

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

JULIANO MOREIRA LAGÔAS

**CRÍTICA E SUJEITO NA *FENOMENOLOGIA*
DA *PERCEPÇÃO* DE MERLEAU-PONTY**

**SÃO CARLOS
2010**

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

JULIANO MOREIRA LAGÔAS

**CRÍTICA E SUJEITO NA *FENOMENOLOGIA*
DA *PERCEPÇÃO* DE MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Estrutura e Gênese do Conceito de Subjetividade

Orientação: Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto

Trabalho financiado pela FAPESP

**SÃO CARLOS
2010**

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

L177cs

Lagôas, Juliano Moreira.

Crítica e sujeito na *fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty / Juliano Moreira Lagôas. -- São Carlos : UFSCar, 2010.

142 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2010.

1. Fenomenologia. 2. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961. 3. Crítica da modernidade. 4. Ontologia. 5. Subjetividade. 6. Expressão. I. Título.

CDD: 142.7 (20ª)

JULIANO MOREIRA LAGÔAS

CRÍTICA E SUJEITO NA 'FENOMENOLOGIA DA PERCEÇÃO' DE MERLEAU-PONTY

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

Aprovado em 19 de fevereiro de 2010

BANCA EXAMINADORA

Presidente Débra Cristina Morato Pinto
(Dra. Débora Cristina Morato Pinto)

1º Examinador Hélio Salles Gentil
(Dr. Hélio Salles Gentil – USJT)

2º Examinador Wanderley Cardoso de Oliveira
(Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira – UFSJ)

Universidade Federal de São Carlos
Rodovia Washington Luís, Km 235 – Cx. Postal 676
Tel./Fax: (16) 3351.8368
www.ppgfil.ufscar.br / ppgfmc@ufscar.br
CEP: 13.565-905 – São Carlos – SP – Brasil

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



AUTENTICAÇÃO
AUTENTICO ESTA CÓPIA CONFORME ORIGINAL A MINHA PRESENTADO, SENDO VALIDO SOMENTE COM O SELLO DE AUTENTICAÇÃO.

SÃO CARLOS (SP)

09 JUN 2010

Marcel Luis Zambon - Escr.
Guatavo de Jesus Faria Pedro - Escr.

PROCESSO Nº 001.000.000.000
DE SÃO CARLOS - SP
(16) 3351-8368
R\$ 2,10

Agradecimentos

À Débora, que soube a medida e o tempo das palavras, as dela, e as minhas.

Ao Wanderley, quem primeiro me trouxe notícias sobre um tal Merleau-Ponty.

Aos amigos e amigas, cujos nomes estão escritos no miolo das páginas que apresento.

Aos meus irmãos, enlaçados à distância.

A todos os que contribuíram na feitura deste trabalho.

Aos meus pais, que não precisarão ler o que se segue, pois gozam da fé de que algum sentido deve fazer.

À FAPESP, pelo apoio financeiro.

“Nós somos de soslaio para não comprometer o que pressentimos de infinitamente outro nessa vida de que te falei”
(Clarice Lispector)

Para Vera e José

RESUMO

As maneiras pelas quais o pensamento moderno – leia-se, aquele dos séculos XVII e XVIII - intervém na construção da filosofia merleau-pontiana, não apenas ilustram a importância que o fenomenólogo francês atribui ao tema da história da filosofia, como também são signatárias do duplo esforço que anima o seu projeto: o de escrutinar o presente à luz dos legados deixados pelo passado e o de tentar entrever, pelas frestas e rachaduras dos edifícios erigidos no seio da filosofia moderna, as tarefas vindouras do pensamento, os desafios com os quais a razão filosófica precisará ajustar contas. Esta dissertação tem como objetivo explicitar os modos através dos quais esse duplo esforço se apresenta na obra de Merleau-Ponty, particularmente em sua tese de doutoramento, intitulada *Fenomenologia da percepção*. Nossa pretensão é examinar o estatuto da crítica à razão moderna na estruturação de um problema que, tal como tentaremos mostrar, é exemplar da relação entre o projeto merleau-pontiano e a modernidade filosófica: o problema da subjetividade. Nossa hipótese é a de que a crítica à razão moderna na *Fenomenologia da percepção*, conduzindo ao reconhecimento da presença inalienável do mundo no horizonte da reflexão filosófica e à consequente definição do fenômeno da percepção como adesão pré-reflexiva do sujeito ao mundo, como abertura originária ao *ser*, permite a Merleau-Ponty recolocar o problema da subjetividade sobre novas bases, não mais aquelas fornecidas pelo *paradigma cartesiano da substancialidade*, mas as da experiência do corpo, da linguagem e da expressão estética.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, Maurice; Fenomenologia; Sujeito; Percepção; Crítica.

