sup>. Eis a razão pela qual, lembra Chauí, esse caráter do corpo é

[...]. A forma final da desconstrução do sujeito na filosofia, sem nenhuma equivalência nas filosofias universitárias que se intitulam herdeiras de Nietzsche, nem nas psicologias e terapias da “expressão corporal”, centradas no sujeito como ego. A descoberta merleau-pontyana do corpo como anonimato narcísico e reflexão inacabada é, se quiser, a descoberta de uma “subjetividade” inédita, simultânea à descoberta da experiência como enlace, cruzamento, abertura sem começo e sem fim<sup>63</sup>.

Ora, Merleau-Ponty não deixa de precisar o sentido mais próprio dessa “reflexividade”: a

---

prolongamento do volante do corpo), portanto, a reflexão não é identificação consigo (pensamento de ver ou de sentir), mas não-diferença consigo = identificação silenciosa ou cega” (Idem, op. cit., p. 257). Nuno Nabais precisa justamente o alcance do trabalho de Merleau-Ponty no momento em que se efetua “o deslocamento da evidência para o seu ponto cego num corpo que é doação absoluta e permanente de si próprio, mas que tem nessa auto-doação a impossibilidade da verdade apodítica acerca de si [...] a fenomenologia da evidência só pode encontrar a sua legitimidade numa ontologia da reversibilidade infinita do corpo, da dobra da carne sobre si mesma onde o sentir e o sentido, o tocar e o ser tocado se fundem de tal modo que engendra a cada momento um excesso de doação, um excesso de corporeidade, que está muito além de qualquer verdade, de qualquer adequação” (NABAIS, N. *A evidência da possibilidade*, p. 44).

<sup>61</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 176. Ao comentar Husserl, Merleau-Ponty sublinha: “Como coisa física, a mão permanece imutável. Mas ‘eu me toco tocando’. Assim meu corpo realiza uma espécie de reflexão (*eine Art von Reflexion*), uma tomada de si para si, uma espécie de Cogito, ato de sujeito. Mas é um sujeito não impalpável; este sujeito está como que escavado no espaço, é uma enorme porção diluída nele próprio, como se o espaço se pusesse a se conhecer nele mesmo. Isto pode ser denominado como uma relação de co-presença” (Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 223). Na verdade, Merleau-Ponty discute, para além de Husserl, que nesse caráter reflexionante não há coincidência no corpo entre o tocante e o tocado, isto é, uma coincidência no nível da “consciência”: “É preciso algo diferente do corpo para que a junção se faça: faz-se no *intocável*. Aquilo de outrem que jamais tocarei. Mas aquilo que nunca tocarei, tampouco ele o toca. Aqui o Si não tem privilégio sobre o outro, não é, pois, a *consciência* que é *intocável* [...]. Portanto, não tem nenhum sentido dizer: a junção tocante-tocado se faz a partir do Pensamento ou da Consciência: o Pensamento ou a Consciência é *Abertura (Offenheit)* de uma corporeidade para ... Mundo ou Ser” (Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 307; 308). Ao mesmo tempo, o tocar-se, o ver-se “não é um ato, é um ser para. *Se* tocar, *se* ver, a partir disso não é apreender-se como ob-jeto, é abrir-se a si, ser destinado a si (narcisismo) – Não é, portanto, alcançar-se, mas, ao contrário, escapar-se, ignorar-se, o si em questão é de afastamento [...], pois, não cessa de estar latente ou oculto. O sentir que se sente, o ver que se vê, não é pensamento de ver ou de sentir, mas visão, sentir, experiência muda de um sentido mudo – O desdobramento quase ‘reflexivo’, a reflexividade do corpo [...] não consiste em surpreender uma atividade de ligação atrás do ligado, em reinstalar-se nessa atividade constituinte: [...]. De fato, não consigo, de todo, tocar-me tocando, ou ver-me vendo, a experiência que tenho de mim percebendo não vai além de uma espécie de *iminência*, ela termina no visível” (Idem, op. cit., p. 303).

<sup>62</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours (1959-1961)*, p. 173.

<sup>63</sup> CHAUI, M. *Experiência do pensamento*, p. 147. “O corpo é a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos” (MERLEAU-PONTY, M. *L' œil et l' esprit*, p. 19).

[...]. Consciência que tenho de meu corpo é uma consciência escorregadia, o sentimento de um poder. Tenho consciência do meu corpo como de uma potência indivisa e sistemática de organizar certos desenvolvimentos de aparência perceptiva. [...]. O meu corpo é aquele que é capaz de passar de tal aparência para tal aparência, como o organizador de uma “síntese de transição”. Eu organizo com o meu corpo uma compreensão do mundo, e a relação com o meu corpo não é a de um Eu puro, que teria sucessivamente dois objetos, o meu corpo e a coisa, mas habito o meu corpo e por ele habito as coisas. A coisa me aparece assim como um momento da unidade carnal de meu corpo, como encravada em seu funcionamento. O corpo aparece não só como o acompanhante exterior das coisas, mas como o campo onde se localizam minhas sensações<sup>64</sup>.

É por isso que a reflexão corporal exprime uma importante peculiaridade:

[...]. Se minha mão esquerda toca minha direita e se de repente quero, com a mão direita, captar o trabalho que a esquerda realiza ao tocá-la, esta reflexão do corpo sobre si mesmo sempre aborta no último momento: no momento em que sinto minha mão esquerda com a direita, correspondentemente paro de tocar minha mão direita com a esquerda<sup>65</sup>.

Esse flagrante “aborto” no movimento da reflexividade, apenas atesta a lógica de paradoxo constitutiva da experiência corporal e, por isso mesmo, não identificável ou mensurável analiticamente. Paradoxo de uma “identidade sem superposição”, descreve Merleau-Ponty, uma “diferença sem contradição”<sup>66</sup>. A bem da verdade, o que entrevemos é o fenômeno de uma “estranha aderência do vidente e do visível”<sup>67</sup>, exprimindo, desse modo, um “*refletido em ação*”, onde o tocante está sempre *em vias* de apanhar-se como tangível, malogrando no intento, já que só se realiza num *há*<sup>68</sup>. Esse “malogro”, “essa subtração incessante, essa impotência em que me encontro de sobrepor exatamente um ao outro [...] nada disso é fracasso”<sup>69</sup>. A natureza deste “hiato” fundamental não pressupõe uma espécie de “vazio ontológico” ou um “não-ser”, mas é o que revela a experiência de uma lógica secretamente operante: a “reversibilidade”. O que assistimos na experiência sobreflexionante do corpo é uma “reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato, pois minha mão esquerda está sempre em vias de tocar a direita no ato de tocar as coisas, mas nunca chego à

---

<sup>64</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 106-107.

<sup>65</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 24. “A reciprocidade se dissolve no momento em que vai nascer [...] sua unidade é irrecusável, ela é simplesmente a charneira invisível sobre a qual se articulam 2 experiências – Um si dilacerado” (Idem, *La nature*, p. 285).

<sup>66</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 179.

<sup>67</sup> Idem, op. cit., p. 183.

<sup>68</sup> Idem, op. cit., p. 313.

<sup>69</sup> Idem, op. cit., p. 194.



coincidência; eclipsa no momento de produzir-se”<sup>70</sup>. Nessa perspectiva, a “*reversibilidade* não é *identidade* atual do tocante e do tocado. É sua identidade de princípio (sempre falhada) – Não é, contudo, idealidade porque o corpo não é simplesmente um visível de fato entre os visíveis, é visível-vidente ou olhar”<sup>71</sup>. O que a lógica da reversibilidade desvela é a circularidade fundamental entre o “ser si-mesmo” e o “ser-outro”, lógica, portanto, que funda os dois termos da relação, sem sobrepor-los positivamente. Razão porque não há como distinguir precisamente o momento em que uma mão toca a outra e, vice-versa: o que presenciamos, aí, é uma “boa ambigüidade”, ou seja, uma perspectiva estrutural de relação, em que a própria experiência tátil se desvela numa práxis de iminência, jamais de fusão ou coincidência, malogrando, como diz Merleau-Ponty, em seu intento último. Trata-se, em última análise, de uma metamorfose tateante em que “não existe identidade e não-identidade, nem não-coincidência; existe o fora e o dentro girando um em torno do outro”<sup>72</sup>. Assim, a reflexão corporal esquiva a toda lógica de identidade, agindo sob o signo da diferença. É por isso que quando observo a relação de meu corpo com o mundo, percebo que

[...]. Não há coincidência entre o vidente e o visível, mas um empresta ao outro, toma ou invade o outro, *cruza-se* com ele, está em *quiasma* com o outro [...]. Não no sentido da síntese, da unidade originariamente sintética, mas sempre no sentido de uma *transportação* (*Uebertragung*), de imbricação, de irradiação do ser”<sup>73</sup>.

Esta reconceituação do movimento de imbricação sob a idéia de “quiasma” num sentido criticamente leibniziano<sup>74</sup>, é o que cria a possibilidade, como vemos, de Merleau-

<sup>70</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 194. “Reversibilidade: o dedo da luva que se põe do avesso – não há necessidade de um espectador que esteja *dos 2 lados*. Basta que, de um lado, eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um pelo outro (dupla ‘representação’ de um ponto ou plano do campo) o quiasma é isto: reversibilidade – É somente através dela que há passagem do ‘Para Si’ ao Para Outrem – Na realidade, não existimos nem eu nem o outro como positivos, subjetividades positivas. São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer – pois todos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do Ser” (Idem, op. cit., p. 317).

<sup>71</sup> Idem, op. cit., p. 325-326.

<sup>72</sup> Idem, op. cit., p. 317.

<sup>73</sup> Idem, op. cit., p. 314; 315 [grifo nosso].

<sup>74</sup> Trata-se, pois, de compreender com e para além de Leibniz, “o quiasma como a verdade da harmonia preestabelecida, ou seja, aquilo que liga como avesso e direito, conjuntos antecipadamente unificados em vias de diferenciação” (Idem, op. cit., p. 315). Daí, o alcance que a noção leibniziana de “expressão” visa exprimir: tal noção remete à relação recíproca das perspectivas que sugere a “percepção como aquilo que nos ensina uma ontologia que ela é a única a poder nos revelar” (Idem, *La nature*, p. 64). O esforço ao qual se lança Leibniz consiste justamente em “nos apresentar o mundo percebido como um mundo original” em que as visões do mundo são expressivas do mundo e expressivas umas das outras (Idem, op. cit., p. 64). Ora, se é verdade que esse esforço mantém-se ainda caudatário da ontologia clássica (*Ens realissimum*), resta-nos, de outra parte, restituir a intenção a que se destinava. Como avalia Merleau-Ponty, o “ser” a que devemos

Ponty explorar o princípio do “advento da diferença sobre o fundo da *semelhança*”<sup>75</sup>. Merleau-Ponty passa a empregar a noção de “diferença dos idênticos”<sup>76</sup>, numa alusão crítica à doutrina clássica da verdade como *adequatio*. Ora, entre o corpo e o mundo não há subordinação, não há positividade ou contradição lógica. Há, sim, entrelaçamento vivo, pois ambos recortam-se umbilicalmente num mesmo tecido, irradiando-se numa mesma “zona de transcendência”. No movimento de reversibilidade, há concentricidade, transgressão de fronteiras, coexistência selvagem, reciprocidade dimensional, cumplicidade operante, sublimação mútua de tecidos. É essa potenciação carnal que transfigura, como observa Chauí, o enigma da “harmonia na diferenciação”<sup>77</sup>, aprofundando o cruzamento reiterado de sistemas sensoriais ou de dimensões que se recortam. Dessa forma, toda cisão na esfera dos sentidos<sup>78</sup> não passa de um critério epistemicamente arbitrário, já que somos paradoxalmente surpreendidos pela experiência de que o olhar apalpa, o tato vê, o paladar fareja, o olfato degusta. Nossas sensações não são pontuais ou incomunicáveis intersubjetivamente, mas fenômenos intercambiáveis, enovelando-se promiscuamente uns nos outros. É essa concordância de princípio que responde pela tensão entre o visível e o invisível, mas que paradoxalmente inerva-os, tornando-os o avesso e o direito um do outro à maneira das duas

---

explicitar não é o deus abstraído da Teodicéia de Leibniz, mas a idéia de que “cada um dos pontos de vista sobre o mundo é um mundo à parte, que, contudo ‘aquilo que é particular para um seja público para todos’, que as mônadas estejam entre si e com o mundo numa relação de expressão, que se distingam entre elas e do mundo como perspectivas. Tais relações devem ser conservadas integralmente, retomadas no Ser bruto e separadas da elaboração substancialista e onto-teológica por onde Leibniz as faz passar” (Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 276). Nesse sentido, a noção de “quiasma” retifica justamente o ideal de “síntese” como uma utopia ainda tributária do idealismo clássico. A mônada – assim reavalia – não precisa de portas nem de janelas. A alma, também não tem janelas porque já está inteiramente aberta. Ver ainda: MÜLLER-GRANZOTTO, M. J. “*Expressão e reversibilidade: Merleau-Ponty, leitor de Leibniz*”. In: *A fenomenologia da experiência: horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty*, p. 223-241.

<sup>75</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 270.

<sup>76</sup> Idem, op. cit., p. 316.

<sup>77</sup> Cf. CHAUI, M. *Experiência do pensamento*, p. 102-112.

<sup>78</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 176. “Constitui um lugar-comum dizer que possuímos cinco sentidos e que, à primeira vista, cada um deles existe como um mundo sem comunicação com os outros; que a luz ou as cores que atuam sobre o olho não atuam sobre os ouvidos nem sobre o tato. E, todavia, sabe-se, há muito tempo, que alguns cegos chegam a representar as cores que não vêem por meio dos sons que entendem. Por exemplo, um cego dizia que o vermelho deveria ser algo como um acorde de clarim. Mas, durante muito tempo, pensava-se que se tratava de fenômenos excepcionais, quando, na realidade, trata-se de um fenômeno geral. Na intoxicação pela mescalina, os sons são regularmente acompanhados por manchas coloridas, cuja nuance, forma e distância variam de acordo com o timbre, a intensidade e a altura dos sons. Mesmo as pessoas normais falam de cores quentes, frias, berrantes ou metálicas, de sons claros, agudos, estridentes, rugosos ou suaves, de ruídos mortiços, de perfumes penetrantes. Cézanne dizia que se vê o aveludado, a dureza, a maciez e mesmo o odor dos objetos. Minha percepção, então, não é uma soma de dados visuais, tácteis ou auditivos: percebo de uma maneira indivisa com meu ser total, apreendo uma estrutura única da coisa, uma maneira única de existir, que fala, simultaneamente, a todos os meus sentidos” (Idem, *Sens et non-sens*, p. 63).

metades da laranja: “O visível abre-se sobre um invisível que é seu relevo ou sua estrutura na qual a identidade é, antes, não-diferença”<sup>79</sup>. Assistimos, então, a experiência de uma dupla inscrição “dentro” e “fora”, isto é, um mistério de acasalamento sensorial, uma dialética entre a atividade e a passividade, pois a

[...]. Negatividade que habita o tocar (e que eu não devo minimizar: é ela que faz com que meu corpo não seja fato empírico; que tenha significação ontológica), o intocável do tocar, o invisível da visão, o inconsciente da consciência (o seu *punctum caecum* central, essa cegueira que a faz consciência, isto é, obtenção indireta e *invertida* de todas as coisas) é o *outro lado* ou o *avesso* (ou a outra dimensionalidade) do Ser sensível; não se pode dizer que ele esteja *aí*, embora existam seguramente pontos nos quais onde ele *não está* – Existe como uma presença por investimento numa outra dimensionalidade, uma presença de “fundo falso”<sup>80</sup>.

Esse negativo inerente à palpabilidade corporal é “uma negatividade *natural*, uma instituição primordial, já aí desde sempre”<sup>81</sup>, uma vez que a sensorialidade é “um si que possui um em-torno, que é o avesso desse em-torno”<sup>82</sup>. O que certamente Merleau-Ponty redescobre na experiência do corpo é que não se trata de um movimento único e, por isso mesmo, cerrado entre limites estreitos. Aliás – explicita ele – é o próprio “corpo que responde à questão: ‘Que horas são?’ e ‘Onde estou?’”<sup>83</sup>. Tudo isso porque o “corpo” enquanto transfiguração de um *lógos* fundamental é o próprio exercício de metamorfose na qual também se torna “sujeito”, ou melhor, presenciamos uma unidade carnal “sujeito-objeto”. Desde então, o corpo se institui como o “lugar de certa práxis, o ponto desde onde há algo a fazer no mundo”<sup>84</sup>. Assim, enquanto “lugar das imbricações de si com o mundo, o corpo cede agora sua primazia ao próprio fenômeno da imbricação como seu lugar e também do mundo”<sup>85</sup>. Eis porque “é o corpo humano (e não mais a ‘consciência’) que deve aparecer como aquele que percebe a natureza da qual é o habitante”<sup>86</sup>. Ele é habitante honorário do mundo, porque “não é uma idéia, mas um macrofenômeno”<sup>87</sup>, cuja cidadania ontológica se

<sup>79</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours (1959-1961)*, p. 195.

<sup>80</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 308-309.

<sup>81</sup> Idem, op. cit., p. 270.

<sup>82</sup> Idem, op. cit., p. 313.

<sup>83</sup> Idem, *L' institution/La passivité*, p. 256.

<sup>84</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 16.

<sup>85</sup> MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty, uma ontologia indireta*, p. 184.

<sup>86</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 379-380.

<sup>87</sup> Idem, op. cit., p. 278.

legítima em virtude de seu “*vinculum* intrínseco com o ser bruto”<sup>88</sup>. Ora, como se forma, então, tal *vinculum*?

## II

Merleau-Ponty avalia que “em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao coração das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne”<sup>89</sup>. Quer dizer, “cada um dos seres é para o outro arquétipo, pois o corpo pertence à ordem das coisas, da mesma forma que o mundo é carne universal”<sup>90</sup>. Por isso, é que Husserl chegou a entrever uma relação recíproca entre a Natureza, o corpo e a alma, bem como sua simultaneidade<sup>91</sup>. Relação que traduz o próprio movimento de circularidade entre a corporeidade e o mundo sensível, pois, ambos são de pleno direito, enigmas alusivos, já que “tudo o que se diz do corpo sentido repercute sobre todo o sensível de que faz parte e sobre o mundo”<sup>92</sup>. Enquanto

[...] *Sensível exemplar* [...] preso no tecido das coisas [...] o corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um ao outro os dois esboços de que é feito; seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto. E ele é unicamente ele, porque é um ser de duas dimensões, que nos pode levar às próprias coisas não enquanto seres planos, mas como seres em profundidade, inacessíveis a um sujeito que os sobrevoe, só abertas, se possível, para aquele que com elas coexista no mesmo mundo<sup>93</sup>.

O que a experiência mostra, diz Merleau-Ponty, é que há um “*nexus* carnal corpo-mundo”<sup>94</sup>, uma relação de co-pertença entre nossa carne e a carne do mundo. Esse *nexus* essencial ou essa “membrura”<sup>95</sup> é o próprio domínio presuntivo do visível e do tangível

---

<sup>88</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 215.

<sup>89</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 178.

<sup>90</sup> Idem, op. cit., p. 181.

<sup>91</sup> Idem, *Signes*, p. 223.

<sup>92</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 182.

<sup>93</sup> Idem, op. cit., p. 179.

<sup>94</sup> Idem, *L' institution/La passivité*, p. 255.

<sup>95</sup> Merleau-Ponty emprega também outras metáforas como “nervura”, “estrutura”, “charneira”, “juntura”, “dobra” ou “pivô” com o intuito de explorar este princípio de articulação e, ao mesmo tempo, de distribuição ou

em que o corpo “comunica às coisas sobre as quais se fecha, essa identidade sem superposição, essa diferença sem contradição, essa distância do interior e do exterior, que constituem seu segredo natal”<sup>96</sup>. Assim, há uma relação de tráfico, de comércio entre meu corpo e o corpo de outrem, entre o mundo sensível e meu corpo, sem impostura de sobreposição ou sobreposição reflexiva. É esse precisamente este aspecto que se encontra subentendido no conceito de “verticalidade”. Ora, o que de inédito essa noção anuncia? Merleau-Ponty explicita: o corpo “é posto *de pé* diante do mundo e o mundo de pé diante dele, e há entre ambos uma relação de abraço, pois entre estes dois seres verticais não há fronteira, mas superfície de contato”<sup>97</sup>. A idéia de verticalidade busca exprimir exatamente isso: “Um ser nascente que se mantém em pé à nossa frente”<sup>98</sup>. Ele não se localiza atrás, mas ao redor de nós, em pé de igualdade, num mesmo plano de visibilidade, compondo uma só estatura de sentido. É nessa perspectiva que há reenvio mútuo entre o corpo e o mundo, perfazendo uma mesma comunhão vertical de experiência, pois o corpo “é feito da mesma carne que o mundo”<sup>99</sup>. Ao mesmo tempo e na mesma posição, é por meio da própria “carne do mundo, que se pode, enfim, compreender o corpo próprio”<sup>100</sup> e, vice-versa, “a carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo”<sup>101</sup>. Eis então a razão mais profunda pela qual Merleau-Ponty, em seus últimos escritos, fora levado a definir a nova experiência de *cogito* como “*cogito* vertical”. Tratava-se, como vimos, de situar o *cogito* em seu sentido mais amplamente carnal, isto é, como uma espécie de reflexividade inscrita corporalmente, numa ordem de “sistema universal dentro-fora” em que “há promiscuidade, há indivisão de meu corpo, de meu corpo e do mundo, de meu corpo e de outros corpos, e de outros corpos entre eles”<sup>102</sup>. Uma corporeidade, portanto, como “universal-lateral de co-percepção do mundo”<sup>103</sup>, pertencente “à ordem das coisas”, à própria “carne universal do mundo”<sup>104</sup>.

O que, sobretudo, Merleau-Ponty busca aprofundar é o “mistério” pelo qual a idealidade cultural brotada e espalhada nas articulações do corpo estesiológico, nos

---

multiplicação do sensível. (Cf. CHAÚÍ, M. (nota 16). In: MERLEAU-PONTY, M. *Textos escolhidos*, p. 204.

<sup>96</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 179.

<sup>97</sup> Idem, op. cit., p. 324.

<sup>98</sup> Idem, *Signes*, p. 240.

<sup>99</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 302.

<sup>100</sup> Idem, op. cit., p. 304.

<sup>101</sup> Idem, *La nature*, p. 280.

<sup>102</sup> Idem, op. cit., p. 346.

<sup>103</sup> Idem, op. cit., p. 281.

<sup>104</sup> Idem, op. cit., p. 181.

circunscreve nos contornos das coisas sensíveis. Mistério fundamental a que se reporta também Gabriel Marcel, quando invoca a “idéia de uma razão organizadora da experiência”<sup>105</sup>, uma “experiência indivisível”<sup>106</sup> enquanto “unidade deste mundo-aqui”<sup>107</sup>. Trata-se, na verdade, da mesma experiência que Husserl fora conduzido em suas últimas reflexões, que Merleau-Ponty, mais propriamente, designará sob a idéia de carnalidade, ou seja, aquele gênero de experiência da “carne do sensível” sob a forma de um “grão cerrado que pára a exploração [...], refletindo minha própria encarnação, enquanto sua contrapartida”<sup>108</sup>. É este tema nuclear que volta a cena em toda a sua radicalidade, tema este, do qual gravita todos os outros, justamente porque ele é a experiência-sede do “paradoxo, do enigma, do mistério que é nuclear em cada um daqueles fenômenos, mistério que se encontra em sua própria identificação enquanto sensível”<sup>109</sup>. O que precisamos interrogar agora é a natureza última dessa “camada do sensível, na qual deixamo-nos cativar por seus enigmas”<sup>110</sup>. “Camada”, portanto, da “carnalidade” enquanto textura mais própria da “reflexão”.

### 2. 3. A Textura da Reflexão: a Carne

#### I

Se for verdade – como mostra Merleau-Ponty – que a experiência reflexionante do corpo se amplifica consideravelmente num contínuo movimento estesiológico, não deixa de ser perfeitamente plausível observar que esta análise por si só ainda é incompleta, pois resta saber de que maneira o corpo se difunde numa dimensão sinérgica mais ampla e, por isso mesmo, inesgotável. Como não deixa de notar Dastur, “a experiência do corpo próprio é

---

<sup>105</sup> MARCEL, G. *Journal métaphysique*, p. 75.

<sup>106</sup> Idem, op. cit., p. 301.

<sup>107</sup> Idem, op. cit., p. 18.

<sup>108</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 211.

<sup>109</sup> ORLANDI, L. B. L. *A voz do intervalo*, p. 131.

<sup>110</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 212.

desde já, nela mesma, experiência de uma reversibilidade geral”<sup>111</sup>. Quer dizer, cumpre compreender, em última análise, como o corpo pode também se “associar” a outro corpo, ou seja, qual a fundação última do fenômeno da intercorporeidade enquanto mistério de uma estesiologia do sentir que se propaga ou se multiplica como que milagrosamente. Ora, se a reflexividade corporal não se encastela numa colônia de experiências tácteis e visuais por força e obra do *intuitus mentis*, é porque já nos encontramos noutra domínio de experiência mais radical, isto é, aquele “tato único que governa globalmente toda a vida táctil de meu corpo, este *eu penso*, que deve poder acompanhar todas as nossas experiências”<sup>112</sup>. Experiência esta, de uma sensorialidade total que termina, por assim dizer, de “desaguar numa teoria do espírito selvagem como espírito da práxis”<sup>113</sup>, deixando assim de “existir a questão das origens [...] para existir uma única explosão de Ser que é para sempre”<sup>114</sup>. É em direção a uma arqueologia cavada na profundidade do Ser que a análise da carnalidade agora se volta, tornando lícito, nessa medida, o projeto de uma “reabilitação ontológica do sensível”.

Merleau-Ponty se empenha, então, em mostrar que este retorno arqueológico não redundava numa espécie de ilusão retrospectiva, a uma noção empírica de sensível. Trata-se, ao contrário, de interrogar ontologicamente a experiência gratuita e, portanto, mais profunda da intersensorialidade, na qual se reveste o sentido de nossa própria consangüinidade natal. É especialmente esta significação inédita que a noção de “carne” exprime enquanto expressão daquela revisão que Merleau-Ponty eleva à dignidade temática de uma *nouvelle ontologie*. Noção esta, decisivamente central, que já encontramos no “último” Husserl<sup>115</sup> e que, por assim dizer, Merleau-Ponty confere toda uma tônica *sui generis*, num procedimento crítico para além, ainda, do idealismo fenomenológico husserliano. Como observa, com propriedade, Barbaras, “a carne não caracteriza um modo de doação; ela é, antes, a presença originária sobre o fundo da qual toda doação pode ser

---

<sup>111</sup> DASTUR, F. *Chair et langage*, p. 88.

<sup>112</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 191. “Nossa corporeidade não é posta no centro como eu tenho feito na *Ph. P*: num sentido, ela não é senão a charneira do mundo, seu peso não é senão aquele do mundo. Ela não é senão a potência de um leve desvio em relação ao mundo” (MERLEAU-PONTY, M. “Manuscrits inédits”, citado por BARBARAS, R. *Le tournant de l' expérience*, p. 81).

<sup>113</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 230.

<sup>114</sup> *Idem*, op. cit., p. 318.

<sup>115</sup> A propósito da emergência do conceito de “carne” em Husserl, ver BARBARAS, R. *Le tournant de l' expérience*, p. 81-94 e, sobretudo, o primoroso trabalho de DEPRAZ, N. *Transcendance et incarnation: le statut de l' intersubjectivité comme alterité a soi chez Husserl*. Paris: Vrin, 1995.

pensada”<sup>116</sup>. É assim que em “*Le visible et l’ invisible*”, Merleau-Ponty passa a explorar várias significações concêntricas dessa noção nuclear, explicitando, em primeiro lugar, que a

[...]. Carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra, e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral* [...]. A carne, nesta acepção, é um “elemento” do Ser. Não é fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*. Ainda mais: inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato<sup>117</sup>.

Esclarece, desde o início, Merleau-Ponty: “É preciso pensar a carne não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral”<sup>118</sup>. A “carne” é a fórmula, sem nenhuma equivalência na filosofia tradicional, a designar aquela estranha aderência do vidente e do visível, aquela idéia da proximidade pela distância, enquanto um “ciclo completo”<sup>119</sup>, cuja virtude singular, “atopeta e até mesmo envolve todas as coisas visíveis e tangíveis”<sup>120</sup>. Fórmula enigmática por excelência, a Carne é a própria transfiguração do mistério que nos une umbilicalmente ao mundo, quer dizer, ela é, em sentido mais próprio, “o Ser selvagem, o tecido comum de que somos feitos”<sup>121</sup>. Ela é este “ambiente pré-espiritual sem o qual nada é pensável, nem mesmo o espírito, e pelo qual nos interpenetramos uns nos outros, e nós próprios em nós para possuímos o *nosso tempo*”<sup>122</sup>. Desse modo, “o espírito que é primeiro não é o Eu absoluto de *Sinngebung*”<sup>123</sup>, mas fundamentalmente, “o mundo sensível no qual se apóia o mundo ideal”<sup>124</sup>.

Ora, se “minha corporeidade é comunicável”, é porque exibo, desde já, um “corpo primordial”<sup>125</sup> fundado sobre a “primordialidade de nossa coexistência carnal sobre uma Terra”<sup>126</sup>. O corpo é captado na textura do mundo como “ativo-passivo (visível-

<sup>116</sup> BARBARAS, R. *Le tournant de l’ expérience*, p. 85.

<sup>117</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 184.

<sup>118</sup> Idem, op. cit., p. 193-194.

<sup>119</sup> Idem, op. cit., p. 313.

<sup>120</sup> Idem, op. cit., p. 164.

<sup>121</sup> Idem, op. cit., p. 257.

<sup>122</sup> Ibidem.

<sup>123</sup> Idem, “Husserl aux limites de la phénoménologie”, p. 92.

<sup>124</sup> Idem, op. cit., p. 69.

<sup>125</sup> Idem, op. cit., p. 87.

<sup>126</sup> Idem, op. cit., p. 90.



vidente), massa em si e gesto”<sup>127</sup>. Assim, com efeito, “antes da ciência do corpo – que implica a relação com outrem –, a experiência de minha carne como ganga de minha percepção ensinou-me que a percepção não nasce em qualquer lugar, mas emerge no recesso de um corpo”<sup>128</sup>. A essa maneira, a reflexividade corporal nada mais prolonga do que essa comunicação carnal emergindo, de fato, como um princípio de distribuição. Vislumbramos, aí, a verdade última de toda intersecção sensível, remissão infinita dos seres entre si que se conjugam carnalmente numa só experiência.

É a abrangência, portanto, deste advento, que põe em marcha uma “teoria da carne, do corpo como *capaz de sensação (Empfindbarkeit)* e das coisas como implicadas nelas mesmas [...]. A carne é *aquilo que pode estar originalmente presente (Urprasentierbarkeit)* do que não está presente (*Nichturpräsenierten*) como a visibilidade do invisível”<sup>129</sup>. Ela se aflora, enquanto excepcional extensão “fornada por uma reserva invisível, textura que regressa a si e convém a si mesma [...] massa interiormente trabalhada [...] constituindo, portanto, o meio formador do objeto e do sujeito”<sup>130</sup>. Ela é, em sentido radical, o “Ser de entremeio ou entre-dois, um interser”<sup>131</sup>; não se revelando como “coisa, mas como possibilidade, latência”<sup>132</sup>. Nessa medida, ela é “um ser das profundidades, em várias camadas ou de várias faces, ser de latência e apresentação de certa ausência, é um protótipo do Ser, de que nosso corpo, o sensível senciente, é uma *variante extraordinária*, cujo paradoxo constitutivo, porém, já está em todo visível”<sup>133</sup>.

Enquanto “maciça adesão ao Ser” e pregnância fundamental, “a minha própria carne é um dos sensíveis no qual se faz uma inscrição de todos os outros, sensível pivô do qual participam todos os demais, ela é um sensível-chave, um sensível dimensional”<sup>134</sup>. Por isso, diz Merleau-Ponty, “a reversibilidade que define a carne existe em outros campos, é mesmo incomparavelmente mais ágil e capaz de estabelecer entre os corpos relações que desta vez, além de alargarem, irão definitivamente ultrapassar o campo do visível”<sup>135</sup>. A carne

---

<sup>127</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 324.

<sup>128</sup> Idem, op. cit., p. 21.

<sup>129</sup> Idem, *La nature*, p. 271.

<sup>130</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, pp. 192; 193.

<sup>131</sup> Idem, *La nature*, p. 293.

<sup>132</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 307.

<sup>133</sup> Idem, op. cit., p. 179.

<sup>134</sup> Idem, op. cit., p. 313.

<sup>135</sup> Idem, op. cit., p. 189.

é o princípio motor de toda circularidade, o próprio meio ontológico onde há coexistência de tudo, já que ela é a própria “textura aderente”, a “localidade global” ou nossa circunvizinhança geral. Ela é a generalidade primordial, desde onde o corpo se transfigura à maneira de um “intervalo carnosos”, tornando, possível, estesiologicamente, a intercorporeidade. Assim, “enquanto as coisas só se tornam dimensões quando recebidas em um *campo*, meu corpo é esse próprio campo, isto é, um sensível que é dimensional *por si próprio*, mensurador universal”<sup>136</sup>. Meu corpo é uma dimensão particular em virtude do sensível geral enquanto enigma de “universalidade”<sup>137</sup> ou dimensão, em última análise, de uma experiência de mundo mais vasta. Entre eles não há contradição ou limite algum interposto, pois “são *conjuntamente* a própria sensorialidade”<sup>138</sup>. Emerge, então, a experiência de uma “razão viva”, onde o “espírito se encontra como que dissimulado no funcionamento acordante do corpo no meio do ser bruto”<sup>139</sup>, o qual nos é revelado pelo nosso contato perceptivo com o mundo<sup>140</sup>. Daí, a questão trivial quanto à “demarcação do limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne?”<sup>141</sup>. Merleau-Ponty, a este propósito, é enfático: não há aí limite algum demarcável, pois o corpo e o mundo se transfiguram mutuamente numa experiência comum. Há entre eles, uma relação de quiasma ou um regime de promiscuidade, em virtude da Carne enquanto elemento de conjunção. A Carne exprime essa estrutura universal onde há “invasão de tudo por tudo” justamente porque, a este título, o mundo como ser sensível é um “*campo* sempre aberto”<sup>142</sup>, do qual apenas “somos momentos sem relação exterior causal”<sup>143</sup>.

É nessa perspectiva que a reabilitação do sensível como Carne altera radicalmente a interrogação sobre o sentido do “ser-no-mundo”<sup>144</sup>, exigindo, portanto, uma

---

<sup>136</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 313.

<sup>137</sup> “não há universalidade dada, há apenas um universal presumido” (Idem, *Le primat de la perception*, p. 80). O que só vem mostrar que “há uma universalidade primeira da sensação. O universal não é o conceito, mas essa percepção em carne e osso, fundamento da minha relação com os outros” (Idem, *La nature*, p. 112).

<sup>138</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 271.

<sup>139</sup> Idem, *Résumé du cours*, p. 116.

<sup>140</sup> Idem, *La nature*, p. 376.

<sup>141</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 182.

<sup>142</sup> Idem, op. cit., p. 239.

<sup>143</sup> Idem, “Husserl aux limites de la phénoménologie”, p. 20.

<sup>144</sup> Não se trata mais, agora, de “qualquer pressuposição, nem, portanto, a idéia ingênua do ser em si, nem a idéia correlativa de um ser de representação, de um ser para a consciência, de um ser para o homem: todas essas são noções que devemos repensar a propósito de nossa experiência do mundo, ao mesmo tempo, que pensamos o ser do mundo (Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 21).

“nova ontologia” já que é preciso – insiste ele – que “reencontremos a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência, que descrevamos a aparição do ser e compreendamos como paradoxalmente há, *para nós*, o *em si*”<sup>145</sup>. Trata-se, mais uma vez, de reaproximarmos daquela experiência do Ser que, primordialmente se coloca “no tecido de nossa vida, onde assistimos por dentro a deiscência, análoga à de meu corpo, que o abre para si mesmo e nos abre para ele”<sup>146</sup>. Precisemos melhor, então, como esta experiência traduz ontologicamente o “fato inaugural” do “sensível”.

## II

É plausível que esse tão pretendido retorno à experiência anima uma ontologia radicalmente nova. Aos olhos de Merleau-Ponty, o que está em curso, é um novo discurso que redefine o Ser não mais como “ser-objeto” ou como “ser-sujeito”; um Ser que, em análise última, “desconcerta a reflexão”<sup>147</sup>. Este Ser passa a exprimir o signo de “alargamento de nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão”<sup>148</sup>, “abrindo nosso pensamento sem dilacerá-lo”<sup>149</sup>. O que se vislumbra, desde então, é outro horizonte em que o Ser passa a ser compreendido como “o que exige de nós criação para que dele – enquanto criação – tenhamos experiência”<sup>150</sup>. Ora, o que Merleau-Ponty agencia sob esta admirável fórmula é uma reconceituação crítica das noções clássicas de “ser” e “experiência”, sob a mediação da idéia de *criação* (*Gebilde*). O filósofo explica, portanto, que trata de uma “criação que é invocada e engendrada pela *Lebenswelt* como historicidade operante, latente, que a prolonga e dela dá testemunho”<sup>151</sup>. “O que é dado”,

---

<sup>145</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 86.

<sup>146</sup> Idem, op. cit., p. 157.

<sup>147</sup> Idem, *Résumés de cours*, p. 95.

<sup>148</sup> Idem, *Signes*, p. 154. Merleau-Ponty retoma esta fórmula de Hegel que “inaugurara a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo numa razão alargada” (Idem, *Sens et non sens*, p. 125).

<sup>149</sup> Idem, *L' œil et l' esprit*, p. 56.

<sup>150</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 251. Seguimos, aqui, a tradução proposta por Marcos José Müller em *Merleau-Ponty, uma ontologia indireta*, p. 141 [nota nº 13].

<sup>151</sup> Idem, op. cit., p. 228.

reitera ele, “é a metamorfose do ser bruto, é a criação”<sup>152</sup>. “Por que então criação”, questiona Chauí?

[...]. Porque entre a realidade dada como um fato, instituída, e a essência secreta que a sustenta por dentro há o momento instituinte no qual o Ser vem a ser: para que o Ser do visível venha à visibilidade, solicita o trabalho do pintor; para que o Ser da linguagem venha à expressão, pede o trabalho do escritor; para que o Ser do pensamento venha à inteligibilidade, exige o trabalho do filósofo [...]. O pintor desvenda o invisível, o escritor quebra o silêncio, o pensador interroga o impensado [...]. É isso a criação, fazendo vir ao Ser aquilo que sem ela nos privaria de experimentá-lo<sup>153</sup>.

Neste contexto, ainda, acrescenta a comentadora:

[...]. Para ter a experiência do real é preciso criar o real e, portanto, nós não temos a experiência do real como um real que pré-existe à nossa ação [...]. É essa idéia de trabalho, que é a do trabalho da obra, como uma criação radical que permite, enquanto tal, alcançar o sentido e a inteligibilidade de uma experiência que pedia para ser compreendida, pedia para ser interpretada e, sobretudo, pedia para vir à expressão<sup>154</sup>.

Estamos diante de uma perspectiva na qual a noção de “criação” cumpre um propósito bem pontual: trata-se de dissolver uma idealização prosaica do Ser enquanto substancialmente “ubiquidade de princípio”<sup>155</sup>, designável “diretamente”. Ao invés, portanto, de uma definição positiva, Merleau-Ponty explora outra lógica por meio da qual a experiência do Ser só é acessível alusivamente, lateralmente, obliquamente. Trata-se de, indiretamente<sup>156</sup>,

<sup>152</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 180.

<sup>153</sup> CHAUI, M. *Experiência do pensamento*, p. 151-152; 153.

<sup>154</sup> Idem, “Merleau-Ponty e a noção de obra de arte”, p. 11. Diferentemente do discurso científico que confunde criação com artifício técnico, invenção (Cf. MARCEL, G. *Présence et immortalité*, p. 180-181), a “práxis não é criação pura” (MERLEAU-PONTY, M. *L’ institution/La passivité*, p. 105).

<sup>155</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L’ institution/La passivité*, p. 125.

<sup>156</sup> Vale a pena reconstituir o teor da questão debatida entre Heidegger e o professor japonês Tesuka em 1953/1954 no momento em que este último interpela: “Por que então o senhor não abandona logo a palavra ‘ser’ e não a deixa exclusivamente para uso da metafísica? Por que não deu um outro nome ao que o senhor procurava como ‘o sentido do ser’, seguindo o caminho da essência do tempo?”, ao que Heidegger responde: “Como se pode dar um nome específico ao que ainda se procura? Todo achar e encontrar repousa no apelo da linguagem nomeadora” (HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 88). Ora, reconhecendo o esforço de Heidegger quando busca promover uma maneira absolutamente nova de pensar a experiência do Ser para além da metafísica tradicional, Merleau-Ponty declara que a “palavra ser não é como as outras, um signo pelo qual se pode fazer corresponder uma ‘representação’ ou um objeto: seu sentido não se distingue de sua operação, para ele é o Ser que se pronuncia em nós antes que discorremos no Ser” (MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours*, p. 155). Nesse sentido, a “nova ontologia” prima por outra atitude: a “filosofia enquanto produto do Ser e não como ‘concepção’ do ser [...] possibilidade da filosofia como filosofia indireta, não positiva, filosofia não objetiva” (Idem, *Notes de cours (1959-1961)*, p. 123). Sendo assim, “seguiremos o caminho inverso: [...] tentaremos compreender como se pôde construir o universo do saber. Este universo nada nos pode dizer (a não

percorrer uma experiência do Ser deflagrada num “único Espaço que separa e reúne, sustentando toda coesão”<sup>157</sup>, desde onde, “toda carne, e mesmo a do mundo, irradia-se fora de si mesma”<sup>158</sup>. Assim, a Carne traduz essa laboriosa experiência de “deiscência”<sup>159</sup>, prenhe de transcendência, que exige nossa criação a fim de experimentá-la<sup>160</sup>. É nesse sentido mais preciso que a “criação” enquanto movimento de produção radicaliza a própria idéia de experiência ontológica. Ora, então, “o propósito de pedirmos à experiência seu segredo já não é em si mesmo uma decisão idealista?”<sup>161</sup>

Ter-nos-íamos feito compreender mal se assim o entendessem, explica Merleau-Ponty. Ao contrário, “*nossa experiência* não exprime nenhuma referência a um *ego* ou a certo tipo de relações intelectuais com o ser”<sup>162</sup>. Se nos endereçamos agora a ela, é porque precisamente buscamos “saber como ela nos abre para aquilo que não somos”<sup>163</sup>. Ora, o Ser nos abre para a *Experiência (Erfahrung)*<sup>164</sup> como uma potência dialética na qual, originariamente, se opera a unidade inextinguível entre o “em si” e o “para si”. “É, portanto, à

---

ser indiretamente, por suas lacunas e pelas aporias em que nos precipita) acerca daquilo que é vivido por nós” (Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 208). Este percurso “inverso” ou “indireto” acena para o fato de que “não sendo um positivo, o Ser Bruto também não é um negativo, mas aquilo que, por dentro, permite a positividade de um visível, de um dizível, de um pensável, como a nervura secreta que sustenta e conserva unidas as partes de uma folha, dando-lhe a estrutura que mantém o direito e o avesso diferenciados e inseparáveis: é o invisível que faz ver porque sustenta por dentro o visível, o indizível que faz dizer porque sustenta por dentro o dizível, o impensável que faz pensar porque sustenta por dentro o pensável” (CHAUI, M. *Experiência do pensamento*, p. 154). Conforme Müller, o “*Ser Selvagem*” não tem nenhum correspondente com o conceito metafísico de identidade, nem sequer com a dialética da negação da negação. Ele não é um Ser Positivo ou um Nada Absoluto, cuja essência poderia ser apreendida por uma inspeção reflexionante. O ‘*Ser Selvagem*’ é um campo, é a distância que marca a diferenciação entre partes que guardam relações familiares, coincidências parciais: ‘*horizonte da experiência*’ [...]. O ‘*Ser Selvagem*’ é esse misterioso horizonte que não pode ser referido senão ‘*indiretamente*’, senão por intermédio da própria experiência que se instala como diferenciação dentro de sua unidade” (MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty, uma ontologia indireta*, p. 179). Ver ainda: SOMBRA, J. C. *A subjetividade corpórea*, p. 149.

<sup>157</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L' œil et l' esprit*, p. 84-85.

<sup>158</sup> Idem, op. cit., p. 81.

<sup>159</sup> Extraída da terminologia botânica, a *deiscência* é reconceituada aqui por Merleau-Ponty como o próprio fenômeno de Abertura ou desabrochamento da *Carne* enquanto seu princípio de ontogênese, por excelência. Desse modo, “a abertura a um mundo natural e histórico não é uma ilusão e não é um *a priori*, é nossa implicação no Ser” (Idem, *Le visible et l' invisible*, p.117).

<sup>160</sup> Idem, op. cit., p. 319.

<sup>161</sup> Idem, op. cit., p. 211.

<sup>162</sup> Ibidem.

<sup>163</sup> Ibidem.

<sup>164</sup> Em alemão, *Erfahrung* compõem-se do prefixo *er* e da raiz *fahr, fahren* que significa “viajar”, “fazer a travessia”, “atravessar”. Merleau-Ponty reapropria esta noção, infundindo-lhe o sentido heraclítico de “movimento” ou “devir contínuo”. Mas, há também uma aproximação com Hegel quando se define a “experiência como a assunção efetiva de um ser, sendo apenas capaz de dar lugar a uma dialética porque ela só é abertura a alguma coisa que pode se revelar. Ou seja, que possui profundidades, uma latência que, portanto, pode dar lugar ao *ek-stase* de onde surgirá uma *nova verdade*” (Idem, *Notes de cours (1959-1961)*, p. 292).

experiência que pertence o poder ontológico último”<sup>165</sup>, já que ela “é talvez, essa reviravolta que nos instala bem longe de *nós*, no outro, nas coisas [...] no ponto onde, por uma espécie de *quiasma*, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo”<sup>166</sup>. Sendo, portanto, *Abertura (Offenheit)* para o que não somos, “a experiência é o ponto máximo de proximidade e de distância, de inerência e diferenciação, de unidade e pluralidade em que o Mesmo se faz Outro no interior de si mesmo”<sup>167</sup>. Como diria Bergson, trata-se de “ir buscar a experiência em sua fonte ou, melhor, acima dessa *virada* decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência *humana*”<sup>168</sup>. Ao engendrar a criação, a experiência é essa ação selvagem que formiga subterraneamente sustentando o edifício da cultura como obra. É experiência de ontogênese que traz à tona um Ser de metamorfose que, carnosamente, tece o mistério estesiológico entre os sentires numa profusão contínua. Sendo o que “põe em evidência o que há de original na nossa relação com o ser”<sup>169</sup>, a experiência traz à tona um “Espírito selvagem” atuante entre as coisas, desatando a linhagem clássica da idéia de “espírito”. Por isso, não mais “espiritualismo, mas filosofia da carne e do intercorporal como direito e avesso do mesmo Ser”<sup>170</sup>.

### III

É graças a essa redefinição ontológica da “carne” ao nível da “experiência” como “criação” que Merleau-Ponty explora a “redescoberta duma Natureza-para nós como *solo* de toda a nossa cultura, onde se enraíza em particular nossa atividade criadora que não é, portanto incondicionada, que até conserva [a] cultura em contato do ser bruto ao se confrontar com ele”<sup>171</sup>. Trata-se da “Natureza” como carne do mundo e, por isso, imersa à história como a “carne própria do homem”<sup>172</sup>. Do mesmo modo, se descrevemos “ao nível do corpo

---

<sup>165</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 148.

<sup>166</sup> Idem, op. cit., p. 212.

<sup>167</sup> CHAUI, M. *Experiência do pensamento*, p. 164.

<sup>168</sup> BERGSON, H. *Matéria e memória*, p. 215.

<sup>169</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 540.

<sup>170</sup> Idem, *Notes de cours (1959-1961)*, p. 202.

<sup>171</sup> Idem, op. cit., p. 44.

<sup>172</sup> Idem, *Signes*, p. 28.

humano, um pré-conhecimento, um pré-sentido, um saber silencioso”<sup>173</sup>, é porque somos dirigidos, de fato, a uma Natureza como carne do sensível, como “magma” ou “meio universal” que nos envolve “por *campos perceptivos*, por ‘sentidos’, de maneira mais geral por um corpo feito para explorar o mundo”<sup>174</sup>. Daí, todo o alcance do elogio a Schelling por justamente nutrir o

[...] Sentimento de que o Ser é anterior a toda reflexão sobre o Ser, e de que a reflexão vem em segundo lugar [...]. Essa *erste Natur* é o elemento mais antigo, é “um abismo de passado” que sempre fica presente em nós como em todas as coisas. Essa *erste Natur* é o “tecido fundamental de toda vida e de todo existente, algo de assustador, um princípio bárbaro que se pode superar, mas jamais deixar de lado”<sup>175</sup>.

A empresa a que Schelling se consagra em suas últimas reflexões se volta, sobremaneira, para a descrição desse “pré-ser” ou “Ser Bruto” enquanto “excesso do Ser sobre a consciência do Ser”<sup>176</sup>. “Ser” das profundidades que irrompe como uma força selvagem ou “princípio bárbaro” como “ambiente de experiência em que não há projeção da consciência sobre todas as coisas, mas participação da minha própria vida em todas as coisas, e reciprocamente”<sup>177</sup>. Daí, a intuição schellinguiana de refletir sobre o irrefletido, ao buscar “atingir o ‘não-sabido’ (*Ungewusst*), não uma ciência da Natureza, mas uma fenomenologia do Ser pré-reflexivo”<sup>178</sup>. Trata-se de retornar à experiência de um “Ser que não está diante de nós, mas atrás”<sup>179</sup>, um universal que “não existe acima, mas abaixo”<sup>180</sup>, já que é o “nosso solo [...] que nos sustenta”<sup>181</sup>.

A questão é que Merleau-Ponty pretende articular, de fato, algo que seus cursos sobre a natureza enunciam com toda radicalidade: o advento da carnalidade mundo. Trata de trazer à tona, a elaboração genuína de um Ser que se “define de dentro e não mais de

<sup>173</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 173.

<sup>174</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 172.

<sup>175</sup> Idem, *La nature*, p. 61; 62.

<sup>176</sup> Idem, op. cit., p. 62.

<sup>177</sup> Idem, op. cit., p. 64.

<sup>178</sup> Idem, op. cit., p. 66.

<sup>179</sup> Idem, op. cit., p. 119. Ora, o originário não é de “um único tipo, não se coloca totalmente atrás de nós; a restituição do passado verdadeiro, da preexistência, não é toda a filosofia [...] o apelo ao originário caminha em várias direções: o originário se cliva, e a filosofia deve acompanhar essa clivagem, essa não-coincidência, essa diferenciação” (Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 165).

<sup>180</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 272.

<sup>181</sup> Idem, *La nature*, p. 20.

fora: um Ser que é, em todos os níveis, infra-estrutura, membrura, charneira”<sup>182</sup>. Por isso, “o meu interior é o eco do seu interior”<sup>183</sup>. A interioridade parte desse “ponto singular onde aparece uma outra dimensionalidade”<sup>184</sup>, pois o Sensível é a fonte inesgotável, cuja profundidade “o espírito jorra como água”<sup>185</sup>. Sendo uma experiência do interior do Ser, a Carne fulgura-se como essa “massa interiormente trabalhada”, exprimindo o signo de uma “intra-ontologia”<sup>186</sup>. Eis porque entre Carne e Espírito há “indivisão primordial e metamorfose”<sup>187</sup>, parentesco profundo. Enquanto profundidade da visão, silêncio da linguagem, impensado do pensamento, a Carne é esse Lógos mais geral no qual todos os demais lógos evocam-se reciprocamente. Ela é próprio “*Lógos* do mundo estético” enquanto contrapartida secreta do “*Lógos* do mundo cultural”, em que há “respiração” e “expiração do Ser”. Ela ainda é o “meio indeciso” que, secretamente, liga uma experiência às suas variantes, preparando o advento do pensamento, da arte e da linguagem enquanto dimensões intercarnais proliferadas numa “vegetação de sentidos” ou ainda numa “pregnância dos possíveis”<sup>188</sup>, no justo entrelaçamento entre as coisas.

O que se torna significativamente central nesta descrição da experiência da carnalidade é a prefiguração de outro sentido da subjetividade. Merleau-Ponty já indica, nos termos dessa nova projeção ontológica, a exigência de “substituir as noções de conceito, idéia, espírito, representação pelas noções de dimensão, articulação, nível, charneira, pivô, configurações”<sup>189</sup>. São estes esquemas conceituais que o filósofo vai gestando ao longo de suas últimas reflexões, os quais sinalizam, à margem de qualquer exatidão sistemática, aquele contato com a experiência, em que a subjetividade se torna um acontecimento *sui generis*. Ou seja, se “se parte do visível e da visão, do sensível e do sentir, tem-se da ‘subjetividade’ uma idéia inteiramente nova: não existem mais ‘sínteses’: há um contato com o ser através das

---

<sup>182</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 282.