ABSTRACT

The ways by which the modern thought - namely that belonging to the seventeenth and eighteenth centuries - intervenes in the construction of Merleau-Ponty's philosophy, not only illustrates the importance that the french philosopher gives to the theme of history of philosophy, as they are also signatories of the double effort that animates his project: scrutinize the present using the legacy left by the past and to see indistinctly, through the slits and fissures in buildings erected within the modern philosophy, the future tasks of the thought, the challenges with which the philosophical reason will need reckoning. This dissertation aims to make explicit the ways through which this double effort are present in Merleau-Ponty's work, particularly in his doctorate thesis, titled *Phenomenology of perception*. Our intention is to examine the statute of the critic towards modern reason in a structural problem which, as we will try to show, is a example of the relation between Merleau-Ponty's project and philosophical modernity: the problem of subjectivity. Our hypotheses is that the criticism to modern reason, found in Merleau-Ponty's book - conducts to the acknowledge of the inalienable presence of the world in the horizon of philosophical reason and to the consequent definition of the phenomenon of the perception as a pre-reflexive adhesion of the subject to the world, as a original opening to being - permits Merleau-Ponty to put back the problem of subjectivity in new basis, not anymore those provided by the cartesian paradigm of substantiality, but those that start from experience of the body, from language and from aesthetic expression.

Key-words: Merleau-Ponty, Maurice; Phenomenology; Subjectivity; Perception; Critic.

Lista de Abreviaturas

As Obras de Merleau-Ponty citadas ao longo do texto serão abreviadas da forma que se segue:

FP – *Fenomenologia da percepção*

EC – *A Estrutura do comportamento*

VI – *O Visível e o invisível*

S – *Signos*

N – *A Natureza*

PP – *O Primado da percepção e suas consequências filosóficas*

RC – *Résumés de cours*

EF – *Éloge de la philosophie*

PA – *Parcours I*

PM – *La prose du monde*

SNS – *Sens et non-sens*

NC – *Notes de Cours 1959-1961*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: Crítica, Fenomenologia e Subjetividade.....	18
1.1. <i>Fenomenologia da percepção</i> e Crítica.....	22
1.2 A construção da crítica.....	25
1.3 A substancialização do sentir: o modelo atômico da percepção.....	28
1.4 A neutralização do sensível: o intelectualismo e o problema da subjetividade....	34
1.5. O "juízo natural" e a ambiguidade da razão.....	56
CAPÍTULO II: A Juntura do Fenômeno e do Ser.....	62
2.1. A fenomenalidade do mundo e a experiência.....	64
2.2. O “retorno aos fenômenos” merleau-pontiano: da percepção ao ser.....	70
CAPÍTULO III: A Encarnação da Percepção e a Expressão do Transcendental.....	91
3.1. <i>Dúvida e epoché</i> : a superação da mitologia da substancialidade.....	95
3.2. A ambiguidade do corpo-próprio.....	103
3.3. A Reflexão <i>no</i> Irrefletido.....	111
3.4. O <i>Cogito</i> merleau-pontiano: entre a expressão e o silêncio.....	122
CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
REFERÊNCIAS.....	136

INTRODUÇÃO

O pensamento de Merleau-Ponty é atravessado, de parte a parte, pelo tema das cisões e impasses legados pela filosofia moderna, sobretudo aquela ensejada no bojo dos séculos XVII e XVIII - momento de cisão, estágio em que o espírito filosófico, confrontado com a necessidade de dar as provas da legitimidade de seu discurso, para fazê-lo, não podia, no entanto, recorrer aos esquemas herdados da tradição, os quais, por uma série de condições históricas, sociais e, sobretudo, teóricas, não forneciam mais as bases para um conhecimento seguro e verdadeiro do real. Já na “Introdução” de sua primeira obra, *A Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty, passando em revista a situação do pensamento filosófico e científico de seu tempo, dizia que na França encontravam-se justapostas “uma filosofia que faz de toda natureza uma unidade objetiva constituída face à consciência, e ciências que tratam o organismo e a consciência como duas ordens de realidades, e, em sua ação recíproca, como ‘feitos’ e como ‘causas’” (EC, p. 30). Ora, como não reconhecer nesse diagnóstico o quadro geral da distribuição das heranças da cisão consciência/natureza engendrada no bojo do pensamento moderno? Tem-se, de um lado, um realismo científico que, para compreender a consciência serve-se do modelo empirista dos “fenômenos naturais”, e de outro lado, um idealismo filosófico que, para explicar os fenômenos naturais adota a atitude intelectualista que consiste em fazer toda realidade aparecer como função da atividade produtora da consciência. Diante desse quadro, Merleau-Ponty se pergunta pela possibilidade de uma transposição dos problemas colocados pelas análises científicas - em particular os da psicologia behaviorista de Watson e os da *Gestalttheorie* - para o plano de uma “filosofia transcendental” (EC, p.30). *A Estrutura do comportamento* pode ser lida como uma exploração sistemática desta questão, e é seguramente a extração das consequências filosóficas das análises científicas, através da adoção de uma “atitude transcendental” (EC, p 234-239), o que constitui, por assim dizer, o fio condutor de seu projeto nesta obra.

Mas um tal projeto expõe-se ao risco de minar-se com suas próprias pretensões. A necessidade do “transcendental” deve ser tomada nele sempre em um duplo sentido: o de uma tarefa a cumprir e o de uma tentação a evitar. Porque sabia bem da possibilidade iminente de que a crítica ao “pensamento causal” fosse interpretada como adesão ao “criticismo” que, sob a pena de Léon Brunschvicg, triunfava na França, jamais parecia a Merleau-Ponty desnecessário lembrar que não se tratava para a “filosofia do comportamento” ali aventada de

retornar a uma consciência absoluta de si e do mundo, sob o pretexto de que, situando-nos no turbilhão dos acontecimentos da natureza, nunca compreendemos como pode advir para o homem um conhecimento do mundo e de si mesmo, ou, mais profundamente, um sentido de *ser*. A *Estrutura do comportamento* termina exatamente com a questão da significação que o termo “transcendental” adquire quando o interrogamos sob o ponto de vista das estreitas relações entre o *ser* visado pelas ciências e o problema da consciência perceptiva. Tratar-se-á, então, de saber o que se torna uma “filosofia transcendental” à luz da dependência das representações científicas do comportamento em relação ao fenômeno da percepção.

Sem dúvida, a *Fenomenologia da percepção* é uma tentativa de responder a essa questão com a qual a *Estrutura do comportamento* termina. Poder-se-ia, talvez, dizer que ela é um aprofundamento do debate que, na primeira obra, mostra-se ainda com contornos imprecisos. Entretanto, o importante aqui é notarmos que, se há um aprofundamento, é menos em um sentido intensivo do que extensivo; quer dizer, se a *Fenomenologia da percepção* traz algum ganho não é tanto por tornar mais compreensíveis as teses da *Estrutura do comportamento*, quanto por estender-lhes o alcance e desenvolver as dificuldades que elas fazem aparecer. O conteúdo programático d’A *Estrutura do comportamento* é definido, já dissemos, em função da necessidade de uma “atitude transcendental” que permita efetuar a crítica ao realismo cientificista e, assim, recolocar as representações científicas do mundo no plano das relações *entre* a consciência e a natureza, enquanto este “entre” designa um problema negligenciado pela tradição moderna da filosofia e das ciências. A definição do conceito de “estrutura do comportamento” como “conjunto significativo para uma consciência que o considera” (EC, p.241) responde precisamente ao problema das relações *entre* a consciência e a natureza, mostrando a impossibilidade de concebermos uma e outra isoladamente. A natureza já é “consciência da natureza” (EC, p.218), ou seja, é inconcebível fora do campo da significação, e a consciência vem ao mundo originariamente como consciência perceptiva, no interior da dialética entre o “físico”, o “vital” e o “psíquico”. Mas, ao mesmo tempo em que rechaça o modelo substancialista com o qual a filosofia e a psicologia tratavam os problemas da subjetividade e da objetividade, a descrição da gênese da consciência através do conceito de “estrutura do comportamento” faz aparecerem outras questões: na medida em que “pensamos” a consciência perceptiva, não suprimimo-la enquanto “modo original” de abertura ao mundo? E se não a suprimimos, qual sua especificidade em relação à consciência intelectual? (EC, p.255). No final do capítulo III da *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty nos oferece uma formulação precisa deste último problema: “Qual é então a relação entre a consciência

como meio universal e a consciência enraizada nas dialéticas subordinadas?” (EC, p. 218). Antecipam-se aí algumas das tarefas sobre as quais o pensamento merleau-pontiano se debruçará.

Em uma entrevista concedida a Maurice Fleurent um ano após a publicação da *Fenomenologia da percepção*, solicitado quanto a um resumo dos caracteres gerais de sua obra, Merleau-Ponty descreve: “A *Fenomenologia da percepção* tenta responder a uma questão que eu já me colocava dez anos antes e que, acredito, todos os filósofos de minha geração se colocaram: como sair do idealismo sem recair na ingenuidade do realismo” (PA, p.66). Notemos que, na *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty conjurava de maneira peremptória a possibilidade de que a crítica ao realismo fosse interpretada no sentido de um retorno a um idealismo “criticista”. Agora, parece que, diferentemente, é a crítica deste idealismo que advêm ao primeiro plano, o risco, desta vez, sendo o de que ela dê razões a um realismo expressamente recusado anteriormente. É certo que não se trata de uma mudança de planos em relação à primeira obra, mas da tentativa de acercar-se dos riscos e dificuldades que o retorno à experiência fenomenológico, enquanto propõe-se a retificar, conjuntamente, os prejuízos veiculados por realismo e idealismo, deve enfrentar. Com efeito, as duas críticas vão de par, conjunção signatária da vinculação do projeto filosófico de Merleau-Ponty ao tema das cisões e impasses da modernidade.

É verdade que, para o intelectual contemporâneo, a tentativa de vincular a atualidade filosófica à tradição moderna nunca deve vir desacompanhada de uma infinidade de reservas e considerações marcadamente restritivas. Ora, não é a recusa severa dos ideais de um “imperialismo da Razão” que constitui um ponto de partida verdadeiramente unívoco - se é que há algum - para a atualidade filosófica, uma época que não acredita mais na “unidade objetiva da consciência”, que deixou para trás as promessas de um sistema do “Saber Absoluto”? Responder positivamente a essa questão não nos livra de uma outra, talvez mais essencial: o que significa “não acreditar mais”, “deixar para trás” os ideais e promessas da modernidade? E quando se empenha em distanciar-se definitivamente do pensamento moderno, em sepultar seus paradigmas mais obtusos, não é ainda nele que o filósofo contemporâneo encontra uma referência para suas elaborações, se bem que paradoxal: a de um ponto a desviar, a contornar, enfim, a evitar, para que o trabalho do pensamento se torne possível? É preciso, como escreve Alphonse De Walhens no Prefácio à *Estrutura do comportamento*, experimentar “as razões pelas quais os caminhos traçados por uma certa história são impasses” (EC, p.27), ou ainda, mais ou menos como Foucault dizia a respeito de Hegel, apreciar exatamente

quanto custa se desvincular da modernidade¹. É neste sentido que, a nosso ver, ela atravessa a experiência intelectual contemporânea.