<sup>183</sup> Idem, op. cit., p. 287.

<sup>184</sup> Idem, op. cit., p. 286.

<sup>185</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 289.

<sup>186</sup> Idem, op. cit., p. 268; 280; 298.

<sup>187</sup> Idem, *La nature*, p. 277.

<sup>188</sup> “[...]. *Pregnância*: os psicólogos esquecem que isso quer dizer poder de eclosão, produtividade (*praegnans futuri*), fecundidade – Secundariamente: isto quer dizer ‘típica’. É a forma que chegou a si, que *é si*, que, pelos próprios meios, se põe, sendo o equivalente da causa de si [...], auto-regulação, coesão de si a si, identidade em profundidade (identidade dinâmica), transcendência como ser à distância, há” (Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 262).

<sup>189</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 277.



suas modulações ou relevos”<sup>190</sup>. Nas trilhas dessa *nouvelle ontologie*, a “reflexão” pressupõe uma difusão na experiência não apenas do corpo, mas também, concetricamente, na textura do “sensível”. A reflexão deixa de ser posse intelectual ou uma faculdade específica para dissolver-se no acontecimento do mundo como carne. A reflexividade se torna esse dinamismo estesiológico irradiante na promiscuidade com as coisas, acasalando-se a elas, esposando-as. Redescobrimos, então, conforme a expressão de Lévinas, uma “carne do *eu penso*” ou um “*eu penso* encarnado”<sup>191</sup>, isto é, a própria “encarnação do sujeito” ou o “estado imemorial de carne viva ou de encarnação, concretude anterior à pura espiritualidade do sujeito idealista e à pura materialidade da natureza”<sup>192</sup>. Trata-se, portanto, de uma descoberta na experiência do sensível, de um sentido mais amplo do que aquele uso restrito e arbitrário instituído pelo realismo. Por isso, Merleau-Ponty radicaliza a tarefa de Husserl quanto à necessidade de “descer ao domínio de nossa ‘arqueologia’”<sup>193</sup>, e explorar

[...] aqui um gênero do ser, um universo com seu “sujeito” e seu “objeto” sem iguais, um se articulando sobre o outro e definindo de uma vez por todas um “irrelativo” de todas as “relatividades” da experiência sensível, *fundamento de direito (Rechtsgrund)* de todas as construções do conhecimento<sup>194</sup>.

Nesse “retorno arqueológico”, o sensível deixa de ser um simples *quale* obscuro, mera aparência sem essência, pois

[...]. Não há mundo inteligível, *há* mundo sensível [...]. O sensível é precisamente esse meio em que pode existir o *ser* sem que tenha que ser posto; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio de o Ser manifestar sem tornar-se positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente [...]. O sensível é isso: essa possibilidade de ser evidente em silêncio, de ser subentendido<sup>195</sup>.

Ora, a carnalidade do sensível é esse campo glorioso dimensional, “tumidez de possibilidades”, abertura na qual se inscreve todo gesto reflexivo. Uma vez aberta essa dimensão maior, ou seja, uma vez deflagrada essa eclosão do Sensível como Ser de profundidades, se instaura aquilo que fora impossível para a razão clássica: o reconhecimento

<sup>190</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 322.

<sup>191</sup> LÉVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, p. 233.

<sup>192</sup> *Ibidem*.

<sup>193</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 208.

<sup>194</sup> *Idem*, op. cit., p. 247.

<sup>195</sup> *Idem*, *Le visible et l' invisible*, p. 267.

de seu “excesso”. O que uma “teoria da carne” desperta é essa experiência selvagem do mundo que “excede” constantemente nossos hábitos intelectuais. Ela dá voz a esse “fato inaugural”, prodigiosamente criador, laboriosamente fecundo. Como diz Scheler, é essa “palpabilidade da *unidade da vida*”<sup>196</sup>, ou essa “*contingência do fato* que o homem precisa descobrir”<sup>197</sup>. Redescoberta, portanto, de nossa relação de esposamento, familiaridade, acasalamento, promiscuidade carnal.

Nessa medida – escreve Merleau-Ponty – a “carne” é este privilegiado “‘lugar’ onde os ‘modos de consciência’ se inscrevem como estruturações do Ser [...] e em que as estruturações do Ser são modos de consciência”<sup>198</sup>. Isso porque há “encarnação inacabada sempre em curso”<sup>199</sup> em que a “‘subjetividade’ e o ‘objeto’ formam um único todo”<sup>200</sup>, de maneira que essa “integração faz-se não na consciência absoluta, mas no Ser de promiscuidade”<sup>201</sup>. Ora, diversamente de Husserl, a arqueologia ao Ser Bruto não é mais retorno à imanência transcendental, mas regresso à experiência em sua gratuidade última e englobante. É essa “presença em carne e osso” que a experiência elabora como uma “ação de pensar colhida no ímpeto do ser”<sup>202</sup>. Ou seja, a experiência enquanto uma nova lógica de inteligibilidade ou de abertura a um “ambiente pré-espiritual sem o qual nada é pensável, nem mesmo o espírito”<sup>203</sup>. Neste horizonte, um novo campo de exercício se abre em que o espiritual e o natural são “*diferenciações* de uma única e *maciça* adesão ao Ser que é a carne”<sup>204</sup>. Ora, a idéia de uma “racionalidade originária”<sup>205</sup> admite exatamente essa consideração de uma “generalidade estrutural ou essência alógica da percepção carnal”<sup>206</sup>. Há, como diz Merleau-Ponty, um “princípio de segregação das ‘coisas’”<sup>207</sup> de maneira que a

---

<sup>196</sup> SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*, p. 73.

<sup>197</sup> Idem, op. cit., p. 86.

<sup>198</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 307.

<sup>199</sup> Idem, op. cit., p. 263.

<sup>200</sup> Idem, op. cit., p. 239.

<sup>201</sup> Idem, op. cit., p. 307.

<sup>202</sup> Idem, *Signes*, p. 21.

<sup>203</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 257.

<sup>204</sup> Idem, op. cit., p. 324.

<sup>205</sup> Idem, *L' institution/La passivité*, p. 47.

<sup>206</sup> Idem, op. cit., p. 255.

<sup>207</sup> Idem, op. cit., p. 211.

“coisa percebida é princípio de coesão vivida sem ser essência”<sup>208</sup>. O que temos, portanto, agora, é uma idéia de “ipseidade” subsumida como “sensibilidade”, corporeidade, carnalidade. Para dizer, com Villela-Petit, trata-se de uma experiência de abertura originária de si a si, nascente à corporeidade sensível, fonte da qual emerge a ipseidade como uma dimensão anônima e impessoal. Ora, “tal reflexividade do sensível, arrostada como a abertura de uma profundidade carnal, é menos o signo de posse de si a si do que aquele de desapossamento. A estrutura imanente ao si é a daquele desvio, inerente ao sentir de novo, pelo qual ele se mantém aberto a si e numa alteridade”<sup>209</sup>. Dessa forma, a “subjetividade” como matriz simbólica do Ocidente e sagrada como reduto do “para si”, sofre uma profanação essencial: ela é arrastada numa experiência de promiscuidade com as coisas. Ela é, portanto, sublimada carnalmente num campo de intersecção, onde

[...]. Cada parte é *arrancada* ao todo e vem com as raízes coincidir lentamente com o todo, viola as fronteiras das outras. É assim que as partes se recobrem (transparência), que o presente não se detém nos limites do visível (atrás de minhas costas) [...]. É assim que o sensível me inicia no mundo, como a linguagem me inicia no outro: por lenta justaposição, transposição (*Überschreiten*) [...]. Tudo isso supõe o Ser de indivisão – Essa universalidade do sensível [...] o sensível escavado no ser sem restrição, este Ser que está *entre* a minha perspectiva e a perspectiva do outro, meu passado e meu presente<sup>210</sup>.

Transfigurado como novo campo de universalidade, o sensível como Carne não se “reduz às nossas idealizações e à nossa sintaxe”<sup>211</sup>, pois há uma *gênese de sentido* (*Sinn genesis*) que não atinge um “universal de simples reflexão”<sup>212</sup>. Tudo isso porque a “procura da essência não é um retorno ao imediato, a coincidência, a fusão efetiva com o existente, a procura de uma integridade original, de um segredo perdido a reencontrar, que anularia nossas questões”<sup>213</sup> e que, por fim, oferecesse uma resposta definitiva em torno de todas elas. É que sob “a solidez da essência e da idéia há o tecido da experiência, essa carne do tempo”<sup>214</sup>, a qual revela outra solidez, aquela da *carne* das coisas. A “solidez” que se desvela em meio às coisas “não é a de um objeto puro que o espírito sobrevoa, mas é experimentada por mim do interior enquanto

<sup>208</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L' institution/La passivité*, p. 121.

<sup>209</sup> VILLELA-PETIT, M. “*Le soi incarné: Merleau-Ponty et la question du sujet*”, p. 434-435.

<sup>210</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 271; 272.

<sup>211</sup> Idem, op. cit., p. 139.

<sup>212</sup> Idem, *Signes*, p. 134.

<sup>213</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 162.

<sup>214</sup> Idem, op. cit., p. 150.

estou entre elas (as coisas), e que elas se comunicam através de mim como coisa senciente<sup>215</sup>, já que o ser da essência,

[...]. Não é primeiro, não repousa sobre si mesmo, não sendo ele que nos pode ensinar o que seja o Ser. A essência não é a resposta à questão filosófica, esta não é posta em nós por um espectador puro: ela consiste antes em saber como e sobre que fundo se estabelece o espectador puro, de que fonte mais profunda ele se alimenta [...] não há visão positiva que me dê definitivamente a essencialidade da essência<sup>216</sup>.

A essência deixa de ser, portanto, designação positiva, adequação, coincidência, para se encarnar na promiscuidade do acontecimento, revelando que a reflexão pode ser, quando muito, uma espécie de identificação apenas “cega”.

Merleau-Ponty retoma a procedência da intenção geral na qual se dirigiam os seus primeiros trabalhos: a encarnação do mundo como mistério<sup>217</sup>. Por isso, a “teoria da verdade” a que se destina sua obra, não é a de uma verdade encerrada em si mesma como *adequatio*, mas um esforço especulativo que, à semelhança do lagostim, “escava” sempre para trás, numa “caçada” à qual não temos qualquer conteúdo de verdade como “presa”. A figura do lagostim aqui se torna, significativamente sugestiva: ela exprime o autêntico “retorno à

---

<sup>215</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 153.

<sup>216</sup> Idem, op. cit., p. 147; 151.

<sup>217</sup> Por isso, recusamos, aqui, opor uma “fenomenologia da encarnação” a uma “ontologia da carne” conforme a sugestão de alguns intérpretes (Cf. BARBARAS, R. *Le tournant de l' expérience*, p. 45 e DASTUR, F. *Chair et langage*, p. 9; 33). Merleau-Ponty, ao contrário, não faz esta distinção terminológica em sua obra, menos, ainda, admitiria que a idéia de “encarnação” fosse um “conceito mal formado” ou produto de um equívoco. Nesse sentido, conforme julgamos, se Barbaras explorasse mais os trabalhos iniciais de Merleau-Ponty sem o filtro de *Le visible et l' invisible*, não chegaria a afirmar, como, aliás, faz, que a *Phénoménologie de la perception* é “antes, um texto descritivo que propriamente filosófico no sentido de que não pensa de maneira radical o terreno da percepção” (BARBARAS, R. *De l' être du phénomène*, p. 25), ou ainda, que revele a “incapacidade de pensar até o fim a encarnação” (BARBARAS, R. *Le tournant de l' expérience*, p. 180). Muito, pelo contrário, Merleau-Ponty contextualiza o conceito de “encarnação” como signo de um empreendimento que está na aurora do pensamento contemporâneo. Trata-se de renovar o sentido de uma ontologia que dá voz a essa experiência em seu alcance último. Desse modo, segundo cremos, a noção de “carne” já se metamorfoseia semanticamente desde as primeiras obras sob diferentes perspectivas. Ela não surge por geração espontânea e nem “cai de pára-quedas” nos últimos escritos, mas já é gestada desde o início da obra merleau-pontyana, sem perder seu brio ontológico. Daí, o intérprete não esclarecer qual a razão de Merleau-Ponty se encontrar “prisioneiro da dualidade entre reflexão e irrefletido” (BARBARAS, R. *De l' être du phénomène*, p. 35; 168; 259). Ora, aí não se trata de nenhum “dualismo”, mas sim, de uma nova lógica de inteligibilidade, dinamicamente circular, traduzida sob o signo da idéia de “quiasma” enquanto o justo entrelaçamento carnal com o mundo e não, conforme propõe Barbaras, como uma formulação tributária do idealismo clássico. Nessa medida, ainda segundo o juízo do referido intérprete, Merleau-Ponty ainda teria feito “vistas grossas” à questão do corpo como sujeito desejante, já que a noção de “quiasma” não dá conta da relação entre o sujeito como desejo e o mundo: “essa descrição de um quiasma entre a percepção e o movimento permanece um compromisso entre a manutenção de um modo de pensamento dualista e o reconhecimento de uma via perceptiva que o condena” (BARBARAS, R. *Le tournant de l' expérience*, p. 264). Como vimos, Merleau-Ponty escapa justamente de uma concepção restritiva do desejo seja tomado enquanto uma função intelectual seja descrito como um mosaico fisiológico.

experiência” mais fundamental do Ser enquanto totalidade de horizonte, indomável positivamente, já que ele é uma espécie de “localidade por atamento elástico, localidade de investimento, teatro da aparição do outro”<sup>218</sup>. Em tal perspectiva, “o espírito não está nem aqui [...]. E, no entanto, está ‘adstrito’, ‘ligado’, *não existe sem laços* [...]. O espírito não está, em algum lugar objetivo e, contudo, se investe num local a que chega pelos contornos, e que o envolve por completo”<sup>219</sup>. Ora,

[...]. Há uma visão *vertical* do espírito, segundo a qual o espírito não é feito de uma multiplicação de lembranças, imagens, juízos, ele é um movimento único que se pode trocar em juízos, recordações, mas que os conserva num só feixe como uma *palavra* espontânea contém todo um devir<sup>220</sup>.

Trata-se, portanto, de “abandonar a noção de sujeito ou de definir o sujeito como campo, como sistema hierarquizado de estruturas abertas por um *há* inaugural [...] em que a Razão também está *neste* horizonte em promiscuidade com o Ser e o mundo”<sup>221</sup>. Assim, o “monólogo interior – a própria ‘consciência’ – deve ser compreendido não como uma série de *eu penso* [...], mas como abertura para configurações ou constelações *gerais*, raios de passado, raios de mundo”<sup>222</sup>. Noutras palavras, “as minhas descrições, minha reabilitação do mundo percebido com todas as suas conseqüências para a ‘subjetividade’ e, em particular, a minha descrição da corporeidade e do Ser ‘vertical’, tudo isso deve conduzir a uma comunicação espírito-corpo, espírito-espírito”<sup>223</sup>. Com isso, já equacionamos, ao menos, a questão clássica alma/corpo, pois, o “corpo é para a alma seu espaço natal e a matriz de qualquer outro espaço existente”<sup>224</sup>. “Carne” e “espírito”, separados pela metafísica clássica se cruzam, agora, amalgamente. Não existe mais pura idealidade, mas evento de encarnação, enervação, multiplicação, proliferação. Nessa direção,

[...]. Eu, verdadeiramente não é ninguém, é o anônimo [...]. O Eu primeiro, de que este é a objetivação, é o desconhecido *a quem* tudo é dado ver ou pensar [...]. Aquele que pensa, percebe, etc., é essa negatividade como abertura pelo corpo, ao mundo –

---

<sup>218</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 275.

<sup>219</sup> Idem, op. cit., p. 275.

<sup>220</sup> Idem, op. cit., p. 289.

<sup>221</sup> Idem, op. cit., p. 292.

<sup>222</sup> Idem, op. cit., p. 293.

<sup>223</sup> Idem, op. cit., p. 296.

<sup>224</sup> Idem, *L’ œil et l’ esprit*, p. 54.

É preciso compreender a reflexividade através do corpo, pela relação a si do corpo, da fala<sup>225</sup>.

Dessa maneira, a abertura pelo corpo ao mundo, pivô de toda reflexividade, encontra no jogo cruzado da visão um plano privilegiado de explicitação. Se for verdade que todo visível “entra em cena lateralmente, isto é, ‘sem ruído’”<sup>226</sup>, é por que

[...]. Todo visível é invisível, que a percepção é impercepção, que a consciência tem um “*punctum caecum*”, que ver é sempre ver mais do que se vê – é preciso não compreender isso no sentido de uma *contradição* [...]. É preciso compreender que é a visibilidade mesma quem comporta uma não-visibilidade<sup>227</sup>.

Esse *punctum caecum*, essa “cegueira da consciência” implica que

[...]. *Aquilo que* ela não vê, é aquilo que faz com que ela veja, adesão ao Ser, isto é, sua corporeidade [...] é a carne onde nasce o *objeto*. É inevitável que a consciência seja mistificada, invertida, indireta; por princípio, ela vê as coisas *pelo outro lado*, por princípio ignora o Ser e prefere o objeto, isto é, um Ser com o qual rompeu, e que coloca para além dessa negação, negando essa negação<sup>228</sup>.

Se a reflexão toma de empréstimo todas essas estruturas, é porque sua irradiação ontológica é fenômeno de espelho; a reflexão é aderente à própria carne do mundo, mediante o corpo, transfigurando sua inerência visionariamente carnal. A reflexividade que se prolonga entre o corpo e as coisas como “sujeitos de visão é essa mesma espessa reflexão que faz com que eu me toque tocando, *isto é*, que *o mesmo* em mim seja visto e vidente. Assim, não me vejo vendo, mas por *imbricação*, realizo o meu corpo visível, prolongo meu ser-visto para além do meu ser-visível para mim”<sup>229</sup>. É esse “narcisismo fundamental”, diz-nos Merleau-Ponty, que exige uma conversão do olhar, ou seja, aspira uma “dialética do visível e do invisível”. É precisamente a explicitação desta dialética que nos endereçamos agora como uma via aberta pelo fenômeno da carnalidade, ou seja, pela revelação de que há

[...]. Unicidade do mundo visível e, por extensão, invisível [...] que faz da minha encarnação não mais uma “dificuldade”, um defeito no diamante transparente da filosofia, – mas o fato típico, a articulação essencial de minha transcendência

---

<sup>225</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 299-300.

<sup>226</sup> Idem, op. cit., p. 300.

<sup>227</sup> Ibidem.

<sup>228</sup> Idem, op. cit., p. 301; 302.

<sup>229</sup> Idem, op. cit., p. 256.

constitutiva: é preciso que um corpo perceba os corpos se eu devo poder não me ignorar<sup>230</sup>.

## 2. 4. A Carnalidade da Visão

“Somos abelhas do invisível, sugamos desesperadamente o mel do visível para acumulá-lo na grande colméia de ouro do Invisível” (Rilke, R. M. Cartas de Muzot, 13/11/1925)

“Eu procuro a ponte que conduz do visível ao invisível” (Max Beckmann)

### I

“A parição do ser bruto, invocada nos últimos escritos de Merleau-Ponty” – atesta Pontalis – “parece só poder se efetuar pela imbricação entre o visível e o invisível”<sup>231</sup>. Nessa perspectiva,

[...]. O primordial não poderia ser alcançado, conhecido, diretamente. O “sujeito” excentrado, vazio, inexistente é trazido pela visão para “fora”, mas esse fora não é um mundo pleno, um objeto total: o ser é fendido, segregação, lacuna. O círculo se consoma com a constituição de uma forma: “Eu me fecho sobre mim”. Nova “reflexão”: esse eu-corpo se volta para o mundo a fim de significá-lo. Jogo indefinido de espelhos. A *reflexividade* do corpo (senciente-sentido) o destina, por uma espécie de harmonia preestabelecida, a *refletir* o mundo<sup>232</sup>.

Pontalis parece sintetizar, com perspicácia finura, a questão de fundo que emerge no tecido de “*Le visible et l’ invisible*”, qual seja, a de que se “quisermos compreender a subjetividade, a solução deve ser buscada na própria visão”<sup>233</sup>. Trata-se, aqui, de adentrar numa experiência inédita do “sujeito”, cujo equacionamento teórico, ao menos, deve perpassar por esse enigmático cruzamento do olhar, por aquela indefinição especular mediante a qual segrega a própria “carne do sensível” em que pertencemos, desde sempre. Afinal de contas, lembra Merleau-Ponty, “o mundo está ao redor de mim, não diante de

<sup>230</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 286; 287.

<sup>231</sup> PONTALIS, J.-B. *Entre le rêve et la douleur*, p. 72.

<sup>232</sup> Idem, op. cit., p. 73-74.

<sup>233</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 247-248.

mim”<sup>234</sup>, já que “em vez de um mundo inteligível há, antes, núcleos radiantes separados por intervalos de noite”<sup>235</sup>.

É esse mistério que a cada momento se faz e se refaz, incessantemente. Mistério de uma visibilidade originária que o pensamento clássico justamente subtrai qualquer brio ontológico, por se manter atado a uma noção de “visibilidade” matricialmente cartesiana, enquanto uma operação intelectual<sup>236</sup>. Assim sendo, se os cegos só vêem com as mãos<sup>237</sup>, é porque o fenômeno da luz, antes de aderir à visão, se reflete mediante suas propriedades mecânicas, tal como as das coisas sobre a bengala do deficiente visual que se comunica tão-somente pela percepção tátil<sup>238</sup>. Ora, a imagem retiniana não exprime as coisas vistas, “não é a metamorfose das coisas mesmas em sua visão, a dupla pertença das coisas ao grande mundo e a um pequeno mundo privado. É um pensamento que decifra estritamente os signos dados no corpo”<sup>239</sup>. Análise esta, aplicável também à percepção especular, a qual não passa de um ilusionismo, desprovido inteiramente de qualquer poder de transcendência, pois um

---

<sup>234</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*, p. 59.

<sup>235</sup> Idem, *Sens et non-sens*, p. 8.

<sup>236</sup> DESCARTES, R. “La Dioptrique”, in *Discours VI Œuvres AT*, (VI), p. 141. Como admite Descartes: “é igualmente nosso espírito que nos representa a idéia de luz todas as vezes que a ação que a significa toca nosso olho” (Idem, *O Mundo ou Tratado da luz*, p. 4). “Assim”, [diz ele] “compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos” (Idem, *Meditações metafísicas*, p. 97). Daí, ser o cérebro que agencia o transporte mecânico das imagens; ele é uma máquina governada pela ação do “espírito” como que “o corpo de um homem em vigília” (Idem, *Tratado do homem*, p. 180).

<sup>237</sup> DESCARTES, R. “La Dioptrique”. In: *Discours I Œuvres AT*, (VI), p. 84.

<sup>238</sup> É notável que, no sistema cartesiano, embora dentre os demais sentidos, a visão seja considerada o mais universal e o mais nobre (Cf. Idem, op. cit., p. 81), esse reconhecimento não lhe garante, em absoluto, uma primazia ontológica ou epistemológica. Assim, se por um lado, a percepção visual é limitada pelo estatuto metafísico do cogito, por outro lado, instaura-se um limite, no plano mesmo da percepção sensível. A visão é imperfeita quando busca imprimir as imagens das coisas, daí o seu indispensável aprimoramento pelos instrumentos ópticos. Sob outro aspecto, sua inferioridade epistêmica é flagrante quando comparada ao sentido do tato, já que este é, “dentre todos os nossos sentidos, aquele que é considerado o menos enganoso e o mais seguro” (Idem, *O Mundo ou Tratado da luz*, p. 5). É oportuno ainda observar, num contexto não muito diverso, as premissas que Berkeley extrai em seu *Ensaio sobre uma nova teoria da visão*, comentadas no *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*: “a distância ou exterioridade nem é percebida imediatamente pela vista, nem apreendida por meio de linhas e ângulos ou por qualquer coisa em necessária conexão com isso; é apenas sugerida ao pensamento por certas idéias visíveis e sensações ligadas à visão, que na sua natureza não têm relação ou semelhança nem com a distância nem com as coisas colocadas a distância; mas por uma conexão aprendida na experiência significam-nos e sugerem-no-las, do mesmo modo que as palavras de uma linguagem sugerem as idéias que significam; tanto que, um cego de nascença, adquirida a vista, não poderia a princípio pensar se as coisas que via estavam fora do seu espírito ou colocadas a alguma distância [...]. As idéias de vista e tato são espécies distintas e heterogêneas. *As primeiras são marcas e prognósticos das segundas*. Os objetos da vista não existem fora do espírito nem são imagens de coisas externas” (BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* §43; §44, p. 21).

<sup>239</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*, p. 41.



[...]. Cartesiano não *se vê* no espelho: vê um manequim, um “exterior” do qual tudo faz supor que os outros o vejam do mesmo modo, mas que, para ele próprio como para os outros, não é uma carne. Sua “imagem” no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se nela se reconhece, se a considera “semelhante”, é seu pensamento que tece essa ligação, a imagem especular nada é *dele*<sup>240</sup>.

Na há expressividade alguma das coisas em nossa imagem no espelho. Menos ainda, qualquer sugestão ou conteúdo ontológico a ser expresso por um quadro ou uma obra de arte, já que se mostram incapazes de desvelar uma universalidade e uma abertura às coisas sem conceito, jamais vislumbrando um “poder ontológico mais amplo”<sup>241</sup>. Sob este ângulo, avalia Merleau-Ponty, o que a “*Dióptrica*”<sup>242</sup> funda, é a impossibilidade ontológica de uma carnalidade da visão e, nessa mesma extensão, da própria significação da obra de arte. Ora, esta última traduz, de uma maneira jamais vista, diz Merleau-Ponty aquele evento do mundo como obra inacabada, isto é, a própria experiência de encarnação. É sob, especialmente, este horizonte de interrogação, permanecido intocável pelo cartesianismo<sup>243</sup> que ganha outro sentido a gestualidade corpórea do pintor, uma vez que é “oferecendo seu corpo ao mundo que o pintor transforma o mundo em pintura”<sup>244</sup>.

## II

---

<sup>240</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*, p. 39. “Não é o olho que se vê a si mesmo, nem o espelho, mas antes o espírito, o qual somente conhece não só o espelho como o olho e a si mesmo” (DESCARTES, R. *Objecções e respostas* §524, p. 189).

<sup>241</sup> “*quem* verá a imagem pintada nos olhos ou no cérebro? Faz-se necessário, portanto, enfim, um *pensamento* dessa imagem – Descartes já discerne que sempre pomos um homenzinho dentro do homem, que nossa visão objetivante de nosso corpo obriga-nos sempre a procurar *mais para dentro* esse *homem vidente* que acreditávamos ter sob os olhos. Mas o que ele não repara é que a visão primordial à qual é preciso voltar não pode ser *pensamento de ver*” (MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p. 263). Assim, esse modelo explicativo esbarra num “realismo mitológico” (Cf. Idem, *La structure du comportement*, p. 204-208), limitado pelas condições do *intuitus mentis*. A visão é operação de “sobrevôo”, jamais “abertura”: ela não é a “coisa se fazendo ver – lá embaixo e em nós. A pintura não é comunicação operante com o visível, mas emprego de um código de signos ou discriminações dadas” (Idem, *Notes de cours (1959-1961)*, p. 176; 177).

<sup>242</sup> É significativo que por ocasião de sua morte, conforme testemunha Lefort (Cf. “Préface”. In: *Notes de cours (1959-1961)*, p. 7), Merleau-Ponty estivesse especialmente devotado a uma releitura da “*Dióptrica*”, encontrada aberta sobre a mesa de trabalho.

<sup>243</sup> “Para a tradição cartesiana, os gestos só são expressivos porque de um lado, minha organização corporal está ligada a expressões motoras que, por pura contigüidade, vêm a designar certos estados emocionais e que, de outro lado, a acumulação em nós de certas condutas é um fenômeno social. Essa tradição é contrária a dar um valor expressivo aos gestos, porque então isso seria admitir um laço interno entre o movimento de meu corpo e o psiquismo; isso seria derrubar as fronteiras entre a alma e o corpo” (Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 553).

<sup>244</sup> Idem, *L'œil et l'esprit*, p. 16.

Merleau-Ponty observa que o enigma da “sobreflexividade” corporal permite com que se recrie outra experiência da “visão”. É que o corpo enquanto “um visível entre os visíveis, não é um visível truncado: é um *visível-arquétipo*, e não poderia sê-lo se fosse sobrevoável”<sup>245</sup>. Não obstante, essa visibilidade só é possível em virtude da “generalidade do Sensível em si, esse anonimato inato do Eu-mesmo”<sup>246</sup>. Não se tratando mais de uma “visão do mundo exercida de fora”<sup>247</sup>, o olhar exprime uma coesão e visibilidade de princípio, vislumbrando, aí, um “mundo estético” a “ser descrito como espaço de transcendência, espaço de impossibilidades, de eclosão, de deiscência, e não como espaço objetivo-imanente”<sup>248</sup>. Trata-se de uma “espacialidade”<sup>249</sup> que “escapa às nossas tentativas de sobrevoô” tal como “a pintura sem coisas identificáveis, sem a *pele* das coisas, mas que fornecem a sua *carne* de coisas”<sup>250</sup>. Nesse prisma, a visão não é “operação de pensamento que ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação do mundo”<sup>251</sup>, subsumindo-se a um registro funcional óptico, pois “não é o olho que vê. Tampouco é a alma. É o corpo como totalidade aberta”<sup>252</sup>. Assim, prodigiosamente, a visão “faz o que a reflexão jamais compreenderá: que o combate às vezes acabe sem vencedor, e o pensamento, daí em diante, sem titular”<sup>253</sup>.

A visão passa a se revelar como um “enigma do Ser”: por meio do visível “compreendemos o invisível. A partir do sensível podemos compreender o Ser, sua latência e sua revelação, e a reflexão como aproximação em si do Ser, como *Selbstung* do Ser, sem noção de sujeito; e finalmente, a inclusão do Ser visível num Ser mais vasto”<sup>254</sup>. Nesse campo

---

<sup>245</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 326 [grifo nosso].

<sup>246</sup> Idem, op. cit., p. 183.

<sup>247</sup> Idem, op. cit., p. 280.

<sup>248</sup> Idem, op. cit., p. 269-270.

<sup>249</sup> “O espaço não é mais aquele de que fala a *Dióptrica*, rede de relações entre objetos, tal como o veria uma terceira testemunha de minha visão, ou um geômetra que a reconstituísse e a sobrevoasse, é um espaço contado a partir de mim como ponto ou grau zero da espacialidade. Eu não vejo segundo seu envoltório exterior, vivo-o por dentro, estou englobado nele” (Idem, *L' œil et l' esprit*, p. 58-59). Noutras palavras: “O espaço, assim, não é mais esse meio das coisas simultâneas que poderá ser dominado por um observador absoluto, igualmente próximo de todas elas, sem ponto de vista, sem corpo, sem situação espacial, pura inteligência [...]. Nossas relações com o espaço não são as de um puro sujeito desencarnado com um objeto longínquo, mas as de um habitante do espaço com seu meio familiar” (Idem, *Causeries (1948)*, p. 21-22; 22).

<sup>250</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 272.

<sup>251</sup> Idem, *L' œil et l' esprit*, p. 17.

<sup>252</sup> Idem, *La nature*, p. 280.

<sup>253</sup> Idem, *Signes*, p. 24.

<sup>254</sup> Idem, *La nature*, p. 335.

mais amplo de transcendência, não há contradição entre o visível e o invisível: “o visível possui, ele próprio, uma membrura de invisível, e o invisível é a contrapartida secreta do visível, não aparecendo senão nele”<sup>255</sup>, existindo, portanto, “enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente”<sup>256</sup>. Assim o enigma do olhar apenas reflete “todo o enigma que está no sensível, nessa tele-visão que no mais privado de nossa vida nos torna simultâneos com os outros e com o mundo”<sup>257</sup>. Nessa perspectiva, “ver é, por princípio, ver mais do que se vê, é ter acesso a um ser de latência. O invisível é o relevo e a profundidade do visível, e, assim como ele, o visível não comporta positividade pura”<sup>258</sup> sendo, a rigor, “o encontro, como numa encruzilhada, de todos os aspectos do Ser”<sup>259</sup>.

Ora, essa transcendência que, miraculosamente, assistimos na carne do sensível é o que constitui a essência da “problemática propriamente filosófica, do visível e do invisível”<sup>260</sup>. Ao ler Merleau-Ponty, Lacan observa no contexto da *nouvelle ontologie* que o “olho é tomado aqui como centro de uma revisão do estatuto do espírito”<sup>261</sup>. Dessa forma, o surgimento da visão é o que permite Merleau-Ponty realizar “uma reconstrução ou uma restauração, e não um caminho percorrido no sentido contrário – de reconstituir a via pela qual pode surgir, não do corpo, mas de algo que ele chama a carne do mundo, o ponto original da visão”<sup>262</sup>. Sob o signo dessa reabilitação da “carnalidade” enquanto estrutura mais profunda do olhar, volta a observar Lacan, “a consciência, em sua ilusão de *ver-se se vendo*, encontra seu fundamento na estrutura em reviravolta do olhar”<sup>263</sup>, olhar que exprime o avesso da consciência, já que o “sujeito” aqui, posto em causa, não é a da consciência reflexiva, mas do desejo: “o desejo do homem é o desejo do Outro”<sup>264</sup>. Daí, a radicalidade da teoria merleau-pontyana da visão:

---

<sup>255</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 269.

<sup>256</sup> Idem, op. cit., p. 191.

<sup>257</sup> Idem, *Signes*, p. 24.

<sup>258</sup> Idem, op. cit., p. 29. “É 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 *medium* sem coisa” (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 307-308) [grifo nosso].

<sup>259</sup> Idem, *L' œil et l' esprit*, p. 86.

<sup>260</sup> Idem, *La nature*, p. 270.

<sup>261</sup> LACAN, J. “Maurice Merleau-Ponty”. In: *Les temps modernes*, p. 246.

<sup>262</sup> Idem, *O seminário*: livro 11, p. 81.

<sup>263</sup> Idem, op. cit., p. 82.

<sup>264</sup> Idem, op. cit., p. 111.

[...]. Merleau-Ponty nos mostra que somos seres olhados no espetáculo do mundo. O que nos faz consciência nos institui, do mesmo golpe, como *speculum mundi* [...]. O que são essas figuras todas, esses desenhos todos, todas essas cores? – senão esse *dar-a-ver* gratuito em que se marca para nós a primitividade da essência do olhar<sup>265</sup>.

É essa primordialidade da visão, também reiterada por Lacan em sua teoria da especularidade, que Merleau-Ponty revisita. No fenômeno especular, há dublagem entre “eu” e “outrem”; a imagem de outrem deixa de ser mero reflexo ilusório, para se tornar presença carnal<sup>266</sup>. A essa maneira, a imagem no espelho se torna a “extração da essência da coisa, da película do Ser ou de sua ‘Aparência’”<sup>267</sup>, devolvendo nosso ser total, “em carne e osso”. Somos adentrados na carne do mundo, e é precisamente aqui que a metáfora do espelho permite esclarecer a significação de outro *lógos* do sensível: o mundo da pintura.

### III

Merleau-Ponty avalia que a pintura opera uma idealidade, “por desvio”:

[...]. A tela, as cores, porque foram escolhidas e compostas segundo um certo segredo deixam de estar, para nosso olhar, ali onde estão, abrem um buraco no pleno do mundo, se tornam, como as fontes e as florestas, o lugar de aparição dos Espíritos, estão ali apenas como o mínimo de matéria de que um sentido precisava para se manifestar<sup>268</sup>.

---

<sup>265</sup> LACAN, J. *O seminário*: livro 11, p. 76; 77.

<sup>266</sup> Ora, a “carne é fenômeno de espelho e o espelho é extensão da minha relação com meu corpo [...]. Tocar-se, ver-se é obter de si determinado extrato especular” (MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 309) de modo que nesse intercurso, não há espectro irreal, mas uma potência inexaurível que “figura e amplifica a estrutura metafísica de nossa carne. O espelho aparece porque sou vidente-visível, porque há uma reflexividade do sensível, que ele traduz e duplica [...]. O fantasma do espelho puxa para fora minha carne, e ao mesmo tempo todo o invisível de meu corpo pode investir os outros corpos que vejo. Doravante meu corpo pode comportar segmentos tomados do corpo dos outros assim como minha substância passa para eles, o homem é espelho para o homem. Quanto ao espelho, ele é o instrumento de uma universal magia que transforma as coisas em espetáculos, os espetáculos em coisas, eu em outrem e outrem em mim. Com frequência os pintores sonharam sobre os espelhos porque, sob esse ‘truque mecânico’ como sob o da perspectiva, reconheciam a metamorfose do vidente e do visível, que é a definição da nossa carne e a da vocação deles” (Idem, *L’ œil et l’ esprit*, p. 33-34).

<sup>267</sup> Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 309.

<sup>268</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 66-67.

Nessa perspectiva, “profundidade, cor, forma, linha, movimento, contorno, fisionomia são ramos do Ser”<sup>269</sup>; desvelam um “sistema de equivalências, um Lógos das linhas, das luzes, das cores, dos relevos, das massas, uma apresentação sem conceito do Ser universal”<sup>270</sup>. É que a pintura enraíza na carne própria das coisas, pois o artista aprofunda uma intimidade prática com o espaço, despertando um Ser pleno como excesso da insularidade do espírito e cenário de uma “dialética do visível e do invisível”<sup>271</sup>. Não por acaso, se a “pintura jamais celebra outro enigma senão o da visibilidade”<sup>272</sup>, é porque “há uma espécie de loucura da visão que faz com que, ao mesmo tempo, eu caminhe por ela em direção ao próprio mundo e, entretanto, com toda a evidência, as partes desse mundo não coexistem sem mim”<sup>273</sup>. Loucura de um miraculoso poder visionário ou o próprio “delírio levado à sua última potência que é a visão mesma, pois ver é *ter à distância*, e a pintura estende essa bizarra posse a todos os aspectos do Ser, que devem de algum modo se fazer visíveis para entrar nela”<sup>274</sup>. Ao mesmo tempo, “essa distância torna-se uma estranha proximidade assim que se reencontra o ser do sensível, pois o sensível é precisamente aquilo que, sem sair de seu lugar, é capaz de assediar mais de um corpo”<sup>275</sup>. É que a “visão do pintor não é mais o olhar posto sobre um *fora*, relação meramente ‘físico-óptica’ com o mundo. O mundo não está mais diante dele por representação: é antes o pintor que nasce nas coisas como por concentração e vinda a si do visível”<sup>276</sup>. Vemos dissolver, aqui, toda nuance de dualismo: “O pintor no trabalho nada sabe da antítese do homem e do mundo, da significação e do absurdo, do estilo e da ‘representação’: está muito ocupado em exprimir suas relações com o mundo para orgulhar-se de um estilo que nasce como que a sua revelia”<sup>277</sup>. Desse modo, a projeção em perspectiva

---

<sup>269</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L’œil et l’esprit*, p. 88.

<sup>270</sup> Idem, op. cit., p. 71.

<sup>271</sup> Idem, *Notes de cours (1959-1961)*, p. 392. Explorando esse exercício dialético entre o visível e o invisível, Giannotti comenta, na clássica tela *A ceia em Emaús* de Rembrandt, o momento simbólico de um jogo entre a *visibilidade* e *invisibilidade* do rosto de Cristo, narrado pelo evangelista Lucas. O pintor busca captar essa expressão fisionômica no instante mesmo de sua transfiguração, conforme as próprias palavras de Jesus: *Porque viste creste. Felizes foram os que não viram e creram* (Cf. GIANNOTTI, J. A. *O jogo do belo e do feio*, p. 192ss).

<sup>272</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L’œil et l’esprit*, p. 26.

<sup>273</sup> Idem, *Le visible et l’invisible*, p. 106.

<sup>274</sup> Idem, *L’œil et l’esprit*, p. 26-27.

<sup>275</sup> Idem, *Signes*, p. 22-23.

<sup>276</sup> Idem, *L’œil et l’esprit*, p. 69.

<sup>277</sup> Idem, *Signes*, p. 67.

planimétrica deixa de ser o primeiro plano de sua pesquisa<sup>278</sup>, pois tão logo ao se aperceber desse limite, rejeita-o como suporte estético, já que seus estudos avançam obliquamente em direção ao “novo” e à “estranheza”. Ele é capaz de traduzir aquele “Ser abissal que Descartes abriu e tornou a fechar em seguida”<sup>279</sup>. Sua gestualidade torna-se uma potência de asselvajamento carnal, um poder de criação preste a “pintar a matéria ao tomar forma, a ordem nascendo por uma organização espontânea”<sup>280</sup>. Ora, é este mundo primordial, comenta Merleau-Ponty, que Cézanne busca traduzir em seus quadros, criando a admirável impressão da natureza em sua origem, ascendendo uma “visão que vai até as raízes, aquém da humanidade constituída”<sup>281</sup>. O que Cézanne quer explorar é esse “espírito bruto enquanto natureza selvagem”<sup>282</sup>, a ponto de tornar impregnante até o “odor da paisagem no quadro”<sup>283</sup>. Explica Cézanne a Gasquet: “a paisagem se reflete, se humaniza, se pensa em mim. Eu a

---

<sup>278</sup> A ausência de um porto seguro a partir do qual velejariam os próprios utensílios pictóricos, em nada compromete a eficácia da obra. O pintor não se prostra com os olhos medusados à tradição estética, sob o risco de petrificar sua obra, numa compacta linha de investigação. Intempestivamente autocrítico, ele desconstrói o mito de uma essência pictórica, buscando desvelar em seus quadros aquele inusitado “mistério” vivido no mundo da percepção. Dessa maneira, ele ainda se acerca de sua obra não como um fim em si mesmo, mero produto escolar, mas a reconstrói num devir contínuo. É esse estado de privação, esse desarmamento conceitual, essa indigência angustiadamente vivida pelo artista que impede a sua própria obra se reduzir a um ato solitário: embora gestada por ele, ela não lhe pertence em sentido absoluto, pois “o sentido da obra só é formulável por ela mesma; nem o pensamento que a faz nem o pensamento que a recebe são senhores de si [...]. É como um passo na bruma, sobre o qual ninguém pode dizer se levará a alguma parte, [...] já que a expressão, portanto, nunca está acabada” (MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 8). De certa maneira, ele perde seus direitos autorais no momento em que se confunde em seu próprio contexto de ação, mesclando-se com as coisas, sem subsumi-las contemplativamente. Condição na qual, o espectador não é um observador imparcial, pois aquele que olha o quadro não deixa de reconstruí-lo infinitamente havendo aí, como diz Merleau-Ponty, uma operação de retomada: “A pintura já não entra só pelos olhos, o espectador deve colaborar com ela; o quadro só indica um movimento. É preciso ultrapassar o quadro em direção a um sentido que não está contido objetivamente nele” (Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 519). *Redescobre-se*, então, que sinergicamente certas obras contêm muitas outras: “O que o pintor põe no quadro não é o si-mesmo imediato, o próprio matiz do sentir, mas seu *estilo* que conquista tanto por seus experimentos quanto também pela pintura dos outros e no mundo [...] ele não é mais capaz de *ver* os seus quadros [...]. É nos outros que a expressão adquire relevo e se torna verdadeiramente significação [...] a obra não é feita longe das coisas e em algum laboratório íntimo, cuja chave só o pintor e mais ninguém possuiria” (Idem, *Signes*, pp. 65; 66; 68). Donde ser supérflua toda demarcação entre “o que pertence a ele e o que pertence às coisas, o que essa nova obra acrescenta às antigas, o que absorveu dos outros sendo seu” (Idem, op. cit., p. 73).

<sup>279</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*, p. 58.

<sup>280</sup> Idem, *Sens et non-sens*, p. 18.

<sup>281</sup> Idem, op. cit., p. 22.

<sup>282</sup> Idem, *La nature*, p. 282.

<sup>283</sup> GASQUET, J. *Cézanne*, p. 81.

objetivo, a projeto, a fixo sobre a minha tela”<sup>284</sup>. Aflora em Cézanne, “o mistério geológico que se acrescenta ao tormento misterioso de amar a terra e os elementos para eles mesmos”<sup>285</sup>.

Esse retorno à natureza em estado selvagem é a expressão mais própria de que a pintura é descida arqueológica ao “mistério do ser, às raízes do enigma”<sup>286</sup>. Tudo se passa como se houvesse uma “consciência do mundo que se perpetua nas telas”<sup>287</sup>; uma subjetividade desprendida de si, não mais autônoma, onisciente. Uma imensa torrente que exige do artista que ele seja “coração e sangue”, um “eu” consagrado ao mundo, migrante “em toda e nenhuma parte”. A desordem da gestualidade, a ambigüidade do corpo e os desregramentos da imaginação deixam, sob este prisma, de ser índices sem um movimento vivo de inteligibilidade. Como, observaria lapidarmente, Maffesoli, aqui a

[...]. Experiência relativiza o sujeito. Quer dizer, o sujeito enquanto é “pensante”, senhor e seguro de si mesmo como pivô da modernidade [...] há, *stricto sensu*, mistério no objeto anódino, lembrando que o “mysterium” é o que une os iniciados entre si. E quando o artista pinta, canta, esculpe o objeto anódino, é essa aura misteriosa que o fascina, e que ele deseja descrever<sup>288</sup>.

É nessa direção acima que podemos levar à risca a rica sugestão de Buber, de que, no pintor, a “sua arte ‘se encarna’”<sup>289</sup>, concentrando o “mistério”, como costuma dizer Merleau-Ponty, de uma “visibilidade esparsa”<sup>290</sup>. Ora, o pintor não foge de travar esse “corpo a corpo” com as coisas, esse “vaivém” interativo com o mundo, a ponto de os “objetos da pintura moderna ‘sangrarem’, espalharem sob nossos olhos sua substância, interrogando diretamente nosso olhar, pondo à prova o pacto de coexistência que fizemos com o mundo por todo o nosso corpo”<sup>291</sup>. Nas palavras de Merleau-Ponty: “parece que o artista de hoje multiplica ao redor de si enigmas e fulgurações [...] o mundo que ele nos descreve não é, em

---

<sup>284</sup> GASQUET, J. *Cézanne*, p. 132.

<sup>285</sup> Idem, op. cit., p. 82.

<sup>286</sup> Idem, op. cit., p. 153. Como comenta Duarte, “se a natureza era seu ideal e o ceticismo lhe ensina, pelo trabalho, o quanto é ilusório e inútil o esforço de capturá-la, ele a reinventa como novo espaço na pintura [...]. A natureza, que Cézanne constantemente reclama como seu único modelo, a quem deve fidelidade absoluta, ele bem sabe que jamais será passível de redução às pinceladas, cores e formas” (DUARTE, P. S. “A dúvida depois de Cézanne”, p. 312).

<sup>287</sup> GASQUET, J. *Cézanne*, p. 153.

<sup>288</sup> MAFFESOLI, M. *Au creux des apparences*, p. 76; 124.

<sup>289</sup> BUBER, M. *Eu e tu*, p. 16.

<sup>290</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 180.

<sup>291</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 211.

todo caso, nem acabado, nem unívoco”<sup>292</sup>, pois trata-se do mundo como carne, isto é, enquanto “massa interiormente trabalhada” também pelas mãos do pintor. A esse modo, o artista manobra a sua obra como matéria-prima de interrogação aberta, uma vez que habita o Ser em toda parte. Um novo laço entre ele e o mundo assume amplitude ontológica: há “abertura do quadro ao Ser”<sup>293</sup>, há transcendência ou “comunicação com o Ser pela visão” tornando possível uma “ontologia da pintura”<sup>294</sup>, instituindo-se nessa direção, uma nova ordem do sensível que, imaginariamente “não oferece ao espírito uma ocasião de repensar as relações constitutivas das coisas, mas sim ao olhar, para que as espose”<sup>295</sup>. Nesse horizonte, a arte exprime valor universal<sup>296</sup> ao desentranhar, sob o fulgor da composição cromática, um “Todo indivisível”, um “Ser de abismo”, uma adesão anônima à nossa experiência de ver sem ceder à cisão de princípio com o mundo do qual ela propõe explicitar. Nenhuma “cisão”, mas sim “coesão sem conceito”, unidade antepredicativa. Se a obra revela-se, sobretudo, enquanto “potência aberta e indefinida de significar”<sup>297</sup>, é porque o artista, em sua “obstinada força de ver e de pintar” secreta uma nova ciência e ontologia, à maneira de Van Gogh que queria “ir mais longe”, excedendo, ele próprio, o registro material de sua obra. Diferentemente do

---

<sup>292</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Causeries* (1948), p. 64.

<sup>293</sup> Idem, *Notes de cours* (1959-1961), p. 179.

<sup>294</sup> Idem, op. cit., p. 180; 182. “A pintura é segregação do Ser onde estamos primordialmente e não construção de ‘raios do Ser’ que daí produziriam ilusão ou analogia [...]. Há interrogação do olhar à coisa. Ele próprio interpela como ela se faz coisa e o mundo se torna mundo” (Idem, op. cit., p. 169; 170). Noutras palavras, a “pintura emerge como uma espécie de filosofia: retomada da gênese, filosofia toda em ato” (Idem, op. cit., p. 58). Como diria Klee, “sem expressamente almejar, o artista é filósofo [...]. Ao invés de uma imagem acabada da natureza, ele aperfeiçoa o seu quadro essencial da criação: a gênese, ele inverte o sentido dessa atividade criadora do universo, conferindo assim duração à gênese” (GROHMANN, W. *Paul Klee*, p. 182).

<sup>295</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L’œil et l’esprit*, p. 24.

<sup>296</sup> Malgrado o fato de Merleau-Ponty ilustrar majoritariamente, em suas reflexões estéticas, a pintura como “expressão primordial”, ela não funda a essência da arte. Para o filósofo, o conceito de arte se amplia consideravelmente de modo que, por exemplo, a música ou a própria dança revelam o mesmo poder instituinte daquela expressividade. Ao que parece, é essa leitura que Barbaras renuncia quando postula, na esteira de Valéry e Maldiney, uma primazia hierárquica na expressividade artística, em que a pintura seria um acessório da música e da dança: “é na dança que se lê para nós a essência da arte. Parece-nos, de fato, que é preciso conferir à dança o papel que Merleau-Ponty atribuía à pintura” (BARBARAS, R. “Sentir e fazer: a fenomenologia e a unidade da estética”, p. 95). Ora, a experiência do corpo revela que, graças à sua filiação à carne do mundo, ele é um ser de abertura, de possibilidades, não se reduzindo, numa única forma de *lógos*, pois à maneira da “pintura, a arte em geral se abeberam nesse lençol de sentido bruto do qual o ativismo cientificista nada quer saber [...]. A música, inversamente, está muito aquém do mundo e do designável para figurar outra coisa senão épuras do Ser, seu fluxo e seu refluxo, seu crescimento, suas explosões, seus turbilhões” (MERLEAU-PONTY, M. *L’œil et l’esprit*, p. 13; 14).

<sup>297</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 226.



cientista<sup>298</sup>, o pintor é aquele que “insiste nas próprias coisas”, acasalando-se nelas. Forte ou fraco na vida rumina o mundo, buscando extrair neste, sua carne laboriosa.

Espaço e conteúdo se mesclam, o pintor nasce nas coisas e, vice-versa, as coisas nascem ao pintor: entre ele e o mundo, há alquimia profunda, quiasma, uma “gênese secreta e febril” das coisas em seu próprio corpo, já que elas, lhe revelam, entreabertas, reveladas ou escondidas<sup>299</sup>. Reviver este enigma é realizar a “recusa metódica das explicações, porque estas destrõem a mistura de que somos feitos, e nos tornam incompreensíveis a nós mesmos”<sup>300</sup>, pois, ao se encarnar no mundo, o artista, admiravelmente, revive um “estado de êxtase”:

[...]. O pintor vive na fascinação. Suas ações mais próprias – os gestos, os traços de que só ele é capaz, e que serão revelação para os outros (já que não possuem as mesmas carências que ele), parecem-lhe emanar das próprias coisas, como o desenho das constelações. Entre ele e o visível, os papéis inevitavelmente se invertem. Por isso tantos pintores disseram que as coisas os olham<sup>301</sup>.

É esse fascínio – retrata Merleau-Ponty – que o pintor André Marchand descreve no momento em que passeia pela floresta:

[...]. Numa floresta, várias vezes senti que não era eu que a olhava. Em certos dias, senti que eram as árvores que me olhavam, que me falavam [...]. Eu estava ali, escutando [...]. Penso que o pintor deve ser traspassado pelo universo e não querer traspassá-lo [...]. Espero estar interiormente submerso, sepultado. Pinto talvez para surgir<sup>302</sup>.

Ao esposar as coisas visíveis, o olhar transfigura seu vigor ontológico: “sendo a visão essa palpação pelo olhar, é preciso que também ela se inscreva na ordem do ser que nos desvela, é preciso que aquele que olha não seja, ele próprio, estranho ao mundo que olha”<sup>303</sup>. Em sua “bárbara convicção de ir às próprias coisas”<sup>304</sup>, a pintura aspira essa visão

---

<sup>298</sup> É sob este aspecto que se pode medir o *leitmotiv* do apreço ao trabalho do artista “contra” ao do cientista, pois freqüentemente, aquele mais que este, é capaz de “olhar sobre todas as coisas sem nenhum dever de apreciação” (Cf. Idem, *L’œil et l’esprit*, p. 14). Isso porque, o artista é aquele que nos ensina também a “reaprender a ver de novo” (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. xvi).

<sup>299</sup> Idem, *Signes*, p. 212.

<sup>300</sup> Idem, op. cit., p. 306.

<sup>301</sup> Idem, *L’œil et l’esprit*, p. 31.

<sup>302</sup> CHARBONNIER, G. *Le monologue du peintre (I)*, p. 143-145.

<sup>303</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’invisible*, p. 177.

<sup>304</sup> Idem, op. cit., p. 51.

selvagem do mundo, esboçando nossa familiaridade com as coisas, reatando os laços de parentesco entre o artista e o mundo, o pintor e o apreciador. O que importa “é o que está entre um e outro e o que faz o entre dois”<sup>305</sup>; ou seja, um mesmo tecido de carne em que se revestem umbilicalmente.

Como se sabe, era precisamente esse “mistério da expressão” celebrado entre o corpo e a obra de arte<sup>306</sup>, prefigurado desde 1945, que anos mais tarde retornaria à cena ontológica numa projeção, ainda, mais radical: emaranhado em suas relações com o mundo mediante seu investimento corpóreo, o pintor traz à tona o enigma do sensível.

#### IV

Se a reflexão merleau-pontyana sobre a pintura nos lança nesta dimensão pré-reflexiva, é por que

[...]. Fazer metafísica não é entrar num mundo de conhecimento separado, nem repetir fórmulas estereis [...] é ter a experiência plena dos paradoxos que indicam, é verificar sempre de novo o funcionamento discordante da intersubjetividade humana, é procurar pensar até o fim os mesmos fenômenos investidos pela ciência, restituindo-lhes somente sua transcendência e estranheza originárias<sup>307</sup>.

Trata-se, essencialmente, de um retorno ao patrimônio de nossa experiência, à arqueologia do

[...]. Sensível como forma universal do ser bruto: de um sensível que não é feito somente de coisas, mas que é feito também de tudo o que nelas se desenha, mesmo no oco dos intervalos, tudo que nelas deixa vestígio e figura, mesmo a título de distância e como certa ausência<sup>308</sup>.

É essa indivisão primordial do senciente e do sentido que Cézanne redescobre, a ponto de confessar a Gasquet, que sua obra se define pela tentativa de traduzir “o mistério,

---

<sup>305</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 181.

<sup>306</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 176. Enquanto “nosso ancoradouro num mundo” ou “nosso meio geral de ter um mundo [...], o corpo é eminentemente um espaço expressivo [...] o próprio movimento de expressão” (Idem, op. cit., p. 169; 171).

<sup>307</sup> Idem, *Sens et non-sens*, p. 119.

<sup>308</sup> Idem, *Signes*, p. 217.

aquilo que se enreda nas raízes mesmas do ser, na fonte impalpável das sensações”<sup>309</sup>. Aqui, desde logo – explica Merleau-Ponty – “não se trata de algo manifesto mediante as sensações, mas que está além, cravado à raiz, à fonte, de certa forma oculto-revelado”<sup>310</sup>. Trata-se, portanto, do enigma da “carne” enquanto “infra-estrutura das sensações”, ou seja, aquilo que, “primordialmente constitui um campo, um fundo e um tipo de relevo sobre esse fundo”<sup>311</sup>, já que a “superfície do visível em toda a sua extensão está forrada por uma reserva invisível”<sup>312</sup>, enquanto dimensão por excelência do “oculto” e do “simultâneo”:

[...]. Sem ela, não existiria um mundo ou o Ser, mas tão-somente, uma zona móvel de nitidez que não poderia apresentar-se aqui sem abandonar todo o resto [...] é através dela que as coisas coexistem cada vez mais intimamente, deslizam umas nas outras e se integram. É, portanto, ela quem faz com que as coisas tenham uma carne<sup>313</sup>.

O “enigma da visão” apenas reitera a aparição de um “Ser sem restrição” do qual participo, desde onde a imbricação das coisas umas nas outras se realiza em virtude de que “elas estão fora uma da outra”<sup>314</sup>. Por isso, a profundidade do olhar não é ausência absoluta, mas presença latente que funda a superfície do visível em sua abertura a outras visões. Nessa direção, ela

[...]. Não pode ser o intervalo sem mistério que eu veria de um avião entre as árvores próximas e distantes. Nem tampouco a escamoteação das coisas umas pelas outras que um desenho em perspectiva me representa vivamente: essas duas visões são por demais explícitas e não suscitam questão alguma [...]. A profundidade assim compreendida é antes a experiência da reversibilidade das dimensões, de uma “localidade” global onde tudo é ao mesmo tempo [...]. Quando Cézanne busca a profundidade, é essa deflagração do Ser que ele busca<sup>315</sup>.

A pintura para além de seu artifício técnico é promiscuidade, fecundação, ação arqueológica, em direção a um “Ser das profundidades”<sup>316</sup>. É essa “razão antes da razão”, essa hábil ação de ver e de dar a ver, esse momento fecundo que dá forma à experiência que

<sup>309</sup> GASQUET, J. *Cézanne*, p. 134.

<sup>310</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours (1959-1961)*, p. 167.

<sup>311</sup> Idem, op. cit., p. 219.

<sup>312</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 199.

<sup>313</sup> Idem, op. cit., p. 272.

<sup>314</sup> Idem, *L' œil et l' esprit*, p. 46.

<sup>315</sup> Idem, op. cit., p. 64; 65.

<sup>316</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 179.

revela, diz Merleau-Ponty, um mundo a pintar. Por isso, “viver na pintura é ainda respirar este mundo”<sup>317</sup>, é assumir a grandeza desse destino corporal em que o gesto e o pincel prescrevem uma “afinidade de princípio” que envida o mistério da criação como “perpétuo recurso” prestes a “exigir, ressuscitando um novo esforço de expressão com cada pintor”<sup>318</sup>. O que torna a visão, experiência de mistério, é que o

[...]. Meu olhar em direção ao objetivo já possui, ele também, seus prodígios: pois ele também se instala com autoridade no ser e nele se conduz como num país conquistado [...]. Para o cúmulo do paradoxo, tampouco se pode dizer aqui que o espírito substitui o corpo e antecipa o que iremos ver: não, são nossos próprios olhares, é sua sinergia, é sua exploração ou sua prospecção que focalizam o objeto iminente<sup>319</sup>.

Há uma maestria secreta, uma “deformação coerente”<sup>320</sup>, como diria primorosamente Malraux, de modo que a percepção que se organiza pela visibilidade do fundo da piscina manifesta pela superfície da água, apresenta-se visível através dos reflexos. Há, aí, uma espécie de equilíbrio ambíguo entre a água e o ladrilhado, já que olhar revela “na carne da contingência uma estrutura do acontecimento”<sup>321</sup>. Por isso, diz Merleau-Ponty, a astúcia da “visão” é a de prefigurar um “enigma, sem termos certeza de que ele próprio contém uma resposta”<sup>322</sup>. Razão pela qual, o enigma do sensível não aventa nenhuma forma de ocultismo esotérico, não é uma experiência incompreensível ou insondável, mas o que enuncia um “mistério familiar” harmonizado à experiência do “Ser de que minha visão faz parte, uma visibilidade mais velha que minhas operações ou atos”<sup>323</sup>. Posto isto, o enigma da pintura é que ela “confunde todas as nossas categorias ao desdobrar seu universo onírico de essências carnis, de semelhanças eficazes, de significações mudas”<sup>324</sup>. Mistério fundamental que, astuciosamente, a obra produz; ela vivifica-o, no momento em que o pintor se reconhece,

<sup>317</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*, p. 106.

<sup>318</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 223.

<sup>319</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 109-110.

<sup>320</sup> MALRAUX, A. *Psychologie de l' art*, p. 152. “Para que a deformação seja coerente, é preciso que se recorte de uma paisagem à outra, da paisagem aos homens e seu discurso: do discurso de um ao discurso do outro [...]. O universo é definido não exatamente por *aquilo que se vê*, nem por *aquilo que se diz*, mas pelo que não se vê pelo que não se diz; isto é: pela diferença entre um e outro” (MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours (1959-1961)*, p. 218).

<sup>321</sup> Idem, *L' œil et l' esprit*, p. 61.

<sup>322</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 137.

<sup>323</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 164-165.

<sup>324</sup> Idem, *L' œil et l' esprit*, p. 35.

por meio de seu gesto, co-presente à carne do mundo, convidando-o a recriá-la, pelo olhar, numa significação infundável. Como eliminar o enigma da visão? Impossível eliminá-lo, pois ele é transferido do “pensamento de ver” a “visão em ato” das coisas umas pelas outras:

[...]. O que constitui enigma é a ligação delas, é o que está entre elas – é que eu vejo as coisas cada uma em seu lugar precisamente porque elas se eclipsam uma à outra – , é que elas sejam rivais diante de meu olhar precisamente por estar cada uma em seu lugar. É sua exterioridade conhecida em seu envoltório, e sua dependência mútua em sua autonomia<sup>325</sup>.

Ao invés, portanto, de “cisão”, há “coesão” consangüínea entre o “exterior” e o “interior”. Aí, como veremos mais tarde, para além de Sartre, “o visível do outro não é o meu invisível e o meu visível não é o invisível do outro”, pois “o Ser é esta estranha imbricação que faz com que meu visível, se bem que não seja sobreponível ao outro, abra para ele, e que ambos abram para o mesmo mundo sensível”<sup>326</sup>. Nesta perspectiva, portanto, o que a experiência da carnalidade do olhar permite aprofundar, é a significação última do “outro” enquanto expressão de nossa consangüinidade com o mundo. É este propósito temático que a obra de Merleau-Ponty também projeta enquanto interrogação ontologicamente radical.

---

<sup>325</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*, p. 64-65.

<sup>326</sup> Idem, *Le visible et l'invisible*, p. 269.

### 3. A COESÃO CARNAL: IPSEIDADE E ALTERIDADE

#### 3. 1. A Carnalidade do Outro: prólogo de uma questão

##### I

A interrogação ontológica trilhada até aqui, sob o signo da “encarnação”, ainda, não se exaure inteiramente. Merleau-Ponty jamais perdera de vista o quanto sua obra deveria ampliar-se, prolongando-se numa outra linha de força decisiva: “a experiência do outro”. É este tema que também se constela em sua “filosofia da carne” alinhado pelas descrições em torno da experiência do corpo, da linguagem, do tempo ou da visão enquanto enigmas originários. Nesse itinerário, é uma “teoria da intersubjetividade” que também está em curso enquanto etapa programática<sup>1</sup> da “reabilitação ontológica do sensível”. Ora, desde as suas pesquisas iniciais, Merleau-Ponty já acenava para o fato de que “o conhecimento do outro ilumina o conhecimento de si”<sup>2</sup>, de maneira que a questão do “outro” nada mais reflete do que senão o próprio “espelho do problema do eu”<sup>3</sup>. E em “*Le visible et l’ invisible*” é esse mesmo estado de questão que volta à cena enquanto tema, por excelência, culturalmente ocidental<sup>4</sup>. Daí, a dupla tarefa que o próprio autor encomenda: primeiramente a necessidade de retomar, mais uma vez, o cartesianismo no sentido de diagnosticar o prejuízo temático da experiência do “outro”, para então, num segundo momento, medir o alcance de sua explicitação já figurada, em Hegel. Partamos, então, daquele diagnóstico de início.

No “intelectualismo”, encontramos um grau de evidência da consciência como foco de toda clareza e, por isso mesmo, absoluto poder espiritual extrínseco à percepção de “outrem”. Assim, a filosofia reflexiva ao se afastar dessa “percepção”, destitui-lhe seu estatuto de verdade. Ora, esse desvio temático não é gratuito, na medida em que a experiência de “outrem” reflete o espectro de um ilusionismo perceptivo, tomando esta experiência como

---

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 42.

<sup>2</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 215.

<sup>3</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 288.

<sup>4</sup> Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 274.

um falso problema. É essa direção de análise que, encontramos na “*Segunda Meditação*”, no momento onde Descartes vincula o fenômeno do “outro” à percepção do “pedaço de cera”:

[...] desejaria quase concluir que se conhece a cera pela visão dos olhos e não pela tão-só inspeção do espírito, se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas?<sup>5</sup>.

Essa passagem ilustra, de maneira paradigmática, que tanto a percepção de outrem quanto a percepção do pedaço de cera se compreendem sob um mesmo critério: não resistem ao grau da evidência, produzindo um gênero de saber aparente, efêmero e errôneo. Sob este ângulo, o “outro” visto através da janela, não passa de um “manequim”; jamais será um homem verdadeiro, a não ser sob o poder de julgar oriundo do espírito. Da mesma forma, a cera derretida ao pé da lareira, só restitui sua identidade substancial, mediante o entendimento. Ambas as percepções são produzidas por um “erro” de nossa linguagem: são percepções incapazes de fundar um conhecimento evidente, ou seja, o “outro” e o “mundo” permanecem à condição de simples imagens. Como observa Merleau-Ponty, o “outro” é para si, o que sou para mim: “a análise reflexiva ignora o problema do outro” precisamente porque “ela faz surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade de direito universal, e porque sendo o outro também sem ecceidade, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos”<sup>6</sup>. O “outro” não passa de uma vertigem ou um fantasma, indeferido, portanto, como princípio de certeza. Reduzido, desse modo, a um mero autômato, “outrem” inexistente no tecido dos fenômenos, não exprimindo mais que uma “dificuldade” ou “escândalo”.

Numa direção similar à análise intelectualista, o “empirismo” reduz o “eu” a uma sucessão de estados psíquicos, indiferente a toda a alteridade. Ao abstrair o “outro” numa série psicológica, distinta da mente e igualmente inacessível e, portanto, ainda, “definindo mais uma vez aquilo que percebemos pelas propriedades físicas e químicas dos estímulos que podem agir em nossos aparelhos sensoriais, o empirismo exclui da percepção a cólera ou a dor que, todavia leio em um rosto”<sup>7</sup>. O “outro” e o “mundo humano” só têm sentido por

---

<sup>5</sup> DESCARTES, R. *Meditações metafísicas* §14, p. 97.

<sup>6</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. vi.

<sup>7</sup> Idem, op. cit., p. 32.

acidente, incorrendo uma ilusão de princípio, já que os átomos são expressos como mais reais do que a experiência ou a figura histórica revelada pelo mundo cultural.

Não deixa de ser oportuno, registrar que essa impossibilidade do “fenômeno de outrem” diagnosticada na filosofia clássica, não permanecera despercebida pelos filósofos analíticos. Neste contexto, pelo menos, dois autores são particularmente referenciais: Ryle e Wittgenstein. Desde Descartes – observa Ryle – se funda a premissa de que

[...]. Os acontecimentos mentais só ocorrem em campos insulados, conhecidos como “mentes”, e não há, excetuando-se talvez a telepatia, conexão causal direta entre o que acontece em uma mente e o que acontece em outra [...]. Uma pessoa não tem acesso direto de nenhuma espécie aos eventos da vida interna de outrem. Ela não pode fazer nada além de inferências problemáticas a partir do comportamento observado do corpo de outra pessoa para os estados da mente que, por analogia a partir de sua própria conduta, ela supõe serem sinalizados por esse comportamento. Acesso direto ao funcionamento de uma mente é o privilégio dessa própria mente; na falta de tal acesso privilegiado, o funcionamento de uma mente é inevitavelmente oculto para todos os demais<sup>8</sup>.

Wittgenstein sintetiza o espírito dessa tese: “só eu posso saber se realmente tenho dores; o outro pode apenas supor isto”<sup>9</sup>. Trata-se, na verdade, de um raciocínio dogmaticamente solipsista, como voltaria a observar Ryle, que se crê imune a toda forma de ilusão, confusão ou dúvida<sup>10</sup>. Daí, a perplexidade a que chega Wittgenstein: “em que medida minha mão não sente dores, mas sim *eu* em minha mão?”<sup>11</sup>. O que tanto Ryle quanto Wittgenstein sugere, é um diagnóstico preciso desta explicação epistêmica, ou seja, a contestação do frágil pressuposto, por meio do qual, é fundado todo raciocínio introspectivo. Assim, ilustra Wittgenstein, “minhas palavras que designam sensação estão ligadas às minhas manifestações naturais de sensação; neste caso, minha linguagem não é ‘privada’. Um outro poderia compreendê-la como eu”<sup>12</sup>. Nesse caso, a gramática da palavra “dor” não só se torna compreensível, mas vivida intersubjetivamente como um jogo lingüístico.

É esta mesma intenção de fundo que Merleau-Ponty reitera quando mostra que “esse paradoxo e essa dialética do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter Ego são definidos por sua situação e não liberados de toda inerência, quer dizer, se a filosofia não se

---

<sup>8</sup> RYLE, G. *The concept of mind*, p. 13; 14.

<sup>9</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas* §246, p. 95.

<sup>10</sup> RYLE, G. *The concept of mind*, p. 14.

<sup>11</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas* §286, p. 103.

<sup>12</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas* §256, p. 97.



completa com o retorno ao eu”<sup>13</sup>. Paradoxo ou dialética, cuja possibilidade, tanto a análise reflexiva quanto a análise científica, afastavam por completo, ao tomar o “outro” enquanto uma presença sem exceção, sem lugar e sem corpo. Dessa forma, ao se perguntar pelas condições de possibilidade, tais “análises” escamoteiam as condições de realidade. São ambas construções abstratas: uma extrai a consciência dos objetos por critérios objetivos, a outra reduz a *res cogitans* a uma egologia absoluta, ignorando, no circuito dos fenômenos, toda coexistência de fato e de direito. Sob esse ângulo, a consequência não poderia ser mais agravante: ao prescrever a evidência absoluta do “eu” reduzindo a existência à consciência, a tradição cartesiana ignora, por completo, a “percepção de outrem”. Quer dizer, ao privilegiar um mundo mental e um mundo físico, a filosofia e a ciência instituem, correlativamente, a impossibilidade de um saber intersubjetivo. Conforme mostra Merleau-Ponty, é essa “depreciação da percepção do outro” que reside na exigência de princípio do “*cogito* clássico”, o qual “me ensina que o Eu só é acessível a si mesmo e que sou evidentemente o único a tê-lo, pelo menos nesse sentido último”<sup>14</sup>. Assim, se os estados subjetivos constituem um patrimônio absolutamente cerrado no interior da “psique”, ocultando-se fenomenicamente, inexistente o “outro”: este se define apenas como uma mera aparência, um espectro, uma figura fantasmagórica, um escândalo a mais para a Razão.

## II

É num sentido diverso do pensamento clássico, observa Merleau-Ponty, que se torna possível esboçar outra alternativa, pela qual a “experiência de outrem” deixa de ser uma percepção absurda e escandalosa para a Razão. É singularmente a inscrição dessa tarefa que leva Merleau-Ponty se aproximar de Hegel no momento em que a experiência da

---

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. vii. Smith interpreta esse paradoxo sob o princípio no qual o “eu não mais se define por si mesmo, isolado de qualquer referência ao outro [...] de tal modo que se pode dizer que, se não fosse a perspectiva do outro sobre mim e a minha sobre o outro, não haveria subjetividade, não se poderia falar de um ‘eu’ [...]. Se tenho dificuldade em saber exatamente ‘o que se passa na cabeça de alguém’, isso não se deve ao fato de que seus estados objetivos são ocultos para mim, mas, por exemplo, porque ele pode dissimulá-los; a dissimulação, entretanto, pressupõe que se possa em muitos casos reconhecer o que ele está sentindo ou pensando” (SMITH, P. J. *O paradoxo da subjetividade*, p. 38). Conforme, ainda, Wittgenstein: “pense no reconhecimento da *expressão facial*. Ou na sua descrição – que não consiste em indicar a medida do rosto!” (WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas* §285, p. 103).

<sup>14</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. vii.

subjetividade parece receber um estatuto inédito, nas trilhas de uma significação dialética. Na verdade, o que passa a entrar em jogo neste momento, é o caráter histórico da consciência como uma temática decisiva no horizonte da “*Fenomenologia do espírito*”. Mais do que isto, aos olhos de Merleau-Ponty, Hegel parece sugerir um sentido radicalmente novo de se compreender a razão, fazendo com que, de certa maneira, sua obra reviva na posteridade filosófica preservando uma atualidade ímpar no tocante as mais agudas questões de nosso tempo. Nessa direção, então, qual é a originalidade deste intento no destino do pensamento contemporâneo e da própria fenomenologia?

Ainda não se avaliou mais detidamente o rastro do hegelianismo nessa destinação e, de passagem, sua repercussão na obra de Merleau-Ponty. Tampouco se pretende, nos limites desse estudo, percorrer com extrema tecnicidade esse trabalhoso caminho exaurindo seu amplo raio de abrangência, mas, apenas, situar minimamente, a presença de Hegel na cultura contemporânea e, evidentemente, a partir disso, retomar a sua herança progressiva no diálogo que aquele mesmo pensamento efetiva com Husserl e Sartre, especialmente. O primeiro momento em que se fixa essa herança de um modo mais explícito são os cursos de Kojève na década de 1930, numa perspectiva de releitura singularmente existencial. Sem, no entanto, determos neste trabalho inaugural, cumpre assinalar, a despeito das controvérsias em torno dele, a sua função de âncora enquanto retomada do hegelianismo na França. A obra de Hyppolite também é uma prova incontestante dessa tradição. Merleau-Ponty tanto acompanhou os cursos de Kojève quanto promovera, no devir desse legado, a tradução comentada de Hyppolite da obra de Hegel. Para tanto, o que estas contribuições permitem a Merleau-Ponty, é o de trazer à tona não só a originalidade da reflexão hegeliana, mas, sobretudo, situá-la como uma referência decisiva numa nova atmosfera de pensamento, cuja efervescência circunscreve outra destinação da racionalidade, pois Hegel

[...]. Está na origem de tudo o que se realizou de grande em filosofia há um século, por exemplo, do marxismo, de Nietzsche, da fenomenologia, do existencialismo alemão e da psicanálise; ele inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo em uma razão alargada que permanece a tarefa de nosso século. Ele é o inventor desta Razão mais compreensiva em que o entendimento torna-se capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento e a contingência da história, não renunciando, no entanto, a dominá-los a fim de conduzi-los à sua própria verdade<sup>15</sup>.

Hegel surge então como uma linha de força que atravessa a posteridade filosófica tecida na alta-costura de autores e correntes, muitas vezes díspares, sem perder, entretanto, a intenção

---

<sup>15</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 79.

de princípio que anima sua obra: explorar outro sentido da idéia de razão. É sob este aspecto, mais precisamente, que podemos atribuir a legitimidade com a qual Merleau-Ponty consagra a obra de Hegel no itinerário da fenomenologia reconceituada por Husserl. Mais do que isto, é dessa forma que também se torna possível não perder de vista os ricos elementos conceituais que aquela mesma obra põe em jogo enquanto debate temático no existencialismo contemporâneo. Alcance este, visivelmente professado no profundo ensaio “*L’existentialisme chez Hegel*”, em que o próprio Hegel aparece como o inventor de uma “racionalidade alargada”, isto é, como o promotor de uma significação aberta da razão não mais estreita ou fechada. Merleau-Ponty, então, sugere que reviver Hegel implica tomar posição sobre todos os problemas seculares, sejam eles filosóficos, políticos ou religiosos, uma vez que

[...]. Pode se falar de um existencialismo de Hegel, no sentido em que ele não se propõe encadear conceitos, mas revelar a lógica imanente da experiência humana em todos os seus setores [...], além disso, o homem não é de uma só vez, uma consciência possuída na claridade de seus próprios pensamentos, mas uma vida dada a si-própria, que busca se compreender a si mesma. Toda a *Fenomenologia do espírito* descreve este esforço que faz o homem para se recuperar<sup>16</sup>.

Nesse contexto, o elogio a Hegel vai à contramão de Kant:

[...]. Aqui a experiência não é mais unicamente como em Kant, nosso contato todo contemplativo com o mundo sensível, a palavra retoma a ressonância trágica que possui na linguagem comum quando um homem fala acerca do que ele tem vivido. Essa não é mais a experiência de laboratório, é a experimentada da vida<sup>17</sup>.

Merleau-Ponty identifica em Hegel uma nova significação da experiência: o aprofundamento de “nossa existência indivisa”<sup>18</sup> enquanto recriação de uma “noção global”, mais abrangente, em que a presença de “outrem”, como ser de relação, ganhe validade última. É sob esta perspectiva que melhor se pode situar a curiosa observação de Merleau-Ponty: “Pela primeira vez desde Hegel, a filosofia militante não reflete sobre a subjetividade, mas sobre a intersubjetividade”<sup>19</sup>. Cabe, então, perguntar: qual o verdadeiro alcance deste comentário?

Nós o encontramos no célebre texto sobre a “dialética do senhor e do escravo” na “*Fenomenologia do espírito*” enquanto uma encruzilhada de todo o pensamento pós-

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 81; 82.

<sup>17</sup> Idem, op. cit., p. 82. Como lembra Lima Vaz, “Hegel, em suma, traduz em necessidade dialética a necessidade analítica com que Kant unifica as categorias do Entendimento na unidade transcendental da apercepção, no Eu penso” (VAZ, H. C. L. “*Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental*”, p. 15).

<sup>18</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 41.

<sup>19</sup> Idem, *Sens et non-sens*, p. 163.

hegeliano. O que essa clássica parábola ilustra, é a experiência indivisa entre o “*em si*” e o “*para si*”, como uma questão em chave dupla:

[...]. A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico<sup>20</sup>.

Hegel nos mostra que a retomada do “eu” a partir de “outrem” e de “outrem” em torno de “mim” ou em “mim-mesmo” funda, fenomenologicamente, uma dialética do reconhecimento. Assim, a consciência-de-si é, *eo ipso*, uma consciência indivisa, uma consciência duplicada e, nesse aspecto, “ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra”<sup>21</sup>. Tese, sem dúvida, profundamente decisiva: ela permite compreender essencialmente em que nível, a consciência-de-si é desejo<sup>22</sup>: é que a consciência-de-si não designa mais aquela “tautologia sem movimento do ‘Eu sou Eu’”<sup>23</sup>, justamente porque ela “põe o outro dentro de si”<sup>24</sup>, isto é, “só alcançando sua satisfação em uma outra consciência-de-si”<sup>25</sup>. Satisfação que nada mais é senão a própria reflexão da consciência-de-si sobre si mesma. Seguindo esse movimento do reconhecimento,

[...]. Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro<sup>26</sup>.

Vemos deflagar-se, aí, um duplo devir de ambas as consciências-de-si; um jogo de forças preste a despontar não só uma relação de igualdade, mas de desigualdade. É assim que passam a surgir as duas figuras opostas da consciência: “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo”<sup>27</sup>. O que temos, portanto, é um

<sup>20</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito (I)* §178, p. 126.

<sup>21</sup> Idem, op. cit., §207, p. 140.

<sup>22</sup> Idem, op. cit., §167 e §173, p. 120; 124.

<sup>23</sup> Idem, op. cit., §167, p. 120.

<sup>24</sup> Idem, op. cit., §171, p. 123.

<sup>25</sup> Idem, op. cit., §175, p. 125.

<sup>26</sup> Idem, op. cit., §179, p. 126.

<sup>27</sup> Idem, op. cit., §189, p. 130.

movimento de figuração silogística da dominação em que o senhor é o “ser” ou a “potência”, que na relação de luta, suprassume aquele que é sua mais plena negatividade: o escravo. O “senhorio” e a “servidão” exprimem, a rigor, os termos da relação da “dialética do reconhecimento”<sup>28</sup>; há mediação recíproca, pois duas consciências-de-si se situam face a face: “elas se reconhecem como se reconhecendo reciprocamente”<sup>29</sup>. Nas palavras de Lima Vaz:

[...]. A relação do Senhorio e da Servidão é, para Hegel, um primeiro esboço de relação propriamente humana, uma relação efetiva de reconhecimento que rompe a igualdade abstrata da consciência consigo mesma que surgira do movimento dialético que opôs a consciência a um objeto exterior. O mundo exterior está agora entre as duas consciências-de-si ou situa-se na distância que separa a consciência-de-si de si mesma na sua “duplicação”<sup>30</sup>.

A partir daí, é que entra em pauta uma das teses canônicas de toda a “*Fenomenologia do espírito*”: “a consciência-de-si é a *negatividade* do Outro”<sup>31</sup>. O que perpassa à superfície do texto hegeliano é o desmonte da dualidade estática do “eu” e do “outro”, quer dizer, a ultrapassagem da pura interioridade e da pura exterioridade. Nesse sentido, a “*Fenomenologia do espírito*” é uma “filosofia militante, não ainda triunfante [...], ela visa, antes, uma reconciliação do homem com o homem [...] jamais buscando fazer entrar a história total nos quadros de uma lógica preestabelecida”<sup>32</sup>. Aí, é claro, ela nos faz compreender a função que exerce a consciência da morte no evento da humanidade. Ora, a única experiência que me faz aproximar dessa interiorização da morte pela consciência é a experiência de “outrem”, justamente porque sob seu olhar eu não sou senão uma coisa, da mesma maneira que ele não é senão uma porção do mundo sob meu próprio olhar: “cada consciência persegue, portanto, a morte da outra pelo que ela se sente despossuída de seu nada constitutivo [...] ora, essa negação de toda coisa e do outro que eu sou não se completa senão se reduplicando numa negação de mim pelo outro”<sup>33</sup>. Assim, “eu me encontro no outro, como eu encontro a

---

<sup>28</sup> “O senhor é a consciência que é *para-si* ou é livre pela mediação de uma outra consciência que renuncia a esse ser-para-si e transfere a sua independência para um ser de coisa, para a cadeia que a prende ao Senhor. O Escravo, no outro termo da relação é, assim, a consciência-de-si que permanece encadeada ao ser da coisa, mas não mais na relação do desejo que tende à satisfação imediata, mas naquele tipo de relação humanizante da coisa por meio da qual ela é oferecida à livre satisfação do Senhor: na relação do trabalho” (VAZ, H. C. L. “*Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental*”, p. 21-22).

<sup>29</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito (I)* §184, p. 127.

<sup>30</sup> VAZ, H. C. L. “*Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental*”, p. 21.

<sup>31</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito (I)* §359, p. 226.

<sup>32</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 81.

<sup>33</sup> Idem, op. cit., p. 85.

consciência da vida na consciência da morte. Pois eu sou desde então a origem dessa mistura da vida e da morte, da solidão e da comunicação que se dirige para sua resolução”<sup>34</sup>. Merleau-Ponty explica que em Hegel, o que se objetiva é o “momento em que o interior se faz exterior, a reviravolta ou a transferência pela qual passamos para o outro e para o mundo como o mundo e o outro para nós, noutras palavras, a ação”<sup>35</sup>.

Como sabemos, é essa mesma reviravolta que Hegel instaura sob o conceito de dialética num sentido muito próprio: o de uma lógica do devir, rente à experiência histórica. A “dialética” se torna, então, essa “graça do acontecimento”, uma “marcha que cria nela mesma o seu curso”, retornando-se a si própria. Ela é o movimento legível e fecundo em que a “razão” e a “experiência” se mesclam. Ora, no entanto, também é verdade, que Hegel busca interpretar essa unidade sem abrir mão de um princípio superior: o Espírito Absoluto. Quer dizer, malgrado Hegel ter compreendido que entre a necessidade e a contingência há um vínculo íntimo, ele “é o único a pensar que seu sistema contém a verdade de todos os outros e, quem não os conhecesse através de sua síntese não os conheceria de modo algum”<sup>36</sup>. Sob este ângulo, a “marcha do espírito” se torna a própria essência e o motor da história, de modo que os instantes particulares como resultados de “paixões contingentes e superficiais”, são superados e elevados pela unidade do Espírito Universal. Nessa “marcha”, os homens só podem ser “instrumentos inconscientes” e momentos daquela atividade interior que constitui o desenvolvimento necessário da Razão na história em que esse Espírito realiza-se integralmente. É, nesse momento, observa Merleau-Ponty, que Hegel abandona seu pessimismo inicial. Ou seja, a verdade da morte e da luta é a longa maturação por meio da qual a história supera suas contradições, assegurando a promessa de uma humanidade como síntese última: “É aqui também, acrescenta Hyppolite, que Hegel deixa de ser existencialista. Enquanto que para Heidegger, nós somos para a morte e a consciência da morte permanece o fundamento da filosofia como da conduta, Hegel transforma a morte em via superior”<sup>37</sup>. Por isso, o limite dessa tentativa é o de pensar a história como um processo autônomo na qual os indivíduos se tornam meros acidentes acrescidos a um sentido externo, não restando outra alternativa senão, a de reconceituar outra fisionomia da “dialética”, cuja “síntese”, não contém

---

<sup>34</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 85.

<sup>35</sup> Idem, *Signes*, p. 90.

<sup>36</sup> Idem, op. cit., p. 102.

<sup>37</sup> Idem, *Sens et non-sens*, p. 86.

[...]. Todos os pensamentos passados, que não é tudo o que eles foram, enfim, que nunca é síntese em e para si ao mesmo tempo [...]. Se Hegel quer dizer que o passado, à medida que se vai afastando, transforma-se em seu sentido, e que podemos retrair posteriormente uma história inteligível do pensamento, tem razão, mas sob a condição de que nessa síntese cada termo permaneça o todo do mundo na data considerada, e que o encadeamento das filosofias as mantenha todas em seu lugar como outras tantas significações abertas e deixe subsistir entre elas uma troca de antecipações e de metamorfoses<sup>38</sup>.

Com essa releitura, propõe Merleau-Ponty, a dialética se desloca para o interior de outra experiência, providente em nos instalar num mundo do qual não temos a chave; ela torna-se um “pensamento que não constitui o todo, mas encontra-se situado nele”<sup>39</sup>, instaurando uma “coesão global, primordial de um campo de experiência, onde cada elemento abre para os outros”<sup>40</sup>. A dialética é o que permite a história tornar-se visível, “em segunda potência”, não podendo “prever”, de maneira total, o curso dos acontecimentos, já que a ação escolhe entre várias possibilidades. Ela circunscreve uma abertura, jamais se realizando, ora numa síntese do Saber Absoluto, ora num Estado Revolucionário qualquer. Tudo isso por que a dialética se inflama na “emergência do acontecimento”, numa “série de desvios”, constituindo a “residência comum deles”<sup>41</sup>, sendo, portanto, indeterminada e inacabada. Não se trata, aqui, de uma “dialética binária”, mas de uma “filosofia da ambigüidade ou da percepção enquanto terceira concepção da dialética”<sup>42</sup>. Em sentido estrito, não há *telos*, pois a experiência termina por revelar que “nossas teses são apenas a formulação esquemática” do intercâmbio entre o *em si* e o *para si*: quer dizer, a dialética “hesita em dizer seu próprio nome [...], pois como já dizia Platão, não sacrifica nada, quer sempre os dois”<sup>43</sup>. Ela se enlaça no horizonte de um “Ser que não é positividade simples, Em-si, e que não é o Ser-posto de um pensamento, mas manifestação de Si, desvendamento, o fazer-ser”<sup>44</sup>. Eis, então, a razão

---

<sup>38</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 103.

<sup>39</sup> Idem, *Les aventures de la dialectique*, p. 47.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Idem, op. cit., p. 298.

<sup>42</sup> Idem, *L' institution/La passivité*, p. 258.

<sup>43</sup> Idem, *Sens et non-sens*, p. 164.

<sup>44</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 125. Trata-se, de nos prevenirmos da “má dialética”, aquela que evita seu “duplo sentido”, crendo “recompôr o ser usando um pensamento tético, um conjunto de enunciados com tese, antítese e síntese. A boa dialética é a que tem consciência de que toda *tese* é idealização, de que o Ser não é feito de idealização ou coisas ditas, conforme acredita a velha lógica, mas de conjuntos ligados em que a significação aparece apenas enquanto tendência em que a inércia do conteúdo nunca permite definir um termo como positivo e outro termo como negativo e ainda menos um terceiro termo como supressão absoluta dele e por ele mesmo. O que se deve aqui apontar, é que a dialética sem síntese de que falamos não é o ceticismo, o relativismo vulgar ou o reino do inefável. O que rejeitamos ou negamos não é a idéia da superação que reúne,

pela qual a “vida pessoal, a expressão, o conhecimento e a história avançam obliquamente, e não em linha reta para os fins ou para os conceitos”<sup>45</sup>.

Ora, o que basta por ora salientar, é que essa reconceituação merleau-pontyana da dialética lança uma nova luz à tarefa de uma teoria da intersubjetividade. Teoria esta, vislumbrada pelo horizonte de uma “razão alargada”, tendo como questão de fundo “como compreender o outro sem sacrificá-lo a nossa lógica e sem sacrificá-la a ele?”<sup>46</sup>.

### III

A questão acima prepara um debate, sem igual, na reflexão contemporânea: a tarefa não consiste em sacrificar a Razão, anulando-a em nome de qualquer irracionalismo, mas justamente salvaguardá-la. O que, na verdade, está em jogo, é a lição de fundo que Hegel traz quando faz a aposta de pensar um horizonte de experiência mais vasta, ampla e radical, isto é, uma “razão alargada”. A este propósito, Merleau-Ponty não deixa de observar, o quanto a cultura moderna cartesiana abstém-se de uma atenção maior ao “animal”, à “criança”, ao “primitivo” e ao “louco”, postos, sempre, “à margem da verdade”. Por consequência, em oposição ao “homem”, ao “adulto”, ao “civilizado” e ao “sadio” (normal), “aqueles só podem ter o valor de curiosidades psicológicas, às quais se atribui, com condescendência, um lugar num canto qualquer da psicologia e da sociologia racionais e normais”<sup>47</sup>. Ora, é diagnosticando os limites desse descrédito ou indiferença, que Merleau-Ponty aborda dois aspectos fundamentais: primeiramente, trata-se, de escavar o subsolo ontológico daqueles objetos temáticos, a fim de, em segundo lugar, vislumbrar o horizonte mais próprio da questão da “alteridade”. Por isso, procuraremos, agora, circuncrever, mesmo que sumariamente, dentre essas temáticas marginais, a experiência da “criança” e do “primitivo”, já que nos estudos precedentes, tivemos a ocasião de sublinhar o contexto das pesquisas de Köhler sobre os antropóides e a situação clínica dos pacientes no terreno da

---

é a idéia de que ela redunde num novo positivo, numa nova posição. Em outros termos, o que excluímos da dialética é a idéia do negativo puro; o que procuramos é uma definição dialética do ser que não pode ser nem o ser para si nem o ser em si” (Idem, op. cit., p. 129-130).

<sup>45</sup> Idem, *Signes*, p. 104.

<sup>46</sup> Idem, op. cit., p. 144.

<sup>47</sup> Idem, *Causeries (1948)*, p. 33-42.



prática psicológica. Veremos que, o que está em jogo em tais análises, é o aprofundamento de uma experiência de carnalidade, ou seja, a explicitação mais ampla de nossa existência indivisa com o “outro”, seja o mundo da criança, seja o mundo primitivo.

Ao destacar o lugar da criança ocupado nas pesquisas psicológicas, Merleau-Ponty flagra, por exemplo, um “realismo excessivo” na abordagem piagetiana. É que Piaget quando situa a criança como alguém sempre voltada “unicamente” para o mundo exterior, postula que esta

[...]. Ainda não sabe distinguir o que há de pessoal em suas experiências, tomando seu eu pela realidade objetiva; é um estado de indiferenciação entre o mundo exterior e o eu. Assim, longe de significar um excesso da consciência de si, esse conceito põe em evidência a falta da consciência de si<sup>48</sup>.

Ora, a razão de princípio pela qual Piaget é levado a tal análise, é a de que ele

[...]. Pensa por categorias bem definidas, tendo sempre em mente dicotomias como matéria-espírito-pensamento, linguagem interior-exterior. Supõe que faltam essas distinções à criança e analisa as suas respostas unicamente em relação a esse registro de distinção. Literalmente, ele não busca compreender as concepções da criança, mas procura traduzi-las em seu sistema de adulto<sup>49</sup>.

Para Merleau-Ponty, o que escapa a Piaget são a experiência vivida ou o mundo percebido da criança, anteriores ao estágio conceitual. Sob este aspecto, o vocabulário do adulto falseia o pensamento infantil quando o restringe nos limites lingüísticos da lógica formal, subjugando num esquema associacionista, aquele mesmo pensamento como um estágio inferior e incompleto. Daí, a conclusão extrema a que chega Piaget: “não há verdadeira comunicação entre crianças”<sup>50</sup>. Ou seja, “Piaget elimina, pois, da linguagem adulta tudo o que é expressão de si e apelo a outrem”<sup>51</sup>. Ora, para além desta análise epistemológica piagetiana, Merleau-Ponty indica a necessidade de repensar uma outra abordagem alternativa da psicologia infantil, de modo que possamos nos prevenir contra toda divisão artificial em estágios sucessivos ou, ainda, contra toda forma de sobreposição ou “metafísica

---

<sup>48</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 184.

<sup>49</sup> Idem, op. cit., p. 185. Mais tarde, Merleau-Ponty volta a censurar Piaget ao flagrar neste, um modelo de “logicismo” que converte e absolutiza a experiência da percepção como uma percepção culturalmente euclidiana (Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 256-257).

<sup>50</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 52.

<sup>51</sup> Idem, op. cit., p. 50.

evolucionista” no sentido de compreender que a criança não é um “adulto em miniatura” uma vez que, a rigor, ela possui outro equilíbrio, segue outra lógica:

[...]. A criança reconhece em outrem outro “ela mesma”. A linguagem é o meio de realizar uma reciprocidade com ele. Trata-se ali de uma operação por assim dizer vital, e não de um ato intelectual apenas. A função representativa é um momento do ato total pelo qual entramos em comunicação com outrem<sup>52</sup>.

Dessa maneira,

[...]. Se se diz, por exemplo, que a percepção do mundo na criança é “egocêntrica”, a fórmula é válida no sentido de que o mundo da criança ignora os mais simples critérios de objetividade do adulto. Mas, justamente, ignorar a objetividade do adulto não é viver em si, é praticar uma objetividade sem medida, e não seria necessário que a fórmula do egocentrismo pudesse sugerir a velha idéia de uma consciência fechada nos “seus estágios”<sup>53</sup>.

Tais críticas, apenas, explicitam o teor da árdua questão de “como passar da consciência de si a outrem”, cujo equacionamento já é possível encontrar nas instrutivas pesquisas de Guillaume:

[...]. Para Guillaume: como construir, a partir de outrem, um eu representativo? Com efeito, para a criança é outrem que ocupa o lugar principal: a criança ela-mesma só se considera como um “outro outro”, o centro de seu interesse é outrem. A consciência de um eu único “incomparável” (Malraux) não existe na criança. Esse eu é certamente vivido por ela, mas em todos os casos não é tematicamente apreendido. Outrem é para a criança o essencial, o espelho de si mesma ao qual seu eu está preso. (*O eu se ignora como centro do mundo*, Guillaume)<sup>54</sup>.

Mais do que simplesmente descrever o caráter de sociabilidade que já tem início na experiência infantil, esta tese de Guillaume traz à baila, uma analogia que será capital na formação da teoria lacaniana, qual seja, a metáfora do “estágio do espelho”, já sublinhada alhures. O que surpreende, porém, é o fato de que, o “outro” vivifica ou encarna, aos olhos da criança, um nível de compreensibilidade de si própria, em que não há um “sujeito absoluto”. O caráter inóspito, por assim dizer, da teoria piagetiana, é o de que, justamente, ela deixa de acolher aquele “espelhamento” fundamental antevisto por Guillaume enquanto exigência epistemológica. Merleau-Ponty, por seu turno, eleva, então, a dignidade perdida da experiência infantil, explicitando sua dimensão intersubjetivamente carnal, admissível, muito

<sup>52</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 30.

<sup>53</sup> Idem, *Le primat de la perception*, p. 32-33.

<sup>54</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 35.

propriamente, na gestualidade corporal. Tal é o caso, por exemplo, do comportamento do bebê no singular momento em que

[...]. Abre a boca se por brincadeira ponho um de seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E, todavia, ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder, e porque minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem para ele imediatamente uma significação intersubjetiva. Ele percebe suas intenções em seu corpo, com o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções<sup>55</sup>.

Em última análise, esse movimento intercorporal entre o adulto e a criança, apenas atesta o contrasenso das análises de Piaget<sup>56</sup> e, por extensão, a toda a psicologia clássica. A experiência infantil desconcerta a lógica de uma consciência invulnerável e privada. A própria linguagem da criança já é essa genuína amostra de que o solipsismo é uma posição autofágica, pois, há um “mundo único”, intersubjetivamente válido, instituído pela fala, indomável segundo critérios objetivos. Estendendo, ainda mais, suas críticas ao modelo epistemológico de Piaget, Merleau-Ponty volta a descrever essa unidade carnal manifesta no comportamento infantil, desvelando-nos, uma verdadeira fenomenologia da percepção do outro, pois

[...]. A percepção de outrem e o mundo intersubjetivo só representam problema para os adultos. A criança vive em um mundo que ela acredita imediatamente acessível a todos aqueles que a circundam, ela não tem nenhuma consciência de si mesma, nem tampouco dos outros, como subjetividades privadas, ela não suspeita que nós todos e ela mesma estejamos limitados a um certo ponto de vista sobre o mundo. É por isso que ela não submete à crítica nem seus pensamentos, nos quais crê na medida em que eles se apresentam e sem procurar ligá-los, nem nossas falas. Ela não tem a ciência dos pontos de vista. Para ela, os homens são cabeças vazias dirigidas a um mundo único, um mundo evidente em que tudo se passa, mesmo os sonhos que, ela acredita, estão no quarto, mesmo o pensamento, já que ele não é distinguido das falas<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 404. “Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu” (Idem, op. cit., p. 215).

<sup>56</sup> “Por volta dos doze anos, diz Piaget, a criança efetua o *cogito* e encontra as verdades do racionalismo [...]. Piaget conduz a criança até a idade da razão como se os pensamentos do adulto se bastassem e suprimissem todas as contradições. Mas, na realidade, é preciso que de alguma maneira as crianças tenham razão contra os adultos ou contra Piaget, e que os pensamentos bárbaros da primeira idade permaneçam sob os pensamentos da idade adulta como um saber adquirido indispensável, se é que deve haver para o adulto um mundo único e intersubjetivo” (Idem, op. cit., p. 408).

<sup>57</sup> Idem, op. cit., p. 407-408.

O que a literatura da psicologia infantil ensina é que há muito que se aprender com a criança<sup>58</sup>. Nesta, é preciso vislumbrar um estatuto epistêmico mais profundo, jamais a estereotipando como um estágio apenas hierárquico a título de simples inventário psicológico.

Ao mesmo tempo, a trama plástica dessa experiência ilustrada pela literatura da psicologia infantil, pode vir a se reconfigurar num outro cenário, cujo personagem também é ignorado como tema marginal: a “consciência primitiva”. As descobertas etnológicas mais recentes não deixam de sugerir, para Merleau-Ponty, um patrimônio indispensável como análise filosófica. Os trabalhos de Lévi-Strauss propõem, por exemplo, reconstituir no pensamento primitivo uma nova lógica para além da racionalidade cartesiana, metodicamente hegemônica na pesquisa social. Merleau-Ponty vê nas pesquisas do antropólogo, o despontar de um novo horizonte entre a cultura primitiva e a cultura ocidental, isto é, a recriação de um espaço comum e, portanto, alargado como “fonte de toda razão e de toda irrazão”<sup>59</sup>. Trata-se, de entrever no subsolo de tais pesquisas, um novo estatuto ontológico situado “atrás ou abaixo das clivagens de nossa cultura adquirida”<sup>60</sup>.

O estado de questão aberto, portanto, por este novo horizonte de análise, é o de como o “outro” se revela para mim na sua corporalidade ou carnalidade? Ou, como, então, é possível transpor o estigma de sua dignidade ferida, aquém de todo solipsismo radical? Como tornar concreta a relação intercultural, aquém de toda fronteira demarcável? Ora, diz Merleau-Ponty, toda abstração distintiva de planos é arbitrária: “tudo é cultural em nós (a nossa *Lebenswelt* é subjetivo) (a nossa percepção é cultural-histórica) e tudo é natural em nós (mesmo o cultural repousa sobre o polimorfismo do Ser selvagem)”<sup>61</sup>. Este poliformismo da carne é o próprio meio comum, domínio de promiscuidade, do qual se “faz uma inscrição de todos os outros seres”<sup>62</sup>, ou seja, um “sensível pivô e dimensional” do qual participam todos

---

<sup>58</sup> Nesse sentido, aqui, já se esboça um princípio de “solução”: “re-aprender a criança, o alter ego, o irrefletido em mim por uma participação lateral, pré-analítica, que é a percepção” (MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 257).

<sup>59</sup> Idem, *Signes*, p. 153. Gusdorf também observa em certas civilizações antigas, a ausência de uma visão dualista, pois “natureza, história, técnica, religião, sobrenatural, conhecimento positivo, representação estética, – todos os planos de clivagem que nos permitem desmembrar o real para melhor agir sobre ele – não têm, literalmente, o menor sentido na sociedade primitiva [...]. O homem pré-categorial não tem, por si mesmo, esta consciência isolacionista e granular, porque sua consciência é verdadeiramente conhecimento na indivisão de si e de outrem, na solidariedade entre pensamento e mundo [...]. O ser no mundo é vivido, pois, realmente, como um *no mundo*, sem domicílio preciso, sem inerência obrigatória a um corpo que fixaria nele uma determinação absoluta” (GUSDORF, G. *Mythe et métaphysique*, p. 84; 134-135; 136).

<sup>60</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 162.

<sup>61</sup> Idem, op. cit., p. 306-307.

<sup>62</sup> Idem, op. cit., p. 313.

os demais. Dimensão na qual se entrecortam “natureza” e “cultura”, exprimindo a coesão nativa “de nossa carne imediatamente preenchida pela carne universal do mundo”<sup>63</sup>.

É, mais propriamente, no “último” Husserl, que Merleau-Ponty vai encontrar indicações essenciais dessa tarefa radical. Na célebre carta de 11 de março de 1935, endereçada ao antropólogo Lucien Lévy-Bruhl, autor de “*La mythologie primitive*”<sup>64</sup>, Husserl tece considerações surpreendentes. Os termos da correspondência husserliana, destacados por Merleau-Ponty, são estes:

[...]. É uma tarefa possível, altamente importante, é uma grande tarefa introduzirmos afetivamente (*Einzufühlen*) numa humanidade que vive encerrada na tradição viva da sociabilidade, compreendendo-a em sua vida social unificada a partir da qual ela tem o mundo (*Die Welt habend*), que para ela não é uma “representação do mundo”, mas o mundo que *para ela* é verdadeiramente (ou real)<sup>65</sup>.

Essas linhas manuscritas são reveladoras. É de se levar em conta que a filosofia não pode ficar à margem do tecido histórico-cultural, ou seja, não tem condições de dispensar a experiência antropológica, já que não atinge de modo imediato, um “universal de simples reflexão”. Trata-se, na verdade, de uma tarefa em que o “saber europeu só manterá seu valor tornando-se capaz de compreender mesmo aquilo que ele não é”<sup>66</sup>; assim, não será preciso sair da facticidade para atingir a idéia<sup>67</sup>, já que, nessa direção, há uma significação essencial nos fatos etnográficos e históricos: a penetração paciente na “alteridade” como seu objeto de pesquisa por excelência e a sua comunicação com ele. O que a leitura de “*La mythologie primitive*” impressiona em Husserl, é a reconstituição da experiência do *Mundo ambiente ou circundante (Umwelt)* do primitivo, cujo “conhecimento histórico não se reduz à mera reflexão solitária do historiador, mas coexiste com as significações de uma sociedade”<sup>68</sup>. Só, assim, a noção européia de um *Umwelt* histórico deixa de traduzir um conceito abstrato ou

<sup>63</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 23.

<sup>64</sup> LÉVY-BRUHL, L. *La mythologie primitive*. Paris: PUF, 1935.

<sup>65</sup> HUSSERL, E. *Sur la mythologie primitive*, lettre a Lucien Lévy-Bruhl, 11 mars de 1935, citado por MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 120-121. Cf. tbém Idem, *Signes*, p. 135 e Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 419-420.

<sup>66</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 119.