O que nos interessa aqui, entretanto, é que esse atravessamento adquire na filosofia merleau-pontiana uma forma e um estatuto bastante singulares. “Há transgressão, transcrescimento do passado no presente...” (S, p.138). O passado espessa o presente, avoluma-se nos seus interstícios. Não se trata, para Merleau-Ponty, de suplantar as cisões e impasses da modernidade simplesmente opondo-lhes uma maneira “radicalmente” nova de pensar. Tampouco se trata de anulá-los pelo restabelecimento de uma relação com o Ser que era aquela dos Antigos, pela restituição de um estado de coisas anterior ao descarrilamento das certezas que sustentavam essa relação. Se há necessidade de uma nova maneira de pensar, é da experiência das cisões e impasses da modernidade que ela deve emergir, é através da consideração meticulosa da formação, da fisionomia e das consequências destas cisões e impasses que um outro discurso deve buscar suas razões. Por sua vez, a nostalgia dos Antigos, como diz Merleau-Ponty, a “saudade de Parmênides” e da “ontologia primordial” só advém na esteira dos pensamentos que se interpõem entre eles e nós (S, p.169). São as peripécias do filósofo moderno que nos fazem sentir saudades de Parmênides, e não podemos, portanto, descontá-las desse sentimento.

Para Merleau-Ponty, é preciso que o pensamento moderno, se ele deve ser mais do que um conjunto de doutrinas cuja legitimidade está circunscrita a uma determinada época, seja retomado no nível das suas montagens constitutivas, das suas motivações fundamentais, quer dizer, no que ele carrega o signo da “eternidade existencial” (VI, p.180) que se pode conferir a uma experiência². Se a modernidade filosófica interessa a Merleau-Ponty é menos pelos vultuosos sistemas de pensamento que forjou do que pelo fato de que um pensamento, quer sobreviva ou não ao dilaceramento do tempo, nunca pode deixar de ser aquilo que originariamente é, a saber, e para usar uma expressão cara a Marilena Chauí, uma “experiência do pensamento”³. O fato da experiência é como um traço indelével inscrito na “nervura” dos edifícios doutrinários, ou ainda, nas dobras de suas armações⁴. Não há que se recuar

¹ Cf. Foucault, 1971, p.74

² “Aquilo que vivemos é e permanece perpetuamente para nós, o velho toca sua infância. Cada presente que se produz crava-se no tempo como uma cunha e pretende a eternidade. A eternidade não é uma outra ordem para além do tempo, ela é a atmosfera do tempo” (FP, p.526)

³ O termo nos é sugerido por Marilena Chauí (2002) em seu *Experiência do pensamento*.

⁴ “Do mesmo modo que a nervura sutém a folha por dentro, as ideias são a textura da experiência...” (VI, p.118). Ou ainda: “A experiência antecipa uma filosofia, assim como a filosofia nada mais é que uma experiência elucidada” (FP, p.99)

para aquém dele, ou ultrapassá-lo saltando a um Sistema que o compreenda em sua verdade parcial. De qualquer modo, é ainda nele que tomamos impulso para recuar ou saltar.

A nosso ver, a aposta de Merleau-Ponty é a de que a atualidade da reflexão filosófica mede-se pela reconquista da possibilidade de interrogar as doutrinas do passado sem que isso signifique reproduzi-las diante dos olhos ou deitá-las sob os pés. Interrogar um pensamento é uma experiência e, em nenhum caso, uma inspeção intelectual. Uma filosofia não é atual porque conduz o passado para trás de si ou porque o compreende em si mesmo. Ela é atual precisamente na medida em que se embrenha no passado, para abrir, do seu interior, a possibilidade de que ele *diga* algo diferente do que já disse, ou mesmo de que *diga* novamente o que já disse, em todo caso, presentificando-se sob a forma de uma experiência que é a nossa. Neste sentido, a modernidade filosófica é, certamente, uma questão *sui generis* para Merleau-Ponty, mas somente enquanto os problemas que ela se colocava continuam a exigir o esforço desvairado de uma caçada na qual a presa se dissipa no mesmo momento em que se efetua o disparo, isto é, enquanto permanecem problemas. Trata-se menos de pensar *a* modernidade, ou *contra* a modernidade, do que de deslizar para o seu interior, “a fim de pensar nela e com ela, aprendendo seu jeito de falar”⁵. Do mesmo modo, não se trata de pensar *como* o filósofo moderno, nem de coincidir *com* seu estilo, mas de retornar-lhe as questões que ele se fazia e que deixou de fazer porque a exigência de sustentar um sistema de ideias tomou o lugar das inquietações, ou como dizia Merleau-Ponty em sua aula inaugural no *Collège de France*, enfraqueceu as suas opções de vida⁶. Enfim, nem adesão irrestrita, nem tampouco crítica espalhafatosa. Talvez, adesão crítica. O que não significa evidentemente conciliação de opostos, adesão *e* crítica, mas recusa em ceder à tentação de suprimir a tensão inerente a uma filosofia que quer possuir à distância, que quer aprender a ver, ou mais exatamente, reaprender a ver, vendo.