<sup>67</sup> “Ora, como evitar que as fronteiras do transcendental e do empírico se confundam se o transcendental é intersubjetividade? Pois, com o outro, é tudo quanto o outro vê de mim, é toda a minha facticidade que se encontra reintegrada à subjetividade, ou pelo menos colocada como um elemento indispensável de sua definição. Assim, o transcendental desce à história, ou, se preferir, o histórico deixa de ser relação exterior de dois ou vários sujeitos absolutamente autônomos, tem um interior, adere à definição própria deles, já não é somente cada um para si, é também um para o outro que eles se sabem sujeitos” (Idem, *Signes*, p. 134).

<sup>68</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 123.

uma idealidade sobreposta culturalmente, a fim de reconhecer, nossa inerência intercultural, carnal, pois,

[...]. Não se trata de dar a razão do primitivo ou de lhe conceder razão contra nós, mas sim de instalar-se num terreno onde sejamos, uns e outros, inteligíveis, sem redução nem transposição temerária [...]. A tarefa é, pois, alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender o que em nós e nos outros precede e excede a razão<sup>69</sup>.

Para Merleau-Ponty, só no circuito desse “alargamento” que se rompe a distância de um “universal de sobrevôo”, reabilitando a presença de “outrem” em sua experiência mais própria, sem, contudo, sacrificá-la a nossa lógica e sem nos sacrificarmos a ela. É desse modo, que se torna possível, o homem “retomar posse da região selvagem de si mesmo que não é investida por sua própria cultura e através da qual se comunica com as outras”<sup>70</sup>. Região esta, simbolicamente intersubjetiva, enquanto nosso meio, desde onde, os objetos culturais assumem novas significações. É esse meio selvagem de coexistência que imprime, dialeticamente, o movimento da “alternância sujeito-objeto”<sup>71</sup>. Assim sendo, já podemos, desde então, nos encaminhar para algo que parece se projetar nos últimos escritos husserlianos: a Terra originária enquanto solo de toda Razão. É, portanto, para além de Hegel, que a fenomenologia é levada a aprofundar a radicalidade última de uma nova racionalidade encarnada, não mais inóspita, mas acolhedora do “mundo” e de “outrem” como signos palpáveis de sua própria significação<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 153; 154.

<sup>70</sup> Idem, op. cit., p. 151.

<sup>71</sup> Idem, *L' institution/La passivité*, p. 35.

<sup>72</sup> Ao realizarmos tais abordagens, já estamos seguindo o movimento de Hegel para além do que ele diz e escreve; de certo modo, vemo-lo retrospectivamente na perspectiva do pensamento contemporâneo, reencontrando-o na atmosfera reflexiva da fenomenologia retomada por Husserl. Eis porque, então, Merleau-Ponty vislumbra que quando Husserl lança o projeto da afirmação da racionalidade em contato com a experiência exigindo, portanto, um método capaz de aprofundar simultaneamente a “interioridade” e a “exterioridade”, esse projeto em sua essência, é análogo ao de Hegel: “Husserl quer aliar a exigência do concreto e a exigência lógica. Mas, enquanto para Hegel a fenomenologia é uma introdução à lógica, para Husserl ela é a própria lógica” (MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 402-403). Ora, é essa aliança entre duas ordens de exigência que cada vez mais se torna visível nas últimas reflexões de Husserl no momento em que se concede uma atenção maior ao problema da história. A filosofia não está aquém da história, mas se situa nela: “A eidética histórica não é um substitutivo do contato com os fatos históricos: a tarefa filosófica é realizada em contato com os próprios fatos. É quase a fenomenologia no sentido hegeliano, ou seja, a idéia de uma reflexão sobre a história que acompanha as experiências da consciência em toda a variedade destas. Logo, não é por acaso que Husserl deu a sua pesquisa o nome de ‘Fenomenologia’” (Idem, op. cit., p. 420).

### 3.2. A Sombra do Eu Puro e a Carne do Outro

“Se você esconde minha sombra na sua, a minha continua existindo, porque, se você se afasta, eu a vejo”  
*Carlota, 9 anos*

## I

É com “Husserl” – atesta Merleau-Ponty – que se “redescobre essa identidade do ‘entrar em si’ e do ‘sair de si’ que, para Hegel, definia o absoluto”<sup>73</sup>. É a relação do “exterior” e do “interior” que está na raiz do “idealismo fenomenológico transcendental” como estado de questão; relação esta, jamais radicalizada por Descartes, haja vista a impossibilidade, de trazer à luz, a experiência do *alter-ego*. O que Husserl passa a destacar é que a tarefa última da fenomenologia é compreender sua relação com a não-fenomenologia, uma vez que, agora, a “*filosofia se encontra numa dimensão completamente nova*”<sup>74</sup>. O que Husserl explicitamente restitui, é o mérito da obra de Descartes enquanto signo de um novo começo e, nessa direção, uma nova promessa para a filosofia. Sob esta perspectiva, longe de serem tão somente um assunto privado ou uma simples forma literária, as “*Meditações*” exprimem, por assim dizer, o protótipo daquilo que é a origem ou a experiência mais própria de qualquer obra filosófica<sup>75</sup>. É esse propósito que volta a animar-se, enquanto exigência de princípio de toda reflexão crítica e, nessa extensão, de toda a fenomenologia transcendental. Tarefa esta, que nos lança a um domínio jamais antevisto: a “experiência transcendental do eu” como “núcleo da presença viva do eu a si próprio” apreensível, a rigor, via a *ἐποχή*.

Há um duplo sentido de “descoberta”, observa Husserl: a primeira emana do critério de apoditicidade exigido por Descartes, a qual, lamentavelmente terminara por cair em más interpretações, mas propiciando, por outro lado, bons frutos quanto ao progresso da ciência. A segunda descoberta é o começo renovado em vista da descoberta cartesiana, dando início, a uma filosofia mais profunda e mais universal da compreensão do *cogito*: é o momento da descoberta da intersubjetividade absoluta como “intersubjetividade

<sup>73</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 204.

<sup>74</sup> HUSSERL, E. *L' idée de la phénoménologie*, p. 46.

<sup>75</sup> Idem, *Méditations cartésiennes* §1, p. 19.

transcendental”<sup>76</sup>. É essa significação incomparável que revela a própria subjetividade como “enigma dos enigmas” enquanto “tema filosófico”<sup>77</sup>, por excelência.

Para tanto, Husserl entende que embora tenha realizado “a maior das descobertas”, o realismo cartesiano não soubera antever a evidência viva e pura do “eu sou”, isto é, o sentido mais próprio da “subjetividade transcendental”. Deste modo, de Descartes a Brentano<sup>78</sup>, é essa lacuna que ainda não se preenche integralmente: é essa esfera de experiência que não se alcança e, portanto, realismo e psicologismo ofuscam o caráter autêntico da “redução”. Isso porque a esterilidade do “*cogito* cartesiano”, alega Husserl, se compreende sob uma negligência duplamente crucial: α) a falta de uma explicitação radical da *ἐποχή* e β) a insuspeita de que o ego se torne um campo de investigação possível numa experiência transcendental. É essa observância quanto ao alargamento de conteúdo do ego cogito que o cartesianismo abstém, deixando de realizar uma “crítica geral da consciência”, a única capaz de descrever um “sujeito universal” em sua concretude.

Ora, como já vimos, Husserl torna indispensável, em vista dessa nova exigência, a descrição de uma originariedade transcendentalmente sintética e temporal. Trata-se, segundo ele, de uma síntese de identificação, a “síntese de um alcance universal fluindo passivamente, sob a forma da consciência íntima contínua do tempo”<sup>79</sup>. Husserl, então, passa a falar de uma consciência perceptiva, cuja síntese é puramente passiva, já que “o mundo está a todo o instante presente à consciência como unidade e pode tornar-se o seu objeto”<sup>80</sup>. Dessa forma, para além de Descartes, a Evidência se torna, em ampla acepção, o fenômeno geral e último da vida intencional<sup>81</sup>, de maneira que “*este eu central*”, admoesta Husserl, “*não é um pólo de identidade vazio*”<sup>82</sup>, nem ainda um campo caótico, mas um conjunto ordenado ou uma síntese constitutiva universal. Tal síntese se revela, de certo modo, sob uma significação particularmente leibniziana: o *ego* é tomado na sua plenitude concreta como “mônada”; ele é, sobretudo, um ser monádico e sinteticamente concreto, visando abarcar todos os problemas constitutivos enquanto compossível de conteúdos particulares.

---

<sup>76</sup> HUSSERL, E. *La crise* §73, p. 304.

<sup>77</sup> Idem, op. cit., §§2; 5, p. 10; 19.

<sup>78</sup> Não só Descartes, mas também o “pensamento pós-cartesiano” fora ainda mais grosseiro, por causa da ignorância total da *ἐποχή* cartesiana (Cf. Idem, *Méditations cartésiennes* §41, p. 140).

<sup>79</sup> Idem, *Méditations cartésiennes* §18, p. 78.

<sup>80</sup> Idem, op. cit., §21, p. 95.

<sup>81</sup> Idem, op. cit., §24, p. 101.

<sup>82</sup> Idem, op. cit., §32, p. 115.



De todo modo, essa explicitação de um fundo último fenomenológico do *eidós* não é uma passagem tão tranqüila e suficientemente resolvida para Husserl. É, aqui, que podemos nos confrontar, com o caráter paradoxal de sua obra<sup>83</sup>: a familiaridade entrevista entre o domínio ontológico da *Lebenswelt* e aquele do “Eu Puro”. A questão toda é como se opera essa passagem, quer dizer, como se pressupõe a constituição prévia de uma intersubjetividade transcendental? Questão essa, reconstruída, em parte, pelo tema da “passividade”, isto é, a constituição de uma gênese passiva, pois “a construção pela atividade pressupõe sempre e necessariamente, como camada inferior, uma passividade que recebe o objeto e o encontra como que já feito”<sup>84</sup>. Trata-se de uma passividade enquanto constituição primária ou uma forma de experiência que torna inteligível a síntese ativa, possibilitando haver ao redor do “eu”, o mundo dos objetos.

Sensível a estas questões, Husserl se propõe a uma análise mais acurada da problemática transcendental enquanto tarefa crítica à experiência. Trata-se, aqui, de compreender a questão crucial de como conciliar o “ser” e a “consciência” ou, ainda, de como se forma em mim, o mundo objetivo comum a todos, de maneira que a “existência de outrem” deixe de ser postulada como *non sens*. É essa pré-visão que a quinta meditação das “*Méditations cartésiennes*” anuncia, ao coroar o propósito da obra, consagrando-se, nessa medida, como um tema incessantemente retomado pela posteridade filosófica. O que veremos, sucintamente agora, são as linhas mestras desse último discurso, seu subentendido de base, cuja fonte matricial, emana a própria teoria husserliana da intersubjetividade.

Ora, Husserl parece visar, agora, um alvo incômodo, qual seja, o “solipsismo”. Será – interpela ele – que “quando eu, o eu meditante, me reduzo pela *ἐποχή* fenomenológica ao meu *ego* transcendental absoluto, não me tornarei por isso mesmo *solus ipse*?”<sup>85</sup>. Questão que se metamorfoseia numa outra: “*como sair da ilha de minha consciência?*”<sup>86</sup>. É sob este ângulo, mais precisamente, que se evidencia o agudo impasse posto por todo raciocínio solipsista. Husserl tem consciência de que não se pode abrir mão de um fato inalienável: a existência de outros *ego*. No entanto, é essa mesma existência que se revela sobre o fundo do

---

<sup>83</sup> HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*, §37, p. 130.

<sup>84</sup> Idem, op. cit., §38, p. 133.

<sup>85</sup> Idem, op. cit., §42, p. 148. Eis, como ilustração, o estágio desconcertante a que chega Husserl: “Não vemos ainda de modo algum como na atitude da redução, outros ‘eu’ poderiam ser postos – não como simples fenômenos do ‘mundo’, mas como outros ‘eu’ transcendentais, – portanto, como tais ‘eu’ poderiam tornar-se por sua vez sujeitos qualificados de uma egologia fenomenológica [...]. A redução ao eu transcendental talvez não tenha mais que a aparência de um solipsismo” (Idem, op. cit., §13, p. 61).

<sup>86</sup> Idem, op. cit., §41, p. 140.

“Eu transcendental”. Husserl passa a por em questão, o alcance até, então, logrado da “constituição” como exigência de princípio fenomenológico e, em consequência disso, o sentido do ser de “outrem” numa diretriz tematicamente nova, cujo tratamento deve ultrapassar toda argumentação dialética ou especulação metafísica. É em outro plano – assim acredita – que a questão deve ser posta, isto é, a de uma fenomenologia da subjetividade transcendental.

Como, então, Husserl equaciona o tema da percepção de “outrem”, valendo-se do axioma transcendental do “Eu puro”? Antes de tudo, diz ele, é preciso levar em conta que “outrem” se desvela como uma experiência inconstestável sob a forma de um fenômeno *sui generis*: a *empatia ou intropatia (Einfühlung)*<sup>87</sup>. Conceito este, que permite restituirmos uma experiência singular, ou seja, a de uma ocorrência sobreflexiva e estesiológica da percepção das vivências de outrem, pois, muito especialmente, na atitude natural, encontro-me no seio do mundo – eu entre os outros – dos quais me distingo e me oponho. Neste nível percipiente da relação empática, o que se configura é a unidade psico-física da experiência perceptiva, ou seja, uma comunhão táctil ou um movimento reflexionante, cuja sensação se irradia cinestésicamente entre meu corpo e o corpo de outrem. Temos, a rigor, um dado extraordinário e, portanto, paradoxal: “o outro, primeiro em si (o primeiro ‘não-eu’), é outro eu”<sup>88</sup>. Por isso, Husserl sustenta que, por meio desta experiência inalienável, vemos se revelar um “domínio novo e infinito”, uma “comunidade de mônadas”, quer dizer, a emergência primordial de um só e mesmo mundo, uma “esfera intersubjetiva de pertença”. É na base dessa constituição, que o filósofo é levado a qualificar a experiência de um “nós transcendental”<sup>89</sup>, emergente, portanto, num mundo harmonicamente monadológico.

A fim de corroborar este conjunto de teses, rumo à elucidação transcendental da experiência de outrem, Husserl desenvolve um importante argumento como passo inicial. É evidente que a experiência de outrem se caracteriza como uma presença “em carne e osso” (*leibhaft*)<sup>90</sup>, uma intencionalidade mediata aderente ao mundo. Tal intencionalidade é uma “espécie de ato que torna ‘co-presente’, de uma espécie de apercepção por analogia”<sup>91</sup>. A

---

<sup>87</sup> Acerca da relevância histórico-teórica deste conceito e, sobretudo, suas implicações na doutrina fenomenológica de Husserl, o leitor é convidado a consultar o pioneiro e primoroso trabalho de doutoramento de Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*. Trad. J. L. C. Bono. Madrid: Editorial Trotta, 2004. Cf. também da mesma autora, *Excursão sobre el idealismo trascendental*. Trad. W. Redmond. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005.

<sup>88</sup> HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes* §49, p. 175.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> A presença deste misto tem um limite: jamais estou no lugar exato de outrem, pois caso contrário, seria ele.

<sup>91</sup> *Idem*, op. cit., §50, p. 178.

complexidade inerente neste primeiro recurso explicativo – o argumento da co-apresentação – é como ela efetivamente se realiza. Por isso, Husserl recorre, constantes vezes, à noção leibniziana de “apercepção” com o intuito de ilustrar o liame primordial entre a natureza e o corpo. Momento em que o corpo de outrem toma o “sentido *de uma transposição aperceptiva a partir do meu próprio corpo* [...] assim, só uma semelhança que ligue na esfera primordial esse outro corpo com o meu, pode fornecer o fundamento e o motivo para *conceber ‘por analogia’ esse corpo como um outro organismo*”<sup>92</sup>. Neste contexto, a apercepção traduz um sentido bem pontual: não é um raciocínio ou um ato intelectual, mas uma intencionalidade originária na qual, pela primeira vez, o objeto de um sentido análogo se constitui.

A argumentação husserliana, todavia, não se estaciona nessa primeira formulação. Ela se vale de outro expediente conceitual: a noção de *acoplamento (Paarung)* enquanto um fenômeno universal da esfera transcendental:

[...]. É uma das *formas primitivas da síntese passiva* que, por oposição à síntese passiva da “identificação”, designamos como “associação”. A característica *de uma associação acoplante* reside no fato de, no caso mais simples, dois conteúdos serem aí expressamente e intuitivamente dados na unidade de uma consciência e, por isso mesmo, como pura passividade<sup>93</sup>.

No acoplamento original, presenciamos uma “unidade de semelhanças”, uma configuração de pares. O que se revela, aí, é uma espécie de “transgressão intencional estabelecida na ordem genética (por uma lei essencial) desde que os elementos que se acoplam sejam dados à consciência ‘juntos’ e ‘distintos’ simultaneamente”<sup>94</sup>. Eis, portanto, a função última da apercepção: “o corpo do outro e o outro eu que o domina são dados na unidade de uma experiência essencialmente transcendente”<sup>95</sup>. Por obra e graça desse “acoplamento”, é que se funda a analogia acerca daquilo que “me pertence”. Analogia entre outro mundo e meu mundo primordial, quer dizer, a presunção mais profunda do enigma de uma “Natureza intersubjetiva”. Ora, é propriamente em virtude deste enigma, que Husserl se encontra em pleno “direito de falar aqui da *percepção do outro* e, em seguida, da *percepção do mundo*

---

<sup>92</sup> HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*, §50, p. 180.

<sup>93</sup> Idem, op. cit., §51, p. 183.

<sup>94</sup> Idem, op. cit., §51, p. 184.

<sup>95</sup> Idem, op. cit., §52, p. 186.

objetivo [...] ainda que esta percepção se desenvolva exclusivamente no interior da minha esfera de pertença”<sup>96</sup>.

Deste modo, “já não é enigmático que eu possa constituir em mim um outro eu [...] que eu possa constituir na minha mônada uma outra mônada”<sup>97</sup>, pois, em virtude daquela co-apresentação, é preciso “admitir que é em mim que os outros se constituem enquanto outros”<sup>98</sup>. Com isso, então, se valida uma comunhão efetiva com o mundo e com outrem: somos sujeitos de uma intercomunhão possível, a experiência mesma de uma intersubjetividade transcendental. É por meio dessa inteligibilidade última, radicada no ego transcendental, que Husserl acredita transpor, finalmente, o limite do solipsismo, “ainda que permaneça verdadeiro” [diz ele] “que tudo o que existe para mim só pode extrair o seu sentido existencial de mim, na esfera da minha consciência”<sup>99</sup>. Dessa forma, o idealismo fenomenológico assegura já, a sua legitimidade de princípio, revivida pela *interiore homine* agostiniana: “é preciso, de início, perder o mundo pela *ἐποχή*, para reencontrá-lo, em seguida, numa tomada de consciência universal de si mesmo”<sup>100</sup>.

Não deixa de ser oportuno observar, que Husserl volta a estes mesmos temas numa série de conferências ministradas no período compreendido entre 1934 e 1937 que, reunidas, compõem aquela que será uma de suas derradeiras obras mais instigantes: “*La crise des sciences européennes*”. A idéia condutora consiste em diagnosticar, na ciência moderna, o *pathos* da perda do sentido pré-operativo do Mundo, quando, assim, o condiciona à verdade matemática. A questão toda, é que a reabilitação deste sentido impõe uma exigência que só a fenomenologia pode cumprir: a de revelar um *fenômeno original (Urphänomen)*, isto é, uma “cultura extracientífica ainda não tocada pela ciência, cuja tarefa deve tornar-se uma aquisição humana na finitude, um horizonte aberto e infinito no qual se vive e jamais se está fechado”<sup>101</sup>. É esse grau de reflexividade superior que exprime o conceito de “Mundo-da-vida” enquanto patrimônio intersubjetivo de toda experiência, para além do naturalismo psicológico da *tabula rasa*<sup>102</sup> e, até mesmo, da psicologia empírico-descritiva de Brentano.

---

<sup>96</sup> HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*, §55, p. 201.

<sup>97</sup> Idem, op. cit., §55, p. 204.

<sup>98</sup> Idem, op. cit., §56, p. 208.

<sup>99</sup> Idem, op. cit., §62, p. 241.

<sup>100</sup> Idem, op. cit., §64, p. 251.

<sup>101</sup> Idem, *La crise*, p. 358.

<sup>102</sup> Conforme Husserl, “esta *naturalização do psíquico* passa, através de John Locke ao conjunto dos tempos modernos até os dias atuais. A *white paper* ou a *tabula rasa* é a metáfora emblematicamente lockeana, sobre a

Só, assim, metaforiza Husserl, “ressurgirá das cinzas do enorme cansaço, a Fênix de uma nova vida interior e de um novo sopro espiritual”<sup>103</sup>. Ora, se o “*paradoxo do ego, se transforma no maior de todos os enigmas*”<sup>104</sup>, – enuncia ele –, é porque, a bem da verdade, este enigma é a extensão de outro: a do “Mundo-da-vida” enquanto “um domínio de evidências originárias”<sup>105</sup>; *fundamento último (Letztbegründende)* do mundo objetivo-científico. A razão, então, pela qual a *Lebenswelt* se torna o tema primeiro da fenomenologia, reside exatamente neste reconhecimento de que somos lançados a uma camada de experiência primordial, a qual “existe desde sempre, já sempre aí e de antemão, enquanto ‘solo’ para toda práxis, seja ela teórica ou extrateórica”<sup>106</sup>. Ela é, como primeira instância, um “horizonte universal atemático”<sup>107</sup>, “intersubjetivamente idêntico para todos”<sup>108</sup>.

O §39 de *La crise* não deixa qualquer dúvida, seja a respeito dessa prioridade temática husserliana, seja, sobretudo, quanto ao procedimento *sui generis* por meio do qual devemos nos dirigir a esta revelação do *Mundo-da-vida* em sua evidência originária: a *ἐποχή*. Trata-se, a rigor, de uma evidência irrecusável e, portanto, fundante como a mais elevada conquista da fenomenologia transcendental. Por isso, essa “elaboração de uma eidética do mundo-da-vida”<sup>109</sup>, avalia Husserl, se torna o signo da nova inteligibilidade de princípio emanada do Eu puro depurado, portanto, de toda descrição empírica ou mundana<sup>110</sup>. É sob esta cláusula transcendental elevada até o fim, que se funda toda constituição intersubjetiva. Se pela *ἐποχή*, regressamos à subjetividade em sua significação originária, por ela, também nos direcionamos à plena facticidade da subjetividade transcendental como intersubjetividade universal, isto é, nos dirigimos à “intersubjetividade constitutiva do mundo enquanto ‘mundo para todos’”<sup>111</sup>. Dessa forma, o “ego originário, o ego de minha *ἐποχή*,

---

qual os dados psíquicos se deslocam conforme uma regra qualquer, como são na natureza os processos corporais” (HUSSERL, E. *La crise* §11, p. 74). A crítica husserliana, aqui, dirige-se à atribuição da alma a um modo de ser análogo, por princípio, ao da natureza. Locke figura toda a tradição filosófica moderna, enquanto ícone da incompreensibilidade da “subjetividade” (Cf. Idem, op. cit., §22, p. 97-100).

<sup>103</sup> Idem, op. cit., p. 383.

<sup>104</sup> Idem, op. cit., §18, p. 93.

<sup>105</sup> Idem, op. cit., §34, p. 145.

<sup>106</sup> Idem, op. cit., §37, p. 162.

<sup>107</sup> Idem, op. cit., §38, p. 165.

<sup>108</sup> Idem, op. cit., §50, p. 196.

<sup>109</sup> Idem, op. cit., §36, p. 161.

<sup>110</sup> Desse modo, vemos, então, “o que há de essencialmente novo na ‘redução fenomenológica’ e, assim, da ascense da subjetividade mundana (do homem) à subjetividade transcendental” (HUSSERL, E. *Idées (III)*, p. 181).

<sup>111</sup> Idem, *La crise* §54, p. 210.

aquele que jamais pode perder sua unicidade e sua indeclinabilidade pessoal”<sup>112</sup> está, como que, de direito, salvaguardado, já que “do ponto de vista metodológico, é unicamente a partir do ego e da sistemática de suas funções e operações transcendentais que se pode revelar a intersubjetividade transcendental e sua comunicação transcendental”<sup>113</sup>.

Ao mesmo tempo, ajuíza Husserl, “a redução fenomenológica, a fim de obter seu horizonte total, exige uma ‘fenomenologia da redução fenomenológica’ [...]. Ora, com esta primeira redução não se chega ainda à essencialidade própria da alma”<sup>114</sup>. O que implica considerar que após a primeira *έποχή*, faz-se mister, uma segunda *έποχή*, tornando, evidente, portanto, o “Mundo-da-vida” enquanto “totalidade ilacerável”, quer dizer, como horizonte intersubjetivo universal. É, só assim, explica Husserl, que estamos em regime de “um *a priori*” fundamental, qual seja, “aquele da inseparabilidade da consciência-de-si e da consciência-de-outrem”<sup>115</sup>. É este “mundo-para-todos”, que se revela como a prova irrefutável da unidade entre o *ego* e o *alter ego*, em virtude, particularmente, da redução na qual

[...]. Os outros enquanto homens que são para mim, se convertem em alter ego estando para mim, com o sentido ontológico de estar implicados em minha vida intencional originária. E de maneira inversa, estou implicado neles com toda a minha vida original e, assim, também, eles estão uns com os outros implicados<sup>116</sup>.

Dados tais passos, Husserl coroa a intenção mais própria de seu programa de pesquisa: “a filosofia não é, de parte a parte, outra coisa que racionalismo [...] é a *razão no movimento constante de seu auto-esclarecimento*”<sup>117</sup>.

## II

Torna-se, ainda, oportuno observar, sem sairmos do circuito fenomenológico, que a teoria husserliana da intersubjetividade é criticamente inexaurível, e uma peculiar

---

<sup>112</sup> HUSSERL, E. *La crise* §54, p. 210.

<sup>113</sup> Idem, op. cit., §54, p. 211.

<sup>114</sup> Idem, op. cit., §71, p. 278.

<sup>115</sup> Idem, op. cit., §71, p. 284.

<sup>116</sup> Idem, op. cit., §72, p. 290.

<sup>117</sup> Idem, op. cit., §73, p. 302.

amostra disso, é a posição assumida por Max Scheler, singularmente revisitada, como veremos, adiante, por Merleau-Ponty. Assim, se por um lado é verossímil que Scheler não chegara conhecer o conteúdo das “*Méditations cartésiennes*”, ministrada e publicada após sua morte em 1928, bem como, ainda, o texto de “*La crise*” vindo a público, só 10 anos depois, por outro lado, ele tivera um sólido contato com vários outros textos husserlianos anteriores a tal período, cujas teses jamais são abdicadas inteiramente. De todo modo, o que interessa em Scheler, é o argumento central pelo qual ele diagnostica a insuficiência da solução husserliana no tocante ao tema da “percepção de outrem”. Insolubilidade que se assenta sobre o princípio irrevogável da validade transcendental da redução<sup>118</sup>. Sob este ângulo, Husserl, H. Rickert, Natorp<sup>119</sup>, entre outros, não superam o solipsismo, pois

[...]. Compreender não quer dizer necessário e unicamente “compreender os outros” (após nossas próprias percepções internas). “Compreender”, é igualmente, e sob o mesmo título, se compreender a si-mesmo, como um ato também primitivo pelo qual compreendemos os outros<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> Cf. os pressupostos críticos à tese da “redução” em SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*, p. 50-52.

<sup>119</sup> SCHELER, M. *Nature et formes de la sympathie*, p. 410-411; 462-463.

<sup>120</sup> Idem, op. cit., p. 408. Scheler ataca duas posições teóricas: 1) a teoria do raciocínio por analogia (T. Hobbes, W. Wundt, Husserl) e 2) a teoria da projeção afetiva (particularmente, T. Lipps). A primeira expressão teórica supõe que o conhecimento de “outrem” se radica na esfera do *ego*, da qual, jamais saímos, mesmo quando acreditamos ou queremos conhecer e amar os outros. Essa dedução analógica se baseia numa falácia *quaternio terminorum*: Assim, “na percepção de outrem jamais podemos ‘perceber’, senão totalmente os seus estados corporais e principalmente suas sensações orgânicas e os sentimentos que as acompanham [...]. Jamais saberei perceber a dor física ou o prazer sensível causado por um manjar, por exemplo. A rigor, eu apenas posso reproduzir uma sensação experimentada por mim mesmo em circunstâncias análogas e concluir que o outro, deve experimentar a mesma sensação. Mas, essas sensações não podem jamais ser percebidas por mim também direta e imediatamente, com a mesma vivacidade, como se elas fossem verdadeiramente minhas como, por exemplo, o sentimento puramente espiritual de tristeza” (Idem, op. cit., p. 460; 460-461). Na segunda teoria, se advoga uma espécie de *intropatia*, de maneira que é na percepção corporal de *outrem* que reside a sede, desde onde, se vivencia a realidade do seu *eu* sob a forma de uma *identificação* ou  *fusão afetiva*. Aqui é o fenômeno do corpo de outrem que é dado *primeiro e imediatamente*, de modo que o outro é percebido por meio de suas expressões, interpretadas a partir do que conhecemos através de nossas próprias exteriorizações subjetivas. Ambas as teorias, atesta Scheler, partem de uma mesma suposição ilusória: o solipsismo como conseqüência lógica. O que só evidencia que a observação interna é também uma interrupção artificial do curso da vida. O que há de insuperável nessa recíproca ilusão solipsista é o reconhecimento de que a existência de *outrem* se funda num gênero de inferência duplamente inconseqüente: tanto as *deduções por analogia*, quanto a *projeção por intropatia*, se calcam sobre um mesmo princípio egóico, mantendo uma certa indiferença em relação ao ser do outro. E, assim, para estas teorias, “o corpo com o qual realizamos uma fusão afetiva não seria necessariamente e, em todos os casos, um corpo animado; e sempre que ele é, isto ocorre como efeito de um puro ‘acaso’. Eis por que a teoria da fusão afetiva é incapaz de nos fazer ver a diferença existente entre os casos em que nos confundimos afetivamente com um *eu* ou uma alma não tendo existência real (como as almas dos mortos, segundo a concepção infantil e a dos primitivos), e aqueles em que o *eu* ou a alma têm uma existência real, como, por exemplo, nossos semelhantes. E, de resto, esta teoria é incapaz de operar uma distinção suficientemente clara entre a fusão afetiva, enquanto fonte de conhecimento dos outros *egos* e a fusão afetiva puramente *estética*, como um retrato, por exemplo, ou como Hamlet tal como é representado pelos gestos físicos de um ator” (Idem, op. cit., p. 436-437).

O que se torna sintomático no idealismo é a idéia de uma consciência geral e formal ou, se quiser, supra-individual enquanto fundamento último de qualquer síntese de vivências. Deste modo, falta à análise reflexiva, o aprofundamento das “relações reais dos homens entre si”<sup>121</sup>, isto é, a adesão solidária como princípio. Daí, a necessidade de uma autêntica “teoria da percepção do *alter ego*”<sup>122</sup>, já que, ““em primeiro lugar’, o que percebemos nos outros homens com os quais vivemos, não são nem seu corpo [...] nem suas idéias e nem suas almas, mas conjuntos indivisos”<sup>123</sup>. Scheler passa a aprofundar, então, a idéia de uma “estrutura total” enquanto unidade fenomênica, isto é, a noção de uma totalidade unitária da experiência intersubjetiva, aquém de todo paralelismo psico-físico.

Como mostra Merleau-Ponty, ao postular a existência de uma estrutura unitária, comunitariamente indivisa entre os seres, Scheler busca renunciar o ponto de partida do *Cogito* sugerindo o conceito de uma “*indiferenciação* total entre mim e outrem [...] uma ‘corrente de experiência psíquica indiferenciada’, uma mistura de si e outrem, a consciência primitiva numa espécie de generalidade”<sup>124</sup>. É, pois, no território mais geral dessa indistinção, que emerge a “consciência de si”, cuja possibilidade e existir mais próprio, se evidenciam pela “consciência de outrem”. Esta última se irrompe numa experiência gestáltica: “a percepção de outrem é como o fundo sobre o qual se destaca a percepção de si: vemo-nos por intermédio de outrem”<sup>125</sup>. Nessa perspectiva, Scheler abole qualquer cisão entre a consciência e a expressividade corporal, uma vez que na percepção de outrem, a subjetividade não se encontra desencarnada da gestualidade do corpo. É verdade também, ao mesmo tempo, que no ferimento provocado por uma queimadura, só o indivíduo que se queima pode sentir a pungência sensível da dor, mas a representação da queimadura ou a significação mais própria da dor, pode se comunicar intersubjetivamente: “é então a mesma forma, o mesmo conteúdo do sentimento que é vivenciado através de outra matéria. A significação, a intenção do sentimento (o que nele é essencial) é semelhante para as duas consciências: há isolamento do que é *sentido*, mas não isolamento das consciências”<sup>126</sup>.

---

<sup>121</sup> SCHELER, M. *Nature et formes de la sympathie*, p. 417.

<sup>122</sup> Idem, op. cit., p. 401.

<sup>123</sup> Idem, op. cit., p. 470.

<sup>124</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 42.

<sup>125</sup> Ibidem. Em “*Nature et formes de la sympathie*”, p. 467segs., Scheler descreve, em linguagem gestáltica, a unidade expressiva do olhar como uma “forma percebida” e não como uma série reflexológica de qualidades.

<sup>126</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 43.



Pretendendo romper, decididamente, com a tradição cartesiana, Scheler mostra que na percepção intersubjetiva, não é o corpo de outrem que se apreende, mas, antes, uma totalidade expressiva. O que se percebe, aí, é uma estrutura global, exteriorizada subjetivamente. Sob este prisma, observa ele, a significação última dessa totalidade não se compreende, analogicamente, mas de um modo direto e imediato. A premissa solipsista de o conhecimento só é possível via introspecção é ilusória, uma vez que, como Nietzsche bem demonstrara, estamos demasiado distantes de nós mesmos para nos constituirmos objeto privilegiado de conhecimento. É esta mesma perspectiva de análise, que Dupuy ilustra na teoria scheleriana da intersubjetividade, pois,

[...]. Como o ato da percepção externa nos subtrai de nossa subjetividade e nos torna imediatamente presentes às coisas percebidas, que não nos deve de nenhum modo nem sua forma, nem suas qualidades, a percepção do outro nos revela diretamente uma existência que nós nem construímos nem constituímos em sua intimidade por meio de qualquer projeção; em outras palavras, da mesma forma que a percepção nos dá acesso aos constituintes mesmos dos objetos, igualmente a simpatia e o amor, em virtude da transcendência que os caracteriza, permite-nos compreender o outro em graus diversos e de participar dos atos dos quais ele é o centro<sup>127</sup>.

Mais do que isto, o que se revela central na reflexão de Scheler, é a tese da evidência *a priori* da existência de outrem e da sociabilidade<sup>128</sup>. Merleau-Ponty reconhece neste argumento, uma recusa antiidealista ao hipostasiar a idéia de uma generalidade intersubjetiva, conceitualmente fundada na experiência da evidência emocional: “não podemos *realmente* tornar-nos outrem, mas o podemos intencionalmente; podemos atingir outrem através de todas as manifestações expressivas pelas quais ele se nos dá”<sup>129</sup>. Sendo assim, o que há de salutar na noção scheleriana de expressão, é o fato de que “não há consciência *atrás* das manifestações, já que estas são inerentes à consciência, são a consciência”<sup>130</sup>. Deste modo,

<sup>127</sup> DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler*, p. 436.

<sup>128</sup> Cf. SCHELER, M. *Le formalisme en éthique et l' éthique matérielle des valeurs*, p. 521 e tbém Idem, *Nature et formes de la sympathie*, p. 425-426.

<sup>129</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 43. Dignos de nota, aqui, são dois conceitos centrais da teoria scheleriana da alteridade: inicialmente, o fenômeno da “simpatia” enquanto relação de transcendência, em que temos uma percepção afetiva dos sentimentos dos outros, sem, no entanto, vivê-los realmente. Em segundo lugar, essa forma de experiência se mostra incompleta e imperfeita, exigindo como complemento o “amor” enquanto “um modo mais estável, profundo e individualizado de participação na essência do outro, sem eliminar totalmente o sentimento recíproco da diferença entre o eu e o tu” (COSTA, J. S. *Max Scheler: o personalismo ético*, p. 57).

<sup>130</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 43. O que Scheler observa (Cf. SCHELER, M. *Nature et formes de la sympathie*, p. 460 segs.), comenta ainda Merleau-Ponty, é que “a psicologia moderna

[...]. Scheler o disse muito bem, o raciocínio por analogia pressupõe aquilo que ele devia explicar. A outra consciência só pode ser deduzida se as expressões emocionais de outrem e as minhas são comparadas e identificadas, e se são reconhecidas correlações precisas entre minha mímica e meus “fatos psíquicos”. Ora, a percepção de outrem precede e torna possíveis tais constatações, estas não são constitutivas daquela<sup>131</sup>.

Scheler capta, com pertinência, o movimento de transcendência da expressão como uma dimensão fundante e recíproca entre o plano psíquico e físico, pois

[...]. O corpo humano nos aparece sempre e imediatamente como uma consciência que se exterioriza. Não vemos os olhos dos outros, mas o seu olhar. Não percebemos o ruído da palavra, mas o seu sentido. Quando percebemos o outro, não podemos dissociar, na sua expressão, a matéria da forma. Como são dadas ao mesmo tempo, não é possível uma dedução ou projeção<sup>132</sup>.

### III

Na condição de leitor de Husserl, Merleau-Ponty avalizaria, sob vários aspectos, a interpretação crítica de Scheler. Merleau-Ponty, porém, radicaliza ainda mais tal releitura que, como veremos mais a frente, termina por selar também uma posição crítica à doutrina scheleriana da intersubjetividade. Assim, da mesma forma que Scheler, Merleau-Ponty reconhece que a “redução” ao “inibir o valor existencial do mundo da experiência”<sup>133</sup>, só prolonga, numa outra ressonância teórica, o mesmo contrasenso cartesiano. Nesses termos, a “constituição de outrem”, só pode mesmo se apresentar como uma solução insatisfatória,

---

mostrou muito bem que o espectador não procura em si e em sua experiência interna o sentido dos gestos que testemunha. Para compreender o gesto de cólera ou de ameaça, eu não preciso lembrar-me dos sentimentos que experimentei ao executar por minha conta os mesmos gestos. Do interior, eu conheço muito mal a mímica da cólera; faltaria, portanto, à associação por semelhança ou ao raciocínio por analogia um elemento decisivo – e aliás eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido através do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me *faz pensar* na cólera, ele é a própria cólera” (MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 215).

<sup>131</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 404.

<sup>132</sup> COSTA, J. S. *Max Scheler: o personalismo ético*, p. 55. San Martín, ao contrário, avalia que Husserl também se contrapõe à concepção que confere um valor positivo à teoria da dedução. Para Husserl, “*não há nenhuma dedução: eu vejo imediatamente o outro, ainda que não possa perceber diretamente a vida subjetiva; eu não posso vivenciar sua vida, sentir sua dor, gozar seu próprio prazer, etc. No entanto, ainda num mesmo ato eu percebo o outro em seu corpo, de modo que não há primeiramente uma percepção do corpo e logo – como complemento – uma introjeção de uma vida, senão que eu percebo essa vida em seu corpo*” (SAN MARTÍN, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, p. 96).

<sup>133</sup> HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes* §11, p. 53.

pois não se eleva aí, em sua plena autonomia, o fundo primitivo de toda alteridade, uma vez que esta só vem exprimir seu sentido último no “Ego constituinte”.

De fato, observa Merleau-Ponty, Husserl busca eliminar a contradição realista cartesiana do “outro” como uma relação de exclusão, transformando-a em “relação viva”. Como vimos, entre os vários argumentos, a tese do “acoplamento” como uma operação vital alógica, permitiria revelar “um corpo encontrando em um outro corpo sua contrapartida que realiza suas próprias intenções e que sugere intenções novas ao eu, ele-mesmo. A percepção de outrem é a assunção de um organismo por outro”<sup>134</sup>. O fato é que a vicissitude dessa solução, ou seja, o recurso da *transgressão intencional* (ou *transgressão aperceptiva*) é que ela não se realiza a não ser cumprindo uma condição elementar: a primazia do Eu puro. E, mesmo tentando fundar a experiência intersubjetiva, prescindindo o máximo possível de um “*cogito* primordial”, Husserl se mantém numa subjetividade transcendental integral, já que, como não deixa de admitir, certo solipsismo é insuperável. Mesmo se contrapondo a todo substancialismo egóico, Husserl aventa um solipsismo ontológico de direito. O “Eu puro” se torna, desde então, o fórum jurídico último por meio do qual “outrem” só pode surgir, como uma manifestação acoplante. Assim, se for verdade que Husserl tem consciência dos impasses do solipsismo (que, a todo custo, busca evitar), ao mesmo tempo, permanece problemática a tese requerida da análise eidética enquanto idealização do real. Quer dizer, de nada adianta Husserl fornecer as primeiras descrições da “encarnação” e de seus paradoxos e, logo em seguida, prostrá-las ao poder soberano de um Eu constituinte, reconhecendo nisso apenas, um enigma<sup>135</sup>. O que está em jogo, agora, de maneira ainda mais radical, é um estado de questão da maior relevância, ou seja, o de saber até onde se compatibiliza nos últimos escritos husserlianos o vislumbre do “Mundo-da-vida” com a exigência da “redução”. Trata-se, bem entendido, de uma questão não meramente retórica, mas, sobretudo, paradoxalmente teórica. E, como ainda veremos, em ocasião mais oportuna, é o esclarecimento desta questão que afina, finalmente, o discurso merleau-pontyano sobre a questão da alteridade, mediante um embate não só com Husserl e Scheler, mas igualmente com Sartre. Ora, o que fica não explicitado na doutrina de Husserl, é o porquê, então, da necessidade de efetuar a passagem ao “Mundo-da-vida”. Contexto extremamente embaraçoso, pois uma vez inspirado pelo idealismo clássico, Husserl se vê forçado a oscilar entre duas direções: de um lado, a ruptura

---

<sup>134</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 40.

<sup>135</sup> Idem, *Les aventures de la dialectique*, p. 202.

com a atitude natural e, de outro, a compreensão de um fundamento pré-filosófico do homem. Melhor dizendo: o impasse husserliano consiste no fato de que o irrefletido

[...]. Não é nem mantido tal qual, nem suprimido, continua sendo um peso e um trampolim para a consciência. Ele desempenha o papel de um fundante e de um fundado; e refletir é, então, desvelar o irrefletido. Daí um certo estrabismo da fenomenologia: aquilo que, em certos momentos, explica, é o que está no grau inferior; mas em outros, ao contrário, o que é superior apresenta-se como uma tese sobre um fundo. A fenomenologia denuncia a atitude natural e, ao mesmo tempo, faz mais do que qualquer outra filosofia por reabilitá-la<sup>136</sup>.

Merleau-Ponty mostra o quanto Husserl tem consciência do modo como essas duas direções se cruzam. Na verdade, tais oscilações<sup>137</sup> mantidas em função da própria exigência fenomenológica, acabam por restaurar a perspectiva cartesiana<sup>138</sup>. Ou seja, ao descrever a Natureza como “a esfera das puras coisas”<sup>139</sup>, Husserl simplesmente avoca a posição do cientista como observador absoluto, de maneira que o “nosso Eu, em vez de viver no mundo, se decide a *apreender* (*Erfassen*), a objetivar, pois nessas condições, o Eu se faz ‘indiferente’

<sup>136</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 103-104.

<sup>137</sup> Eis, segundo Merleau-Ponty, as questões que levam Husserl a se embarçar: “Deve-se passar da *doxa* à *épistémè*, ou da *doxa* à *Urdoxa*, à *doxa* primordial? Se a filosofia começa pela atitude natural, nunca sairá dela e, se porventura dela sai, por que razão sai? Tais são as questões que agitam Husserl e que explicam as posições contraditórias que ele adota a respeito da constituição da Natureza” (Idem, op. cit., p. 112-113). No célebre *Colóquio de Royaumont*, Merleau-Ponty se reporta novamente ao caráter *tenso* da empresa husserliana, sobretudo a dificuldade interna entre a *atitude natural* e os *resultados da reflexão*. É que Husserl assinala que “não há redução transcendental que não seja primeiramente redução eidética [...]. Assim, mesmo declarando como irrealizável a idéia de uma redução que não passasse pelo *eidós*; que, portanto, levaria a vida transcendental da consciência a um grau da perfeita clareza sem ter que passar pelo *eidós*, ele assinala mais uma dificuldade que uma solução eufórica” (Idem, “Discusión”, in *Husserl: Cahiers de tercer coloquio de Royaumont*, p. 143). Ora, volta a questionar Merleau-Ponty: “essa redução que agora mencionamos como algo fácil de praticar, em todo caso como algo que sabe o que é, não foi sempre apresentada por Husserl como uma espécie de paradoxo e uma espécie de enigma? O fato de que tenha pensado nela ininterruptamente durante vinte e cinco anos, parece indicar que a situação da consciência reduzida não é uma situação clara nem fácil de formular. Pode alguém se colocar na atitude da consciência reduzida? Pode instalar-se nela? Parece-me que muitas coisas nos textos de Husserl indicam que isto é um problema para ele. Não se trata simplesmente de uma dificuldade de fato, é um problema de direito. De onde procede esta resistência do irreflexivo à reflexão? Não se pode considerar simplesmente esta resistência como uma adversidade inominável: é o índice de uma experiência que não é a experiência da consciência reduzida, que tem valor e verdade nela mesma e a de que, portanto, terá também que dar conta” (Ibidem).

<sup>138</sup> “Se for isso, recai no defeito cartesiano de uma *hipótese da negação* (*Nichtigkeit*) do mundo [...]. Toda negação do mundo, mas *também* toda neutralidade diante da existência do mundo tem como conseqüência imediata que se perca o transcendental. A *epoqué* só tem o direito de ser neutralização diante do mundo como em si efetivo, da exterioridade pura: deve deixar subsistir o fenômeno desse em si efetivo, dessa exterioridade [...]. Husserl tem razão em dizer que a passagem para a intersubjetividade só é contraditória em face de uma redução insuficiente. Mas uma redução suficiente além da pretensa ‘imanência’ transcendental, conduz ao espírito absoluto” (Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 225; 226).

<sup>139</sup> HUSSERL, E. *Idées (II)* Seção I, cap. 1, §11, p. 50-53.

e o correlato dessa indiferença é a pura coisa”<sup>140</sup>. É que, até o fim, Husserl sempre considerou a volta à *Lebenswelt* “como um procedimento preparatório ao qual deveria suceder a tarefa propriamente filosófica de constituição universal”<sup>141</sup>, pois como sublinha Moura:

[...]. No interior da fenomenologia husserliana, o *Mundo vivido* representa um espaço original, mas não delimita, contudo uma região autônoma, uma região que traga em si mesma a chave de seu sentido. Após delinear o universo do mundo-da-vida, Husserl o caracteriza como etapa a ser igualmente “reduzida” e a partir da qual chegaremos à subjetividade transcendental<sup>142</sup>.

Sob tais prerrogativas, mesmo não sendo o Mundo de Galileu ou de Descartes, o “Mundo-da-vida” será, ainda, despojado como uma experiência autônoma. E, portanto, a ilustração negativa que Merleau-Ponty vai esboçar a respeito do enigma da *Lebenswelt* face à descrição husserliana paradoxalmente idealista, exprimirá um deslocamento bem mais profundo. Por isso, malgrado o anseio de Husserl postular o “Mundo-da-vida” enquanto “sentido” que a ciência e a ontologia clássicas perdem, esse “sentido” não recebe um estatuto filosoficamente radical. Como diagnostica Merleau-Ponty, após reduzir o “Mundo-da-vida” nos termos de um ego transcendental, Husserl propõe uma segunda redução, em que “as estruturas do mundo-da-vida devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, onde todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas”<sup>143</sup>. Desse modo, toda a questão de fundo reside no fato de que se o “Mundo-da-vida” fornece um sentido primitivo, não há porque este sentido ser esclarecido no âmbito de uma segunda redução: o que

[...]. Seria contraditório afirmar, ao mesmo tempo, que o mundo é constituído por mim e que, dessa operação constitutiva, só posso apreender o esboço e as estruturas essenciais; é preciso que eu veja aparecer o mundo existente, e não apenas o mundo em idéia, no término do trabalho constitutivo, na falta do que só teria uma construção abstrata e não uma consciência concreta do mundo [...]. Eu não sou um

<sup>140</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 105.

<sup>141</sup> Idem, *Signes*, p. 138-139. Husserl acena, como tema programático, uma “teoria da experiência antepredicativa” (HUSSERL, E. *Expérience et jugement* §6, p. 30), na qual se desvelaria “um mundo prévio a toda atividade de juízo” (Idem, op. cit., §7, p. 35), isto é, a experiência de um saber latente, um “pré-saber”, enquanto “retorno ao mundo da experiência como retorno ao ‘mundo-da-vida’” (Idem, op. cit., § 10, p. 53). Ora, essa “penetração na camada mais profunda, a camada originária última da experiência antepredicativa, significa uma *legitimação da doxa*” (Ibidem), que, de modo algum, é um domínio de menor dignidade ao da ciência, mas é o domínio “de uma análise originária e de uma fundação subjetiva, da lógica formal tradicional” (Idem, op. cit., §11, p. 60). Assim, se torna possível, então, a radicalização de uma “experiência da ipseidade” (Idem, op. cit., §88, p. 424).

<sup>142</sup> MOURA, C. A. R. “A ciência e a ‘reflexão radical’”, p. 131.

<sup>143</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 419.

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<sup>144</sup>.

O relevante, aqui, é que o signo deste paradoxo da análise husserliana, é que a própria “carnalidade do mundo” deve ser inteiramente constituída por um poder de autocontemplação transcendental, enquanto que, em contrapartida, a mesma análise constitutiva jamais pode prescindir de desvelar o tecido do real como esfera primordial. E, assim, sob este ângulo, não se compreende por que Husserl precisa falar de “Mundo-da-vida”. Mas, assim procedendo, ele deixa escapar a “riqueza concreta do mundo”, no momento mesmo, em que busca reabsorver todo o domínio da facticidade. O que salta aos olhos de Merleau-Ponty, é que há uma dignidade desigual, um desequilíbrio ontológico ou uma assimetria incontornável entre o “Mundo-da-vida” e o domínio da imanência pura. Para Merleau-Ponty, algo fica intacto neste incontornável dilema da descrição eidética: a dupla questão da gênese do mundo existente e da gênese da idealização reflexiva. Por isso, diz ele, ao pretender conservar seu papel de disciplina do entendimento, a reflexão

[...]. Acha-se, portanto, na estranha situação de exigir e excluir, ao mesmo tempo, um processo inverso de constituição [...]. É o que Husserl punha francamente a nu quando dizia que toda redução transcendental é também redução eidética, quer dizer: todo esforço para compreender de dentro e a partir das fontes o espetáculo do mundo, exige que nos separemos do desenrolar efetivo de nossas percepções e de nossa percepção do mundo, que nos contentemos com sua essência, que deixemos de nos confundir com o fluxo concreto de nossa vida para retraçarmos o andamento de conjunto e as articulações principais do mundo sobre o qual ela se abre<sup>145</sup>.

Do mesmo modo, ainda, embora

[...]. Reconhecendo que toda reflexão é eidética e que, sob esse aspecto, deixa subsistir o problema de nosso ser irrefletido e daquele do mundo, Husserl não fez mais do que aceitar o problema que a atitude reflexiva comumente evita, a discordância entre sua situação de início e seus fins. Colocando em face do espírito, foco de toda clareza, o mundo reduzido a seu esquema inteligível, uma reflexão conseqüente faz desaparecer toda questão concernente ao relacionamento entre este e aquele, que doravante é pura correlação: o espírito é o que pensa, o mundo é o que é pensado, não se poderia conceber nem a imbricação de um no outro, nem a confusão de um com o outro, nem a passagem de um ao outro, nem mesmo o contato entre eles [...]. A filosofia recusa, pois, como desprovido de sentido, todo entrelaçamento do mundo com o espírito e do espírito com o mundo. Está fora de questão que o mundo possa preexistir à minha consciência do mundo: não é evidente que o mundo todo sem mim, em que eu possa pensar, vem a ser, por esse fato mesmo, mundo para mim, que o mundo privado que adivinho na origem do olhar do

---

<sup>144</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 430-431.

<sup>145</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 70.

outro não é assim tão privado, que, nesse mesmo momento, eu não me transforme em seu quase-espectador?<sup>146</sup>.

É, fundamentalmente, em torno deste ponto limite que Merleau-Ponty julga o esforço de Scheler como que, noutra medida, também insatisfatório! Mesmo, conforme Scheler, compreendendo a “consciência de (si)” e a de “outrem” enquanto emergentes sobre um “fundo de uma indiferenciação primitiva”; mesmo, ainda, postulando uma unidade intersubjetiva com a introdução da evidência emocional, só apreendemos “condutas”, jamais “pessoas”. Apreendemos, tão-somente, manifestações ou comportamentos que, “por analogia”, nossa consciência também expressaria. O que é insuperável nessa formulação é o plano de um “psiquismo neutro” que nivela a experiência intersubjetiva numa ordem de generalidade em que, na dor, não percebemos “outrem”: “não temos a experiência real de outrem, uma vez que não ligamos as significações de um sentimento ao fato mesmo de *vivenciar essas significações*. A concepção de Scheler beira uma espécie de pampsiquismo no qual não há individuação das consciências”<sup>147</sup>. Eis porque, convicto de transpor os limites do idealismo e, sobretudo, o estigma figurativo do “Eu puro” de Husserl, Scheler funda, de maneira ingênua, sob a teoria da “indiferenciação das consciências”, um “Eu em geral”. A questão é que, para Merleau-Ponty, este argumento teórico reincide numa premissa kantiana insuspeita, aliás, pelo próprio Scheler: o argumento da “indiferenciação” simplesmente postula um conteúdo transcendental da experiência, pois o que é o “Eu em geral”, senão a reedição de mais uma figura, ainda, que pálida, da consciência de (si) enquanto exigência transcendental de toda a corrente comum das experiências vividas?! Com isso, na contramão de Husserl, Scheler esbarra-se numa mesma dificuldade de princípio: ele termina por revestir de uma dignidade idealista e dualista o “fenômeno de outrem”.

Em síntese, ao medir as concepções de Husserl e Scheler, Merleau-Ponty entrevê duas ordens de “consciência”:

---

<sup>146</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 71; 71-72.

<sup>147</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 44. “Como sabemos” [diz Scheler] “é necessário levar em conta que existem *eus* individuais psíquicos, exteriores a nós, mas que também somos incapazes de apreendê-los de um modo adequado concernente ao que eles possuem de essencial. Obviamente, que se trata aí, de algo evidente. Mas, se consideramos um *eu* assim apreendido enquanto representante de uma individualidade particular, não é porque nós o reconhecemos como que pertencente a um outro corpo, mas porque o *eu*, tal qual o apreendemos, independentemente de suas relações com um outro corpo qualquer, representa para nós um ‘indivíduo’ diferente de nosso *eu* em nós, e isto aí, apenas pela razão única de que nós o concebemos como ‘outrem’. Dito de outro modo, um indivíduo nos aparece como ‘outrem’ *enquanto* indivíduo, e não indivíduo porque é ‘outrem’” (SCHELER, M. *Nature et formes de la sympathie*, p. 438-439).

[...]. Em Husserl, havia já uma tendência a revisar a noção de *cogito* (a encarnação do eu em suas expressões), mas ela se chocava em sua definição mesma de uma consciência pura: em Scheler, a consciência é opaca, inteiramente investida em suas expressões [...]. Minimizando a consciência de si, Scheler compromete também a consciência de outrem. Husserl, ao contrário, querendo manter a originalidade do ego só pode introduzir outrem como destruidor desse ego. Em Husserl, assim como em Scheler, ego e outrem estão ligados pela mesma relação dialética: mesmo parecendo excluir-se, são estranhamente aparentados, mostra-se impossível salvar um à custa do outro: ambos variam no mesmo sentido<sup>148</sup>.

Não por acaso, buscando dar precisão a tais concepções, Merleau-Ponty mostra que não é preciso suprimir a oposição inicial, já que, teoricamente, ela é insuperável. Ora, observa ele,

Outrem ou eu, é preciso escolher, diz-se. Mas escolhe-se um *contra* o outro, e assim afirmam-se os dois [...]. Na realidade, o olhar de outrem só me transforma em objeto, e meu olhar só o transforma em objeto se nós dois nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano, se cada um sente suas ações, não retomadas e compreendidas, mas observadas como as ações de um inseto<sup>149</sup>.

Tudo isso, por que

[...] não vivemos, a princípio, na consciência de nós mesmos – nem mesmo, aliás, na consciência das coisas – mas na experiência do outro. Só sentimos que existimos depois de já ter entrado em contato com os outros, e nossa reflexão é sempre um retorno a nós mesmos que, aliás, deve muito à nossa freqüentação do outro<sup>150</sup>.

Há um fato inalienável, ignorado pelo solipsismo: a coexistência com o mundo, com o outro. Daí, a necessidade de uma reflexão aberta a um irrefletido, isto é, uma lógica que salte para fora do “si mesmo” em direção a “outrem”, a fim de restituir o “fundo inesgotável”, desde onde, surgimos. Eis, diz Merleau-Ponty, o ponto cego de toda redução: “a filosofia não se completa com o retorno ao eu”<sup>151</sup>, um “Eu”, em última análise, “constituente”. Podemos até reconsiderar o solipsismo, desde que ao retomá-lo, supusermos uma comunidade

<sup>148</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 44; 44-45.

<sup>149</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 414.

<sup>150</sup> Idem, *Causeries (1948)*, p. 48. Ora, “a humanidade não é uma soma de indivíduos, uma comunidade de pensadores em que cada um, em sua solidão, obtém antecipadamente a certeza de se entender com os outros, porque eles participariam todos da mesma essência pensante” (Idem, op. cit., p. 49-50).

<sup>151</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. vii.



de homens falantes como “campo permanente” ou “dimensão da existência”, uma vez que “eu até bem posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele”<sup>152</sup>. Ora,

[...]. A solidão e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alternativa, mas dois momentos de um único fenômeno, já que, de fato, outrem existe para mim. É preciso dizer da experiência de outrem aquilo que alhures dissemos da reflexão: que seu objeto não pode escapar-lhe absolutamente, já que apenas por ela temos noção desse objeto [...] é preciso que de alguma maneira minha experiência me dê outrem, já que, se ela não o fizesse, eu nem mesmoalaria de solidão e nem mesmo poderia declarar outrem inacessível<sup>153</sup>.

Se, assim, privilegio o solipsismo, a linguagem é impossível; se o privilégio é conferido à comunicação, há de se pressupor a própria solidão, pois o

[...]. Solipsismo só seria rigorosamente verdadeiro para alguém que conseguisse constatar tacitamente a sua existência sem ser nada e sem fazer nada, o que é impossível, já que existir é ser no mundo. Em seu retiro reflexivo, o filósofo não pode deixar de arrastar os outros porque, na obscuridade do mundo, ele aprendeu para sempre a tratá-los como *consortes*, e porque toda a sua ciência está construída sobre este dado de opinião. A subjetividade transcendental é uma subjetividade revelada, saber para si mesma e para outrem, e a este título ela é uma intersubjetividade<sup>154</sup>.

Resta, então, compreender, o modo como se explicita o elo indissolúvelmente carnal em que o “eu” se revela a “outrem”, tornando-os solidários em certas “situações”: “é preciso ligar a própria noção de ipseidade à de situação; o ego deveria ser definido como idêntico ao ato no qual ele se projeta. Eu e outrem estamos conscientes um do outro, numa situação comum”<sup>155</sup>. Merleau-Ponty mobiliza, aqui, por meio da noção de “situação”, um novo estatuto de abordagem que se distancia tanto da versão husserliana da consciência eidética, quanto da versão scheleriana de uma indiferenciação psíquica. Consagrada já, pela literatura fenomenológico-existencialista, a referida noção se torna, desse modo, um índice essencial de análise. O que, de fato, se institui neste esquema conceitual, é um decisivo alcance ontológico, ou seja, uma primeira explicitação de nossa experiência originária de um mundo comum, co-habitado por outrem. É pela abertura desta trilha, que Merleau-Ponty pode vislumbrar uma nova teoria, em que tanto a aparição do “mundo” quanto a presença de “outrem” não se condicione mais, a alguma figura egóica.

<sup>152</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 415.

<sup>153</sup> Idem, op. cit., p. 412; 412-413.

<sup>154</sup> Idem, op. cit., p. 414-415.

<sup>155</sup> Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 45.

## IV

Por isso, nesta retomada do idealismo fenomenológico, a polêmica com Husserl, ainda, não se exaure. É curioso observar o quanto Merleau-Ponty, em diversas passagens, insiste num retorno a Husserl. Ora, esse “eterno retorno” não é inteiramente gratuito, pois o leitor já deve se dar conta do estilo infatigável com que Merleau-Ponty retoma, sucessivas vezes, uma mesma tese husserliana, conferindo-lhe um dinamismo especulativo próprio. Merleau-Ponty não tarda em mostrar que,

À medida que Husserl passa a execução de seu programa, ele traz à luz os fragmentos de ser que desconcertam sua problemática: nem o corpo que é “sujeito-objeto”, nem a passagem do tempo interior, que não é um sistema de *atos* de consciência, nem o outro, que nasce por elevação sobre *mim* ou pela expansão de *mim*, como Eva nasce de uma costela de Adão, nem a história, que é minha vida no outro e a vida do outro em mim, que é por princípio, como o outro, um “objeto” inexato, não se deixam conduzir sob a correlação da consciência e de seus objetos, da noese e do noema. A filosofia deixa de ser conhecimento exato, olhar puro sobre os objetos puros: ela é, diz Husserl, “aquilo que se quer” através das gerações de filósofos nas quais ninguém coincide com a “interioridade intencional” que todos eles invocam e que constituem em conjunto. Toda consciência é consciência de algo ou do mundo, mas esse *algo*, esse *mundo*, já não é mais, como parecia ensinar o “positivismo fenomenológico”, um objeto que é o que ele é, exatamente ajustado aos atos de consciência. A consciência é agora a “alma de Heráclito”, e o Ser, que está antes em torno que diante dela, é um Ser onírico, por definição oculto. Husserl disse algumas vezes: um “pré-ser”<sup>156</sup>.

Vê-se, então, malgrado o déficit já assinalado da análise intencional que há, por outro lado, um mérito incontestável da obra de Husserl, quer dizer, há algo de profundo que parece alterar a própria agenda fenomenológica de início: Husserl passa a orientar suas análises, sob outro ângulo de abordagem. Há uma reviravolta no curso de suas pesquisas no sentido de que o seu idealismo embora não abjurado, passe a indicar um domínio de investigação jamais explicitado: o “*Lógos* do Mundo estético”. Assim, ao abordar o tema do “Mundo-da-vida” na “última” filosofia de Husserl, Merleau-Ponty reconceitua criticamente sua significação mais profunda, pois, na verdade, estamos diante daquele fato primitivo que a tradição filosófica se esforçava por definir e, que, no entanto, lhe escapara completamente, qual seja, o domínio de nossa facticidade, nossa sensibilidade mais radical, nossa encarnação.

---

<sup>156</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 280-281.

Por isso, Merleau-Ponty recoloca, mais uma vez, o tema da “redução” como um enigma do qual o próprio Husserl se volta continuamente. Desse modo, não é por obra do acaso ou por uma ingenuidade que Husserl se depara, constantes vezes, com o caráter desconcertante deste tema, imposto, na verdade, por uma situação incontornável:

[...]. Desde as *Idées (II)* parece claro que a reflexão não nos instala num meio fechado e transparente, não nos faz passar, pelo menos imediatamente, do “objetivo” para o “subjutivo”, tendo antes por função desvelar uma terceira dimensão em que essa distinção torna-se problemática<sup>157</sup>.

Tudo se passa, como se as reflexões derradeiras de Husserl vislumbrassem um novo horizonte que parece resistir a toda circunscrição reflexiva enquanto função presumida pelo critério da redução. De fato, já vimos, que se a tensão interna deflagrada na quinta meditação cartesiana de Husserl parecia atenuar, em parte, a soberania da “redução”<sup>158</sup>, ela não a elimina. Merleau-Ponty, a este respeito, chega até mesmo a esboçar numa nota inédita de 1959: “admitimos uma espécie de ‘redução’: não redução no sentido (em que, por inversão, sistema de *Sinnggebung*), mas redução à *Weltthesis* pré-pessoal e meta-pessoal, ao ‘há’”<sup>159</sup>. Bem entendido, Merleau-Ponty não propõe uma “redução”<sup>160</sup>, à maneira husserliana, enquanto retorno ao pólo imanente de *Sinnggebung*. Se há uma lição de fundo, aí, a ser extraída, é a de que a “redução à ‘egologia’ ou à ‘esfera do pertencer’”, como toda redução, não passa de um prova dos vínculos primordiais, uma maneira de segui-los até os seus derradeiros prolongamentos”<sup>161</sup>. E se é na fulguração da *sensação originária (Urempfindung)* que se antecipa toda constituição, é por que a existência carnal exprime um prodígio

<sup>157</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 205. Ao parafrasear as *Idées (II)*, Merleau-Ponty afirma que, “num sentido, toda reflexão é incapaz de apreender o irrefletido, porque ela não é mais o irrefletido. Ele faz desta dificuldade uma resposta: o fato, a situação filosófica inicial é que reflito sobre algo que é prévio à reflexão, mas só tenho noção deste irrefletido, através do movimento pelo qual tento retomar e refletir” (Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 333).

<sup>158</sup> Ricoeur discute o limite dessa alternativa husserliana: “É preciso, como diz o próprio Husserl, *mundanizar* a carne, para que ela apareça como corpo entre os corpos. É aqui que a alteridade de outrem como estranho, diverso de mim, parece dever estar não somente entrelaçada com a alteridade da carne que eu sou, mas considerada ao seu modo como prévia à redução ao próprio. Pois minha carne só aparece como um corpo entre os corpos na medida em que eu sou eu-mesmo um outro entre todos os outros, numa apreensão da natureza comum, tecida, como diz Husserl, na rede da intersubjetividade [...]. É porque Husserl pensou somente o outro de mim como um outro eu, e jamais o si como um outro, que ele não tem resposta ao paradoxo que resume a questão: como compreender que minha carne seja também um corpo?” (RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, p. 377).

<sup>159</sup> MERLEAU-PONTY, M. “Manuscrits inédits”, citado por BARBARAS, R. *Le tournant de l’expérience*, p. 78.

<sup>160</sup> Nesse caso, se Merleau-Ponty retoma tal conceito, isso não significa que ele reitere a perspectiva husserliana. A questão, aqui, é a originalidade com a qual um pensamento retoma criticamente outro, malgrado se servindo dos mesmos instrumentos conceituais.

<sup>161</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 221.

inalienável: o “outro” não é um “ego” que se projeta exteriormente, mas uma variante do próprio “ser falando em nós”. Conforme, anota curiosamente, Merleau-Ponty, isso pode “parecer um tanto forte”, e mesmo “completamente louco”... Ora, a questão é que

[...]. Se Husserl mantém-se firme nas evidências da constituição, não é por loucura da consciência [...] é porque o campo transcendental deixou de ser somente o dos nossos pensamentos para tornar-se o da experiência total; é porque Husserl confia na verdade *na* qual estamos desde o nascimento, e que deve poder conter as verdades da consciência e as da Natureza<sup>162</sup>.

O que, afinal, Merleau-Ponty não tarda em mostrar, é que se as relações “entre o ‘mundo’ da consciência pura, resultado da redução fenomenológica, e o mundo das unidades transcendentais constituídas nela”<sup>163</sup> se incompatibilizam é porque, de fato, toda constituição já não se mantém neutra àquela “tese anterior a toda tese”, isto é, aquele princípio bárbaro, bruto ou selvagem do mundo como “carne”. São, mais propriamente, os relevos dessa terceira dimensão, aquém do *em si* e do *para si*, que o “Eu puro” não tem mais como “por entre parênteses”, já que ela exprime um Ser de Abertura mais vasto e englobante do qual “eu” e “outrem” espelham uma relação de reversibilidade. Daí, o tom daquela curiosa interrogação ontológica: que “camada” é esta, na qual os “espíritos encarnados ‘pertencem’ por seu corpo ‘ao mesmo mundo’”<sup>164</sup>, tornando possível a história como ordem simbólica?

Assim, ao menos, o retorno crítico a Husserl em torno da possibilidade da experiência de outrem, já projeta um significativo alcance, pois a

[...]. Introdução do outro não é, pois, o que produz “a transcendência objetiva”: o outro é um de seus índices, um momento, mas é no próprio mundo que se encontrará a possibilidade do outro. Os “outros puros” (que ainda não são “homens”) já introduzem uma Natureza de que faço parte<sup>165</sup>.

Destaquemos, aqui, com toda atenção, essa idéia norteadora emergente nas “*Méditations cartésiennes*” e, que Merleau-Ponty não deixará de reassumi-la num sentido ainda mais radical: “é no próprio mundo que se encontrará a possibilidade do outro”. Ora, o que, aqui, “trata-se de escavar é um mundo mais original”<sup>166</sup>, mundo este, revelado por Husserl como

<sup>162</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 224.

<sup>163</sup> HUSSERL, E. *Idées (II)* §53, p. 293.

<sup>164</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 217-218.

<sup>165</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 226.

<sup>166</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 219.

um “mundo selvagem e um espírito selvagem”<sup>167</sup>, quer dizer, a Natureza, em seu sentido primeiro e originário do termo<sup>168</sup>. Não uma Natureza enquanto complexo de objetos, mas como Carne Universal que “me atinge no que tenho de mais secreto, mas que também atinjo em estado bruto ou selvagem, num absoluto de presença que detém o segredo do mundo, dos outros e do verdadeiro”<sup>169</sup>. É visando tal propósito, que Husserl

[...]. Procura um fundamento “estético” e reabilita uma filosofia da Natureza, uma membrura do mundo percebido. Ela jamais se apresenta como uma natureza-causa da qual seríamos os efeitos [...]. Assim, os sujeitos não são iniciadores, puras interioridades em face das coisas. A Natureza é este acaso ofertado à corporeidade e a intersubjetividade<sup>170</sup>.

O que assistimos, aí, é um diagnóstico profundo do “mundo em seus arredores”, não uma “natureza em si”, mas uma Terra originária enquanto nosso “ambiente”. Escreve Husserl: “O que se constitui *em primeiro lugar* sob a forma de comunidade e *serve de fundamento a todas as outras comunidades intersubjetivas* é o ser comum da ‘Natureza’, compreendendo a do ‘corpo’ e a do ‘eu psico-físico’ do outro, acoplado com o meu próprio eu psico-físico”<sup>171</sup>. Ora, ao definir a Natureza como “totalidade dos objetos que podem ser pensados originariamente e que, para todos os sujeitos comunicantes, constitui um domínio de presença originária”<sup>172</sup>, Husserl visa apreender a *natureza* como “*Englobante*, como um tipo de ser no qual já nos descobrimos investidos antes de toda reflexão”<sup>173</sup>. É, nesse sentido, que se pode afirmar que Husserl “entrevê pelo menos, atrás da gênese transcendental, um mundo onde tudo é simultâneo”<sup>174</sup>.

Eis, então, por que a descoberta do Ser primordial do mundo exprime radicalmente a fundação da experiência de “outrem”. O que, sem dúvida, esta descoberta

<sup>167</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 228.

<sup>168</sup> HUSSERL, E. *Idées (II)* §44, p. 230.

<sup>169</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 215.

<sup>170</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 232.

<sup>171</sup> HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes* §55, p. 196.

<sup>172</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 216.

<sup>173</sup> Idem, *La nature*, p. 118.

<sup>174</sup> Idem, *Signes*, p. 226. “Projeto de posse intelectual do mundo, a constituição torna-se cada vez mais, à medida que vai amadurecendo o pensamento de Husserl, o meio de desvelar um reverso das coisas que não constituímos. Era preciso essa tentativa insensata de tudo submeter às formalidades da ‘consciência’, ao jogo límpido de suas atitudes, de suas intenções, de suas imposições de sentido – era preciso concluir o retrato de um mundo sábio que a filosofia clássica nos tem deixado – para revelar todo o resto: esses seres, aquém de nossas idealizações e de nossas objetivações, que as nutrem secretamente, e em que temos dificuldade de reconhecer noemas: a Terra” (Idem, op. cit., p. 227).

alevanta, mostra Merleau-Ponty, é o sentido mais profundo de nossa ancoragem no mundo ou, ainda, “nossa relação de ser encarnado no mundo”<sup>175</sup>. E se, ao longo da tradição, “outrem não é tampouco encarnado e situado”<sup>176</sup>, é por que a sua falta de estatuto se assentava sob um duplo prejuízo: o “excesso de subjetividade”, de um lado, e o “racionalismo estreito”, de outro. Como Husserl já diagnosticara, é este prejuízo cúmplice, que tornara “a tradição, esquecimento das origens”<sup>177</sup>. Daí, a terapêutica heideggeriana, segundo a qual, a tarefa consiste em circunscrever um “domínio para pensar que, portanto, ainda não foi pensado”<sup>178</sup>. Ora, a descoberta da experiência de “outrem” como “carne” já se inscreve naquele “domínio”. Merleau-Ponty observa que, se a tarefa de nosso tempo é a de reabilitar o sentido último da carnalidade, é por que o “mundo” já não nos parece, assim, tão distante e, o “outro”, deixa de ser uma experiência impenetrável ou um surgimento absurdo. Nesta circunscrição, o que uma “filosofia da carne” revela é essencialmente o quiasma de outros corpos como seres perspectivos. Trata-se, de pensar, “o quiasma em lugar do Para Outro: isso quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas co-funcionamento. Funcionamos como um único corpo [...]. Assim, o quiasma não é somente troca eu-outro [...], mas também troca de mim e do mundo”<sup>179</sup>. Nesses termos, se o quiasma é a verdade leibniziana da “harmonia preestabelecida”, é possível dizer também, que ele é a verdade daquela “acoplagem” ou “comunhão aperceptiva” husserliana, na qual se manifestaria o fenômeno de “outrem”. Tal “comunhão” não se limita a uma ocorrência corporalmente sinérgica, cuja *doação de sentido* (*Sinngebung*) decorra de uma consciência constituinte, mas, sobretudo, porque “eu” e “outrem” se situam numa mesma espacialidade de experiência, a saber, a carnalidade do mundo. Trata-se de explicitar não mais, à maneira husserliana, uma reflexão da carnalidade,

<sup>175</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 543.

<sup>176</sup> Idem, op. cit., p. 541.

<sup>177</sup> Heidegger aborda o tema do “esquecimento” num sentido não psicológico: “Num tal velar consiste, entretanto, a essência do esquecimento experimentada pelos gregos. O esquecimento não é, no fim, isto é, desde o começo de sua essência, nada de negativo. Mas, enquanto velamento é ele presumivelmente um abrigo que conserva o que ainda não chegou ao desvelamento [...]. O ‘esquecimento do ser’ foi, muitas vezes, representado como se o ser fosse, para expressá-lo numa imagem, o guarda-chuva que a distração de um professor de filosofia esqueceu em algum canto [...]. Entretanto [...] o esquecimento pertence à tarefa do próprio ser, impera como destino de sua essência” (HEIDEGGER, M. *Sobre o problema do ser: o caminho do campo*, p. 50).

<sup>178</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 202. Conforme Chauí, “o impensado não é o que não foi pensado, nem o que tendo sido pensado não soube ser dito, nem muito menos o que teria sido pensado e não pôde ser proferido. Não é o ‘menos’; é o *excesso* do que se quer dizer e pensar sobre o que se diz e se pensa [...]. O impensado não é o que estaria ausente como privação, mas aquilo cuja ausência é promessa e antecipação. Como todo invisível, o impensado é uma ausência que conta no mundo porque não é um vazio, mas ponto de passagem. Não é buraco. É poro. Não é lacuna que preenchemos, mas trilha que seguimos” (CHAUÍ, M. *Experiência do pensamento*, p. 39; 40).

<sup>179</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 268.

mas uma carnalidade da reflexão. Explicitação que terá o seu alcance máximo enquanto trabalho arqueológico, isto é, como escavação daquele “Inter-Mundo” como “Carne”, “mundo ali, antes da reflexão”, descrito em “sua unidade sem que o espírito tenha chegado a ligar suas facetas entre si e a integrá-las na concepção de um geometral”<sup>180</sup>. Sob este novo ângulo, “eísmo no mundo” – descreve Merleau-Ponty – “deslizo do ‘subjeto’ para o Ser”<sup>181</sup>. Deslizamento arqueológico à camada mais profunda da Carne como Ser Bruto, já que “o Sensível está *entre* a minha perspectiva e a do outro”<sup>182</sup>. Cabe, então, interrogar: o que, de fato, esta experiência revela?

Ela revela um “polimorfismo fundamental que faz com que eu não tenha de constituir o Outro *perante* o Ego: ele já lá está, e o Ego é conquistado sobre ele”<sup>183</sup>. É esta *Gestalt* mais geral ou estrutura última de um Ser de promiscuidade, que constitui a carnalidade da experiência de “outrem”. Assim, se a função primordial do corpo é a de, enigmaticamente, “mensurar todas as coisas”<sup>184</sup>, é por que este se difunde tacitamente no mundo, prefigurando, sem limites, uma experiência intersubjetiva: participamos de uma só comunidade originária, habitamos uma “residência comum”, desde onde, meu corpo faz despertar os “corpos associados”: “os outros”<sup>185</sup>. Donde a questão: “essa generalidade que faz a unidade de meu corpo, por que não se abriria ela a outros corpos?”<sup>186</sup>. De fato, se há abertura é por que a

[...]. Sensibilidade dos outros é “o outro lado” de seu corpo estesiológico [...]. Trata-se de uma articulação do corpo do outro sobre o *meu sensível*; articulação que não me esvazia, que não é uma hemorragia da minha “consciência”, mas que, ao contrário, me desdobra de um *alter ego* [...] num só mundo sensível participável por todos, que é dado a cada um. A unicidade do mundo visível e, por extensão, invisível, tal como ela se oferece pela redescoberta do Ser vertical, é a solução do problema das “relações entre a alma e o corpo” [...]. É a essa estrutura universal

<sup>180</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 378. “Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência e seu rigor, apreciar exatamente seu sentido e alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda [...]. Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente” (Idem, op. cit., p. iii).

<sup>181</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 271.

<sup>182</sup> Idem, op. cit., p. 272.

<sup>183</sup> Idem, op. cit., p. 274.

<sup>184</sup> Idem, *La nature*, p. 279.

<sup>185</sup> “Os outros em seu aparecimento na carne do mundo [...] antes de serem e para serem submetidos às minhas condições de possibilidade, e reconstruídos à minha imagem, é preciso que estejam lá como relevos, desvios, variantes de uma única Visão da qual também participo” (Idem, *Signes*, p. 22).

<sup>186</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 187.

“mundo”, invasão de tudo por tudo, ser de promiscuidade, [...] é em direção a essa superfície de separação e união que se dirigem os existenciais da minha história pessoal. Ela é o local geométrico das projeções e das introjeções, ela é a charneira invisível sobre a qual a minha vida e a vida dos outros giram para balouçar uma na outra a membrura da intersubjetividade<sup>187</sup>.

Desse modo, a “carne” redescoberta como ciclo completo do sensível, anuncia essa experiência de “criação” e “coesão”, participável comunitariamente. Redescoberta que indica uma nova direção da questão clássica da subjetividade, pois a alma e o corpo estão em relação de “osmose” ou “promiscuidade”. É neste nível de compreensão conceitual, que se dá o equacionamento das relações “eu-outrem”: ambos se encontram, desde já, originariamente associados corporal e carnalmente. O corpo reflexionante circunscrito num mesmo circuito com outrem, se torna “a *charneira* do para si e do para outrem”<sup>188</sup>. Assim, “o Cogito de outrem é um *Naturfaktum* [...]. Na *Einfühlung*, experimento um sujeito que é eu e que não é eu”<sup>189</sup>, e é precisamente este contexto, que põe em cena o enigma segundo o qual “a intersubjetividade é intercorporeidade”<sup>190</sup>. Enigma de uma metamorfose estesiologicamente carnal deflagrada enquanto quiasma ou reversibilidade entre o corpo e o mundo, já que a “intercorporeidade culmina (e se transforma) no surgimento das *próprias coisas (Blosze Sachen)* sem que possamos dizer qual das duas ordens é primeira em relação à outra”<sup>191</sup>. Ora, Husserl já indicava em “*Idées II*” que todo sujeito cognoscente que faz a experiência das coisas *mesmas*, deve, pois, para ser capaz de reconhecer essa mesma identidade, “encontrar-se com outro sujeito cognoscente numa relação de *intropatia (Einfühlungsverhältnis)*, e, para isso, é-lhe preciso possuir um *corpo carnal (Leiblichkeit)* e pertencer ao mesmo mundo”<sup>192</sup>. O que este reconhecimento traz como consequência imediata, é o vislumbre da própria localidade de princípio de “outrem”, pois se o “mundo sensível” se abre em toda a minha vida privada, ele próprio estende seu raio circundante a outros corpos. Há uma comunicação, em sentido único, já que as coisas que um vê e aquelas que o outro vê são as mesmas. O que é necessário compreender é a significação do mundo percebido, manifesto “em carne e osso” e, com isso, de que modo a referência às coisas, pressupõe um *sujeito encarnado (Subjekt Leib)*.

<sup>187</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 286; 287.

<sup>188</sup> Idem, op. cit., p. 243.

<sup>189</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 225; 226.

<sup>190</sup> Idem, op. cit., p. 226.

<sup>191</sup> Idem, *Signes*, p. 218.

<sup>192</sup> HUSSERL, E. *Idées (II)* §18, p. 124.



O que, aqui, se confirma, é a experiência de uma sensibilidade estesiologicamente originária, intersubjetiva, na qual toda outra corporeidade é interpelada através da minha<sup>193</sup>.

Eis, então, a razão do impasse a que fora conduzido Husserl, no momento em que buscava esclarecer esta experiência concêntrica, descrevendo a posição de outros sujeitos percipientes nos termos de uma

[...]. Réplica pura e simples da consciência que tenho de meu corpo. Se o corpo é simples localização da consciência, ao perceber os corpos exteriores, apercebo-me de que este corpo é habitado por uma alma [...]. Essa percepção de outrem, que faz com que eu apreenda o corpo como habitado, não consiste em transferir para o corpo de outrem o que eu sei, de outra maneira, de minha alma. A *Einfühlung* é uma operação corporal. A mão de outrem que eu aperto deve ser entendida a partir do modelo da mão tocante e tocada. Acabo sentindo alguém no fim dessa mão: perceber outrem é perceber não só que lhe aperto a mão, mas que ele me aperta a mão. A *Einfühlung*, operação quase corporal, é, em primeiro lugar, a posição de um sujeito “estesiológico”<sup>194</sup>.

A essa maneira, o “conhecimento que temos do meu corpo é lacunar. Um indivíduo que só tivesse olhos, diz Husserl, não teria um conhecimento de si mesmo. Faltar-lhe-ia um espelho. Faltar-lhe-ia os outros”<sup>195</sup>. Descrição esta, que não retrata um simples mecanismo de “projeção”. Não deixa de ser verdade que, mesmo desenvolvendo a idéia de “introjeção”, Husserl tenha buscado explorar uma operação que “não consiste em transferir sobre o outro o que eu sei de mim: projeção ou transferência. É uma operação *corporal*, e não dirigida por

---

<sup>193</sup> “Dizer que o ego ‘antes’ do outro está só, já é situá-lo em relação a um fantasma do outro, é ao menos conceber um meio onde os outros poderiam estar. A verdadeira e transcendental solidão não é esta: apenas ocorre se o outro nem sequer é concebível, e isto exige que tampouco haja eu para reivindicá-la. Só estamos verdadeiramente sós com a condição de não o saber, é essa ignorância mesma que é nossa solidão. A ‘camada’ ou a ‘esfera’ dita solipsista não tem ego nem ipse. A solidão da qual emergimos para a vida intersubjetiva não é a da mônada. É apenas a bruma de uma vida anônima que nos separa do ser, e a barreira entre nós e o outro é impalpável. Se há corte, não é entre mim e o outro, é entre uma generalidade primordial em que estamos confundidos e o sistema preciso eu-outros. O que ‘precede’ a vida intersubjetiva não pode ser distinguido numericamente dela, uma vez que, precisamente, não há nesse nível nem individuação nem distinção numérica. A constituição do outro não vem após a do corpo, outrem e meu corpo nascem juntos do êxtase original” (MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 219-220).

<sup>194</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 109. Se cada “percepção é um momento da unidade carnal de meu corpo, a coisa é uma espécie de unidade carnal, encravada no funcionamento total de meu corpo, mediante certos movimentos, certas cinesteséses. A relação do eu ao corpo não é aquela do Eu puro a um objeto. Meu corpo não é um objeto, mas um meio, uma organização. Organizo na percepção com meu corpo, uma freqüentação com o mundo. Com meu corpo e por meu corpo, habito o mundo” (Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 221). O corpo se transfigura como sendo a “norma da percepção” ou o “arquetipo” exemplar de minha freqüentação sensível no mundo. Mundo este, enquanto *fundamento de direito (Rechtsgrund)* de todas as construções do conhecimento, pois se Husserl compõe todo esse sistema de experiência, é para aprofundar, para além de todo glossário psicológico, uma noção ontológica última referente a tal sistema. O que requer um trabalho arqueológico no sentido de introduzir uma nova camada de ser, “um modo de ser original, um ser em estado selvagem” (Idem, op. cit., p. 229).

<sup>195</sup> Idem, *La nature*, p. 108.

uma consciência transcendental àquele corpo”<sup>196</sup>. Ele reconhece que o “outro” não constitui uma duplicata de mim mesmo, mas exprime uma relação análoga, uma ordem de experiência estesiológica e, por isso mesmo, sensorialmente carnal, pois “*não há constituição de um espírito para um espírito, mas de um homem para um homem*”<sup>197</sup>. Esta subversão de enfoques modifica radicalmente o caráter da experiência de “outrem”: pela “relação carnal com o outro”, de “pré-homem”, passo a tornar-me “homem”, irrompendo, aí, o circuito de uma “co-presença”, ou seja, vejo que aquele homem ali vê que toco a minha mão esquerda com a minha mão direita. Por meio deste gesto, acena Merleau-Ponty, “o homem pode fazer o alter ego que o ‘pensamento’ não pode, porque está fora de si no mundo e porque um *ek-stase* é compossível com outros. E tal possibilidade efetiva-se na percepção como *vinculum* entre o ser bruto e um corpo”<sup>198</sup>. É esse dado essencial que a *Einfühlung* revela:

[...]. “A partir” do corpo próprio, posso compreender o corpo e a existência do outro. Se a co-presença de minha “consciência” e de meu “corpo” se prolonga na co-presença do outro e de mim, é porque o “eu posso” e o “outro existe” pertencem desde já ao mesmo mundo. É porque o corpo próprio é premonição do outro, o *Einfühlung*, eco de minha encarnação, e porque um lampejo de sentido os torna substituíveis na presença absoluta das origens”<sup>199</sup>.

Co-presença que transfigura, na verdade, o fenômeno da “encarnação das consciências”<sup>200</sup>, quer dizer, “os paradoxos da encarnação e da comunicação”<sup>201</sup>, por meio dos quais, “outrem” emerge como extensão de um campo: “campo aberto para outros Narcisos”<sup>202</sup>. Assim,

<sup>196</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 224-225.

<sup>197</sup> Idem, *Signes*, p. 213. “Digo que ali há um homem, e não um manequim, como vejo que a mesa está ali, e não uma perspectiva ou uma aparência da mesa. É verdade: eu *não* o reconheceria se eu mesmo *não* fosse homem; se eu *não* tivesse (ou não acreditasse ter comigo mesmo) o contato absoluto do pensamento, um outro *cogito não* surgiria à minha frente; mas esses índices de ausência não traduzem o que acaba de acontecer globalmente, registram interdependências parciais que derivam do advento do outro e não o constituem. Toda introjeção pressupõe o que se quereria explicar por ela. Se fosse realmente o meu ‘pensamento’ que devesse ser colocado no outro, eu nunca o colocaria: jamais aparência alguma teria a virtude de me convencer de que há ali um *cogito* e conseguiria motivar a transferência, quando toda a força convincente do meu deve-se ao fato de eu ser eu. Se o outro deve existir para mim, é preciso que comece a existir aquém da ordem do pensamento” (Idem, op. cit., p. 214-215).

<sup>198</sup> Idem, op. cit., p. 215.

<sup>199</sup> Idem, *Signes*, p. 221.

<sup>200</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 33.

<sup>201</sup> Idem, op. cit., p. 35.

<sup>202</sup> “Só há semelhante – um outro que seja eu – porque o eu é originalmente um outro. Mas toda relação de similitude envolve na realidade uma relação de exclusão: eu ou ele. Antes, oscila-se sem cessar de uma relação para outra. A ambivalência, ou coexistência não pacífica no seio de um indivíduo de duas atitudes opostas e complementares, encontraria pois sua origem na estrutura narcisista do eu. Narciso é por si mesmo seu próprio rival; morre por isso” (PONTALIS, J. -B. *A psicanálise depois de Freud*, p. 47).

[...] pela primeira vez, o corpo não mais se acopla com o mundo, enlaça outro corpo, aplicando-se a ele cuidadosamente em toda a sua extensão, desenhando incansavelmente com suas mãos a estranha estátua que dá, por sua vez, tudo o que recebo, perdido fora do mundo e dos objetivos, fascinado pela única ocupação de flutuar no Ser com outra vida, de fazer-se o exterior de seu interior e o interior de seu exterior<sup>203</sup>.

Não se trata mais, como em Husserl, de um acoplamento intercorporal com o mundo. Trata-se, na verdade, de uma experiência de “coesão”<sup>204</sup>, isto é, uma lógica cega e subterraneamente selvagem, jamais transposta por uma “reflexão pura”, mas atravessada por um gênero de reflexão sempre iminente e jamais acabada. É, por isso, que essa retomada da alteridade já anuncia outra retomada, qual seja, a de “nosso cordão umbilical com a *Lebenswelt*”<sup>205</sup>, o que implica fundamentalmente, “abandonar assim a filosofia da *Erlebnisse* e passar à filosofia da nossa *fundação originária (Urstiftung)*”<sup>206</sup>. Abandono radical da filosofia reflexionante no momento em que crê “substituir o ‘mundo’ pelo ‘ser pensado’”<sup>207</sup>, ou seja, definindo a Natureza como naturada, como “puro produto feito de partes absolutamente exteriores, rigorosamente atuais e claramente ligadas”<sup>208</sup>. Daí, a tarefa, diz Merleau-Ponty, de renunciar o ideal reflexivo que desfaz a comunhão irrefletida e carnal com o sensível, ao “metamorfosar de um só golpe o mundo efetivo num campo transcendental, limitando-se me repor na origem de um espetáculo que só pode ter porque, contra minha vontade, eu o organizava”<sup>209</sup>. Como bem observa Dastur, “a atitude natural e a atitude transcendental não são dois conjuntos de atos de sentido oposto. A relação originária que entretemos com o mundo não é uma ‘atitude’, isto é, um conjunto de atos, mas uma fé primordial, uma *Urdoxa*”<sup>210</sup>. Nessa extensão, o caminho que conduz à *Lebenswelt* deve ser percorrido novamente, quer dizer, diversamente de Husserl, cabe-nos “efetuar a passagem do ser em si, objetivo, ao ser da *Lebenswelt* [...], pois chegando à subjetividade encarnada do corpo, que continuo a referir à *Lebenswelt*, devo encontrar algo que não é ‘psíquico’, no

---

<sup>203</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 189.

<sup>204</sup> Idem, *Notes de cours (1959-1961)*, p. 198-199.

<sup>205</sup> Idem, *L' institution/La passivité*, p. 92.

<sup>206</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 275.

<sup>207</sup> Idem, op. cit., p. 67.

<sup>208</sup> Idem, *La nature*, p. 359.

<sup>209</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 68.

<sup>210</sup> DASTUR, F. *Chair et langage*, p. 83.

sentido psicológico”<sup>211</sup>. Assim, “não se trata de reduzir toda a experiência à sua parte ‘vívida’”<sup>212</sup>: a “intersubjetividade está muito além do ‘vívido’”<sup>213</sup>.

Se for essencial que devemos cessar “de viver na evidência do objeto”<sup>214</sup>, é porque há a “subjetividade radical de toda nossa experiência e seu valor de verdade”<sup>215</sup>. Não uma validade lógica da verdade, mas uma verdade que se confunde com a própria experiência sob um duplo aspecto: “que ela não seja a medida de todo ser em si imaginável e que ela seja coextensiva a todo ser do qual possamos ter noção”<sup>216</sup>, já que só faz sentido haver um Ser que seja “ser-para-mim”. De imediato, para além do solipsismo como termo final, a experiência “me abre ao que não sou, pois sou sensível ao mundo e ao outro, e todos os seres que o pensamento objetivo situava em sua distância aproximam-se singularmente de mim”<sup>217</sup>. Essa sensibilidade coextensiva é ontologicamente originária: é ela que pressupõe “a nossa proto-história de seres carnis co-presentes num único mundo”<sup>218</sup>, cuja “relação umbilical jamais é anulada, mas simplesmente sublimada, transferida, generalizada, multiplicada”<sup>219</sup>. Num sentido projetivo, Merleau-Ponty esboça em sua nota de trabalho intitulada – “*Autrui*” – em novembro de 1960, que não se trata de fixar um expediente para dirimir a questão da alteridade, mas decididamente compreender que ela própria se transforma:

[...]. Se se parte do visível e da visão, do sensível e do sentir, tem-se da “subjetividade” uma idéia inteiramente nova: não existem mais “sínteses”; há um contato com o ser através das suas modulações ou relevos. Outrem não é tanto uma liberdade vista *de fora* como destino e fatalidade, um sujeito rival de outro sujeito, mas um prisioneiro no circuito que o liga ao mundo, como nós próprios, e assim no circuito que o liga a nós – E este mundo nos é *comum*, é intermundo – E há transitivismo por generalidade<sup>220</sup>.

Essa passagem anuncia um novo gênero de inteligibilidade em que o tema da alteridade transparece em toda a sua radicalidade: há uma mudança decisiva de seu estatuto

---

<sup>211</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 220-221.

<sup>212</sup> Idem, *L' institution/La passivité*, p. 171.

<sup>213</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 235.

<sup>214</sup> Idem, *Sens et non-sens*, p. 186.

<sup>215</sup> Idem, op. cit., p. 187.

<sup>216</sup> Idem, op. cit., p. 187.

<sup>217</sup> Idem, op. cit., p. 188.

<sup>218</sup> Idem, *Signes*, p. 227.

<sup>219</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 230.

<sup>220</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 322.

que, diversamente de Husserl, como também de Sartre (conforme, logo veremos), rearticula a questão intersubjetiva enquanto um enigma da própria carnalidade. Só há transitivismo por que há generalidade, “celebração ou encarnação original do Mesmo no Outro”<sup>221</sup>. É esse vínculo consagüíneo que faz com que “os outros também estejam presentes (já estavam presentes com a simultaneidade das coisas), não como espíritos, nem sequer como ‘psiquismos’, mas tal, por exemplo, como os encaramos na cólera ou no amor”<sup>222</sup>. O que são, então, nossos pensamentos? Eles “são a moeda desse ser global como que delimitações no interior dele”<sup>223</sup>. Ora, “não existe mais – consciência – projeções – Em si ou objeto. Existem campos em intersecção, num campo dos campos onde as ‘subjetividades’ são integradas”<sup>224</sup>. O que, desde sempre, se abre aqui, é uma experiência de “campo” na qual a “subjetividade não é mais ser para si de início” ou, ainda, pura “*doação de sentido (Sinngabung)*”<sup>225</sup>. Trata-se, de um “campo do mundo sensível como interior-exterior”<sup>226</sup>, isto é, uma “localidade primordial” em que “outrem” aparece, “em carne e osso”, enquanto uma presença radicalmente carnal. Nesse sentido, ele não se justapõe entre mim numa relação fisicamente contígua, como se fosse uma simples e vaga existência, menos, ainda, como uma aparição rival, mas como outra expressão de mim mesmo, numa diferenciação carnal.

É visando tal perspectiva que Merleau-Ponty trava um debate também com a obra de Sartre. O que está, ainda, por avaliar, é em que medida a “ontologia do negativo” interpela o sentido do paradoxo que nos é nuclear: quando o “si” parece subsumido pelo “outro”, escapa e dissimula. Questão decisiva, mediante a qual se torna imprescindível apreciar na idéia do “Nada” seu impasse último, ou seja, como a “subjetividade” mesmo que “soterrada no mundo”, permanece, surpreendentemente, “estranha a ele”.

### 3.3. Outrem no eclipse do Nada

#### I

---

<sup>221</sup> LÉVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, p. 234.

<sup>222</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 228.

<sup>223</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 278.

<sup>224</sup> Idem, op. cit., p. 281.

<sup>225</sup> Idem, *L' institution/La passivité*, p. 103.

<sup>226</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 287.

Ora, em que sentido, a filosofia sartriana se torna uma referência digna de nota nessa destinação do “tema da carnalidade”, enquanto fórum de debate na *nouvelle ontologie* de Merleau-Ponty? Qual seu alcance? Qual seu limite?

Podemos considerar de início, um aspecto indiscutivelmente instigante trazido pela obra de Sartre: o fato de que a “carnalidade” é um tema também circunscrito no horizonte aberto de seu pensamento, agenciado por uma mediação crítica com a tradição, mais particularmente, Hegel, Husserl e Heidegger. Merleau-Ponty se torna uma testemunha viva dessa empresa, a tal ponto de consagrar uma atenção ímpar ao curso das reflexões sartrianas e, de maneira especial, ainda, por se tratar de uma obra datada em vívido debate com suas idéias. A figura de Sartre parece representar um interesse mais que especial, sobretudo, no período tardio da reflexão merleau-pontyana, como signo privilegiado de uma interlocução decisiva, num horizonte aberto também pelo pensamento de Husserl. É, levando em conta tal propósito, que Dastur avalia que “ao ler atentamente *Le visible et l’ invisible*, percebemos que o adversário filosófico, o representante de uma filosofia do sujeito para Merleau-Ponty, é Sartre e sua oposição maciça do Para Si e do Em Si, e não Husserl”<sup>227</sup>. Ora, se esse juízo for verdadeiro, ele não pode ignorar um ângulo de abordagem determinantemente significativo: seja como for, o interesse maior que leva Merleau-Ponty não só em “*Le visible et l’ invisible*”, mas, também, em “*Les aventures de la dialectique*”, revisitar Sartre, está em preparar um sentido radicalmente novo de por a verdadeira questão filosófica, ou seja, o caráter de nossa relação com o mundo enquanto interrogação aberta. É que a discussão em torno do tema da “negatividade” anuncia este inevitável paradoxo no qual a filosofia interroga a “fé perceptiva” sem obter uma resposta, em sentido ordinário. Nessa direção, o recorte minimamente parcial que, aqui, faremos da obra de Sartre, visa apenas, situar a força especulativa engendrada por ela no tocante à temática merleau-pontyana da carnalidade do “outro”, em seu empreendimento final.

## II

---

<sup>227</sup> DASTUR, F. *Chair et langage*, p. 70.

Antes, mesmo, de entrarmos na matéria de “*L’être et le néant*”, não deixa de ser sugestivo que extraíamos algumas formulações essenciais que Sartre consagra em outros trabalhos, mais precisamente, àqueles que compõem o início de suas reflexões, norteando, propedeuticamente, suas teses vindouras. O ensaio “*A transcendência do ego*” seguido da conferência “*Consciência de si e conhecimento de si*”, já torna perceptível a intuição original sartriana, perante o idealismo fenomenológico de Husserl. Em tese, Sartre propõe mostrar que a consciência transcendental não é dotada de uma estrutura egóica, uma vez que jamais se exprime na primeira pessoa (eu penso), mas sempre na forma do impessoal. Nela não habita nem “formal” nem “materialmente” um “Ego”, pois a consciência, antes, se revela como um saber irrefletido, atemático, inexistindo, dessa maneira, qualquer “Eu posicional”<sup>228</sup>. Noutras palavras, o “Ego” deixa de ser um “habitante” da consciência, conforme julgam vários filósofos: “ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, tal como o Ego de outrem”<sup>229</sup>. Como podemos observar, é essa nova descoberta da subjetividade que se confronta decisivamente com a tese husserliana do “Eu puro”. Sartre ironiza, então, que a idéia de um “Eu transcendental” alojado “atrás” de cada consciência enquanto estrutura apodítica ou, ainda, como um centro de opacidade, só pode se exprimir mesmo como a “morte da consciência”<sup>230</sup>. Não há, em suma, “Eu” algum, absolutamente opaco, pois o que a experiência revela, é uma ordem de consciência de primeiro grau, isto é, uma consciência não posicional, irrefletida e, portanto, tacitamente manifesta. Nesse sentido, vale, ainda, precisar que este “*cogito* pré-reflexivo” não se confunde com a hipótese psicológica de algum “inconsciente”<sup>231</sup>, mas, antes, exprime uma insuspeita ordem da consciência que requer mais autonomia, uma vez que “a intuição do *Ego* é uma miragem perpetuamente falaz, pois ela ao mesmo tempo dá tudo e não dá nada”<sup>232</sup>. Ora, o “*Ego* só aparece quando não o olhamos. É preciso que o olhar reflexivo se fixe na ‘*Erlebnis*’, enquanto ela emana do estado. Então, por detrás do estado, no horizonte, aparece o *Ego*. Ele não é nunca visto senão pelo canto do olho”<sup>233</sup>. Sartre precisa bem este caráter fugidio do Ego quando os filósofos o manejam, à margem de todo estado de

---

<sup>228</sup> “não há *Eu* no plano irrefletido. Quando corro atrás de um carro elétrico, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há *Eu*. Há consciência *do-carro-elétrico-que-deve-ser-apanhado*, etc., e consciência não-posicional da consciência” (SARTRE, J-P. *A transcendência do ego*, p. 52).

<sup>229</sup> *Idem*, op. cit., p. 44.

<sup>230</sup> *Idem*, op. cit., p. 48.

<sup>231</sup> *Idem*, op. cit. p. 55-58.

<sup>232</sup> *Idem*, op. cit., p. 73.

<sup>233</sup> *Idem*, op. cit., p. 74.

consciência: o “*Ego* não é proprietário da consciência, ele é o objeto [...]; a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal”<sup>234</sup>.

Nessa perspectiva, o que reside sob tais descrições, é uma essencial crítica de fundo: a incompletude de toda redução fenomenológica. Sartre satiriza este artifício ao dizer que “na fenomenologia de Husserl, a *ἐποχή* aparece como um milagre [...]; ela aparece, portanto, como uma operação *douta*, o que lhe confere uma espécie de gratuidade”<sup>235</sup>. Ora, a bem da verdade, ela não é nada disso: ela é, antes, “uma angústia que se nos impõe e que não podemos evitar, é ao mesmo tempo um acontecimento puro de origem transcendental e um acidente sempre possível de nossa vida quotidiana”<sup>236</sup>. Na sessão da conferência de 2 de junho de 1947, intitulada “*Consciência de si e conhecimento de si*”, Sartre refina, ainda mais, esta crítica, retomando, em primeiro lugar, a tese de princípio de que “há um *cogito* pré-reflexivo que é a condição do *cogito* cartesiano. Toda consciência posicional de objeto é necessariamente consciência não-posicional de si”<sup>237</sup>. A “consciência” se torna, então, uma espécie de “descompressão do ser”; exatamente, porque, agora, trata-se de circunscrevê-la não numa esfera gnoseológica, mas situá-la, num plano ontológico. Em segundo lugar, ele diagnostica o quanto Husserl teria sido “infidel ao seu princípio e que a ‘redução fenomenológica’ o conduziu ao idealismo”<sup>238</sup>. Husserl chegara, então, a uma filosofia contemplativa da qual “partimos do mundo e do conhecimento, saímos dele pela *ἐποχή* fenomenológica e não voltamos nunca ao mundo a partir da *ἐποχή* fenomenológica”<sup>239</sup>. Esta concepção – julga Sartre – encobre aquilo que justamente só o “*cogito* pré-reflexivo” é capaz de revelar: o verdadeiro “ser da consciência”, o “ser do mundo” e a “existência de outrem”. Trata-se, a bem da verdade, de três temas concêntricos que “*L’être et le néant*” já dá toda uma tônica especulativa singular, numa perspectiva de análise, radicalmente original.

Assim, é que já na “*Introduction*” de “*L’être et le néant*”, Sartre toma como plano de análise, a recusa do dualismo entre “aparência” e “essência”. É preciso pensar com

---

<sup>234</sup> SARTRE, J-P. *A transcendência do ego*, p. 78; 79.

<sup>235</sup> Idem, op. cit., p. 81.

<sup>236</sup> Idem, op. cit., p. 81.

<sup>237</sup> Idem, op. cit., p. 86.

<sup>238</sup> Idem, op. cit., p. 87. Esta prova da infidelidade husserliana aos próprios princípios fenomenológicos é retomada em “*L’être et le néant*”. Ali, ao reconhecer a descoberta capital husserliana da consciência como transcendência, Sartre mostra o quanto Husserl ignora o caráter essencial da “intencionalidade” ao fazer do “*noema* um irreal, correlato à *noese*, cujo *esse* é um *percipi*” (Idem, *L’être et le néant*, p. 28). Com isso, Husserl se torna infiel a sua intuição primeira, qual seja, a de que devemos “retornar às coisas mesmas”.