Tais considerações levantam, para nós, a seguinte questão: em que sentido a filosofia merleau-pontiana pode ser compreendida a partir do lugar que nela ocupa o tema das cisões e impasses legados pela modernidade filosófica? Ou dito de outro modo, qual o estatuto da crítica à razão moderna na formação do projeto filosófico de Merleau-Ponty? Deve-se reconhecer a generalidade e a amplitude desta questão, pois afinal, como já dissemos, ela a-

⁵ Chauí, 2002, p.23

⁶ EP, p.45.

travessa todo o pensamento do nosso Autor⁷. É preciso, portanto, se quisermos dar-lhe um alcance efetivo, entranhá-la nos meandros do *movimento* de constituição dos problemas sobre o quais a filosofia merleau-pontiana se debruça. Há aí uma relação de circularidade: a crítica opera na estruturação dos problemas, e estes, por sua vez, esposam o movimento crítico, são como seu horizonte permanente.

O objetivo deste trabalho é examinar o estatuto da crítica à racionalidade moderna na estruturação de um problema que, tal como tentaremos mostrar, é exemplar da relação entre a modernidade filosófica e o projeto merleau-pontiano: o problema da subjetividade. Inicialmente, procuraremos, no Capítulo I, explicitar os modos de construção da crítica e mostrar o seu caráter ambíguo, o fato de que ela exprime um afastamento que se realiza paradoxalmente como uma aproximação levada ao termo, uma recusa explícita que se faz sobre o fundo de uma adesão tácita. Nossa ideia é de que a crítica desempenha na *Fenomenologia da percepção* o papel de um verdadeiro exercício de reflexão filosófica, ela não simplesmente antecipa um conjunto de teses, mas, antes, testemunha o ímpeto de um filósofo obstinado em forjar para si um lugar de onde possa expressar suas convicções. Assim, tratar-se-á de apreender o movimento crítico ali onde começa a se desenhar a relação da filosofia de Merleau-Ponty com o pensamento moderno: nas suas duas primeiras obras, respectivamente *A Estrutura do comportamento* e a *Fenomenologia da percepção*. Centraremos, todavia, nossa discussão nesta última. Primeiro porque n’*A Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty dedica-se sobremaneira à crítica ao realismo do pensamento causal em psicologia, não se dirige ainda, pelo menos não da maneira direta como o faz a *Fenomenologia da percepção*, às doutrinas intelectualistas da modernidade, o que, a nosso ver, constitui uma via privilegiada para a compreensão do estatuto da crítica na formação do problema da subjetividade.

Em seguida, após termos explicitado os modos de construção da crítica aos “prejuízos” da racionalidade moderna, procuraremos desenvolver as consequências que Merleau-Ponty extrai daí. Na primeira parte do Capítulo II, tentaremos mostrar que o itinerário da crítica conduz ao reconhecimento de uma *evidência originária do mundo* que as filosofias modernas jamais conseguiram esconder sob seus edifícios doutrinários; ao contrário, é sobre

⁷ Outro motivo da generalidade e amplitude desta questão é que o termo “razão moderna” não tem, certamente, para Merleau-Ponty, uma significação unívoca; denota, ao contrário, o encaixamento de perspectivas diferentes, mas que, no entanto, compartilham pressupostos comuns. Merleau-Ponty tenta agrupá-las esquematicamente sob duas tendências principais: uma empirista, que reconduz os fenômenos à ordem da realidade em-si e os compreende segundo o modelo “causa-efeito”; e uma intelectualista, que trata a realidade como uma trama inteligível de objetos somente concebíveis para uma consciência que os apreenda e que, portanto, possui as “razões” de sua constituição.

esta *evidência originária* que elas os construíram. Veremos, então, que a presença maciça do mundo no horizonte da reflexão filosófica prende-se fundamentalmente à abertura ao *ser* do mundo efetuada pelo fenômeno da percepção. E mais, que a interrogação acerca das origens perceptivas do mundo não circunscreve apenas uma preocupação metodológica, mas, antes, remonta à dimensão ontológica da experiência, sem a qual permanecemos aquém do sentido radical do “retorno ao mundo vivido” (FP, p.90) que anima o projeto filosófico de Merleau-Ponty. É no debate com Husserl que melhor veremos como esta inspiração ontológica se realiza na *Fenomenologia da percepção*, conferindo ao projeto de Merleau-Ponty uma feição própria e um alcance inédito.

Na segunda parte do Capítulo II, tentaremos mostrar que, para o fenomenólogo francês, a experiência não é fusão com as coisas, que o *ser* só se oferece de maneira indireta, pois nossa inserção no mundo é sempre relativa a um ponto de vista, a uma perspectiva, e, portanto, entre nós e as coisas, interpõe-se toda a espessura do corpo, do espaço e da linguagem. Veremos que o reconhecimento da *evidência originária do mundo* não implica a recusa da dimensão subjetiva da experiência. Ao contrário, restituir o sentido originário da percepção significará, procurar o sujeito na ordem *irrefletida* da experiência corporal e da expressão estética.

Mas como é possível reconhecer e sustentar a existência de um sujeito na ordem do irrefletido, se é verdadeiro que a subjetividade supõe, por princípio, a possibilidade da reflexão? Por outro lado, como conceber o sujeito sem elevá-lo ao status de pura interioridade, sem exterior e despojada de qualquer inerência ao mundo sensível, ou mesmo reduzi-lo à categoria de um fato inserido no tecido do mundo objetivo? Enfim, trata-se de saber qual o sentido de uma retomada da ideia de sujeito por uma filosofia que contesta, reiteradamente, o primado do “eu penso”, a concepção da consciência como princípio metafísico da experiência. É em torno destas questões que se estrutura o Capítulo III de nosso trabalho.