<sup>239</sup> Idem, *A transcendência do ego*, p. 92.



radicalidade o ser do fenômeno enquanto um fundamento transfenomenal: “O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser”<sup>240</sup>. O autor explica, então, que este Ser não se encontra oculto atrás dos fenômenos, nem ainda que o próprio fenômeno se revele como uma simples aparência. Daí, a necessidade de evitar a ilusão do primado teórico do conhecimento e compreender, por exemplo, a “consciência” não enquanto um sentido interno, absoluto conhecimento de si ou um ser ocultamente numênico, mas, como a própria “dimensão de ser transfenomenal do sujeito”<sup>241</sup>. Nesses termos, precisa Sartre, este “fenômeno do ser não é o ser”: ele apenas “indica o ser e o exige”<sup>242</sup>. Mais do que isto: o Ser é “plena positividade. Desconhece, pois, a *alteridade*; não se coloca jamais como *outro* a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro. É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo”<sup>243</sup>. Logo, o que esse exame provisório do fenômeno do ser traz à tona, é um tríplice caráter: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é”<sup>244</sup>.

Estas formulações um tanto esquemáticas introduzidas, aqui, em “*L’être et le néant*”, permitem, de alguma maneira, balizar o tema-condutor da terceira parte da obra, intitulado “*Le pour-Autrui*”. É, especialmente, este texto que coagula o coração da questão sobre a alteridade, no qual Sartre fixa as coordenadas de sua teoria da intersubjetividade, num explícito distanciamento de Husserl, Hegel e Heidegger. Detenhamo-nos, por um momento, aqui, essa releitura feita pelo autor em cada um destes filósofos. Da mesma maneira que Merleau-Ponty, Sartre toma como premissa, o fato de que a alteridade é uma questão omitida a todo custo pelo realismo, enquanto uma concepção mítica. Ora, observa Sartre, diversamente da concepção realista, o que se evidencia é o fenômeno de outrem como uma presença inalienável. A ilustração mais concreta desta manifestação fáctica, pode ser atestada pelo fenômeno da “vergonha”. Pela vergonha, se desvela um aspecto de “meu ser”, pois, em sua estrutura primeira, ela só aparece como vergonha “diante de alguém”: “a vergonha é, por natureza, *reconhecimento*. Reconheço que *sou* como o outro me vê”<sup>245</sup>. Sendo assim, o realismo simplesmente cai no solipsismo, volta-se ao idealismo na medida em que esse “outro” (testemunha ocular minha) converte-se em pura representação, não passando de uma

<sup>240</sup> SARTRE, J-P. *L’être et le néant*, p. 16.

<sup>241</sup> Idem, op. cit., p. 17.

<sup>242</sup> Idem, op. cit., p. 30.

<sup>243</sup> Idem, op. cit., p. 33-34.

<sup>244</sup> Idem, op. cit., p. 34.

<sup>245</sup> Idem, op. cit., p. 276. A vergonha, ainda, é “sentimento de *pecado original*, não pelo fato de que eu tenha cometido esta ou aquela falta, mas simplesmente pelo fato de ter ‘caído’ no mundo, em meio às coisas, e necessitar da mediação do outro para ser o que sou” (Idem, op. cit., p. 349).

existência meramente conjectural. Reduzidos, portanto, a um sistema objetivo de representações, meu corpo e o corpo do outro se negam radicalmente como experiências. O “outro” não passa de uma simples imagem forjada numa distância absoluta de mim mesmo. É essa peculiar dificuldade do solipsismo que constitui um alvo jamais ignorado pela filosofia dos séculos XIX e XX. Nessa retrospectiva, Sartre retoma, primeiramente, Husserl, reiterando a tese de que para este último, a conexão com o outro é realizada pelo conhecimento. Nessa perspectiva, a significação do outro não difere tanto de Kant, haja vista, ainda, Husserl conservar o sujeito transcendental, pois o “outro *jamais* é esse personagem empírico que se encontra em minha experiência: é o sujeito transcendental ao qual esse personagem reenvia por natureza”<sup>246</sup>. Sob esta ótica, em que pese o reconhecimento de que “Husserl reinstala o horror e o encanto nas coisas”<sup>247</sup>, restituindo um mundo assustador e perigoso, de um lado, e um mundo com portos seguros de dádiva e de amor, de outro, trazidos pelos profetas e artistas, Sartre não deixa de diagnosticar na concepção husserliana, o déficit quanto à compreensão da significação do ser extramundano do “outro” e isso, como sabemos, em virtude do impacto da redução fenomenológica em que a aparição do outro se efetiva, necessariamente, à própria constituição do “eu psicofísico”.

Surpreendentemente, é em Hegel que Sartre vai encontrar um importante progresso no tocante à posição husserliana. Não nos encontramos, mais, agora, no “terreno da relação unívoca que vai de mim (apreendido pelo *cogito*) ao outro, mas sim da relação recíproca que ele define: ‘a apreensão de si de um no outro’”<sup>248</sup>. Neste contexto, o *cogito* deixa de ser tomado como ponto de partida: é a existência do outro que torna o *cogito* possível, ou o que é a mesma coisa, o caminho da interioridade passa pelo outro:

[...]. A intuição genial de Hegel é a de fazer-me dependente do outro *em meu ser* [...]. Assim, o solipsismo parece definitivamente posto fora de combate. Ao passar de Husserl a Hegel, cumprimos um progresso imenso: em primeiro lugar, a negação que constitui o outro é direta, interna e recíproca; em seguida, ela toma parte e penetra em cada consciência em seu mais profundo ser; o problema coloca-se ao nível do ser íntimo, do Eu universal e transcendental; é em meu ser essencial que dependo do ser essencial do outro, e, em vez de se dever opor meu ser para mim mesmo a meu ser Para-outro, o ser-Para-outro aparece como uma condição necessária a meu ser para mim-mesmo<sup>249</sup>.

<sup>246</sup> SARTRE, J-P. *L' être et le néant*, p. 289.

<sup>247</sup> Idem, *Situations I*, p. 32.

<sup>248</sup> Idem, *L' être et le néant*, p. 292.

<sup>249</sup> Idem, op. cit., p. 293; 293-294.

Sartre reconhece, todavia, que embora Hegel tenha o mérito de colocar este debate em seu verdadeiro nível, vige ainda em sua obra, em virtude do idealismo absoluto, um princípio explicativo de base gnoseológica:

[...]. Assim, à questão posta pelo idealismo – como o outro pode ser objeto para mim? –, Hegel responde sem sair do próprio terreno do idealismo: se há em verdade um Eu para o qual o *outro* é objeto, é porque há um *outro* para quem o Eu é objeto. Permanece aqui o conhecimento como medida do ser, e Hegel sequer concebe a possibilidade de haver um ser-Para-outro que não seja redutível finalmente a um “ser-objeto”<sup>250</sup>.

Sartre se surpreende quanto ao fato da “dialética do senhor e do escravo” se assentar sob uma fórmula tão pobre e abstrata, como o princípio universal de identidade “Eu sou eu”. Assim, o otimismo epistemológico de Hegel incide num fracasso: “o *Para-si* é incognoscível para o outro como Para-si [...]. Entre o objeto-outro e o eu-sujeito não há qualquer medida comum, tanto quanto não o há entre a consciência (de) si e a consciência *do* outro”<sup>251</sup>. Ao mesmo tempo, porém, há também em Hegel, um otimismo ontológico: “a pluralidade pode e deve ser transcendida rumo à totalidade”<sup>252</sup>.

Em resumo, portanto, seja contra Hegel, seja ainda contra Husserl, Sartre só pode dizer que “a consciência é um ser concreto e *sui generis*, não uma relação abstrata e injustificável de identidade; ela é ipseidade e não sede de um Ego opaco e inútil”<sup>253</sup>. O que Sartre não deixa de insistir é que o devido equacionamento à questão do outro requer um esclarecimento ontológico e não gnoseológico. É sob esta perspectiva, que ele situa o lugar de *Ser e tempo* como um esforço teórico que busca abstrair-se de todo princípio egóico, visando, radicalmente, uma compreensão pré-ontológica na qual se apreende o “ser-com-o-outro”. Ora, qual o sentido último dessa fórmula? Sartre explica que ela permite entender que não há oposição “frente a frente eu-outrem”: o que existe é uma solidariedade ontológica, uma interdependência de viés, desvelada justamente pela experiência de meu “ser-no-mundo”, da qual “outrem” me determina. Sartre ilustra, então:

[...]. A imagem empírica que melhor poderia simbolizar a intuição heideggeriana não é a do conflito, mas a de uma *equipe de remo*. A relação originária entre o outro e minha consciência não é a do *você e eu*, e sim a do *nós*; e o ser-com heideggeriano não é a posição clara e distinta de um indivíduo em face de outro indivíduo, não é o

<sup>250</sup> SARTRE, J-P. *L' être et le néant*, p. 294.

<sup>251</sup> Idem, op. cit., p. 298; 299.

<sup>252</sup> Idem, op. cit., p. 299.

<sup>253</sup> Idem, op. cit., p. 295.

*conhecimento*, e sim a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros<sup>254</sup>.

Se, entretanto, Heidegger tem o mérito de trazer à baila este fundo comum de uma coexistência, esta teoria, avalia Sartre, solapa em seu intento último: ela condiciona a relação com o outro num nível *a priori* esgotando, dessa forma, toda possibilidade da alteridade. Ela torna impossível, a bem da verdade, qualquer conexão ôntica com a situação humana concreta e, por isso mesmo, ela termina por reeditar o velho impasse idealista:

[...]. A *transcendência* heideggeriana é um conceito de má-fé: ela visa, sem dúvida, superar o idealismo, e o consegue na medida em que este nos apresenta uma subjetividade em repouso em si mesmo e contemplando suas próprias imagens. Mas o idealismo assim superado não passa de uma forma bastarda de idealismo, uma espécie de psicologismo empiriocriticista<sup>255</sup>.

Como vemos, Sartre não é econômico em suas críticas, nem as destempera ao sabor de suas pretensões teóricas que, evidentemente, tendem ir além de Husserl, Hegel e Heidegger. Mas, se é assim, de que modo Saartre acredita ser a formulação mais adequada e resoluto para a árdua questão acerca do “outro”?

### III

Sartre toma como proposição inicial, a idéia de que a existência do outro não pode ser probabilística, quer dizer, não se trata de oferecer uma nova prova da experiência da intersubjetividade na contramão do solipsismo. Isso implica, ainda, que a existência de outrem não deve ser conjecturada como pura ficção, mas “afirmada” radicalmente. O que é preciso – demonstra ele – é explicitar o próprio fundamento desta certeza que exige, por assim dizer, uma reinvenção do *Cogito*. O que passa a entrar em jogo, agora, é o “*Cogito* da existência do outro” que se “confunde com meu próprio *Cogito*”<sup>256</sup>, exigindo-nos, dessa maneira, reconceituar outro sentido da “negação”. Devemos substituir a “negação externa” por um modelo de “negação interna”, ou seja, o “outro deve aparecer ao *Cogito* como *não*

---

<sup>254</sup> SARTRE, J-P. *L' être et le néant*, p. 303.

<sup>255</sup> Idem, op. cit., p. 306.

<sup>256</sup> Idem, op. cit., p. 308.

*sendo eu*”<sup>257</sup>. Por isso, é que o real sentido e alcance dessa reconceituação pressupõe uma explicitação de um fenômeno *sui generis*: a experiência do olhar.

Sartre retoma a tese segundo a qual, a existência do “outro” não pode ser objetivada, menos ainda confundida com uma experiência mística. O “outro” nada mais é, do que uma fuga permanente das coisas, pois

[...]. A noção de outro não poderia, em qualquer caso, visar uma consciência solitária e extramundana, na qual sequer posso mesmo pensar: o homem se define com relação ao mundo e com relação a mim-mesmo; é este objeto do mundo que determina um escoamento interno do universo, uma hemorragia interna; é o sujeito que se revela a mim nesta fuga de mim mesmo rumo à objetivação<sup>258</sup>.

Desse modo, a teoria do “outro” deve reconhecer o fato inalienável, de que essa presença concreta de um objeto em meu universo como conexão essencial, apenas atesta que, a cada instante, “o outro me olha”. Toda a questão reside na compreensão quanto à natureza última desse “olhar”. Ora, quando vejo alguém, o que capto, em última análise, não são dois globos oculares em minha direção, mas, radicalmente, um “olhar”. Ou seja, transcendendo as qualidades corporais, não vejo o rubor da face de outrem, mas, vejo, mais propriamente, a vergonha. Assim, já possuo, aí, um dado inicialmente importante: essa transcendência do olhar só ocorre porque o outro se desvela a mim, numa negação internamente originária, isto é, o reconhecimento como Para-si, como uma existência originariamente dada a mim segundo um nexo não de “conhecimento”, mas de “ser”. Ao mesmo tempo, observa Sartre, eu me vejo porque alguém me vê. Sob este prisma, “a vergonha de *si*, é o *reconhecimento* de que efetivamente *sou* este objeto que o outro olha e julga”<sup>259</sup>. Sem ele, meu “ser vergonhoso” jamais existiria, já que sou tomado por uma experiência perpétua de ser objeto de olhar, isto é, existindo, desde sempre, “sob” o olhar. É esta relação internamente ontológica de consciência para consciência que consome o caráter objetificável da existência ao qual jamais nos furtamos. E, como vimos, é nessa direção que a metáfora da “hemorragia da consciência” assume um sentido, particularmente, sintomático: o que o fenômeno do olhar revela, é que há uma sangria inalienável em minha consciência no momento em que sou visto. Há um escoamento de meu mundo do qual até, então, era um sujeito absoluto, um mundo que escoava para fora do mundo

---

<sup>257</sup> SARTRE, J-P. *L' être et le néant*, p. 309; cf. MOUTINHO, L. D. S. “Negação e finitude na fenomenologia de Sartre”. In: *Discurso* (33), 2003: 105-152.

<sup>258</sup> SARTRE, J-P. *L' être et le néant*, p. 315.

<sup>259</sup> *Idem*, op. cit., p. 319.

de tal modo que eu escôo para fora de mim mesmo. Assim, se o outro me olha, de uma forma que, a rigor, jamais poderei me olhar, minha transcendência fica inteiramente despojada.

Sartre diz mais: “meu pecado original é a existência do outro”<sup>260</sup>. Este, como olhar, se torna “minha transcendência transcendida”<sup>261</sup> sendo, portanto, a própria “morte oculta de minhas possibilidades”<sup>262</sup>. Neste circuito,

[...]. *Para outrem*, minha possibilidade é, ao mesmo tempo, um obstáculo e um meio, como todos os utensílios. Obstáculo, porque o obrigará certamente a novas ações (avançar sobre mim, acender sua lanterna). Meio, porque, uma vez descoberto em um beco sem saída, “sou capturado”. Em outros termos, todo ato feito contra o outro pode, por princípio, ser para outrem um instrumento que lhe servirá contra mim<sup>263</sup>.

Em tais condições, “já não sou dono da situação”<sup>264</sup>: a aparição do outro desvela um aspecto não desejado por mim. É esta contingência que constitui, horrorosamente, “a parte do diabo”<sup>265</sup> e, por isso mesmo, é ela que me expõe à angústia inalienável, diante da qual, “o inferno são os outros”<sup>266</sup>. Quer dizer, “pelo olhar do outro, eu vivo como que fixado no meio do mundo, como em perigo, numa situação irremediável”<sup>267</sup>. Este “perigo”, não é algo accidental, mas perfaz a própria estrutura de meu ser-Para-outro ou, ainda, a facticidade mais sensível do mal-estar que me ronda perpetuamente: “o outro está presente agora por toda parte, debaixo e acima de mim”<sup>268</sup>. Esta presença imediata e inflamada do olhar do outro se torna, então, o pólo concreto e fora de alcance de minha fuga rumo, portanto, a outro mundo de modo que “o mando e a proibição exigem que façamos a prova da liberdade do outro através de nossa própria escravidão”<sup>269</sup>. Sendo assim, diversamente de Husserl, “o outro não

<sup>260</sup> SARTRE, J-P. *L' être et le néant*, p. 321.

<sup>261</sup> Ibidem. Trata-se, em última análise, de mostrar que esta “transcendência” que reconheço como vestígio do outro não é “transcendente”, pois, caso contrário, ele seria um Ser onipotente, isto é, Deus. Assim, ao afastar todo e qualquer princípio explicativo teológico, o filósofo explicita que “só apreendo o Outro-objeto em um ultrapassamento concreto e *engajado* de sua transcendência. Mas, reciprocamente, o engajamento de Outrem, que é seu modo de ser, me aparece, enquanto transcendido por minha transcendência, como engajamento *real*, como *enraizamento*” (Idem, op. cit., p. 352).

<sup>262</sup> Idem, op. cit., p. 323.

<sup>263</sup> Ibidem.

<sup>264</sup> Ibidem.

<sup>265</sup> Idem, op. cit., p. 324.

<sup>266</sup> Idem, *Huis clos*, p. 122.

<sup>267</sup> Idem, *L' être et le néant*, p. 327.

<sup>268</sup> Idem, op. cit., p. 336.

<sup>269</sup> Idem, op. cit., p. 330.

deve ser procurado primeiro no mundo, e sim do lado da consciência”<sup>270</sup>; contra Hegel, o outro também não parte de uma identidade formal, à maneira do *Eu sou eu (Ich bin Ich)*, mas por uma negação interna, o outro exprime a captação de meu ser-fora-de-mim. Tal como uma medusa, ele petrifica-me sob o seu olhar, me faz coisa entre coisas, faz de mim um dado, um ser compacto. Enquanto presença inalienável para mim, ele termina por se tornar, paradoxalmente, um mal necessário.

Na perspectiva caricaturada, até aqui, o argumento sartriano segundo o qual o outro é meu limite ao despojar-me de minha transcendência abrindo uma hemorragia intramundana (manifesta seja através da vergonha, do medo ou do próprio orgulho), não deixa, ainda, de se apoiar sobre uma definição que, conforme veremos, logo mais, será cara para Sartre: a tese de que “estou condenado a ser perpetuamente minha própria nadificação”<sup>271</sup>. Nesses termos, a ipseidade só surge enquanto negação de outra ipseidade, apreendida positivamente. Ou seja, o fenômeno do “outro” apenas reitera minha ipseidade como fenômeno de nadificação: sou, antes, atirado ao mundo como “nada” e o “outro” é aquele que me faz reviver, a todo instante, tal “situação”.

Ora, esta prerrogativa da qual parte a teoria sartriana da intersubjetividade, não deixa de gerar uma repercussão peremptória no debate filosófico contemporâneo. Assim, por exemplo, é tendo, como alvo, estes entre outros argumentos, que as análises de “*Le visible et l’ invisible*” miram, projetando uma alternativa radicalmente diversa. Aproximemo-nos, mesmo que, brevemente, então, dela.

#### IV

Merleau-Ponty, por seu turno, explicita seu itinerário:

[...]. Meu ponto de partida está onde Sartre tem seu ponto de chegada, no Ser retomado pelo Para si – Este é seu ponto de chegada porque ele parte do ser e da negatividade e *constrói* sua união. Para mim é a estrutura ou a transcendência quem explica, pois o ser e o nada (no sentido de Sartre) são duas propriedades abstratas<sup>272</sup>.

<sup>270</sup> SARTRE, J-P. *L’ être et le néant*, p. 332.

<sup>271</sup> Idem, op. cit., p. 359.

<sup>272</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 290.

O filósofo precisa, ainda, seu intento inicial:

[...]. Nosso ponto de partida não será: *o ser é e o nada não é* – nem mesmo: *só há o ser* – fórmula de um pensamento totalizante, de um pensamento de sobrevôo – mas: há o ser, há o mundo, há *alguma coisa*; no sentido forte em que o grego fala de *τὸ λέγειν*, há coesão, há sentido<sup>273</sup>.

Esta nova pista aberta por Merleau-Ponty, numa direção claramente diversa de Sartre, já fixa, num certo sentido, as coordenadas de sua filosofia da encarnação e, por extensão, sua teoria da intersubjetividade. O texto emblemático que, “*Le visible et l’ invisible*” estabelece como fórum privilegiado deste debate é, por curioso que seja, o capítulo mais extenso da obra: “*Interrogação et dialectique*” que se desdobra em dois temas fundamentais: i) a fé perceptiva e a negatividade e ii) a fé perceptiva e a interrogação. Neste texto singular, Merleau-Ponty comenta algumas das teses capitais de “*L’ être et le néant*”, em certa medida, já destacadas anteriormente. Uma dessas análises repousa sobre uma conseqüência da tese sartriana, segundo a qual,

[...]. A partir do momento em que me concebo como negatividade e o mundo como positividade, não há mais interação. Caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o Ser e eu nada sou. Somos e permanecemos estritamente opostos e confundidos, precisamente porque não somos da mesma ordem. Permaneço no centro de mim mesmo absolutamente estranho ao ser das coisas – e justamente por isso destinado a elas, feito para elas<sup>274</sup>.

Merleau-Ponty não deixa de extrair, desse sintomático juízo, outra conseqüência inevitável:

[...]. Desde então, tudo está pronto, não para uma experiência de outrem, que vimos não ser possível positivamente, não para uma demonstração do outro, que iria contra seu objetivo, tornando-o necessário a partir de mim, mas para uma experiência de minha passividade no interior do ser [...]. Tenho desde já na noite do Em-si tudo o que é preciso para fabricar o mundo privado de outrem como um além inacessível para mim. A experiência do olhar do outro sobre mim nada mais faz do que prolongar a minha convicção íntima de não ser nada, de viver apenas como parasita do mundo, habitando um corpo e uma situação<sup>275</sup>.

De fato, o que Sartre faz, é por a filosofia em “ponto morto”! Suas teses são, ainda, refletidas pela luz cartesiana, cuja negatividade absoluta, é um novo “*cogito*” indiferente à transcendência do ser e do mundo. Pois, é em virtude da pureza negativa do Para-si que

<sup>273</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 121.

<sup>274</sup> Idem, op. cit., p. 78.

<sup>275</sup> Idem, op. cit., p. 88; 89.



encontro o “outro”, jamais, ultrapassando, de fato, a ilusão solipsista: “filosoficamente, não há experiência do outro. O encontro do outro não exige, para ser pensado, transformação alguma da idéia que faço de mim mesmo”<sup>276</sup>. Assim, a atitude de Sartre consiste em atribuir uma concessão global do Para Si ao Para Outrem, mas essa concessão, justamente porque é global, não é nada<sup>277</sup>. Ou seja, “o sujeito sartriano é absoluta individualidade e por este meio imediatamente absoluta universalidade”<sup>278</sup>. Neste modelo canônico reflexivo, o outro só aparece como uma obsessão anônima sem rosto. É uma ipseidade exterior sancionada pela soberana positividade de minha própria ipseidade. Daí, o fato de que “para uma filosofia que se instala na visão pura, no sobrevôo do panorama, não pode haver encontro com o outro: pois o olhar domina e não pode dominar a não ser coisas, se cai sobre homens, transforma-os em manequins movidos unicamente por molas”<sup>279</sup>. O que, na verdade, temos aqui, ironiza Merleau-Ponty, é uma análise que “arruína a alteridade do outro, marcando, portanto, o triunfo de um solipsismo disfarçado”<sup>280</sup>. Análise dogmática, na medida em que o “para si” enquanto presença imediata e distância absoluta do ser se tornam o *único ipse*, de fato e de direito, numa relação com o mundo e outrem, sem lacunas, sem fissuras. A relação eu-outrem só se compreende na condição de um parasitismo recíproco: “eu” e “outrem” são como dois “monstros incomparáveis”; duas formas de vampirismos numa existência infernal, duas medusas com poder pétreo, justificados sob à analítica do “pensamento de sobrevôo”.

Torna-se, cada vez mais evidente, neste contexto, que Merleau-Ponty se reporta ao projeto de “*L’être et le néant*” como um esforço analítico e não dialético. Esta referência de leitura é particularmente sugestiva, pois na alternativa sartriana, há de se escolher entre o “ser” e o “nada” e o que, realmente ocorre, é a opção última sempre pelo Para si inexistindo, aí, qualquer circularidade ou interação dialética. Assim, “eu” e “outrem” são opostos irreconciliáveis, retratos abstratos, duas almas solitárias, depurados sob o cânon analítico do entendimento. Ora, esta análise, atenta Merleau-Ponty, não deixa de causar certo “constrangimento”: por princípio, ela opõe o “ser” e o “nada”, de maneira absoluta; define-os como se excluindo um ao outro<sup>281</sup>. Mais do que isto, ela se torna a fórmula abstrata de uma filosofia reflexionante que ao perder o Ser na noite da identidade termina, igualmente, por

---

<sup>276</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’invisible*, p. 100.

<sup>277</sup> Idem, *L’institution/La passivité*, p. 161.

<sup>278</sup> Idem, op. cit., p. 162.

<sup>279</sup> Idem, *Le visible et l’invisible*, p. 109.

<sup>280</sup> Idem, op. cit., p. 110.

<sup>281</sup> Idem, op. cit., p. 104.

perder a concretude da experiência de “outrem”, declinando de conduzir até o fim, a “encarnação”. Conforme, bem avalia Chauí, em Sartre, “o problema da encarnação apareceu sempre como equívoco, pois se a fenomenologia o explica, a ontologia não pode fazê-lo. Se a ontologia o determina, a fenomenologia se depara em dificuldades”<sup>282</sup>. A questão, é que Sartre pretende pensar a “carnalidade” sem abrir mão do tradicional recurso analítico que consiste em fixar limites interpostos, tomando o “positivo” e o “negativo” enquanto pólos eqüidistantes, absolutos puros. Daí, a conclusão, pela qual se decide Merleau-Ponty:

[...]. Ou bem a analítica do ser e do nada é um idealismo e não nos dá o ser bruto ou pré-reflexivo que procuramos, ou, se é outra coisa, é porque ultrapassa e transforma as definições iniciais: então não sou mais o negativo puro, ver não é mais simplesmente nadificar; entre o que vejo e eu que vejo, a relação não é de contradição, imediata ou frontal, as coisas chamam meu olhar, meu olhar acaricia as coisas, esposa seus contornos e seus relevos, entre ele e elas vislumbramos uma cumplicidade [...]. Para que o outro seja verdadeiramente outro não basta e não é preciso que seja um flagelo, a ameaça contínua de uma absoluta reviravolta do para e do contra, um juiz posto acima de toda contestação, sem lugar, sem relatividades, sem rosto, como uma obsessão, e capaz de esmagar-me com um olhar na poeira do meu próprio mundo; é necessário e suficiente que ele tenha o poder de descentrar-me, de opor sua centração à minha. E ele o pode unicamente porque não somos duas nadificações instaladas em dois universos de Em Si incomparáveis, mas duas entradas para o mesmo Ser, cada uma acessível apenas a um de nós, aparecendo, entretanto, para o outro, como *praticável de direito*, porquanto ambas fazem parte do mesmo Ser<sup>283</sup>.

Estas passagens, acima, são particularmente elucidativas. Aos olhos de Merleau-Ponty, o que a experiência da “carnalidade” abre, não é um acesso estreito à outra nadificação, mas à ampliação ou alargamento de uma iniciação ao Mundo como uma simbólica ou uma típica do outro, em virtude da própria experiência do Ser que é transcendente, abismo e não plenitude. O que, desde já, está em jogo, é a explicitação de nossa unidade viva com o mundo enquanto experiência de abertura: “é pela abertura que poderemos compreender o ser e o nada, não é pelo ser e pelo nada que compreenderemos a abertura”<sup>284</sup>. Daí, a necessidade de superar, além da análise intencional, também à analítica sartriana que reprime a carnalidade do mundo e de outrem, sem escavar essa abertura fundamental enquanto coesão de nossa vida como sua definição mais plena. Trata-se, portanto, de compreender que “eu” e “outrem” exprimem momentos de uma mesma sintaxe, de uma mesma lógica subentendida: a do Sensível como Carne. É esta lógica ou princípio dos

---

<sup>282</sup> CHAUÍ, M. *Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo*, p. 189.

<sup>283</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 107; 114.

<sup>284</sup> Idem, op. cit., p. 135.

princípios, que nos reenvia à abertura a um mundo natural e histórico, enquanto, um sentido mais amplo do Ser. “Ser” que deixa de ser positivo, pleno ou, ainda, um Super-ser, mítico, sem mistura. Aqui, a idealização reflexionante sartriana se depara com seu próprio limite: “o pensamento não pode mais se gabar de restituir todo o vivido; guarda tudo, salvo sua espessura e seu peso”<sup>285</sup>. É, ainda, verdade, observa Merleau-Ponty, que “Sartre diz bem que *no fim de seu livro* será permitido passar a um sentido mais amplo do Ser, que contenha o Ser e o nada. Isso, porém, não quer dizer que a oposição inicial tenha sido ultrapassada”<sup>286</sup>. Esta mesma antítese guarda todo o seu rigor de início: a dicotomia do “ser” e do “nada”, enquanto introdução abstrata da transcendência. É esse idealismo que escamoteia o “enigma perpétuo da encarnação”, filtrado, ainda, sob o domínio imanente do pensamento. Por isso, Merleau-Ponty avalia que o “ser para si” sempre foi o único que Sartre admitiu, com seu inevitável correlato: o puro “ser em si”: “as formas mistas do Para Outro exigem a cada instante que pensemos ‘como o nada vem ao mundo’. Mas a verdade é que ele não vem, ou que só fica nele por um instante”<sup>287</sup>. Ele é um “não” que acaba em “sim”, pois, na medida em que vem ao mundo, a negatividade se apodera dele pela força, tornando-se, portanto, essa ubiqüidade narcisista, consciência espectadora, ou seja, ela não se faz “carne”. O que a ontologia do negativo expõe como sintomático é o fato de que, ao ser definidos *a priori*, por via da reflexão, o Eu e o Outro, só se justificam a partir daquele demiurgo insular, foco de toda clareza e, por isso mesmo, limite último do mundo. Por isso, assevera Merleau-Ponty, “a consciência não pode manter na prática sua pretensão de ser Deus”<sup>288</sup>; ela declina desse princípio, o mesmo princípio que os clássicos fixam no momento que forjam o “outro” como um escândalo para a razão: “há uma loucura no *cogito* que jurou ir ao encontro de sua imagem nos outros”<sup>289</sup>. É este movimento cartesiano que encontramos a cada momento. Nessa medida, Sartre apenas supercompensa o idealismo ao invés de superá-lo. Sua ontologia se inscreve ainda nos “limites da fenomenologia”<sup>290</sup>, cujo “Espírito-Aranha”, insiste, ainda, em atrair para a sua teia, o outro a fim de degluti-lo.

---

<sup>285</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 120.

<sup>286</sup> Idem, op. cit., p. 99.

<sup>287</sup> Idem, *Les aventures de la dialectique*, p. 207.

<sup>288</sup> Idem, op. cit., p. 293.

<sup>289</sup> Idem, op. cit., p. 232.

<sup>290</sup> Para Merleau-Ponty, o limite da ontologia de “*L’ être et le néant*”, é o de não compreender a “tarefa de dar conta do sujeito após sua morte: a obrigação – para o filósofo de *descrever uma autobiografia da subjetividade a título póstumo*: o testamento da subjetividade que ainda vive perdida num mundo que nunca se atreveu a pensá-la. A tarefa da filosofia se resume em descrever essa vida real, mas impossível: ser eu e poder

Ora, se Merleau-Ponty procede a uma revisão de princípio da tese de “*L’être et le néant*”, é porque, radicalmente, importa mostrar que é o Ser mesmo compreendido como Carne que contém em si sua negação e que se abre assim “ao interior” da expressão de si. Daí, ser “necessário uma relação com o Ser que se faça *do interior do Ser*”<sup>291</sup>, quer dizer, um investimento que só sabemos “por dentro”, um retorno arqueológico à Natureza como Ser de indivisão e acontecimento, ontologicamente primeiro. Trata-se, de trazer à tona, a experiência geológica da carne do mundo, irrealizável pela “analítica do nada”; “nada” que insiste permanecer, em face desta experiência, surpreendentemente, “estranho”, embora nela, “soterrado”. A arqueologia do mundo deixa, agora, de ser aquela opacidade imóvel e impenetrável, para se revelar, misteriosamente, como um Intermundo de Ser espesso e que se mexe, desvelando a “transcendência enquanto sinônimo de encarnação”<sup>292</sup>.

Daí, o tom da interrogação que “*Le visible et l’ invisible*” eleva à dignidade ontológica, diante do tema da alteridade: “O que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isto: que o mesmo seja o outro de outro, e a identidade diferença de diferença – isso 1) não realiza superação, dialética, no sentido hegeliano 2) realiza-se no mesmo lugar, por imbricação, espessura, *espacialidade*”<sup>293</sup>. Assim, ao invés de um procedimento analítico, é preciso repensar a transcendência como um movimento dialético em que “o positivo e o negativo sejam os dois ‘lados’ de um Ser; já que no mundo *vertical*, todo o ser tem essa estrutura”<sup>294</sup>. O que temos, agora, não são dois opostos que se esmagariam um no outro, uma espécie de “*tête-à-tête* de dois Para Si, mas a engrenagem, uma sobre a outra, de duas experiências que, sem coincidirem, provém de um único mundo”<sup>295</sup>. Circularidade que perfaz, num único movimento, uma coesão de princípio, sem coincidência e sem distância, entre o “em si” e o “para si”. Por isso, “não preciso buscar os outros ao longe: encontro-os na minha experiência, instalados nos vãos que indicam o que eu não vejo e eles vêem”<sup>296</sup>. Pois, quando digo que vejo o outro, “outrem é o horizonte ou o outro lado dessa experiência – É assim que

---

pensar, num mundo que, por princípio, me nega, mas que, no entanto, funda minha pretensão de soberania, minha *posição* de sujeito” (REGUEIRA, J. B. “Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad”, p. 409).

<sup>291</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 268.

<sup>292</sup> Idem, op. cit., p. 283.

<sup>293</sup> Idem, op. cit., p. 318.

<sup>294</sup> Idem, op. cit., p. 278.

<sup>295</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*, p. 293.

<sup>296</sup> Idem, op. cit., p. 203.

se fala ao *outro*, embora só se tenha relação consigo”<sup>297</sup>. Toda a questão consiste, apenas, em como reconhecer o verdadeiro trabalho do negativo, ou seja, sua real natureza. Ora, “o único ‘local’ onde o negativo pode existir verdadeiramente, como ponto de virada, é a dobra, a aplicação um ao outro, do dentro e do fora”<sup>298</sup>. Por isso, “o problema da negatividade é o problema da profundidade. Sartre fala de um mundo que não é vertical, em si, isto é, plano, e para um nada que é abismo absoluto”<sup>299</sup>. É esta profundidade que a analítica sartriana não concede estatuto, pois, na verdade sou eu que a cavo e faço, para logo mais, fechar-me na imanência de minha intimidade absoluta como Para si. Trata-se, de uma negatividade, ainda, diversa da de Hegel, que não é mais soberana, poderosa, mas leve, fraca, iminente, alusiva. O que se trata de compreender, explica Merleau-Ponty, é que se pensarmos verdadeiramente a negação, como “o-que-não-é-totalmente”, o destino do nada e do ser se torna o mesmo: somos lançados, desde então, a uma verdadeira filosofia do Ser<sup>300</sup>.

É, precisamente, neste ponto, que “*Le visible et l’ invisible*” demarcará o limite da análise sartriana do olhar<sup>301</sup>. O que faz Sartre comprometer a experiência efetiva do outro, reside, sintomaticamente, na não observância desta circularidade ontologicamente originária na qual “eu” e “outrem” são carnes comunitariamente solidárias. O que, existe aí, é “um ser a

---

<sup>297</sup> Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 278.

<sup>298</sup> Idem, op. cit., p. 317.

<sup>299</sup> Idem, op. cit., p. 290.

<sup>300</sup> Idem, op. cit., p. 80.

<sup>301</sup> Debrun interpreta a teoria merleau-pontyana da alteridade, como subjetivista e banal. Segundo o intérprete, Merleau-Ponty, à revelia de Sartre, reduz a intersubjetividade a um objetivante “combate de olhares”, uma relação “meio-sujeito” ou “meio-objeto”, arruinando, todo diálogo possível. O que existe, é uma “troca mitigada” entre “eu” e “outrem”, reunidos numa “composição estática” de “perspectivas individuais”. Com isso, a falta de originalidade de tal concepção, decorre da ausência de um terceiro termo, uma “terceira força metafísica entre o Para-Si e o Em-Si” (DEBRUN, M. *Ideologia e realidade*, p. 176), no qual tais perspectivas possam se cruzar. Logo, afirmar apenas que o mundo natural e humano é um só, é exprimir “um desejo piedoso e desesperado de unir subjetividade e objetividade, já que Merleau-Ponty jamais nos mostra concretamente a possibilidade de tal conciliação. Nesse pensador, o edifício teórico se encontra sempre em atraso relativamente à intuição profunda que tem do homem como imerso em suas próprias criações” (Ibidem). O que Debrun ignora, aqui, é o papel da experiência originária do tempo como fundação entre o Para-Si e o Em-Si e a função do corpo como “ser em situação”, ou seja, aquilo que aviva a “coesão de uma vida intersubjetiva e de um mundo. O presente efetua a mediação do Para Si e do Para outrem, da individualidade e da generalidade. A verdadeira reflexão me dá a mim mesmo não como subjetividade ociosa e inacessível, mas como idêntica à minha presença ao mundo e a outrem, tal como eu a realizo agora: sou tudo aquilo que vejo, sou um campo intersubjetivo, não a despeito de meu corpo e de minha situação histórica, mas ao contrário sendo esse corpo e essa situação e através deles todo o resto” (MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 515). O que cabe registrar, aqui, é que essa “situação histórica” já é o signo de uma “encarnação” fundamental, e não, como supõe Barbaras, uma espécie de “sincretismo” ou uma “identificação pura e simples”, oscilando entre a “forma de uma alternativa entre a insularidade do ego husserliano e a indiferenciação scheleriana” (BARBARAS, R. *De l’ être du phénomène*, p. 290). Acerca dessa posição de Barbaras, ver o comentário crítico de MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência*, p. 210-211; 213.

dois”<sup>302</sup> num terreno comum. Nesse sentido, “o que se busca não é uma coincidência quimérica de mim com outrem [...] não podemos assumir a situação de outrem [...] não existe privilégio do conhecimento de si, e outrem não me é mais impenetrável do que eu mesmo. O que é dado não é o eu e, por outro lado, outrem [...] o que é dado é [...] eu *com* outrem”<sup>303</sup>. Entre ambos, não há mais relação de abstração, mas relação de concretude. Por isso, Merleau-Ponty pode dizer que “o olhar é um desses dados do *sensível*, do mundo bruto e primordial que desafia a analítica do ser e do nada, da existência como consciência e da existência como coisa, exigindo uma reconstituição completa da filosofia”<sup>304</sup>. Para Sartre, a experiência do olhar, ainda, se curva, *jub judice*, à evidência do Para si. Ora, o que faltara, portanto, à filosofia de “*L’être et le néant*” é o vislumbre do olhar como Abertura, pois o visível encerra um fundo que não é visível<sup>305</sup>, quer dizer, “o invisível não se contradiz ao visível”<sup>306</sup>, mas se torna, dialeticamente, “a contrapartida secreta do visível”<sup>307</sup>. Entre ambos, há pregnância, “ambos estão abertos ao mesmo mundo sensível”<sup>308</sup>, pois, diversamente de Sartre, o Ser deixa de ser plenitude positiva, para revelar-se como Abertura estesiológica, intersensorial. Assim, meu olhar e o olhar de outrem se aludem intersensorialmente, de modo, ainda, que nossos “sentidos interrogam as coisas e elas lhes respondem”<sup>309</sup>.

O que, a “ontologia da carne”, põe em jogo, é a dinâmica deste entrelaçamento de nós e o mundo, sem jamais conferir nem a um nem ao outro um estatuto preponderante. Trata-se, em última análise, de uma “recriação total entre os outros e eu, entre mim e eu-mesmo, como uma charneira”<sup>310</sup>. Merleau-Ponty fala de uma vibração ontológica da

---

<sup>302</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 407.

<sup>303</sup> Idem, op. cit., p. 388-389; 389.

<sup>304</sup> Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 300.

<sup>305</sup> Idem, op. cit., p. 269.

<sup>306</sup> Idem, op. cit., p. 289.

<sup>307</sup> Idem, op. cit., p. 269. “Para Sartre, não há relação ao outro que não seja conflituosa, da comunicação que não proceda de um antagonismo; para Merleau-Ponty, ao contrário, a contradição é sempre uma modalidade da comunicação, de uma harmonia originária que nenhum conflito pode romper absolutamente” (BARBARAS, R. *De l’ être du phénomène*, p. 160-161).

<sup>308</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 175.

<sup>309</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 369. Ora, “as coisas não são, portanto, simples *objets* neutros que contemplaríamos diante de nós; cada uma delas simboliza e evoca para nós uma certa conduta, provoca de nossa parte reações favoráveis ou desfavoráveis, e é por isso que os gostos de um homem, seu caráter, a atitude que assumiu em relação ao mundo e ao ser exterior são lidos nos objetos que ele escolheu para ter à sua volta, nas cores que prefere, nos lugares onde aprecia passear [...]. Nossa relação com as coisas não é uma relação distante, cada uma fala ao nosso corpo e à nossa vida, elas estão revestidas de características humanas [...]. O homem está investido nas coisas, e as coisas estão investidas nele” (Idem, *Causeuses (1948)*, p. 28; 29).

<sup>310</sup> Idem, *L’ institution/La passivité*, p. 124.

“charneira eu-outrem”, quer dizer, não estamos diante mais de “perspectivas incompatíveis que se anulam à distância, mas de uma charneira eu-meu corpo”<sup>311</sup>. O “outro”, neste circuito, torna-se o “lugar de ‘revelação’ de nossa encarnação, e de uma encarnação ‘viva’”<sup>312</sup>. Isso, porque, a Carne envolve toda alteridade possível como uma totalidade que nos ultrapassa, já que ela não deixa de ser transcendente e ambígua. Outrem nada mais é, do que a própria extensão desse vínculo indissolúvelmente carnal: ele é, originariamente, outra “carne”. A sua carnalidade mais própria advém, justamente, da abertura da carne do mundo, pois “não se trata de partir da diferença eu-outrem, mas de se instalar no coração da carne a fim de reaprendê-la como o lugar de sua articulação”<sup>313</sup>. Ora, é esta secreta equivalência, fusão ou coincidência do sensível, que Merleau-Ponty agencia como um princípio de “coesão sem conceito”, abrindo-nos, a um “*campo de intersubjetividade primordial*”<sup>314</sup>.

Ao mesmo tempo, Merleau-Ponty mostra que o acesso a este campo primordialmente intersubjetivo pode se realizar também por intermédio de outro nível de interrogação ontológica que, sem a qual, a experiência do “outro” jamais seria enunciada. Interrogação esta, que a “ontologia do negativo” não teria conduzido às últimas conseqüências por se configurar numa analítica inteligível, deixando de reencontrar o Ser, antes da clivagem reflexiva. Trata-se da carnalidade de um negativo fecundo: o silêncio da linguagem. A linguagem, aqui, enquanto outra lógica em ação, isto é, uma experiência de *lógos* mais fundamental, que permite pôr a nu, o domínio especial de nossa encarnação em sua profundidade última. Eis, então, a razão – diz Merleau-Ponty – pela qual somos “tentados a por como fato de linguagem a questão filosófica sobre o mundo, e, no que diz respeito à resposta, parece que ela não pode ser buscada a não ser nas significações das palavras, já que é com as palavras que se responderá à questão”<sup>315</sup>.

### 3. 4. O Outro na Carne da Linguagem

---

<sup>311</sup> MERLEAU-PONTY, M. *L’ institution/La passivité*, p. 175.

<sup>312</sup> RICHIR, M. “Communauté, société e historie chez le dernier Merleau-Ponty”, p. 13.

<sup>313</sup> BARBARAS, R. *De l’ être du phénomène*, p. 280.

<sup>314</sup> BONAN, R. *Le problème de l’ intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 102.

<sup>315</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 131.

## I

Cada vez mais, em suas últimas reflexões, Merleau-Ponty torna evidente o papel da linguagem enquanto experiência de encarnação. Nessa perspectiva, vale lembrar o quanto a autocrítica à figura do “*cogito* tácito” em “*Le visible et l’ invisible*”, dimensiona um ônus a ser ressarcido, na medida em que o que se prescreve sintomaticamente no curso do primeiro programa fenomenológico-ontológico, é o *pathos*, segundo o qual, não se estabelece qualquer “elo” entre o capítulo do “*cogito*” com o da “*linguagem*”. Ao levantar tal diagnóstico, Merleau-Ponty busca situar, mais propriamente, a emergência daquele “elo”, ou seja, tornar mais explícito como entre o *cogito* e a linguagem, entre o pensar e o falar, se agencia uma profunda passagem<sup>316</sup> enquanto exercício de reversibilidade, princípio de coesão. Assim, pensar a linguagem como amostra deste princípio, é também tomá-la como interrogação ontológica em face de um mundo que intersensorialmente se multiplica misteriosamente. Por isso, a retomada desta questão – insiste Merleau-Ponty – é o que nos encaminha rumo a uma *teoria do espírito selvagem* e do sentido último da intersubjetividade. Sentido este que repousa inteiramente sobre as virtudes da linguagem e não mais no “silêncio da consciência originária”<sup>317</sup>.

Não por acaso, é que em seu relatório endereçado a Guérault em 1952, por ocasião do pleito à cátedra no Collège de France, Merleau-Ponty faz um breve balanço de sua reflexão teórica até 1945. Adiantando, portanto, que após esse período há um novo projeto em curso que “fixa definitivamente o sentido filosófico” àqueloutro, em direção a uma “teoria da verdade” agregada a uma “teoria da intersubjetividade”, cujo tratamento corresponde a dois livros, àquela época, em redação: “*O visível e o invisível*”, herdeiro, em 1959, da “*Origem da verdade*” e “*A prosa do mundo*”, previamente nominada, “*Introdução à prosa do mundo*”. Textos que, “pretendem mostrar como a comunicação com o outro e o pensamento retoma e ultrapassa a percepção que nos tem iniciados à verdade”<sup>318</sup>. Conforme, prefacia Lefort, é esse esboço programático de um “novo estado de pensamento” que, após 1945, se afirma enquanto exigência, em virtude do acolhimento de uma interrogação radical sobre o Ser para além do antigo estatuto do sujeito e da verdade. Vemos, então, germinar ontologicamente, uma nova

<sup>316</sup> Trata-se de “uma passagem do mundo mudo ao mundo falante” (MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 202).

<sup>317</sup> Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. x.; cf. Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 233.

<sup>318</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 37.



“teoria concreta do espírito”, capaz de reunir o pensamento pela linguagem, tarefa essa que só uma “grande prosa possui a arte de captar um sentido jamais objetivado até então”<sup>319</sup>. O que na conclusão de Lefort, “Merleau-Ponty diz em *A prosa do mundo* o que ele não disse em seus outros livros, o que ele por certo teria desenvolvido e retomado em *O visível e o invisível*, mas que lá mesmo não pôde vir à expressão”<sup>320</sup>.

## II

É essa tematização, que os seis capítulos do, então, manuscrito “*A prosa do mundo*” buscam retomar, ao fixar uma abordagem menos abrupta acerca da relação entre o pensamento formal e a linguagem. Assim, longe de se propor uma pesquisa cristalina ou linear, o texto, por diferentes vias e desvios, vitaliza o “mistério” constitutivo da “alteridade” em sua carnalidade lingüística, isto é, enquanto retomada de uma experiência do discurso que transcende o clássico cânon algorítmico<sup>321</sup> no qual sobrevoa ainda o fantasma<sup>322</sup> de uma linguagem pura. O que entra em pauta, agora, é em que medida a linguagem permite reiterar a própria questão filosófica sobre o mundo, já que toda reflexão, toda redução e mesmo a atitude transcendental só são capazes de exercer sua operação mais própria, “pelos palavras”<sup>323</sup>. Assim, se a “significação unívoca é apenas uma parte da significação da palavra”<sup>324</sup>, é porque há sempre, além,

---

<sup>319</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 45.

<sup>320</sup> Idem, *La prose du monde*, p. xiv.

<sup>321</sup> Em 1945, Merleau-Ponty já censura a noção positivista vienense da linguagem como produto da consciência (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. ix). Assim, reavalia, mais tarde: “não se pode reconduzir a filosofia a uma análise lingüística a não ser que se suponha que a linguagem tenha sua evidência nela mesma” (Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 131). Ora, se “algumas vezes experimento um mal-estar em ver a categoria de linguagem ocupar todo o lugar” (Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, pp. 273-274), é porque “este positivismo não pensa a linguagem” (Idem, “Husserl aux limites de la phénoménologie”, p. 53).

<sup>322</sup> “O pequeno homem que está no homem’ não passa do fantasma das nossas operações expressivas bem-sucedidas, e o homem que é admirável não é esse fantasma, é aquele que, instalado no corpo frágil, numa linguagem que tanto falou, numa história titubeante, concentra-se e põe-se a ver, a compreender, a significar” (Idem, *Signes*, p. 305).

<sup>323</sup> “Mais claramente do que qualquer outra (a linguagem) aparece simultaneamente como uma questão especial e como uma questão que contém todas as demais, inclusive o da filosofia” (Idem, *Signes*, p. 116).

<sup>324</sup> Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 131.

[...]. Uma auréola de significação que se manifesta em modos de emprego novos e inesperados, que há uma operação da linguagem sobre a linguagem que, ainda na ausência de outros incentivos, remeteria a linguagem a uma nova história, fazendo da própria significação da palavra um enigma<sup>325</sup>.

Ora, se esta operação trazida pela linguagem exprime um mundo “que não conhece seu próprio milagre a não ser como enigma”<sup>326</sup>, é porque ela evoca um “grito das origens”, uma “razão antes da razão”, em meio ao turbilhão de significações novas. Enquanto “textura mais íntima”, o dizível perfaz a lógica alusiva do sensível, desentranhandouma vida sublingüística. Por isso, o

[...]. Melhor meio de conservar na linguagem o sentido prodigioso que lhe descobrimos não é silenciá-lo, renunciar à filosofia e voltar à prática imediata da linguagem: pois então o mistério pereceria no costume. A linguagem só permanece enigmática para quem continua a interrogá-la, isto é, a falar dela [...]. É preciso assim que eu admita, aqui, que não vivo somente meu próprio pensamento, mas que, no exercício da fala, *me torno* aquele que eu escuto<sup>327</sup>.

Este mistério constitutivo da linguagem não a torna uma “máscara sobre o Ser [...], mas o seu mais válido testemunho”<sup>328</sup>, lançando-nos, ao “grande país mudo que não nos abandona [...], como um lógos operante que não pode saber-se a não ser por dentro, pois por uma prática, abre-se para as coisas, chamada pela voz do silêncio”<sup>329</sup>. Assim, “a linguagem nos leva às próprias coisas na exata medida em que, antes de *ter* uma significação, ela *é* significação”<sup>330</sup>. Ela é a experiência da primeira palavra que “emergia das condutas que já eram comuns e tomava raízes num mundo sensível que já tinha cessado de ser mundo privado. Certo, ela trouxe a essa comunicação primordial e muda tanto e mais do que nela recebia”<sup>331</sup>. Dessa forma, a linguagem nos dirige para o que há de “subentendido” em toda experiência, pois “exprime tanto pelo que está *entre* as palavras quanto pelas próprias palavras, tanto pelo que não diz quanto pelo que diz”<sup>332</sup>. Ou seja, enquanto proferida ela “diz tudo”, exceto, “ela própria”. Ela fala em nós mais do que falamos. Devora os signos, “vivendo à beira deles”,

---

<sup>325</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 131-132.

<sup>326</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 68.

<sup>327</sup> Idem, op. cit., p. 165.

<sup>328</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 167.

<sup>329</sup> Idem, op. cit., p. 167; 168.

<sup>330</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 22.

<sup>331</sup> Idem, op. cit., p. 60.

<sup>332</sup> Idem, op. cit., p. 61-62.

lateralmente, cortando o “tecido contínuo que nos liga vitalmente as coisas”<sup>333</sup>. O “malogro” da linguagem é que ela se “encarna” no mundo como pensamento e, vice-versa, o pensamento é a “encarnação” no mundo como *lógos* apofântico, pois pensamento e palavra

[...]. Contam um no outro. Substitui-se continuamente um no outro. Revezam-se, estimulam-se reciprocamente. Todo pensamento vem das palavras e volta para elas, toda palavra nasceu nos pensamentos e acaba neles [...]. Não há o pensamento e a linguagem; cada uma das duas ordens, ao ser examinada, se desdobra e envia uma ramificação à outra. Há a *palavra sensata* a que chamamos pensamento – e a *palavra malograda* a que chamamos linguagem<sup>334</sup>.