CAPÍTULO I

CRÍTICA, FENOMENOLOGIA E SUBJETIVIDADE

Há uma maneira de caracterizar a atitude filosófica da modernidade que consiste em dizer: a experiência da verdade deve começar pela “suspensão” dos modos correntes de coordenação do pensar e dos julgamentos concernente a uma realidade imediatamente dada aos sentidos. Trata-se, decerto, de uma formulação bastante esquemática e talvez simplificadora. De qualquer modo, tal atitude é, por assim dizer, solidária do empreendimento forjado por Descartes, aquele que recomenda, antes de tudo, “desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos”⁸. Com efeito, avançando às consequências desta atitude que, de início, esvazia o espírito de toda certeza substantiva, vemos que ela produz dois registros distintos: o do Pensamento e o do Ser. Ora, é precisamente isto que a ideia de método como conjunto de procedimentos para conhecer algo objetivamente pressupõe: que, imediatamente, o ser que conhece e o ser a conhecer estão em uma relação de alteridade⁹. Esta alteridade nos fornece uma chave para estabelecermos as bases, ou talvez melhor, o ponto de partida do pensamento moderno, pois marca uma ruptura com os modos discursivos que a filosofia adotara até então, inaugura um regime de discursividade que não se orienta mais pela ordem das “coisas”, mas pela ordem das “razões”, uma lógica que opõe à “retidão formal do silogismo”, a “intuição intelectual da verdade”¹⁰. Poderíamos dizer que a esta produção de registros distintos e inicialmente separados corresponde o *advento da subjetividade moderna*. Pois a única certeza que resiste à dessubstancialização do espírito operada pela “suspensão” da qual falamos é a certeza subjetiva do “eu penso”, a certeza de que ‘há um sujeito’; e daí em diante, é ele o fundamento de verdade, quer dizer, a verdade deve submeter-se à reflexão subjetiva, o Ser deve submeter-se ao Pensamento. O “princípio da subjetividade” responde à exigência de reordenamento das relações entre a consciência e o mundo¹¹. A autofundamentação da certeza de si é maneira do homem moderno dizer que o

⁸ Descartes, 1983, p.85

⁹ Cf. Châtelet, 1985, p.28 e ss.

¹⁰ Koyré, 1992, p.44

¹¹ Em *Signos*, coletânea de artigos escritos entre os anos de 1947 e 1959 e publicado pela primeira vez em 1960, Merleau-Ponty afirma: “uma vez introduzido na filosofia, o pensamento do subjetivo não se deixa mais ignorar” (S, p. 169). Com o advento do *cogito*, o espírito filosófico tomou para si um poder de produção e de legitimação que nunca antes tivera, arrancando-se, assim, das formas rígidas da mundivisão antiga e medieval, através das quais a realidade aparecia em uma ordem divina inviolável que o homem devia apenas contemplar. Abre-se, doravante, um domínio em relação ao qual o discurso filosófico jamais se distanciou: o da subjetividade. Em suas *Meditações cartesianas*, Husserl (2001) afirma que a reforma empreendida por Descartes “realiza-se sob a

Cosmo hierárquico e perfeitamente ordenado de Aristóteles ou da Idade Média, Cosmo onde todas as coisas têm seu lugar, como diz Koyré, “onde tudo está o melhor possível”¹², se tornou incerto, não oferece mais qualquer segurança ou orientação para o pensar.

Em *La filosofia de Husserl*, Joaquim Xirau afirma que todos os grandes movimentos filosóficos aparecem como respostas a uma espécie de ceticismo que pretende interditar à filosofia a possibilidade de uma legitimação integral do seu discurso, ou seja, de aventar um discurso verdadeiro¹³. Assim, na antiguidade, Sócrates e Platão insurgem-se contra a linguagem do interesse e das paixões dos sofistas¹⁴; na modernidade, Descartes contra a dúvida-estado de Montaigne¹⁵, Kant contra as “faculdades mágicas” de Hume¹⁶, Hegel contra o subjetivismo dos Românticos; por fim, na contemporaneidade, Husserl contra a mitologia objetivista do Positivismo. Trata-se, é verdade, de ultrapassagens que, em maior ou menor medida, incorporam as críticas céticas, mas que, por assim dizer, reverterem-nas em favor das exigências de legitimação integral e de universalidade do discurso que caracterizam o projeto filosófico em suas origens¹⁷. De qualquer maneira, o importante aqui é notarmos que, como nos mostra René Schérer,

“uma filosofia – e sobretudo uma que ‘faz época’ na história das ideias – não se inventa. Ela responde a certas exigências, satisfaz a certa necessidade. Está claro que a necessidade filosófica não tem nada de natural: depende da tradição cultural definida que marcou o lugar de cada filosofia na história. Enquanto persistir essa neces-

forma de uma filosofia orientada para o sujeito” (p.20). Assim, “quem quiser realmente tornar-se filósofo deverá ‘uma vez na vida’ voltar-se para si mesmo e, dentro de si, procurar inverter todas as ciências admitidas até aqui e tentar reconstruí-las”¹¹. Ainda neste sentido, Cassirer (1997) assegura que, com o advento da filosofia moderna, “o pensamento não pode dirigir-se ao mundo dos objetos exteriores sem voltar-se imediatamente para si mesmo, procurando assim assegurar-se, num só e mesmo ato, da verdade da natureza e da sua própria verdade” (p. 135).