Daí, o sentido e o alcance, de que uma obra é tanto maior quanto mais rico for nela o impensado: “As palavras devem ser compreendidas conforme suas implicações laterais, não menos que sua significação manifesta e frontal”<sup>335</sup>. Pois, “a interexistência sensível da escrita arrasta também uma interexistência do sentido”<sup>336</sup>. Entre o explícito e o implícito há uma tensão dialeticamente inexaurível. Nesse contramovimento, o visível e o invisível se mesclam numa carnosidade perpétua, requerendo do leitor, tal como o tecelão, o trabalho pelo avesso. Razão porque entre o silêncio e a palavra, ressoa o enigma de uma metamorfose essencial,

[...] Pela qual as palavras cessam de ser acessíveis aos nossos sentidos perdendo seu peso, seu ruído, e suas linhas, seu espaço (para se tornarem pensamentos). Mas o pensamento, por seu lado, renuncia (para se tornar palavras) à sua rapidez ou à sua lentidão, à sua surpresa, à sua invisibilidade, a seu tempo, à consciência interior que dele tomávamos<sup>337</sup>.

Esse mistério é o que vivifica o que há de mais peculiar na experiência lingüística: o de exprimir uma “sintaxe profunda”, alusivamente carnal em que “as coisas encontram-se ditas e encontram-se pensadas como por uma Palavra e por um Pensador que não temos, mas que nos têm”<sup>338</sup>. Desse modo, antes de tornar-se significação expressa, a linguagem total emerge-se como um tipo de “*lógos* que se pronuncia silenciosamente em cada coisa sensível, enquanto ela varia à volta de certo tipo de mensagem, de que só podemos ter idéia por meio de nossa

<sup>333</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 166.

<sup>334</sup> Idem, *Signes*, p. 25; 26 [grifo nosso]. “Não há ‘nem materialização do pensamento, nem espiritualização da linguagem’; pensamento e linguagem são apenas dois momentos de uma mesma e única realidade” (Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 84).

<sup>335</sup> Idem, *Résumés de cours*, p. 160.

<sup>336</sup> Idem, “Husserl aux limites de la phénoménologie”, p. 69.

<sup>337</sup> PAULHAN. *Clef de la poésie*, p. 86.

<sup>338</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 27.

participação carnal em seu sentido, esposando com o corpo a sua maneira de significar”<sup>339</sup>. Assim, “fazendo-se [a linguagem] exprime, pelo menos lateralmente, uma ontogênese à qual pertence”<sup>340</sup>, já que a “essência do ser está ‘entrelaçada’ com a essência da palavra”<sup>341</sup>. Ao mesmo tempo, se o “homem sente-se *em casa* na linguagem”<sup>342</sup>, isso se deve à sua coesão selvagem com um mundo falante, pois uma vez instalados na linguagem, somos por ela arrastados. Daí, uma decisiva questão: “é o horizonte humano que compreende a linguagem ou é pela linguagem que se compreende o horizonte humano”?<sup>343</sup>. Ora, aqui, “não há o que se escolher”<sup>344</sup>. O que temos, é um movimento de circularidade em que a “linguagem-humanidade e o conjunto de sua relação com o *mundo (Welt)* não são absolutamente nem primeiros nem segundos”<sup>345</sup>. Movimento circular de uma “identidade espessa que contém verdadeiramente a diferença”<sup>346</sup>, quer dizer, circularidade “homem-linguagem-mundo”<sup>347</sup>, numa só “coesão alternativa”<sup>348</sup>.

Com o propósito de ilustrar, essa “inscrição languageira no mundo”<sup>349</sup>, Merleau-Ponty destaca a função da literatura: “a fala literária diz o mundo”<sup>350</sup>, pois, o romance “diz” para além, propriamente, do que “não diz”, quer dizer, o

[...]. Sentido de um livro é primeiramente dado, não tanto pelas idéias, quanto por uma variação sistemática e insólita dos modos da linguagem e de narrativa ou das formas literárias existentes. Se a expressão é bem sucedida, um sotaque, uma modulação particular do discurso falado é assimilada aos poucos pelo leitor e lhe torna acessível um pensamento ao qual ele, de início, era por vezes indiferente ou mesmo rebelde<sup>351</sup>.

<sup>339</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 261.

<sup>340</sup> Idem, op. cit., p. 139.

<sup>341</sup> Idem, *Notes de cours – Collège de France (1959-1961)*, p. 123.

<sup>342</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 156. Cf. HEIDEGGER, M. “Sobre o humanismo”. In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 150: “A linguagem é a casa do ser”.

<sup>343</sup> MERLEAU-PONTY, M. “Husserl aux limites de la phénoménologie”, p. 45.

<sup>344</sup> Ibidem.

<sup>345</sup> Idem, op. cit., p. 20.

<sup>346</sup> Idem, op. cit., p. 50.

<sup>347</sup> Ibidem.

<sup>348</sup> Idem, op. cit., p. 58.

<sup>349</sup> Idem, op. cit., p. 69.

<sup>350</sup> Idem, *Résumés de cours*, p. 41.

<sup>351</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 44. Numa belíssima passagem da “*Phénoménologie de la perception*”, Merleau-Ponty retrata esse universo da expressão lingüística tal qual vivida pela criança. Ele comenta que numa obra infantil, há a narrativa de um menino que ao apanhar os óculos e o livro de sua avó, termina por decepcionar-se por não encontrar as histórias que ela lhe contava. Assim, concluía os versos da fábula: “Pois

Para Merleau-Ponty, é esse sentido intersubjetivamente carnoso da linguagem, que a criação literária aviva, revelando que a linguagem

[...]. Se dissimula a nossos olhos por sua operação mesma; seu triunfo é apagar-se e dar-nos acesso, para além das palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal modo que retrospectivamente acreditamos ter conversado com ele sem termos dito palavra alguma, de espírito a espírito<sup>352</sup>.

Insurge, aí, uma espécie de “comunhão mística”<sup>353</sup> celebrada no intercurso do dizível e do indizível<sup>354</sup>. Comunhão carnosa, em que o “mesmo” se faz “outro”, o autor se confunde no leitor e, este, vice-versa, se vê naquele. É este mesmo ato criador que Sartre se reporta quando diz que o leitor é invadido pela leitura “como se criasse o livro de ponta a ponta”<sup>355</sup>; entre ele e o autor, há experiência de promiscuidade a ponto de reconhecer, como diz Paulhan, que “nesse instante ao menos, fui você”<sup>356</sup>. Metamorfose essencial de uma “notável convergência com uma experiência em que todos participamos”<sup>357</sup>. Como observa Merleau-Ponty:

---

sim! Então onde está a história? Eu só vejo negro e branco” (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 460). Ora, qual a lição de fundo dessa fábula? Ela conduz-nos, admiravelmente, à essência da linguagem: seja para a criança, seja para o adulto a experiência lingüística rompe as amarras sintáticas que compõem a estrutura gráfica do livro. Estrutura esta que é apenas um meio secundário, através do qual, a história se constrói. Aparentemente, tudo leva a crer que a história viesse exprimir idéias ou significações operacionalmente decodificáveis, dando vazão à concepção clássica quanto a uma função meramente exterior entre a expressão e o expresso, ou ainda, que a fórmula verbal nos servisse como um simples meio mnemotécnico. Fosse isso verdade, isto é, “inscrita no papel ou confiada à memória, ela não nos serviria para nada se de uma vez por todas não tivéssemos adquirido a potência interior de interpretá-la. Expressar não é substituir ao pensamento novo um sistema de signos estáveis aos quais estejam ligados pensamentos seguros, é assegurar-se, pelo emprego das palavras já usadas, de que a intenção nova retoma a herança do passado” (Idem, op. cit., p. 449-450). Assim, a linguagem só ganha sentido para a criança quando, realmente, “cria situação” para ela. Quando, potencialmente, abrem rotas ou novas paisagens ao pensamento, pois em “toda obra bem-sucedida, o sentido introduzido no espírito do leitor excede a linguagem e o pensamento já constituídos e se exhibe magicamente durante a encantação lingüística, assim como a história saía do livro da avó” (Idem, op. cit., p. 460).

<sup>352</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*, p. 16-17.

<sup>353</sup> “E preciso, portanto, admitir, ao menos a propósito da poesia, o ‘milagre’ de uma ‘união mística’ entre o som e o sentido; malgrado tudo aquilo que sabemos dos acasos históricos que tem realizado cada língua” (Idem, *Résumés de cours*, p. 26).

<sup>354</sup> “Eu tenho à medida que designo – e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la – e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso da minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu” (LISPECTOR, C. *A paixão segundo G. H.*, p. 20).

<sup>355</sup> SARTRE, J-P. *Situations II*, p. 94.

<sup>356</sup> PAULHAN. *Les fleurs de tarbes*, p. 138. Bachelard descreve, na poesia, esse prodígio intersubjetivo: “Todo leitor, um pouco apaixonado pela leitura, alimenta e recalca, pela leitura, um desejo de ser escritor. Quando a

[...]. Quando o homem jura ser universalmente, a preocupação de si mesmo e a preocupação do outro não se distinguem para ele: é uma pessoa entre as pessoas, e os outros são outros ele mesmo [...]. Chamado por sua encarnação a comparecer ante um olhar alheio e a justificar-se diante dele – jungido, porém, pela mesma encarnação, à sua situação própria, capaz de sentir a falta e a necessidade do outro, mas incapaz de encontrar no outro seu repouso –, o homem é tomado no vaivém do ser para si e do ser para o outro que faz o trágico do amor em Proust e, talvez, o que há, de mais impressionante no *Diário* de Gide<sup>358</sup>.

Daí, o quiasma entre o escritor e a linguagem, tematizado admiravelmente por Valéry:

[...]. Ninguém poderia pensar livremente se seus olhos não pudessem largar outros olhos que os seguissem. Assim que os olhares se prendem, já não somos totalmente *dois* e há dificuldade em ficar só. Esta troca, a palavra é boa, realiza em muito pouco tempo uma transposição, uma metátese: um quiasma de dois “destinos”, de dois pontos de vista. Ocorre assim uma espécie de recíproca limitação simultânea. Tu tomas a minha imagem, minha aparência, eu tomo a tua. Não és *eu*, uma vez que me vês e eu não me vejo. O que me falta é esse eu que tu vês. E a ti, o que falta é tu que eu vejo. E por mais que avancemos no conhecimento um do outro, quanto mais refletirmos, mais seremos outros<sup>359</sup>.

O que Merleau-Ponty reaviva, nesta curiosa passagem, é o enigma da transubstanciação entre eu e outrem, exprimível heurísticamente pela linguagem, revelando que “o homem de espírito não é uma pura consciência”<sup>360</sup>, fundando uma tradição linguisticamente intersubjetiva. Se “o homem encontra na linguagem a morada própria de sua presença”<sup>361</sup>, conforme diz Heidegger, é porque esta presença não é única, mas manifesta em “relações de sentido mais carnis”<sup>362</sup> em que, como vimos, Valéry testemunhava a propósito do paradoxo da visão entre o escritor e o leitor<sup>363</sup>.

---

página lida é bela demais, a modéstia recalca esse desejo. Mas o desejo renasce. De qualquer maneira, todo leitor que relê uma obra que ama sabe que as páginas amadas *lhe dizem respeito* [...]. Nessa admiração que ultrapassa a passividade das atitudes contemplativas, parece que a alegria de ler é o reflexo da alegria de escrever, como se o leitor fosse o fantasma do escritor. Ao menos, o leitor participa dessa alegria da criação que Bergson considera como signo da criação” (BACHELARD, G. *A poética do espaço*, p. 189; 190).

<sup>357</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 298.

<sup>358</sup> Idem, op. cit., p. 293.

<sup>359</sup> VALÉRY, P. *Tel quel*, 1, p. 42.

<sup>360</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours*, p. 27.

<sup>361</sup> HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 121.

<sup>362</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 297.

<sup>363</sup> Oliveira caricatura a “filosofia da expressão” de Merleau-Ponty como uma análise ilusória, sem nenhum avanço ante à fenomenologia clássica, já que a distância que separa o behaviorismo e a descrição do corpo próprio como fundamento da linguagem na “*Phénoménologie de la perception*”, é mínima: “O sintomático, sem dúvida, é que os exemplos oferecidos por Merleau-Ponty tenham quase sempre como referência a atividade literária; o trabalho do escritor é na descrição de Merleau-Ponty um comportamento ‘skineriano’

## III

Noutra direção, a experiência literária não é o único âmbito privilegiado dessa intersecção entre linguagem e mundo. A psicologia clínica, mais particularmente a Gestalttheorie e as pesquisas feitas por Goldstein sobre a natureza dos distúrbios lingüísticos constelam, de forma inédita, um importante campo conceitual acerca da natureza das relações intersubjetivas<sup>364</sup>. Inspirando-se, ainda, em seus primeiros trabalhos, Merleau-Ponty retoma em “*La prose du monde*” essa constelação vital:

---

[...]. Merleau-Ponty mostra-nos que Valéry e Stendhal são, por assim dizer, *reforçados* pelos estímulos do próprio labor lingüístico: o ato de escrever modifica-se e encadeia-se de acordo com a própria situação e, como tal, o resultado, o texto, desmente a posição filosófica que coloca a existência dum Autor dono das significações produzidas, um Sujeito em *survol*, como se existisse isomorfia entre intenção e acabamento. Qualquer que seja o partido que Merleau-Ponty possa vir a tirar dessa situação existencial, [...] a verdade é que ela não acaba por esclarecer filosoficamente o problema da aquisição da linguagem e seu desenvolvimento interno” (OLIVEIRA, A. M. *Implicações lingüísticas da significação em Husserl*, p. vii; viii). Ora, surpreendentemente, o que Merleau-Ponty vê como metamorfose na criação literária, Oliveira vê como “produção mecânica”. Merleau-Ponty mostra, contrariamente do que deduz Oliveira, que aquela metamorfose não se rege por fatores causais, menos, ainda, via um condicionamento operatório, já que no fenômeno da expressão, presenciamos uma intertextualidade carnal entre autor, obra e leitor, ou um “enigma” de um co-pertencimento originário ao mundo: “A relação com outrem, a inteligência e a linguagem não podem ser dispostas numa série linear e causal: elas estão naquela encruzilhada de redemoinhos onde *alguém viu*” (MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours*, p. 36; Cf. ainda MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty, acerca da expressão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001). Por outro lado, acerca da aquisição lingüística infantil, basta lembrar o teor dos cursos de Merleau-Ponty na Sorbonne, onde, em amplas e argutas análises, são discutidas as premissas e conseqüências filosóficas das várias teorias psicológicas, antropológicas e pedagógicas.

<sup>364</sup> A psicologia clássica ao definir a consciência como uma realidade recôndita e, por isso, inacessível cognoscitivamente, funda a raiz da distinção entre o psíquico e o físico. No ensaio “*Le cinéma et la nouvelle psychologie*”, Merleau-Ponty retoma a partir da literatura médica psicológica a herança desse intento: “Os ‘fatos psíquicos’ – a cólera, o medo, por exemplo – não poderiam ser diretamente conhecidos senão internamente e por aqueles que os experimentam. Tinha-se por evidente que não se poderia, de fora, apreender senão os *sinais* corporais da cólera ou do medo, e que, para interpretar esses sinais, se devesse recorrer ao conhecimento que eu tenho da cólera ou do medo em nós mesmos e por introspecção. Os psicólogos atuais assinalam que a introspecção, na realidade, não nos fornece quase nada. Se, assim, tenta estudar o amor ou o ódio pela pura observação interna, eu não encontro senão poucas coisas a descrever: algumas ansiedades, algumas palpitações cardíacas, em suma, as perturbações banais que não me revelam a essência do amor nem a do ódio. Cada vez que se chega a tais observações interessantes, é porque eu não me contento em coincidir com meu sentimento, é porque eu tenho alcançado sucesso em estudá-los como um comportamento; como uma modificação de minhas relações com o outro e com o mundo, é porque se chega a pensá-los como eu penso o comportamento de uma outra pessoa da qual me converto ser testemunha [...]. Cólera, vergonha, ódio, amor não são fatos psíquicos ocultos na consciência mais profunda de outrem; eles são tipos de comportamento ou estilos de conduta visíveis de fora. Eles estão sobre essa face ou *nestes* gestos e não ocultos atrás deles” (MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 66-67). O que estes mais recentes estudos clínicos vislumbram, é outro horizonte da experiência da alteridade, em que nossas expressões corporais são visíveis no circuito de relações com outrem. Se tais sinais fossem meros fatos psíquicos, introspectivamente cognoscíveis, não se testemunharia uma ordem de experiência mais vasta de condutas e estilos; não se

[...]. A psicologia nos faz redescobrir por meio do “eu falo” uma operação, relações e uma dimensão que não são as do pensamento, no sentido ordinário do termo. Já “eu penso” significa: há certo lugar chamado “eu”, onde fazer e saber que se faz não são diferentes, onde o ser se confunde com sua própria revelação onde, portanto, nenhuma intrusão do exterior é sequer concebível. Esse eu não poderia *falar*<sup>365</sup>.

Numa perspectiva similar, Wallon extrai de sua pesquisa médica o fato de que “o doente tem a impressão de estar sem fronteira diante dos outros [...] o que a observação mostra é estritamente a incapacidade de manter a distinção entre o ativo e o passivo, entre o eu e o outro”<sup>366</sup>. Malgrado a diferença entre o normal e o patológico, as diversas disfunções lingüísticas são variações emergentes da experiência intercorporal, ou melhor, é a encarnação de uma situação existencial concretamente intersubjetiva. Há, aí, uma estrutura única no agir comunicativo, de maneira que

O falar e o compreender são os momentos de um único sistema eu-outrem, e o portador desse sistema não é um “eu” puro (que veria dentro dele apenas um de seus objetos de pensamento e se colocaria *diante de*), é o “eu” dotado de um corpo e continuamente ultrapassado por esse corpo, que às vezes lhe rouba seus pensamentos para atribuí-los a si ou para imputá-los a um outro. Por minha linguagem e por meu corpo, sou acomodado ao outro [...] como sujeito encarnado, estou exposto ao outro, assim como o outro está exposto a mim mesmo, e me *identifico* a ele que fala diante de mim<sup>367</sup>.

Ser encarnado é, sobretudo, lançar-se na transcendência de um sistema aberto, do qual o outro não é uma presença vã, pois “não é sequer a palavra por dizer que eu visio, nem mesmo a frase, é a pessoa”<sup>368</sup>. Ou seja, o discurso me “envolve e me habita a tal ponto que não sei mais o que é meu e o que é dele. Em ambos casem os casos, eu me projeto no outro”<sup>369</sup>. Ora, esta “projeção” não se confunde com um raciocínio analógico. Trata-se, de outra “idéia de projeção”<sup>370</sup>, segundo a qual

---

conheceria, ainda, “melhor um homem por sua conduta que por suas idéias” (Idem, op. cit., p. 302). Ora, “nosso corpo mantém as características fundamentais de nossa conduta por trás das variações de nossos estados de alma” (Idem, op. cit., p. 217), de modo que há, em meu comportamento, um lado de fora visível ao outro e, portanto, participável intersubjetivamente.

<sup>365</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*, p. 26.

<sup>366</sup> WALLON, H. *Les origines du caractère chez l' enfant*, p. 135-136.

<sup>367</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*, p. 27; 28.

<sup>368</sup> Idem, op. cit., p. 28.

<sup>369</sup> *Ibidem*.

<sup>370</sup> “Freqüentemente se protestou, e com razão, contra o expediente dos psicólogos que, precisando compreender, por exemplo, como a natureza é animada por nós ou como há outros espíritos, buscam escapar da dificuldade falando de uma ‘projeção’ de nós mesmos nas coisas. Ora, isso deixa a questão intacta, pois resta saber quais



[...]. A fala do outro em mim não apenas despertam pensamentos já formados, mas também me arrasta num movimento de pensamento do qual eu não teria sido capaz sozinho, e me abre finalmente para significações estranhas. É preciso assim que eu admita, aqui, que não vivo somente meu próprio pensamento, mas que, no exercício da fala, *me torno* aquele que escuto<sup>371</sup>.

Entre ouvir e falar, entre o receptor e o locutor há projeção e introjeção:

[...]. Não apenas que sou *paralisado* pelo outro, na medida em que ele se torne o x pelo qual sou *visto, transido*. Ele é o receptor, isto é, uma germinação de mim no exterior, meu duplo, meu gêmeo, porque tudo o que faço, faço-o fazer, e tudo o que ele faz, ele me faz fazer. A linguagem tem realmente fundamento, como quer Sartre, mas não numa apercepção, ela está fundada no fenômeno do espelho ego–alter ego, ou do eco, isto é, sobre a generalidade carnal: o que me aquece lhe aquece, pela ação mágica do semelhante sobre o semelhante (o sol *quente* me *esquenta*), pela fusão eu encarnado-mundo; esse fundamento não impede que a linguagem se volte dialeticamente sobre o que a precede e transforme a coexistência com o mundo e com os corpos, puramente carnal, vital, em coexistência linguística<sup>372</sup>.

Esse caráter englobante da significação lingüística é excepcionalmente revelador: é que “se eu tiver tato, minha fala é, ao mesmo tempo, órgão de ação e de sensibilidade, essa mão tem olhos em sua extremidade”<sup>373</sup>. Como, ainda, observa Lagache: “Há na linguagem, uma ação dupla a que nós mesmos fazemos e a que fazemos o *socius* fazer, representando-o dentro de nós mesmos”<sup>374</sup>, sendo que, através dela, sou posto “em presença de *um outro eu mesmo* que recria cada instante de minha linguagem e me sustenta igualmente no ser. Não há fala (e, em última instância, personalidade) senão para um ‘eu’ que traz em si esse germe de despersonalização”<sup>375</sup>. O que tais exemplos sugerem, é o caráter de

---

motivos presentes nas coisas exteriores nos convidam a essa projeção, e de que modo as coisas podem ‘acenar’ ao espírito. Não pensamos aqui naquela projeção dos psicólogos que faz transbordar a experiência de nós mesmos ou do corpo sobre um mundo exterior que não teria com ela nenhuma relação de princípio. Ao contrário, procuramos *despertar uma relação carnal com o mundo e com o outro*, que não é um acidente oriundo de fora em direção a um puro sujeito de conhecimento” (Idem, op. cit., p. 192-193) [friso nosso]. Assim, “projeção e introjeção não são operações de uma ‘consciência’” (Idem, *L’ institution/La passivité*, p. 205) analítica ou espetacular.

<sup>371</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 165.

<sup>372</sup> Idem, op. cit., p. 29.

<sup>373</sup> Idem, op. cit., p. 28.

<sup>374</sup> LAGACHE, D. *Les hallucinations verbales et la parole*, p. 139. Ora, “Lagache mostrou que toda fala era ação a dois: quando escuto o outro falar, não estou silencioso, me antecipo desde já sobre suas palavras, e minha resposta já está pelo menos em estado de esboço; inversamente, há naquele que fala a crença implícita em minha compreensão. Estabelece-se entre nós um ‘campo de falas’ individuais. A função da linguagem não passa de caso particular da relação geral entre mim e outrem, que é a relação entre duas consciências das quais cada uma se projeta na *outra*” (MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 58-59).

<sup>375</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 29.

uma “prática da linguagem”<sup>376</sup>, ou seja, um uso vivo “que tem nela mesma sua moral, sua regra de emprego, sua visão do mundo [...]”; portanto, uma linguagem que oferece nossa perspectiva sobre as coisas [...] de tal modo que os meios de expressão se envolvem numa névoa de significação”<sup>377</sup>. É reorientando-se, sob este ângulo, que podemos, então, retomar o diálogo de Merleau-Ponty com a lingüística.

#### IV

Apesar daquela transcendência da fala se manifestar em seu uso literário, psicológico ou comum, ela ainda se extravasa noutros domínios. Nessa direção, resta examinar também como a “lingüística está em via de mostrar pelos fatos que é possível renunciar à filosofia eternitária sem cair no irracionalismo”<sup>378</sup>, ou seja, “encontrar na história mesma, em plena desordem, aquilo que torna não obstante possível o fenômeno da comunicação e do sentido”<sup>379</sup>. Merleau-Ponty indica a necessidade de recomeçar do zero, a história da língua, isto é, arrancar a fala à história; vivê-la e não unicamente refleti-la. Nessa perspectiva, observa ele, Saussure é uma referência capital por ser aquele que, peremptoriamente, liberara a história do historicismo, inaugurando uma nova concepção de Razão: ele redescobre a história como história da linguagem, sem deixar de atestar que “entre

---

<sup>376</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours*, p. 27. Ora, “é seu valor de emprego que define a linguagem; o uso instrumental precede a significação propriamente dita [...]. Uma linguagem inteiramente definida (um algoritmo como aquele em que pensa o ‘*logical positivism*’) seria estéril [...], já que um elemento de lógica é reintroduzido *a posteriori* pela prática da linguagem [...]. A palavra é como um *instrumento definido por certo uso*, sem que possamos atribuir a esse uso uma fórmula conceitual exata” (Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 47; 71; 73). Essa passagem é significativa: Merleau-Ponty reconhece na linguagem seu aspecto pragmático ou, ainda, lúdico no sentido próprio daquilo que Jakobson e Husserl empregam a propósito do jogo de xadrez: “as peças de um jogo de xadrez podem ser consideradas quer em termos da matéria de que são feitas, quer em termos de sua significação no jogo: a linguagem é afetada não como fenômeno articulatório, mas como elemento do jogo lingüístico. Não é o instrumento inato que se perde, mas a possibilidade de usá-lo em certos casos” (Idem, op. cit., p. 25-26). Já em 1945, observa o filósofo: “Quanto ao sentido da palavra, eu o apreendo assim como aprendo o uso de um utensílio, vendo-o empregado no contexto de uma certa situação” (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 462). Assim, não há como não aproximarmos essa leitura das noções wittgensteinianas de “jogos de linguagem” e de “formas de vida” gestadas nas “*Investigações filosóficas*”.

<sup>377</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 126; 127-128.

<sup>378</sup> Idem, op. cit., p. 33.

<sup>379</sup> Idem, op. cit., p. 32.

mim que falo e a linguagem de que falo, há uma afinidade permanente”<sup>380</sup>. Merleau-Ponty mostra que a lingüística saussuriana reencontra, de maneira original, um interior da linguagem não lógico; logo, um pensamento distinto do material lingüístico, capaz de instituir um nível de racionalidade intersubjetivamente radical

[...]. A subjetividade inalienável de minha fala me torna capaz de compreender essas subjetividades extintas das quais a história objetiva me dava apenas os vestígios [...]. A consciência radical da subjetividade me faz redescobrir outras subjetividades, e assim uma verdade do passado lingüístico<sup>381</sup>.

O que os eventos lingüísticos atestam, é uma nova inteligibilidade, uma lógica encarnada, que reavive as formas expressivas de cada língua. Por isso, a busca de uma estrutura categorial única da língua revela-se inerte, pois aqueles eventos redescobrem uma “ação à distância”, uma significação fluente da língua, mostrando que a expressão nunca se totaliza. Daí, a célebre lição de fundo, extraída do “*Curso de lingüística geral*”: afirmar, em inglês, “*The man I love*”, exprime tão completamente quanto afirmar, em português, “*O homem que amo*”<sup>382</sup>. Ocorre que se, nos sugestionássemos àquele ideal de uma gramática pura, logo tomaríamos aquela fórmula (em suas traduções possíveis) como uma expressão imperfeita e equivocada, já que em inglês, por exemplo, sentiríamos a carência do pronome “que”. Na verdade, só nos damos conta dessa ausência, por que, ingenuamente, valemo-nos da premissa de construir nossa própria língua como modelo absoluto de expressão ou enquanto um paradigma que fornece, *a priori*, a regra geral de toda tradução. Ora, a aprendizagem de um idioma não se limita, pura e simples, à aquisição de uma soma de significações morfológicas, sintáticas ou léxicas; razão mais que suficiente, pela qual “não se pode nunca traduzir exatamente uma

---

<sup>380</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*, p. 35. Vemos emergir, então, com base na concepção inaugurada por Saussure, “a idéia de uma espécie de lógica vacilante cujo desenvolvimento não é garantido, que pode comportar toda espécie de descaminhos, e em que ordem e sistema são, porém, restabelecidos pelo impulso dos sujeitos falantes que querem entender e ser entendidos [...]. O que Saussure viu foi justamente essa engrenagem do acaso e da ordem, essa retomada do racional, do fortuito, e pode-se aplicar à história inteira sua concepção da história da língua: do mesmo modo que o motor da língua é a vontade de comunicar (‘somos lançados na língua’, situados na linguagem e por ela engajados num processo de explicação racional com outrem), assim também o que move todo o desenvolvimento histórico é a *situação comum* dos homens, sua vontade de coexistir e de se reconhecer” (Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 85; 86).

<sup>381</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 36. Segundo Merleau-Ponty, “Saussure vai ao encontro aqui do *problema filosófico capital das relações entre o indivíduo e o social*. Para ele, o indivíduo não é nem *sujeito*, nem o *objeto* da história, mas um e outro simultaneamente. Assim, a língua não é uma realidade transcendente em relação a todos os sujeitos falantes, como uma fantasia formada pelo indivíduo. Ela é uma manifestação da intersubjetividade humana” (Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 82).

<sup>382</sup> SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*, p. 162.

língua numa outra”<sup>383</sup>. Dessa maneira, “nós mesmos, que falamos, não sabemos aquilo que exprimimos necessariamente melhor do que aqueles que nos escutam, pois, se eu tivesse tal idéia em minha posse e a contemplasse face a face”<sup>384</sup>, perder-se-ia, aqui, o passo decisivo por meio do qual se funda uma tradição interpessoal; perder-se-ia, enfim, a virtude mesma da palavra, seu movimento de “deformação coerente”, intersubjetivamente carnal.

Num de seus cursos entre 1960 e 1961, Merleau-Ponty alude a propósito de certa metamorfose no interior da gramática. Tudo se passa como se uma transfiguração desconcertasse, noutra nível de estrutura lingüística, os pronomes pessoais, desvelando, portanto, o ritmo de uma “gramática profunda”, não solipsista:

[...]. Não vivemos com consciências em que cada qual seria um Eu, inalienável e insubstituível, mas com homens dotados de um corpo verbal e que permutam esse corpo verbal. Cada qual pode ser, segundo o momento, Eu ou Tu ou Ele, ou (o que é ainda outra coisa) elemento de um Nós, Vós ou Eles e isso para seus próprios olhos. Enquanto vivemos na linguagem não constituímos exclusivamente um Eu, mas obsedamos todas as pessoas gramaticais, estamos como que em seu entrecruzamento, em sua encruzilhada, em seu tufo<sup>385</sup>.

Está patente, nessa surpreendente transposição, um desvio essencial de nossos empregos gramaticais, abrindo e entrecruzando os intervalos do que dizemos e ouvimos. Um “movimento, a princípio violento, que ultrapassa toda significação”<sup>386</sup>, pois

[...]. O que mascara a relação viva dos sujeitos falantes é que se toma sempre por modelo da fala o *enunciado* ou o *indicativo*, e faz-se isso porque se acredita que, fora dos enunciados, não há senão balbucio, desrazão. É esquecer tudo o que há de tácito, de não formulado, de não tematizado nos enunciados da ciência<sup>387</sup>.

Merleau-Ponty caricatura, aí, um processo de “despersonalização”: o “eu” migra no “tu”, o “tu” se transforma no “eu” e, assim, mais uma vez, não há monólogo interior, mas uma base dialógica na qual os pronomes não são portadores, em sentido absoluto, de uma titularidade

<sup>383</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 83 e *Phénoménologie de la perception*, p. 218.

<sup>384</sup> Idem, *Signes*, p. 114.

<sup>385</sup> Idem, *Notes de cours (1959-1961)*, p. 215. “Como uma ação ou um pensamento humano poderia ser apreendido no modo do ‘se’, já que, por princípio, eles são operações em primeira pessoa, inseparáveis de um Eu? É fácil responder que aqui o pronome indefinido é apenas uma fórmula vaga para designar uma multiplicidade de Eus ou ainda um Eu em geral [...]. Mas a questão está justamente aqui: como a palavra Eu pode colocar-se no plural, como se pode formar uma idéia geral do Eu, como posso falar de um outro Eu que não o meu, como posso saber que existem outros Eus, como a consciência, que por princípio e enquanto conhecimento de si mesma está no modo do Eu, pode ser apreendida no modo do Tu e, através disso, no modo do ‘Se?’” (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 400-401).

<sup>386</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 197-198.

<sup>387</sup> Idem, op. cit., p. 200.

intransferível ou intransponível<sup>388</sup>. Essa “torção secreta” só se explica porque se encontra na língua falada uma lógica vivida, uma espécie de “pré-gramática”, na qual a própria gramática extrai sua origem<sup>389</sup>. O que irrompe, aqui, é a linguagem em seu estado vivo, aquém de sua enunciação predicativa, já que a própria lógica “possui um relativo privilégio de exatidão, perdendo-se de vista que ela é tão somente um elemento morto da linguagem total”<sup>390</sup>.

Noutra direção, não deixa de ser oportuno observar, que esta crítica aos princípios universais da gramática não dissimula, à revelia, qualquer admissão irracional. Merleau-Ponty é explícito: está em jogo, aqui, uma reviravolta da noção de Razão e, por isso mesmo, não se trata de desqualificá-la, mas antes, salvaguardá-la. Uma interessante amostra desse intento é a retomada da terceira e última parte da conferência de Ryle intitulada “*Cogito*”, tópico que, de modo especial, chamara a atenção de Merleau-Ponty, presente ao evento. Ao registrar uma diferença essencial entre enunciados da primeira pessoa e terceira pessoa, Ryle flagra no cartesianismo um modelo epistemicamente privilegiado quanto às proposições da primeira pessoa<sup>391</sup>. Toda a sua atenção dirigida ao exame da primeira pessoa,

---

<sup>388</sup> Ao ilustrar o desenvolvimento da linguagem infantil, Merleau-Ponty explica que “o aparecimento tardio do próprio nome demonstra a importância primordial do outro [...]. A evolução dos pronomes é também tardia, marcando a persistência da confusão entre mim e outrem: ‘eu’ é usado bem depois de ‘você’ ou ‘tu’, e ‘ele’ é substituído pelo nome da pessoa, o que só deixa de ser feito por volta do fim do segundo ano. Será que a aquisição dessas palavras desempenha papel de efeito ou de causa em relação à consciência de um eu? Há evidentemente ação recíproca, e a palavra afina a noção. Mas a criança não poderia compreender o sentido dos pronomes se sua experiência não comportasse já a reciprocidade com outrem” (MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 36).

<sup>389</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 76.

<sup>390</sup> Idem, op. cit., p. 55. Assim, se é “impossível fixar as palavras numa função gramatical absolutamente definitiva [...], é porque pensar a linguagem já não é procurar uma lógica da linguagem aquém dos fenômenos lingüísticos, mas encontrar um *lógos* já engajado no discurso, encontrar a linguagem que *sei* porque *a sou*” (Idem, op. cit., p. 73; 416). Não se trata, aqui, de trivializar, pura e simples, a Lógica como ciência das categorias racionais, mas de recusar toda filosofia que almeje tornar-se o código absoluto das significações.

<sup>391</sup> Assim, exemplifica: “se digo do outro que ele está deprimido, que sofre ou que ele tem a intenção de viajar, eu posso facilmente me enganar. Mas se declaro que eu estou fatigado, que sofro ou que tenho a intenção de viajar, me parece que eu deva dizer uma coisa sobre a qual eu não posso me enganar. Eu não posso me enganar ou mesmo ter dúvidas sobre meu humor e sobre minhas intenções atuais. Esse exemplo de toda possibilidade de incerteza ou de erro não oculta o que digo de meus humores ou de minhas intenções passadas ou futuras [...]. Essas são as afirmações da primeira pessoa do presente ou ‘confissões’ de nossos estados e atos mentais que parecem escapar a toda a possibilidade de dúvida ou de erro. À primeira vista, somos inclinados a seguir Descartes e dizer com ele que tais confissões são a expressão do mais alto grau de conhecimento e de certeza. Nenhuma outra verdade poderia melhor ser conhecida que a verdade de que agora sofro ou me sinto deprimido. De memória da relação da qual não pretendo simplesmente saber, mas sei realmente e não posso saber, se reconhece o que posso confessar a todo o momento ao outro ou a mim-mesmo [...]. A confissão de uma depressão parece, por assim dizer, originar da depressão ela-mesma e não do fato de ter estabelecido uma verdade buscada como concludente, ao sujeito da depressão. Confessando minha depressão, não falo do ponto de vista privilegiado de um observador angélico, mas simplesmente enquanto pessoa deprimida [...]. Minhas confissões podem vos fornecer as melhores razões para concluir que eu estou mal; mas isso não são *minhas* razões. Eu não tenho necessidade de razões. Eu não concludo absolutamente” (RYLE, G. “La phénoménologie contre *The concept of mind*”, p. 82; 83; 84).

ao ato de asserção do Eu, visa apenas inquirir aquele estatuto do conhecimento e da certeza, tradicionalmente atribuído. Na contracorrente desse ideal clássico, diz ele:

[...]. Há uma outra fonte de enunciados na filosofia da mente. Essas declarações na primeira pessoa do presente recusam de serem tomadas tanto como extravasamentos de estados mentais, quanto como resultados obtidos de coisas comuns. Recusam, sobretudo, no sentido de serem tomadas como resultados infinitamente autênticos de coisas solipsistas. Seu lugar conceitual não está ainda fixado mais que o lugar dos conceitos de consciência e consciência de si; e mais que o lugar daquilo que designam “Eu”, “tu” e “ele”<sup>392</sup>.

Em síntese, Merleau-Ponty apenas intervém que esse embaraço de Ryle quanto à atribuição de uma ordem suficientemente epistêmica ao estatuto da primeira pessoa, é uma questão derivada da relação entre linguagem e alteridade. Eis a razão pela qual, numa nota inédita datada a 6 de outubro de 1958, o próprio Merleau-Ponty esboça: “todo enunciado referente a mim apresenta também um enunciado concernente ao *alter ego*, o qual anula o primeiro ou ao menos o transforma”<sup>393</sup>. Deste modo, perante o silêncio de Ryle sobre os enunciados da segunda pessoa, Merleau-Ponty busca legitimar, nessa ausência de tratamento, a pertinência de uma questão filosófica do mais alto interesse, a saber, a justa correlação entre “eu” e “outrem” na experiência da fala. Rememoremos, pois, o tom de sua pergunta: “de onde vem a propriedade imensamente extraordinária das proposições em primeira pessoa ser de certo modo *participável* por outras proposições como aquelas que nós-mesmos pronunciamos”<sup>394</sup>? Questão não negligenciada por Ryle, mas, evidentemente, sem receber de sua parte, uma dignidade temática mais consequente. Ora, malgrado, essa lacuna, Merleau-Ponty vê, com apreço, o mérito de Ryle ao pôr em xeque a concepção clássica da linguagem. Reduzir a filosofia tão-somente ao estudo das condições de correção das expressões é uma tarefa, no mínimo, arbitrária, e o que, se mostra digno de nota para Merleau-Ponty, é a tentativa de Ryle, entre outros, de se propor dar um salto para além daquele prestígio cartesiano, evitado a todo custo por Saussure, ao buscar salvaguardar o *lógos* da Razão.

## V

---

<sup>392</sup> RYLE, G. “La phénoménologie contre *The concept of mind*”, p. 84.

<sup>393</sup> MERLEAU-PONTY, M. “Manuscrits inédits”, citado por DUPOND, P. *La réflexion charnelle*, p. 92.

<sup>394</sup> Idem, “Discussion”. In: RYLE, G. “La phénoménologie contre *The concept of mind*”, p. 96.

Para Merleau-Ponty, o que importa nessa breve incursão à lingüística e, de passagem, à filosofia analítica, é a retomada programática da experiência originária do discurso. Quer dizer, o devido reconhecimento (para além da universalidade abstrata tipicamente essencialista da gramática), de uma universalidade concreta e carnal. É significativamente, este segundo âmbito que se constela no projeto de uma “fenomenologia da linguagem”, reconfigurando dois momentos paradigmáticos da obra husserliana. Inicialmente, o projeto das “*Investigações lógicas*”, cujo teor é o de que

[...]. A linguagem seja um dos objetos que a consciência constitui soberanamente [...]. Assim posto como um objeto diante do pensamento, a linguagem não pode desempenhar em face deste nenhum outro papel senão o de acompanhamento, substituto, memorando ou meio secundário de comunicação<sup>395</sup>.

Em linhas gerais, o que se mantém nessa análise inicial, é a herança clássica do contraste entre linguagem e pensamento<sup>396</sup>, reincidindo, portanto, num impasse sintomático:

[...]. Criticando a consequência sem criticar a premissa, as *Investigações Lógicas* se condenavam a receber de volta, pela porta dos fundos, os mesmos conceitos através dos quais a tradição explicitava a relação entre subjetividade e objetividade. A fenomenologia podia criticar a teoria das idéias, mas não podia deixar de recorrer aos conceitos oriundos da “representação clássica”<sup>397</sup>.

Impasse que o próprio Husserl buscará ultrapassar em seus textos tardios (particularmente “*Lógica Formal e Transcendental*” e “*Origens da Geometria*”), nos quais, já assistimos um distanciamento ao ideal da gramática universal, calcado na primeira inspiração fenomenológica: a linguagem passa a despontar, agora, comenta Merleau-Ponty, como “maneira original de visar certos objetos [...] ou mesmo como a operação na qual pensamentos que sem ela permaneceriam fenômenos privados, adquirem valor intersubjetivo e, finalmente, existência ideal”<sup>398</sup>. O ideário inaugural de uma “eidética da linguagem”, aliado à filosofia como “ciência de rigor”<sup>399</sup>, não logra mais êxito, já que a

<sup>395</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, pp. 105; 106.

<sup>396</sup> “A experiência mostra, portanto, que a linguagem influi tanto sobre o pensamento quanto o inverso: a noção clássica da linguagem não pode, enfim, explicar sua aprendizagem” (Idem, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 46).

<sup>397</sup> MOURA, C. A. R. *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 152.

<sup>398</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 106 e 128 segs. Ao reler o segundo e terceiro parágrafos iniciais de “*Sur la Phénoménologie du Langage*” de Merleau-Ponty, Guido de Almeida descarta qualquer avanço autocrítico ao longo da obra de Husserl, mas apenas mera “continuidade especulativa”. Ao mesmo tempo, o intérprete situa a

[...]. Possibilidade de uma gramática universal permanece, pois, problemática, posto que a língua é feita de significações em estado nascente, que ela está em movimento e não se fixa, devendo talvez reconhecer, em última análise, “significações fluentes”, conforme dizia Husserl em suas últimas obras<sup>400</sup>.

Na verdade, o *leitmotiv* dessa subversão husserliana emergente nos textos mais recentes, apenas vem indicar o advento de uma experiência antepredicativa à própria lógica; quer dizer, aos poucos, vai se reconhecendo a necessidade de se reconquistar outra interioridade não mais desencarnada da experiência, mas que a esta, se compreenda intimamente. Husserl se vê na tarefa de buscar outra fundação para os juízos, embora essa fundação, por mais que se

---

gênese da disputa contemporânea entre “análise intencional” e “análise lingüística” como que armada naqueles referidos parágrafos. Assim, Merleau-Ponty incorre numa falsa e tendenciosa leitura intuicionista da obra husserliana, ao ignorar a linguagem como elemento constitutivo do próprio ato intencional. Desse modo, ainda, Merleau-Ponty descreve este “ato” como uma “espécie de olhar espiritual pousado sobre um objeto dado”, sem conter nele, estrutura proposicional alguma. A “fenomenologia da linguagem”, sob este aspecto, só permanece atrelada à filosofia do sujeito, devido “à redução da função comunicativa da linguagem que encaminha a Fenomenologia em direção a um subjetivismo transcendental, pois é ela que permite apresentar o conteúdo objetivo expresso por uma frase como o correlativo intencional da consciência de um indivíduo” (ALMEIDA, G. “Sobre a fenomenologia da linguagem”, p. 78; 88). Ora, Merleau-Ponty jamais fizera “vistas grossas” a essa relação recíproca entre intencionalidade e linguagem na obra de Husserl: “Ao contrário, à luz das concepções de Husserl e Scheler, já não podemos considerar a aquisição da linguagem como a operação intelectual de reconstituição de um sentido, já não estamos diante de duas entidades (expressão e sentido) das quais a segunda estaria oculta atrás da primeira. A linguagem como fenômeno de expressão é constitutiva da consciência” (MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 46). A questão central, contudo, que interessa Merleau-Ponty é de outra ordem. Em primeiro lugar, o filósofo não negligencia o que se anuncia nas últimas reflexões husserlianas: o aprofundamento de uma experiência ontológica da linguagem e seu valor intersubjetivo. O que nesse contexto, Almeida esquiva de explorar, é precisamente o acento merleau-pontyano dessa mudança significativa na concepção husserliana da linguagem, concepção esta, em que pese tratamentos distintos, não se encontra extemporaneamente aquém da filosofia analítica. Desse modo, se por um lado, a crítica merleau-pontyana às “*Investigações lógicas*” poderia ser igualmente estendida a todo o positivismo lógico, por outro, a virada husserliana não mede distância com a reviravolta lingüística da filosofia analítica. O fato é que, como bem lembra Bento Prado, “a filosofia da linguagem termina por tropeçar em problemas fenomenológicos e a fenomenologia termina por enfrentar dificuldades semânticas” (JÚNIOR, B. P. “Entrevista”, in *Conversas com filósofos brasileiros*, p. 221). Nessa direção, a nosso ver, Merleau-Ponty jamais cava um abismo intransponível entre “fenomenologia” e “análise da linguagem”. É profundamente esta leitura que se constata, a propósito da impressão merleau-pontyana na célebre conferência pronunciada por Ryle: “Eu também tive a impressão, escutando o senhor Ryle, de que o que dizia não nos era tão estranho e se existem distâncias, antes era ele que as estabelecia do que eu as constatava, ao escutá-lo [...]. Fiquei constantemente impressionado, ao ouvir o senhor Ryle, quanto ao fato de que ele mesmo ampliara o desenvolvimento de suas próprias reflexões [...]. O que é visível, não apenas nele, mas também, por exemplo, nas pesquisas de Wittgenstein. Mui felizmente, o senhor Ryle tem sublinhado, o que há de insuficiente numa análise conceptual da linguagem. Ele tem empregado aquela excelente expressão de que há, *‘finalmente, na linguagem, a força viva do que de fato dizemos’*. Ele tem sublinhado, com Wittgenstein e os demais autores, de que não é possível conferir uma tradução conceptual de todas as palavras da linguagem [...]. E, justamente com Wittgenstein, ele tem indicado a possibilidade de uma espécie de elucidação dos termos que não é uma descrição de objetos” (MERLEAU-PONTY, M. “Discussion”. In: RYLE, G. “La phénoménologie contre *The concept of mind*”, p. 93; 94).

<sup>399</sup> Como Husserl viera mais tarde confessar: “*A filosofia como ciência*, como ciência séria, rigorosa, e mesmo apoditicamente rigorosa: esse sonho acabou” (HUSSERL, E. *La crise* §73 (Apêndice xxviii), p. 563).

<sup>400</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 75.



aproxime da experiência, não se constitui, todavia, a experiência em sua plenitude ontológica. O que implica que Husserl não radicaliza em sua noção de “experiência” um campo plenamente autônomo, desde onde, fundar-se-ia a ordem das proposições<sup>401</sup>. Ele prossegue postulando que a linguagem associa-se à vida antepredicativa da consciência o que, em outras palavras, a síntese categorial não tem no coração da experiência, a sua produtividade ou o seu estatuto mais próprio. Daí, por parte de Merleau-Ponty, o distanciamento radical ao programa husserliano que interpreta esse domínio da facticidade como um mistério insondável, um tema absolutamente impossível para a fenomenologia<sup>402</sup>. Ao contrário, o que apreendemos no exercício da linguagem é a impossibilidade de uma “fala pura”, sem vida própria e sem sequer autonomia ontológica à margem da experiência. Recondução da “lógica” a “experiência” – exige Merleau-Ponty – uma vez que “há um *lógos* do mundo sensível e um espírito selvagem que animam a linguagem (e indiretamente o algoritmo, a lógica)”<sup>403</sup>. É rumo a este *lógos* que se opera a passagem decisiva da percepção à linguagem. Trata-se, de restituir a experiência em sua carnalidade última, desde onde, reconhecemos o enigma primitivo da fala.

Daí, o sentido e alcance daquela máxima husserliana, tão recitada por Merleau-Ponty: é a própria “experiência [...] ainda muda, que se trata de conduzir à expressão pura do seu próprio sentido”<sup>404</sup>. Ora, lembra Merleau-Ponty, é nesta perspectiva que Husserl atribuía à filosofia a tarefa de “reconstituir uma potência de significar, um nascimento do sentido ou um sentido selvagem, uma expressão de experiência pela experiência que ilumina

---

<sup>401</sup> “O que só significa relembrar que, no interior de uma filosofia da consciência de linha dura, a possibilidade da linguagem só poderá ser reportada ao domínio dos atos subjetivos, e nunca a uma experiência antepredicativa que disputaria com aqueles a tarefa da fundação. Por isso, nem mesmo em *Experiência e juízo* haverá sequer a sombra de tal inscrição da linguagem em um ‘mundo’ da experiência. O que está em questão ali é apenas a fundação da *evidência* do juízo predicativo na ‘evidência objetiva’, e o que se trata de mostrar é a continuidade entre as articulações predicativas e as diferenciações perceptivas, em uma análise que é prévia à temática desenvolvida em *Lógica formal e transcendental*, em que a subjetividade transcendental recuperará, como se sabe, os seus direitos imperiais. Sendo assim, o projeto de reportar a linguagem à experiência é especificamente pós-husserliano, e ele só poderá nascer quando, conservando-se o *pathos* fundacionista, se fizer a crítica da redução transcendental, liberando, então, um horizonte do ‘mundo-da-vida’ ou do ‘pré-objetivo’ que, doravante, poderá reivindicar para si as tarefas arcaicas da subjetividade” (MOURA, C A. R. *Racionalidade e crise*, p. 300). (Cf., ainda, Idem, op. cit., pp. 133-157).

<sup>402</sup> HUSSERL, E. *Erste philosophie (I)*, VII, p. 394.

<sup>403</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 290.

<sup>404</sup> HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes* §16, p. 74. Assim, “as idéias são a textura da experiência; seu estilo mudo primeiramente, em seguida proférido” (MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 159), pois o mundo “só se apresenta a quem não quer possuí-lo, mas apenas vê-lo [...] a quem está preparado para deixá-lo ser [...], pois na filosofia é proibido falar de *solução* [...] ela é interrogação sobre aquilo que não fala [...]. Ela põe essa questão à nossa vida emudecida, ela se dirige àquela mistura entre o mundo e nós, que precede a reflexão” (Idem, op. cit., p. 138). Ora, há “uma necessidade indireta e surda que pesa sobre a minha visão. Não a de uma fronteira objetiva, para sempre intransponível” (Idem, op. cit., p. 136), mas segundo o enigma essencial do “próprio olhar que envolve as coisas e as veste com sua carne” (Idem, op. cit., p. 173).

precipuamente, o domínio especial da linguagem”<sup>405</sup>. O que Husserl projeta, em seus últimos trabalhos, é uma retomada de nós mesmos pela própria linguagem enquanto “retorno ao sujeito falante”, isto é, ao meu contato com a língua que falo, sem mais nenhuma objetivação diante de uma “consciência constituinte universal e intemporal”<sup>406</sup>. Essa redescoberta do “ser da linguagem” é o que permite criar, segundo Merleau-Ponty, uma nova concepção da intersubjetividade. Sem esse reconhecimento inédito – diz ele – é impossível “*perceber alguém*, embora diante da reflexão nenhum outro que não eu-mesmo possa verdadeiramente e no mesmo sentido ser *ego*”<sup>407</sup>. Só há percepção intersubjetiva porque existe uma *práxis* profundamente encarnada, aquém de toda curiosidade psicológica e indomável ante uma reflexividade pura. Ora,

[...]. Na experiência do outro, mais claramente (mas não diferentemente) do que na da palavra e do mundo percebido, inevitavelmente apreendo meu corpo como *uma espontaneidade que me ensina o que eu não poderia saber a não ser por ela*. Com efeito, a posição de outrem como um outro eu-mesmo não é possível se for efetuada pela *consciência*: ter consciência é constituir. Portanto, não posso ter consciência do outro, pois seria constituí-lo como constituinte com respeito ao próprio ato pelo qual o constituo<sup>408</sup>.

O que Merleau-Ponty circunscreve é o devir de uma “espontaneidade ensinante” (não deliberada e inesgotável, inacessível tanto ao psicologismo e ao historicismo quanto às metafísicas dogmáticas, irradiada no circuito da reflexão intercorporal). Movimento este, tecido pela carnalidade do sensível, desde onde, “sou abocanhado por um segundo eu-próprio fora de mim – percebo outrem”<sup>409</sup>. Assim, o “eu posso” do corpo me desvela uma ordem de “espontaneidade” que me ensina o que nenhuma consciência constituinte pode saber, ou seja,

[...]. Meu pertencimento a um mundo “pré-constituído”. Objetar-se-á: como o corpo e a palavra podem dar-me mais do que neles coloquei? Evidentemente, numa conduta de que sou espectador, não é meu corpo como organismo que me ensina a ver a emergência de um *outro eu-mesmo*; quando muito, poderia refletir-se e reconhecer-se *num outro organismo*. Para que o alter ego e o outro pensamento me apareçam, é preciso que eu seja *eu desse* corpo meu, pensamento *dessa* vida encarnada. O sujeito que realiza a transgressão intencional só poderá fazê-lo

---

<sup>405</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 203.