¹² Koyré, 1992, p.46

¹³ Cf. Xirau, 1966, p.19

¹⁴ Cf. Châtelet, 1972, pp. 93-102.

¹⁵ Cf Koyré, 1992, pp. 18-24.

¹⁶ Alquié, 1947, p.63.

¹⁷ O último caso supracitado, o de Husserl contra o Positivismo, é particularmente interessante, na medida em que o ceticismo aí em jogo não apenas visa pôr em xeque a pretensão filosófica de um discurso verdadeiro, mas, mais ainda, visa reduzir a filosofia ao modelo das ciências naturais. Todavia, instaurando, para usar uma expressão de Merleau-Ponty, a crença em uma imensa “Ciência feita nas coisas” (S, p.161), o cético positivista mostra rapidamente seu espírito dogmático, ou melhor dizendo, o dogmatismo positivista se traveste de ceticismo, porque, afinal, convém à mitologia objetivista reduzir a questão da *verdade filosófica* a uma questão *sem-sentido*, na falta do que ela se veria às voltas com um problema em relação ao qual todo seu esforço é distanciar-se: o das consequências ontológicas do cientificismo. À imensa Ciência cumpre *explicar* o “único grande Processo” do mundo (S, p.161), e ela será vitoriosa na proporção em que reduzir a filosofia às suas classificações e destituir o privilégio que outrora lhe fora concedido na pesquisa da verdade. Certamente, não é contra a possibilidade de uma Ciência, mas contra o esvaziamento do empreendimento filosófico que a fenomenologia husserliana se levanta. Talvez nenhum outro filósofo contemporâneo tenha levado mais longe as exigências de cientificidade do que Husserl. No entanto, é preciso compreender que isso significava, para ele, realizar a filosofia *como ciência rigorosa*.

sidade, enquanto esse lugar permanecer vazio, uma filosofia nova é possível” (Schérer, 1974, p.234)

Deve-se admitir o caráter excessivamente historicizante dessa proposição. Ela permite registrar a ocorrência de uma determinada filosofia no interior de uma *história das ideias* e em função de condicionamentos sócio-históricos, mas porquanto se assenta em um ponto de vista sistemático, subestima uma dimensão não menos essencial do surgimento de uma filosofia: a do movimento através do qual o pensamento *se faz* pensamento. Se deslocamos a ênfase do *pensamento* para o *pensar*, a análise das condições sócio-históricas torna-se não apenas insuficiente, como também constitui obstáculo à compreensão dos motivos de uma filosofia¹⁸. Não, certamente, que o *pensar* seja a-histórico ou esteja encerrado na interioridade psicológica daquele que pensa. O caso é que, derivando uma filosofia unicamente das situações histórica, social e cultural, das quais, com efeito, ela depende - e se isto significar tomá-las como causas exteriores - passamos ao largo daquilo que constitui seu cerne: a experiência em que o pensamento se lança para fora de si mesmo, se desfaz na “anarquia discursiva” aberta pela “incontrolável ambiguidade da experiência”¹⁹ e retorna a si nesse movimento de abrir-se ao exterior. O pensamento recolhe-se, por certo tempo, nos sulcos cavados pelo descompasso entre suas intenções deliberadas e suas realizações efetivas. Mas, enquanto todo o seu *ser* é fazer-se, esse recolhimento o impele a reintroduzir, sob a positividade das suas conquistas, as tarefas legadas pelo seu inacabamento, para voltar a interrogar suas motivações fundamentais. O “lugar vazio” que torna possível uma “filosofia nova” não concerne simplesmente ao fato de que, sob determinadas condições históricas, um conjunto de problemas e soluções se torna caduco, deixa de estar à altura das necessidades de uma época. É preciso retomar essa ideia de um “lugar vazio” do ponto de vista da decisão de filosofar, no nível da posição subjetiva daquele que, em certo momento de sua vida, se põe a pensar sobre tais ou tais questões, começa a interrogar o *sentido* daquilo que, na experiência cotidiana, apresenta-se de um modo elementar, ou, se quisermos, familiar. A decisão de filosofar fratura o grampo que, ordinariamente, nos liga ao mundo e aos outros sem mais, quer dizer, de maneira imediata. Não se trata de recusar a relação, mas, ao contrário, de buscá-la na trama da própria experiência. É que, na imediatez da coexistência familiar com as coisas, não há ainda relação no sentido forte do termo, mas somente fusão, amálgama.

¹⁸ “Uma concepção da história só explica as filosofias contanto que ela mesma se torne filosofia, e filosofia implícita” (S, p.141).

¹⁹ Prado Jr. *cit por* Chauí, 2002, p. 14.