<sup>406</sup> Idem, *Signes*, p. 106.

<sup>407</sup> Idem, op. cit., p. 114.

<sup>408</sup> Idem, op. cit., p. 117.

<sup>409</sup> Idem, op. cit., p. 118.

enquanto está situado. A experiência do outro é possível na exata medida em que a situação faz parte do Cogito<sup>410</sup>.

É o projeto de uma filosofia da carnalidade que Merleau-Ponty volta a tematizar, numa direção oposta à fenomenologia da subjetividade transcendental: Merleau-Ponty volta a sublinhar, nessa reconceitualização da categoria de “situação”, o advento de uma experiência carnal enquanto horizonte último de uma teoria da intersubjetividade. Emerge, aqui, o advento de uma “universalidade do sentir”, cuja explicitação temática o capítulo quinto “*La Perception d’ Autrui et le Dialogue*” de “*La Prose du Monde*” passa a germinar.

## VI

Chegamos, então, ao ápice da análise emblemática em que a linguagem e a alteridade se cruzam num movimento único. Merleau-Ponty interroga o quiasma desse salto sobre o sentido das coisas; uma descontinuidade da razão inscrita na fala enquanto seu “ponto mais alto”, ou seja, “aquela invasão de mim sobre o outro e do outro sobre mim”<sup>411</sup>. Ora, pois,

[...]. Diante de mim, o corpo do outro leva uma existência singular [...]. Junto a mim, a meu lado, ele é como uma réplica de mim mesmo ou um duplo errante, freqüentando antes meus arredores. Ele é a resposta inopinada que recebo de alguma parte, como se, por milagre, as coisas se pusessem a dizer meus pensamentos, sendo sempre para mim pensantes e falantes, já que são coisas e eu sou eu. Portanto, aos meus olhos, o outro sempre se encontra à margem do que vejo e ouço, estando ao meu lado, do meu lado ou atrás de mim fora desse lugar que meu olhar esmaga e esvazia de todo “interior”. *Todo o outro é um outro eu mesmo*. Ele é como esse duplo que o doente sempre percebe ao seu lado à semelhança de um irmão que jamais poderia fixar sem, no entanto, fazê-lo desaparecer e que, visivelmente, não é senão um prolongamento externo dele mesmo [...]. Eu e o outro somos como dois círculos *quase* concêntricos se distinguindo apenas por uma leve e misteriosa diferença. Esse parentesco é talvez o que nos permitirá compreender a relação com o outro, que, de outra forma, é inconcebível se procuro abordar o outro de frente e por seu lado escarpado<sup>412</sup>.

Nesta rica ilustração de “*La Prose du Monde*”, Merleau-Ponty reaviva o enigma do outro como expressão de um vínculo familiar, a circularidade de um parentesco, de uma íntima relação sinérgica de *si a si*. Daí, o contrasenso de toda redução objetivista, já que é impossível

<sup>410</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 118-119.

<sup>411</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 185.

<sup>412</sup> Idem, op. cit., p. 186 [grifo nosso].

abordar objetivamente outrem, tematizando-o “de frente” enquanto puro objeto de conhecimento<sup>413</sup>. Quer dizer, subjetivismo e objetivismo são doutrinas gêmeas e ingênuas; são erros incorrigivelmente estrábicos, signos da “diplopia ontológica” a que a “*Dióptrica*” fora conduzida especulativamente. É partindo dessa censura, que Merleau-Ponty põe a nu a interrogação radical da ipseidade e da alteridade:

[...]. Faço o outro à minha imagem, mas *como pode haver para mim uma imagem de mim?* [...]. A esse infinito que eu era, algo ainda se acrescenta, um rebento brota, desdobro-me, engendro, esse outro é feito da minha substância e, não é, no entanto, eu mais. Como isso é possível? Como o *eu penso* poderia emigrar para fora de mim, sendo eu?<sup>414</sup>.

Interrogação esta, que constitui o ponto-chave da teoria da intersubjetividade: o enigma não é o fato de outrem aparecer a mim, mas a de que “há um eu que é outro” e que alhures, me destitui de minha posição central. Trata-se, a rigor, de

[...]. Compreender como me desdobro, como me descentro. A experiência do outro é sempre a de uma réplica de mim, de uma réplica minha. *A solução deve ser buscada do lado dessa estranha filiação* que faz do outro, para sempre, meu segundo, mesmo quando o prefiro a mim e sacrifico-me a ele. É no mais íntimo de mim que se produz a estranha articulação com o outro; *o mistério de um outro não é senão o mistério de mim mesmo*<sup>415</sup>.

Mistério concêntrico, paradoxo dos paradoxos. O enigmático é que o acesso a “outrem” é oblíquo, alusivo, lateral, à medida que o acerto não “diretamente”, mas “indiretamente” numa experiência de “mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade”<sup>416</sup>. É essa “pré-história comum” da qual participamos, que constitui a

---

<sup>413</sup> Análise esta, própria do objetivismo-analítico, o qual “cego para o mundo percebido rompe a transição perceptiva de um lugar a outro, de uma perspectiva a outra, e busca do lado do espírito a garantia de uma unidade que já está aí quando percebemos, rompendo também a unidade da cultura e buscando restituí-la de fora” (MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*, p. 115). Ao comentar G. Marcel, Merleau-Ponty mostra que “o homem que me é presente, aquele ao qual me dirijo e que é verdadeiramente diante de mim uma segunda pessoa, este tu não é redutível a um conjunto de caracteres dos quais passivamente eu faria o ‘inventário’ [...]. As relações que tenho com ele não são aquelas do *cogito* e do *cogitatum*, do ‘sujeito epistemológico’ e do objeto [...]. Trata-se, antes, de uma presença, de uma aderência, de uma intimidade” (Idem, *Parcours (1935-1951)*, p. 36-37; 37). Para Scheler, “como pessoas, não podemos objetivar nem mesmo as outras pessoas (É neste sentido que Goethe diz de Lili: ‘eu a amei demais’, para que tivesse podido ‘observá-la’)” (SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*, p. 45-46).

<sup>414</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*, p. 186; 187.

<sup>415</sup> Idem, op. cit., p. 188 [grifo nosso].

<sup>416</sup> Idem, *Parcours deux (1951-1961)*, p. 48.

percepção mais própria, da relação congênita “de si a si”, manifesta pela linguagem<sup>417</sup>. Uma gênese do sentir universal, pois

[...]. Minha essência única enquanto propriedade fundamental de sentir-*me* tende paradoxalmente a difundir-se. Justamente porque sou totalidade é que sou capaz de colocar o outro no mundo e de me ver limitado por ele. Pois o milagre da percepção do outro reside primeiro no fato de que tudo o que pode valer como ser a meus olhos só ocorre tendo acesso, diretamente ou não, a meu campo, aparecendo no balanço de minha experiência, entrando em meu mundo [...]. O outro não está nas coisas, não está em seu corpo e não é, portanto, eu. Não podemos colocá-lo em parte alguma, e efetivamente não o colocamos em parte alguma, nem no em-si, nem no para-si, que sou eu. Não há lugar para ele senão em *meu campo*, mas esse lugar, pelo menos, está preparado para ele desde que comecei a perceber<sup>418</sup>.

Este “campo de generalidade” é um “meio universal do ser”, já que

[...]. Na medida em que adere a meu corpo como a túnica de Nesso, o mundo não existe apenas para mim, mas para tudo o que, nele, acena para ele. Há uma *universalidade do sentir* – e é sobre ela que repousa nossa identificação, a generalização de meu corpo, a percepção do outro<sup>419</sup>.

O que, aqui, fulgura é um “Ser intersubjetivo”<sup>420</sup>, o próprio “ser inteiro, em carne e osso”<sup>421</sup> como Ser de práxis circunscrito no horizonte de toda “encarnação sensível”<sup>422</sup>, tornando

---

<sup>417</sup> Embora apresente a percepção como modalidade original da consciência, Merleau-Ponty já circunscreve em 1946, o lugar de outrem no mundo da linguagem: “É preciso, portanto que pela percepção do outro eu me encontre posto em relação com um outro eu-mesmo o qual, a princípio, esteja aberto às mesmas verdades que eu, em relação com o mesmo ser que eu. E ao realizar essa percepção, do fundo de minha subjetividade vejo aparecer uma outra subjetividade investida de direitos iguais, porque em meu campo perceptivo se esboça a conduta do outro, um comportamento que eu compreendo, a palavra do outro, um pensamento que eu abraço, e que aquele outro, nascido em meio aos meus fenômenos, os apropria tratando-os conforme as condutas típicas das quais eu-mesmo tenho a experiência. Assim, como sistema de minhas abordagens sobre o mundo, meu corpo funda a unidade dos objetos que eu percebo, também o corpo do outro, enquanto ele é portador das condutas simbólicas e da condução da verdade, se afasta da condição de um de meus fenômenos, propondo-me a tarefa de uma comunicação verdadeira, conferindo ainda a meus objetos a dimensão nova do ser intersubjetivo ou da objetividade” (MERLEAU-PONTY, M. *Le primat de la perception*, p. 52-53).

<sup>418</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*, p. 188; 189-190. Como mostram os autores Müller-Granzotto, este campo perceptivo imprime um movimento de familiaridade e estranhamento, identificação e diferença, pois essa “espontaneidade que não vem de mim já está preparada para mim desde que eu comecei a existir, no campo amplo de minha percepção. Trata-se de uma reversibilidade que é muito mais (ou muito menos) que o consórcio entre irmãos. Trata-se da paradoxal vivência de um negativo, de uma ausência, de um duplo errante. Não posso localizar esse negativo em lugar algum, nem dentro, nem fora, nem à frente ou atrás” (MÜLLER-GRANZOTTO, M. J. & MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. *Fenomenologia e gestalt-terapia*, p. 298).

<sup>419</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*, p. 190-191 [grifo nosso].

<sup>420</sup> Idem, “Husserl aux limites de la phénoménologie”, p. 25.

<sup>421</sup> Idem, op. cit., p. 31.

<sup>422</sup> Idem, op. cit., p. 39.

[...]. Possível o aparecimento do outro, porque minha relação comigo mesmo já é generalizada [...]. Ora, é devido ele ser também um eu generalizado, que ocupa seu lugar, não no espaço objetivo que, como Descartes bem disse, é sem espírito, mas nessa “localidade” antropológica enquanto meio obscuro no qual a percepção irrefletida se move à vontade, mas sempre à margem da reflexão [...]. Encontramos o outro assim como encontramos nosso corpo<sup>423</sup>.

A corporeidade torna-se, então, essa significação transferível, engajada numa “situação comum”, desde onde, emerge toda alteridade radical. Sendo assim, “sou *sensível* ao mundo, ao outro”<sup>424</sup>, imerso numa “conexão viva de mim comigo e de mim com outro”<sup>425</sup>. A deiscência da fala que se irrompe em seu estado nascente, apenas aprofunda essa “encarnação” que não é apenas, “comunidade de ser”, mas “comunidade de fazer”, de forma que “falar” e “ouvir” são indiscerníveis<sup>426</sup>. Tudo isso, graças à carnosidade do discurso que não comporta entre o “mesmo” e o “outro”, grau algum de rivalidade: “o que ouço vem inserir-se nos intervalos do que digo, minha fala coincide lateralmente com a de um outro, ouço-me nele e ele fala em mim”<sup>427</sup>. Eis, então, a razão pela qual a fala nos “concerne, nos atinge de viés, nos seduz, nos arrebatada, nos transforma no outro, e ele em nós, abolindo os limites do eu e do não-eu, fazendo cessar a alternância do que tem sentido para mim e do que

---

<sup>423</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*, p. 192.

<sup>424</sup> Idem, *Sens et non-sens*, p. 115.

<sup>425</sup> Idem, op. cit., p. 117.

<sup>426</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 195. Ao rodapé desta página, continua a nota: “O que vem a ser, nesse nível, um outro invisível? Ele está sempre invisível, do meu lado, atrás de mim, etc. Mas não enquanto pertencemos a uma mesma pré-história: enquanto pertencemos a uma mesma *fala*. Essa fala é como um outro em geral, inapreensível, não tematizável, e, nessa medida, é generalidade, não individualidade. Mas é como se a individualidade do sentir se sublimasse até a comunicação. É essa a fala que temos em vista, e que, portanto não repousa apenas sobre a generalidade. É preciso que ela seja sobre-objetiva, sobre-sentido. Nela não há mais diferença entre ser singular e sentido. Nenhuma oposição entre minha língua e minha obra, particular e universal. Aqui o outro enxertado no mesmo. Falar e escutar indiscerníveis” (Ibidem). Ora, *La structure du comportement* já indicava que “é somente no nível da conduta simbólica e mais exatamente no nível da troca de palavras com o outro que as existências estranhas (ao mesmo tempo em que a nossa, aliás) nos aparecem ordenadas com o mundo verdadeiro e que, em vez de procurar aí inserir suas normas teimosas, o sujeito do comportamento ‘se irrealiza’ e torna-se um verdadeiro *alter ego*. Também a constituição do outro como outro Eu não se conclui nunca, já que a palavra dele, mesmo tornada um puro fenômeno de expressão, permanece sempre expressiva dele próprio tanto quanto da verdade e isso indissolivelmente. Não existe, pois, comportamento que ateste uma pura consciência por trás dele, e o outro nunca me é dado como o equivalente exato de mim mesmo, que penso” (Idem, *La structure du comportement*, p. 137). Por isso, “[...] Quando falo ou quando compreendo, experimento a presença de outrem em mim ou de mim em outrem, presença que é obstáculo imprevisto para a teoria da intersubjetividade, presença do representado que é o obstáculo imprevisto para a teoria do tempo [...]. Na medida em que aquilo que digo tem sentido, enquanto falo, sou para mim mesmo um outro ‘outro’ e, na medida em que compreendo, já não sei mais quem fala e quem escuta” (Idem, *Signes*, p. 121).

<sup>427</sup> Idem, *La prose du monde*, p. 197.

é não-sentido para mim, de mim como sujeito e do outro como objeto”<sup>428</sup>. Tal é – lembra Merleau-Ponty – a lição de fundo da dialética hegeliana, em

[...]. Que não precisamos escolher entre o *para si* e o *para-outro*, entre o pensamento segundo nós mesmos e o pensamento segundo os outros que é propriamente alienação, mas que, no momento da expressão, o outro a quem me dirijo e eu que me exprimo estamos ligados sem concessão da parte dele nem da minha<sup>429</sup>.

O que de inédito a concepção de Hegel localiza, é “esse lugar em que o interior se faz exterior, essa virada ou essa guinada que faz com que nos tornemos o outro e o outro se torne nós”<sup>430</sup>. Desde então, se justifica em que medida “*Le Visible et l’ Invisible*”, conforme observa Lefort, germina no primeiro esboço de “*La Prose du Monde*” o que, em troca, este também pode reviver, na literalidade de várias análises, no tecido daquele. De maneira que a meditação sobre a “linguagem indireta” ecoa os primeiros sinais da meditação sobre a “ontologia indireta”<sup>431</sup>. Ontologia esta, a caminho desde o início, enquanto apelo perpétuo de encarnação, fulguração radical de nossa experiência sensível, cujo tecido enreda outrem, refazendo noutro nível, a práxis da reflexão. A esse modo, “a interioridade que busca o filósofo também é a intersubjetividade”<sup>432</sup>, enquanto enigmas gestados numa só “coesão nativa”, numa só “Carne”.

---

<sup>428</sup> MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*, p. 202.

<sup>429</sup> Idem, op. cit., p. 120.

<sup>430</sup> Idem, op. cit., p. 119.

<sup>431</sup> Idem, op. cit., p. xii-xiii.

<sup>432</sup> Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 235.

## CONCLUSÃO

### I

Ao chegarmos até aqui, a pesquisa não se exaure ou se esgota tematicamente. O sentido dessa pausa só pode ser mesmo momentâneo, o que, por outro lado, não impede que um balanço mínimo aí se faça, com o intuito apenas, de situar o alcance desse novo “lugar do sujeito” na obra de Merleau-Ponty. A noção de “carnalidade”, fio condutor desse itinerário, emaranha-se na tessitura de um discurso fenomenológico-ontológico que o filósofo baliza desde as suas primeiras reflexões: a relação de princípio entre a consciência e a natureza. Projeto este, jamais abandonado, mas reconfigurado, sob diferentes matizes, ao longo de toda a obra. É, assim, que os temas da “ipseidade” e da “alteridade” se intercalam dialeticamente, unificados pela idéia de carnalidade, assegurando a unidade e o estatuto próprio de um estado de questão. É, ainda, esta gratuidade especulativa, que o leitor de Merleau-Ponty pode reconhecer enquanto impulso fundamental de uma “deformação coerente” entre a sua obra inicial e a reflexão tardia.

Merleau-Ponty não se desvirtua de uma rica sugestão de Husserl: “*Não é das filosofias que deve partir o impulso da investigação, mas sim, das coisas e das questões*”<sup>1</sup>. Ora, a filosofia não pode caçar uma resposta como exaustão temática: ela caminha de maneira incoativa, transfigurando-se sempre, numa interrogação aberta. Esse caráter inconcluso poderia impregnar no intérprete uma atmosfera decepcionante: é que, personificando a condição de “advogado do diabo”, ele pode apreensivelmente aguardar uma resposta que, por fim, encerre o problema em voga, ou ainda, que ao final do texto, chegue a uma solução aporética<sup>2</sup>. Cabe, então, indagar: qual a legitimidade desse esforço? Qual o alcance em tratar um tema que ainda permanece em estado germinal, em que pese a incompletude da obra ou do projeto?

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E. *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 85.

<sup>2</sup> “A escritura de Merleau-Ponty sempre induziu no comentário uma tentação de mimetismo. Qualquer um pode notar o quanto seu pensamento se dilui quando se pretende expô-lo: ele não se deixa *traduzir* e essa força faz nossa fraqueza. Assim, aqueles que, em toda a sua diversidade, propõem-se a falar dele, acabam falando como ele caso tenham se nutrido, nem que seja por um tempo, de sua leitura” (PONTALIS, J.-B. *Entre le rêve et la douleur*, p. 64).



É o próprio Merleau-Ponty quem adverte: à razão cabe compreender que seu avanço é apenas oblíquo, jamais retilineamente dirigido a fins ou conceitos. O rigor do conceito não pode atestar a “posse intelectual” do mundo, já que todo “o problema filosófico consiste em abrir o conceito sem, no entanto, destruí-lo”<sup>3</sup>. Em princípio, o que se busca não é “encadear conceitos, mas em descrever a mistura da consciência com o mundo, seu engajamento num corpo, sua coexistência com os outros”<sup>4</sup>. Cabe ao leitor se dirigir a uma nova atmosfera de pensamento, adentrar-se promiscuamente nela, encarnando-se. Por isso é que Ricoeur não deixa de sublinhar o caráter paradoxal desse projeto: “o inacabamento de uma filosofia do inacabamento é duplamente desconcertante”<sup>5</sup>, pois como Lefort já posfaceia em “*Le visible et l’ invisible*”, “a evidência de que a obra nasce no momento em que se encerra”<sup>6</sup> atesta o fato de que “nada há na obra que não fale dela e não manifeste sua identidade, o que ela enuncia e o que silencia, o conteúdo das proposições e do estilo, a maneira franca que tem de ir no encaço do seu objetivo e os seus desvios ou digressões”<sup>7</sup>. Há aí, inesgotamento de sentido porque a “linguagem do filósofo nos ensina uma necessidade que não é lógica, mas ontológica”<sup>8</sup>. Ou, ainda, porque a interrogação não é

[...]. Exercício de uma dúvida metódica e deliberada, de onde o sujeito iria haurir a ilusão de destacar-se de todas as coisas e que prepararia a restauração de um pensamento seguro de seus direitos, mas exploração contínua de nossa vida perceptiva e de nossa vida cognoscitiva [...]. Não refutação das teorias dos filósofos, mas retorno àquilo que está na sua origem, para descobrir que as teorias levam além das respostas que trazem<sup>9</sup>.

Em síntese, a perplexidade sentida por Ricoeur evidencia que à medida que a grandeza de uma obra não está em sua mera produção quantitativa, mas na sua fecundidade, ela própria nos “desconcerta”. O que desconcerta é a radicalidade com que, ainda, sobrevive nela, uma meditação infinita, persuadindo-nos à fidelidade de sua intenção de princípio. Propósito este, já a caminho na “*Phénoménologie de la Perception*”:

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 174.

<sup>4</sup> Idem, *Sens et non-sens*, p. 75. Essa exigência se impõe não pelo fato de tais conceitos serem “definitivamente desprovidos de sentido, mas porque, se os admitíssemos logo de entrada, cairíamos nos impasses de onde temos de sair” (Idem, *Le visible et l’ invisible*, p. 209).

<sup>5</sup> RICOEUR, P. “Homenagem a Merleau-Ponty”. In: *Leituras 2: A região dos filósofos*, p. 118.

<sup>6</sup> LEFORT, C. “Postface”. In: MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 337.

<sup>7</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 338-339.

<sup>8</sup> Idem, op. cit., p. 355.

<sup>9</sup> LEFORT, C. “Postface”. In: MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’ invisible*, p. 359.

[...]. A fenomenologia [...] será, como diz Husserl, um diálogo ou uma meditação infinita, e, na medida em que permanecer fiel à sua intenção, não saberá aonde vai. O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão [...]. Ela se confunde, sob essa relação, com o esforço do pensamento moderno<sup>10</sup>.

Torna-se, inevitável, portanto, ignorar para onde se vai<sup>11</sup>, pois o inacabamento da filosofia é a própria expressão decorrente do inacabamento do mundo como obra.

## II

A “reabilitação ontológica do sensível” implica transcender o ideal do quale puro, pois se trata de dignificar um novo gênero de experiência: a carnalidade do mundo. Reabilitar é retornar às “origens da reflexão”, circunscrever aquela meditação infinita, mediante uma “gramática imperiosa do Ser”, em que a experiência do “corpo” se encontre coesa com a experiência da “carne”. Assim, a consangüinidade carnal entre o corpo e o mundo, apenas vem reiterar uma só reversibilidade fundamental, ou em linguagem kantiana, uma só “coesão sem conceito”. Trata-se de um mesmo movimento, uma só circularidade entre a reflexão e a irreflexão. Não mais sobrevôo absoluto, mas descida a “Terra” enquanto “Carne”, emblema mais geral, desde onde, se reveste todo exercício reflexivo.

Depreende-se, daí, que toda a jurisprudência da reflexão como marca registrada da cultura cartesiana perde seus direitos civis por obra e graça do enigma da carnalidade, o único capaz de desfazer a soberania do gesto reflexivo como ato fundacional. Uma “teoria da carne” realiza propriamente isto: ela conclama a reflexão a interpelar a gênese de seu próprio sentido. A reflexão deixa de ser um órgão de contemplação pura para transfigurar-se como experiência corporal, um enigma de presença (em carne e osso), propagado estesiologicamente. Tal como o marisco na pedra, a reflexão se incrusta no tecido ambíguo de um mundo múltiplo e carnosos, desde onde, o corpo se reflexiona, de maneira

<sup>10</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. xvi.

<sup>11</sup> Como enunciam os versos do poeta: “Não sei por aonde vou, Não sei para onde vou, – sei que não vou por aí” (RÉGIO, J. “Cântico Negro”. In: *Poema de Deus e do Diabo*, p. 51).

exemplar. Assim, essa ipseidade reflexionante, se volta para a deiscência do mundo como carne; ela se torna uma inteligibilidade nascente. Não é mais “síntese”, mas “metamorfose”, estendendo-se como um acento inflamável no tecido do sensível. Temos, então, a partir dessa nova tarefa, a possibilidade de uma razão alargada, a abertura de um Ser mais vasto, cuja nervura secreta, ata os fios ontológicos como experiência da diversidade na unidade. É assim, que se descobre na expressão do “outro”, a radicalização do “mesmo”. O Eu é mistério porque se subsume nessa dimensão constitutiva do jogo entre o dentro e o fora, isto é, o estranhamento de “si mesmo” enquanto abertura originária ao “outro”.

Ora, pois, aqui, a subjetividade é “um sempre outro”, quer dizer, “um si e não si ao mesmo tempo”. Ela aninha “outrem” como o “outro dela mesma”. Alheia-se a si própria, em seu reverso, que antevê enquanto fenômeno especular. É esse jogo de espelhos, que em sentido laciano Merleau-Ponty promove em seus últimos trabalhos, como o enigma de um abismo que insiste abrir-se à minha frente no momento em que me abro ao contrário de “mim mesmo”. Sou tributário de outrem, sem que, com isso, me curve ao tribunal supremo de outra consciência puramente constituinte. Há uma lacuna inabarcável em meu olhar que outrem não pára de explorar. Cada um de nós se encontra na fronteira do mundo que vê, havendo, aí, uma espécie de “Visibilidade errante” que, de viés, é arrastada entre os vestígios das coisas. É essa, a experiência de uma carnalidade fundamental, em que a reflexão não é mais espiritualidade pura, mas carnalidade promíscua, reflexividade corporal, sensibilidade selvagem, acontecimento senciente, desejo febril, mistério carnosos. A reflexão se torna, então, evento de distribuição, multiplicação sensível, alteridade inalienável.

### III

O que a obra de Merleau-Ponty põe em questão, é a redescoberta da “carne” enquanto revisão mais genuína de uma filosofia da subjetividade. É a expressão da experiência de nossa finitude, ignorada pela razão como desrazão. Lembra, então, o filósofo: o “mundo, além dos neuróticos, conta com bom número de ‘racionalistas’ que são um perigo para a razão viva”<sup>12</sup>, já que desconhecem o vigor da razão sempre intimamente ligada ao

---

<sup>12</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 248-249.

renascimento de um sentido filosófico. Ora, pois, “amar a razão [...], exigir o eterno, quando o saber descobre cada vez melhor a realidade do tempo, exigir o conceito mais claro, quando a própria coisa é ambígua, é a forma mais insidiosa do romantismo, é preferir a palavra razão ao exercício da razão”<sup>13</sup>. A razão pode ser quiçá, preferível

[...]. Ao pensamento infantil, mórbido ou bárbaro, mas com uma condição, a de que não se considere pensamento de direito divino, que se confronte cada vez mais honestamente com as obscuridades e as dificuldades da vida humana, que não perca contato com as raízes irracionais dessa vida e finalmente que a razão reconheça que seu mundo também é inacabado<sup>14</sup>.

E a lição que se prefigura nos parágrafos finais de “*L’Œil et l’Esprit*” sobre o pintor é excepcionalmente esta: “o que descobriu, ele ainda não o tem, deve ainda ser buscado, a descoberta é o que chama outras pesquisas”<sup>15</sup>. Via de regra, resta à filosofia e a ciência se inspirar nessa atitude, ou seja, de compreenderem que os problemas são resolvidos apenas de “viés”, num “fundo de impasse”, de “desvios”, de “arrancadas súbitas”. Razão por que, tal como na pintura e na literatura, não há totalização do saber, um progresso em si ou o acúmulo de um tesouro estável. A esse modo, então, “será o mais alto ponto da razão constatar que o chão desliza sob nossos passos, chamar pomposamente de interrogação um estado de estupor continuado, de pesquisa um caminho em círculo, de Ser o que nunca é inteiramente?”<sup>16</sup>.

E a resposta não poderia ser outra: é que essa “decepção é a do falso imaginário, que reclama uma positividade que preencha exatamente seu vazio. É o lamento de não ser tudo”<sup>17</sup>. Essa decepção perante o seu próprio vazio quando se torna pura abstração conceitual, esse lamento por não se fundar e se totalizar, essa falsa pretensão e exaustão de positivar-se constituem o signo peremptório de que a direção não pode mais ser a mesma de antes: “à medida que nos aproximamos do meio século, fica cada vez mais evidente que a encarnação e o outro são o labirinto da reflexão e da sensibilidade – de uma espécie de reflexão sensível – entre os contemporâneos”<sup>18</sup>. É, mais propriamente, sob o pano de fundo dessa leitura, que o filósofo situa a significação última da “carnalidade” enquanto expressão de uma nova racionalidade em curso, ao mostrar que nosso “mundo privado torna-se um

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Causeries* (1948), p. 68.

<sup>14</sup> Idem, op. cit., p. 37.

<sup>15</sup> Idem, *L’œil et l’esprit*, p. 89-90.

<sup>16</sup> Idem, op. cit., p. 92.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Idem, *Signes*, p. 294.

mundo comum”<sup>19</sup>. E, assim, nessa perspectiva, a filosofia nunca é feliz, pois é necessário que ela própria

[...]. Se mantenha perto da experiência e, no entanto, não se limite ao empírico, restitua em cada experiência a cifra ontológica com que está marcada interiormente. Por mais difícil que seja, nessas condições, imaginar o futuro da filosofia, duas coisas parecem seguras: nunca encontrará a convicção de deter, com seus conceitos, as chaves da natureza e da história, e não renunciará a seu radicalismo, à investigação dos pressupostos e dos fundamentos, que produziu as grandes filosofias<sup>20</sup>.

Eis porque, o fazer filosófico deve rejeitar todo dogmatismo reduzindo-se numa simples análise estrutural como “criação” e “solução de problemas”, mas situar-se num conjunto interrogativo<sup>21</sup>, num “véu esticado, na trama de uma cadeia verbal”<sup>22</sup>. É, portanto, nessa perspectiva, que surpreende a pergunta de Gouhier: “se pode levantar a uma filosofia questões que ela própria não levantou? Responder não é fazer delas obras separadas, é negar a filosofia. Responder sim é reduzir a história à filosofia”<sup>23</sup>. E, curiosamente, a posição assumida por Merleau-Ponty é imediata: trata-se de conceber a filosofia “como uma obra de arte, um objeto que pode suscitar mais pensamentos que os que nela estão ‘contidos’”<sup>24</sup>. O pensamento habita o impensado como sua carne mais própria, ou seja, aquilo que dá a pensar.

As cartas estão sobre a mesa sem renegar a aposta da interrogação radical sobre nós mesmos.

---

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la philosophie*, p. 63.

<sup>20</sup> Idem, *Signes*, p. 198.

<sup>21</sup> Idem, *Le visible et l' invisible*, p. 241.

<sup>22</sup> Idem, op. cit., p. 252.

<sup>23</sup> GOUHIER, H. *L' histoire et sa philosophie*, citado por MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 252-253.

<sup>24</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l' invisible*, p. 253.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE MERLEAU-PONTY \*

- MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942. Em português: *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia V. M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Em português: *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos. A. R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996. Em português: *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad. Constança M. César. Campinas (SP): Papirus, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953. Em português: *Elogio da filosofia*. 4. ed. Trad. António Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955. Em português: *As aventuras da dialética*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. Em português: *Signos*. Trad. Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Le visible et l' invisible*. Paris: Gallimard, 1964. Em português: *O visível e o invisível*. Trad. José A. Giannotti e Armando M. Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Discussion”. In: RYLE, Gilbert. “La phénoménologie contre *The concept of mind*”, in *La philosophie analytique*. Trad. André Gombay. Paris: Minuit, 1962, pp. 93-100.
- \_\_\_\_\_. “Discusión”. In: *Husserl: Cahiers de tercer coloquio de Royaumont*. Trad. A. Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 142-144.
- \_\_\_\_\_. *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969. Em português: *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La union de l' ame et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson: notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l' E. N. S. (1947-1948)*. Paris: Vrin, 1979.
- \_\_\_\_\_. *L' œil et l' esprit*. Paris: Gallimard, 1985. Em português: *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves & Maria E. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

---

\* Paralelamente às obras originais, aqui dispomos, ao público leitor, a referência às mais recentes traduções disponíveis em língua portuguesa, das quais o presente estudo sempre coteja, valendo-se, ainda, quando necessário, de eventuais correções ou readequações estilísticas.

- \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé du cours (1949-1952)*. Paris: Cynara, 1988. Em português: *Psicologia e pedagogia da criança: Curso da Sorbonne (1949-1952)*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *La nature*. Paris: Seuil, 1995. Em português: *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Manuscrits inédits*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, s/d.
- \_\_\_\_\_. *Notes de cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Husserl aux limites de la phénoménologie”. In: *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Parcours (1935-1951)*. Lagrasse: Verdier, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Causeries (1948)*. Paris: Seuil, 2002. Em português: *Conversas (1948)*. Trad. Fábio Landa & Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes: 2004.
- \_\_\_\_\_. *L’institution/La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Textos escolhidos*. Trad. M. S. Chauí et alii. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

### OBRAS COMENTADAS

- BARATA-MOURA, J. *Da representação à ‘práxis’*. Lisboa: Editorial Caminho, 1986.
- BARBARAS, R. *De l’être du phénomène: sur l’ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001 (Collection Krisis).
- \_\_\_\_\_. *Le tournant de l’expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Sentir e fazer: a fenomenologia e a unidade da estética”. In: *Novos Estudos CEBRAP*. Trad. José M. Macedo, nº 54, julho de 1999, p. 85-96.
- BONAN, R. *Le problème de l’intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty: la dimension commune*. Paris: L’Harmattan, 2001.

- BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*. Trad. B. E. L. Cintra et alii. São Paulo: Herder, 1972.
- CHAUÍ, M. S. *Merleau-Ponty e a crítica do humanismo*. São Paulo: USP, 1967 [mestrado].
- \_\_\_\_\_. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Coleção Tópicos).
- \_\_\_\_\_. “Merleau-Ponty e a noção de obra de arte”. In: VVAA. *Doze questões sobre cultura e arte (Seminários)*. Rio de Janeiro: Funarte, 1984, 32p.
- DASTUR, F. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. Paris: Encremarine, 2001.
- DIAS, I. M. *O elogio do sensível: corpo e reflexão em Merleau-Ponty*. Lisboa: Litoral Edições, 1989.
- DUPOND, P. *La réflexion charnelle: la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Entre o mortal e o eterno: o cogito carnal”. In: *A fenomenologia da experiência: horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty*. Trad. R. V. Marques. Goiânia: Editora UFG, 2006, p. 203-222.
- FERRAZ, M. S. A. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2006.
- HESNARD, A. L. *Apport de la phénoménologie a la psychiatrie contemporaine*. Tours (France): Masson et Cie editeurs, 1959.
- LACAN, J. “Maurice Merleau-Ponty”. In: *Les temps modernes*. Paris: TM, 1961 (nº spécial:184-185), p. 245-254.
- MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise: estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001.
- MOUTINHO, L. D. S. “O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty”. In: *Trans/form/ação*. São Paulo, 27 (1): 7-18, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Tempo e sujeito: O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”. In: *Temporalidade na Filosofia Contemporânea – Revista Dois Pontos* vol. 01, nº 01, 2004, p. 11-57.
- \_\_\_\_\_. “O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLV, nº 110, 2004, p. 264-293.
- \_\_\_\_\_. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty, uma ontologia indireta*. Porto Alegre, UFRS, 1991 [mestrado].



- \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty, acerca da expressão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Reflexão estética e intencionalidade operante”. In: *Manuscrito*. Campinas (SP): v. xxiv, n° 02, 2001, p. 125-154.
- MÜLLER-GRANZOTTO, M. J. “*Expressão e reversibilidade: Merleau-Ponty, leitor de Leibniz*”. In: *A fenomenologia da experiência: horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty*. Trad. R. V. Marques. Goiânia: Editora UFG, 2006, p. 223-241.
- MÜLLER-GRANZOTTO, M. J. & MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. *Fenomenologia e gestalt-terapia*. São Paulo: Summus Editorial, 2007.
- ORLANDI, L. B. L. *A voz do intervalo: introdução ao estudo do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Ática, 1980 (Ensaio: 66).
- PINTO, D. C. M. “Crítica da tradição, refundação da metafísica e descrição da experiência – Bergson e Merleau-Ponty”. In: *Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 25-40.
- PONTALIS, J.-B. “Note sur le problème de l’ inconscient chez Merleau-Ponty”. In: *Les temps modernes*. Paris: TM, 1961 (n° spécial: 184-185), p. 287-303.
- REGUEIRA, J. B. “Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad”. In: *Revista de Filosofia, Universidad Ibero Americana – México* Ano XXVIII, n° 84 sep/dic 1995, p. 402-417.
- RICHIR, M. “Communauté, société e histoire chez le dernier Merleau-Ponty”. In: *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- RICOEUR, P. “Merleau-Ponty: além de Husserl e Heidegger”. In: *Leituras 2: A região dos filósofos*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 1996.
- SILVA, C. A. F. *Merleau-Ponty e o projeto de restituição da experiência primordial da natureza*. Campinas (SP): IFCH/UNICAMP, 2000 [mestrado].
- SOMBRA, J. C. *A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- SMITH, P. J. “O paradoxo da subjetividade”. In: *Revista de Ciências Humanas*, Curitiba: Editora da UFPR, n°s 07/08, (1998-1999), p. 23-49.
- VILLELA-PETIT, M. “*Le soi incarné: Merleau-Ponty et la question du sujet*”. In: *Maurice Merleau-Ponty: le philosophe et son langage*. Grenoble, 1993, p. 415-447.

## OBRAS GERAIS

- AGOSTINHO, S. *A verdadeira religião*. Trad., intr. e notas de N. A. Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002 (Patrística, 19).
- \_\_\_\_\_. *Confissões*. Trad. J. O. Santos e A. A. Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ALLIEZ, É. *Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. Trad. R. A. Prado e B. P. Jr. São Paulo: Editora 34, 1996.
- ALMEIDA, G. “Sobre a fenomenologia da linguagem”. In: *Manuscrito: Revista de Filosofia*, vol.V, nº 02 abr/82 – UNICAMP, p. 77-89.
- ANDRADE, C. D. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.
- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. Trad. A. C. Leal et alii. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores).
- BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A evolução criadora*. Trad. B. P. Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. Trad. C. Berliner e revisão técnica de B. P. Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Trad. B. P. Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Trad. Antônio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os pensadores).
- BINSWANGER, L. *Ueber Psychotherapie*. Nervenarzt, 1935.
- \_\_\_\_\_. “Le rêve et l’existence”. In: *Introduction a l’analyse existentielle*. Trad. J. Verdeaux. Paris: Minuit, 1971, p. 199-225.
- BRENTANO, F. C. *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1944.
- BRUNSCHVICG, L. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris: Alcan, 1927.
- \_\_\_\_\_. *L’expérience humaine et la causalité physique*. Paris: PUF, 1949.
- BUBER, M. *Eu e tu*. Trad. N. A. V. Zuben. São Paulo: Cortez & Moraes, 1977.
- CÉZANNE, P. *Correspondência*. Trad. A. P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- CLAUDEL, P. *Art poétique: traité de la co-naissance au monde e de soi-même*. Paris: Mercure de France, s/d.

- COHEN, I. B. *The newtonian revolution, with illustration of the transformation of scientific ideas*. New York: Cambridge University Press, 1985.
- COMTE, A. *Curso de filosofia positiva*. Trad. J.A. Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- COSTA, J. S. *Max Scheler: o personalismo ético*. São Paulo: Moderna, 1996.
- CYTRYNOWICZ, M. B. “Em busca da existência”. In: *Um futuro plural: Revista Viver, mente e cérebro* (ed. esp., nº 06), 2005, pp. 92-97.
- DEBRUN, M. *Ideologia e realidade*. Rio de Janeiro: Mec/Iseb, 1959.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Qu’ est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- DEPRAZ, N. *Transcendance et incarnation: le statut de l’ intersubjectivité comme alterité a soi chez Husserl*. Paris: Vrin, 1995.
- DESCARTES, R. *La Dioptrique (VI)* (ed. Adam et Tannery). Paris: Vrin, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Œuvres philosophiques (t. III: 1637)*. Édition de F. Alquié. Paris: Bordas, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Meditações metafísicas; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Trad. B. P. Júnior e J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia (I)*. Trad. L. R. Santos. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Regras para a orientação do espírito*. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O mundo: Tratado da luz*. Trad. C. A. Battisti. Campinas (SP): Edunicamp (no prelo).
- \_\_\_\_\_. “Tratado do homem”. In: MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de homem*. Trad. J. Marques. São Paulo: Loyola, 1993 (Coleção Filosofia, 25), p.139-219.
- DUARTE, P. S. “A dúvida depois de Cézanne”. In: *Arte e pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 299-318.
- DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*. Paris: PUF, 1959.
- EINSTEIN, A. *Bulletin de la société française de philosophie*, 1922.
- ESPINOSA, B. “Tratado político”. In: *Textos escolhidos*. Trad. M. S. Chauí et alii. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- EY, H. (Org.). *O inconsciente (I) – VI Colóquio de Bonneval*. Trad. J. Batista. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- FOUCAULT, M. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 2. ed. Trad. V. L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

- FURTADO, J. L. “*A carnalidade do cogito: ensaio de uma fenomenologia do cartesianismo*”. In: *Dissertatio*, UFPel (7), p. 91-112.
- FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Problemas da fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962.
- FREUD, S. *Abrégé de Psychanalyse*. Paris: PUF, 1949.
- \_\_\_\_\_. “O mal-estar na civilização”. In: *Obras completas*. Trad. José O. A. Abreu. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GASQUET, J. *Cézanne*. Paris: Cynara/Bernheim-Jeune, 1988.
- GIANNOTTI, J. A. *O jogo do belo e do feio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GOLDSTEIN, K. *La structure de l’organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. Trad. E. Burkhardt e J. Kuntz. Paris: Gallimard, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Langage and langage disturbances*. New York: Grune and Statton, 1948.
- \_\_\_\_\_. “L’analyse de l’aphasie et l’essence du langage”. In: VVAA. *Essais sur le langage*, Paris: Minuit, 1988, pp. 259-330.
- GOUHIER, H. *L’histoire et sa philosophie*. Paris: Vrin, 1952.
- GREEN, A. “As portas do inconsciente”. In: EY, H. (Org.). *O inconsciente (I) – VI Colóquio de Bonneval*. Trad. J. Batista. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- GROHMANN, W. *Paul Klee*. Trad. J. Descoullayes et J. Phillipon. Paris: Flinker, 1954.
- GUÉROULT, M. *Descartes selon l’ordre des raisons (I e II)*. Paris: Aubier, 1968.
- GUSDORF, G. *Mythe et métaphysique: introduction a la philosophie*. Paris: Flammarion, 1984.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito (I)*. Trad. P. Meneses. Petrópolis (RJ): Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o problema do ser: o caminho do campo*. Trad. E. Stein. São Paulo: Duas cidades, 1969.
- \_\_\_\_\_. “Sobre o humanismo”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad., introd., notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os pensadores).
- \_\_\_\_\_. *El ser y el tiempo*. 5. ed. Trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’*. GA 53. Frankfurt/M: Klostermann, 1984.

- \_\_\_\_\_. “O conceito de tempo”. In: *Cadernos de Tradução (ed. bilingüe)*. Trad. M. A. Werle (USP) n° 02, 1997, p. 6-39.
- \_\_\_\_\_. *A caminho da linguagem*. Trad. M. S. Cavalcanti. Petrópolis (RJ): Vozes, 2003.
- HENRY, M. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.
- HESNARD, A. L. *L' univers morbide de la faute*. Paris: PUF, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Psychanalyse du lien interhumain*. Paris: PUF, 1957.
- \_\_\_\_\_. *L' œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*. Préface de M. Merleau-Ponty. Paris: Payot, 1960.
- HOBBS, T. *Leviatã: livro I*. Trad. J. P. Monteiro et alii. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- HUGO, V. *Les misérables*. Paris: GF, 1993.
- HUSSERL, E. *Erste philosophie (I), VII*, Haag, M. Nijhoff, Husserliana, 1956.
- \_\_\_\_\_. *(Leçons) Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. G. Granel. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. “*Sur la mythologie primitive: lettre à Lucien Lévy-Brühl (11/03/1935)*”. In: *Gradhiva*, n° 04, 1988, p. 63-72.
- \_\_\_\_\_. *Formale und transzendente Logik*. Hamburg: Meiner, 1992 (Gesam. Schriften, 7).
- \_\_\_\_\_. *Idéias (I) Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. M. Suzuki. Aparecida (SP): Idéias & Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Idées (II) Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures: Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Trad. E. Escoubas. Paris: PUF, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Idées (III) Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures: La phénoménologie et les fondements des sciences*. Trad. D. Tiffeneau. Paris: PUF, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. C. Moreno e J. San Martín. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- \_\_\_\_\_. *L' idée de la phénoménologie*. Trad. A. Lowit. 8. ed. Paris: PUF, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Expérience et jugement: recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Trad. D. Souche-Dagues. 3. ed. Paris: PUF, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Trad. G. Peiffer et E. Lévinas. 9. ed. Paris: Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sur l'intersubjectivité (I)*. Paris: PUF, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sur l'intersubjectivité (II)*. Paris: PUF, 2001.

\_\_\_\_\_. *La philosophie comme science rigoureuse*. Trad. M. B. Launay. 4. ed. Paris: PUF, 2003.

\_\_\_\_\_. *(La crise) La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. G. Granel. Paris: Gallimard, 2004.

INGARDEN, R. *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie: Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1994 (GW, 6).

JÚNIOR, B. P. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

\_\_\_\_\_. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. "Entrevista". In: *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

\_\_\_\_\_. *Erro, ilusão e loucura: ensaios*. São Paulo: 34, 2004.

\_\_\_\_\_. "Le dépistage de l'erreur de catégorie: le cas du rêve". In: *Lógica e ontologia*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 323-351.

\_\_\_\_\_. *A ipseidade e suas formas de expressão (I): Ipseitas* (no prelo).

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. rev. Trad. V. Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os pensadores).

\_\_\_\_\_. "Introdução à Crítica do juízo". In: *Textos escolhidos*. Trad. R. R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. Trad. J. Barbosa et alii. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Qu' est-ce que s' orienter dans la pensée?* Trad., notes et index A. Philonenko; pref. F. Alquié. 7. ed. Paris: Vrin, 1993.

KAUFMANN, J. N. "Brentano, Twardowski, Husserl: esboço de uma teoria fenomenológica do conteúdo". In: *Husserl (ed. espec.). Manuscrito*, vol. XXIII, nº 02, outubro/2000 (CLE/Unicamp), p. 133-161.

KELLER, H. *A história de minha vida*. Trad. J. Espinola Veiga. Rio de Janeiro: José Olympio, 1939.

KÖEHLER, W. *L' intelligence des singes supérieurs*. Paris: Alcan, 1927.

KOFFKA, K. "Mental Development". In: *Psychologies of 1925*, ed. C. Murchison.

- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
- LACAN, J. *O seminário: livro 11, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- LACHIÈZE-REY, P. *L' idéalisme kantien*. Paris: Alcan, 1932.
- LAGACHE, D. *Les hallucinations verbales et la parole*. Paris: PUF, 1934.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário de psicanálise*. 2. ed. Trad. P. Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LÉVY-BRUHL, L. *La mythologie primitive: le monde mythique des australiens et des papous*. Paris: PUF, 1935.
- LÉVINAS, E. "Reflexiones sobre la 'técnica' fenomenológica". In: *Husserl: Cahiers de tercer coloquio de Royaumont*. Trad. A. Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. P. S. Pivatto *et alii*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2004.
- LISPECTOR, C. *A paixão segundo G. H.* 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
- LOPARÍČ, Ž. "Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise". In: SIMANKE, R. T. (Org.) *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.
- LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. London: Everyman's Library, 1991.
- MAFFESOLI, M. *Au creux des apparences: pour une éthique de l' esthétique*. Paris: Plon, 1990.
- MALRAUX, A. *Psychologie de l' art*. Genebra: Skira, 1947.
- MARCEL, G. *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.
- \_\_\_\_\_. *Journal métaphysique*. 12. ed. Paris: Gallimard, 1935.
- \_\_\_\_\_. *Présence et immortalité: Journal métaphysique (1938-1943) et autres textes*. Paris: Flammarion, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1999.
- MONZANI, L. R. "Discurso filosófico e discurso psicanalítico". In: *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 109-138.
- MORUJÃO, A. *Mundo e intencionalidade: ensaio sobre o conceito de mundo na fenomenologia de Husserl*. Universidade de Coimbra, 1961.
- MOURA, C. A. R. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989.

- \_\_\_\_\_. “A ciência e a ‘reflexão radical’”. In: *Manuscrito*. UNICAMP vol. 01, nº 02 (out/77), p. 119-142.
- \_\_\_\_\_. “Husserl: significação e fenômeno”. In: *Subjetividade e linguagem – Revista Dois Pontos*, vol. 03, nº 01, abril/2006, p. 37-61.
- MOUTINHO, L. D. S. “Negação e finitude na fenomenologia de Sartre”. In: *Discurso* (33), 2003: 105-152.
- NABAIS, N. *A evidência da possibilidade: a questão modal na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Relógio d’ água, 1998.
- NAVILLE, P. *Les conditions de la liberté*. Paris: Éditions du Sagittaire, 1947.
- NIETZSCHE, F. “Humano, demasiadamente humano”. In: *Obras incompletas*. Trad. R. R. T. Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os pensadores).
- OLIVEIRA, A. M. M. *Implicações lingüísticas da significação em Husserl*. São Paulo: FFLCH/USP, 1970, 93p [mestrado].
- PAISANA, J. *Fenomenologia e hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- PAULHAN. *Les fleurs de tarbes*. Paris: Gallimard, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Clef de la poésie*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1944.
- PAVLOV, J. P. *Œuvres choisies*. 2. ed. Moscou: Editions en langues etrangeres, s/d.
- PESCH, E. *Freud*. Trad. C. I. V. Magalhães. Lisboa: Edições 70, s/d.
- PIAGET, J. *La psychologie de l’ intelligence*. Paris: Armand Colin, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Sagesse et illusions de la philosophie*. 2. ed. Paris: PUF, 1968.
- PICARD, I. “El tiempo en Husserl y en Heidegger” (Trad. E. Tabernig). In: *Fenomenologia de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.
- PLATÃO. *Sofista*. Trad. J. Paleikat et alii. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PONTALIS, J-B. “Michel Leiris ou la psychanalyse interminable”. In: *Les temps modernes*. Paris: TM, dec/1955.
- \_\_\_\_\_. *A psicanálise depois de Freud*. Trad. W. H. Ferreira. Petrópolis (RJ): Vozes, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Entre le rêve et la douleur*. Paris: Gallimard, 1977.
- RÉGIO, J. “Poemas de Deus e do Diabo”. In: *Antologia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.



- REY-DEBOVE, J. e REY, A. (Org.). *Le nouveau petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. 9. ed. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1996.
- RIBEIRO, J. *A carne*. São Paulo: Editora Três, 1972.
- RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. H. Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- RYLE, G. *The concept of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. “La phénoménologie contre *The concept of mind*”. In: *La philosophie analytique*. Trad. André Gombay. Paris: Minuit, 1962, p. 65-104.
- SALANSKIS, J-M. *Husserl*. Trad. C. A. R. Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.
- SAN MARTÍN, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos Editorial del hombre, 1987.
- SARTRE, J-P. *Esquisse d’une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1939.
- \_\_\_\_\_. *L’imaginaire: psychologie phénoménologique de l’imagination*. Paris: Gallimard, 1940.
- \_\_\_\_\_. *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943. Cotejada com a trad. bras. de Paulo Perdigão. 6. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Huis clos*. Paris: Gallimard, 1945.
- \_\_\_\_\_. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Situations II*. Paris: Gallimard, 1948.
- \_\_\_\_\_. “O existencialismo é um humanismo”. In: *Textos escolhidos*. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. *A transcendência do ego; Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. e introd. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.
- SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. Trad. A. Chelini. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1971.
- SCHELER, M. *Le formalisme en éthique et l’éthique matérielle des valeurs: essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*. Trad. M. Gandillac. 6. ed. Paris: Gallimard, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Nature et formes de la sympathie: contribution à l’étude des lois de la vie affective*. Trad. M. Lefebvre. Paris: Petite Bibliothèque/Payot, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Visão filosófica do mundo*. Trad. R. Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986.

- \_\_\_\_\_. *A posição do homem no cosmos*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- SCHILLER, P. “Organismo, corpo, linguagem”. In: *A lógica do sujeito: Lacan*. São Paulo. *Revista Viver, mente & cérebro*, 2005, p. 83-91 (Col. Memória da psicanálise, nº 04).
- STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*. Trad. J. L. C. Bono. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Excurso sobre el idealismo trascendental*. Trad. W. Redmond. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005.
- STEIN, E. J. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- VALÉRY, P. *Tel quel, I*. Paris: Gallimard, 1935.
- VAZ, H. C.L. “Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental”. In: *Síntese-Nova Fase*, nº 21, jan/abril 1981, p. 7-29.
- WALLON, H. *Les origines du caractère chez l’ enfant*. Paris: PUF, 1934.
- WHITEHEAD, A. N. *O conceito de natureza*. Trad. J. B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. L. H. L. Santos. São Paulo: Edusp, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Investigações filosóficas*. Trad. J. C. Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1980.