O surgimento de uma filosofia não tem, é verdade, nada de natural. E isto não apenas no sentido de que está organicamente vinculado a necessidades históricas, mas também no de que o pensamento não “encontra” os problemas dados no mundo. De certa forma, ele os faz existirem para si. Quando nos perguntamos pelo sentido de alguma coisa, suspendendo, assim, nossa relação imediata a ela, não procuramos simplesmente obter daí um saber, mas, para além disso, queremos fazer esta coisa aparecer e apreendê-la neste aparecimento. A coisa não é insensível ao modo pelo qual a interrogamos. Correlativamente, este modo encontra todas as suas razões de ser na coisa interrogada. Há fluxo e refluxo no movimento que conduz da pergunta à resposta; como diz Merleau-Ponty, “há algo da natureza da interrogação que se transfere para a resposta” (EF, p.22)²⁰. A pergunta passa *na* resposta. E quando esta passagem se consuma definitivamente, ou seja, quando a pergunta se transforma *em* resposta, significa que o lugar das questões se esvaziou. Eis o sentido do fim de uma filosofia: o esvaziamento do lugar das questões em proveito de um sistema sólido e coeso de teses. Mas este esvaziamento significa, por outro lado, que as respostas devem voltar a ser aquilo que eram: questões. Se o lugar das questões se esvazia, nem por isto ele deixa de existir, ou mais precisamente, de insistir; aliás, é nesta insistência que entrevemos sua característica fundamental, a saber, a de que nenhum conteúdo pode preenchê-lo²¹. Há um movimento retrogressivo da verdade em direção às suas origens, movimento através do qual sua incompletude e seu caráter problemático são reativados. Eis agora o sentido do surgimento de uma filosofia: o retorno do problema da verdade.

Dúvida metódica, inversão copernicana, redução fenomenológica, traduzem, cada uma à sua maneira, este retorno; são, por assim dizer, modalizações da intuição fundamental de que a filosofia não “encontra” verdades, de que ela se define, antes, pelo esforço de concepção, de criação - o que não tem nada a ver com uma suposta arbitrariedade do espírito, mas com uma exigência que emana do próprio ser²². A nosso ver, é para isso que Merleau-Ponty aponta quando, em sua aula inaugural no *Collège de France* em 1952, cita Le Roy: “o verdadeiro filosofar consistiria aqui em *criar* a posição do problema e em criar a solução” (Le Roy *cit. por* Merleau-Ponty, EP, p.22). Criar a “posição” do problema não é apenas impor

²⁰ “O olhar obtém mais ou menos das coisas segundo a maneira pela qual ele as interroga, pela qual ele desliza ou se apoia nelas” (FP, p.212)

²¹ “O esquecimento da pergunta, o retorno ao positivo só seriam possíveis se a interrogação fosse apenas ausência de sentido, recuo diante do nada que não é nada, é – coisa inteiramente diversa – um ser que se interroga” (VI, p. 118)

²² “O ser é aquilo que *exige de nós criação*, para que dele tenhamos experiência” (VI, p. 187).

uma determinada forma a um *conteúdo* que permaneceria idêntico a despeito das variações formais. Ao contrário, a cada variação da forma corresponde, a rigor, um novo problema, já que inaugura um novo modo de relacionarmo-nos aos objetos, ao mundo e a nós mesmos. Colocar um problema não significa simplesmente interrogar, à distância, uma coisa, um fato empírico ou uma tradição de pensamento; na medida em que essa colocação depende da decisão de um sujeito, ela engaja inteiramente a vida daquele que a empreende, carrega secretamente consigo os sedimentos de uma história pessoal, e torna-se, assim, uma maneira de ser no mundo. Como dizia Merleau-Ponty, a filosofia jamais pode preservar-se do “contágio da vida” (S, p.141). “As questões são interiores a nossa vida, à nossa história: nascem aí, aí morrerem, se encontram resposta, o mais das vezes aí se transformam; em todo caso, é um passado de experiência e de saber que termina um dia nesse abismo” (VI, p. 105)

Seguramente, Merleau-Ponty quis fazer uma filosofia que criasse a posição dos problemas e inventasse-lhes as soluções, entendendo por isto que ele jamais se contentou em recolher questões e respostas, mesmo aquelas que seus predecessores mais próximos, como é o caso de Husserl ou Bergson, se colocavam, e transpô-las para um plano mais ou menos particular. Ao contrário, parece-nos que o sentido mais profundo de sua filosofia é o do esforço para recomençar as questões por conta própria. Para nós, a *Fenomenologia da percepção* testemunha de uma maneira singular este esforço. Ela retoma o projeto da primeira obra, *A Estrutura do comportamento*, mas agora lhe impondo uma fisionomia e um vigor incomparáveis.

1.1. Fenomenologia da percepção e Crítica

A crítica aos “prejuízos clássicos”, eis o ponto de partida do projeto merleau-pontiano de uma “fenomenologia da percepção”. Sem dúvida. Mas o que tal crítica nos esclarece acerca da especificidade de um projeto filosófico contemporâneo, na medida em que todos aqueles que podem cair sob essa a rubrica, tal como é o caso do de Merleau-Ponty, em parte alguma ousam desmentir sua necessidade? Que a crítica abra caminho para a restituição da legitimidade filosófica da experiência perceptiva; que o retorno aos fenômenos traduza, ao mesmo tempo, o cerceamento dos poderes concedidos à consciência, bem como a desconfiança quanto a uma realidade dada a si mesma; enfim, que o vigor do empreendimento de uma

descrição direta dos fenômenos se meça pela fecundidade da crítica em desemboscar os prejuízos que no-los desviam, tudo isso parece consensual no que diz respeito aos traços gerais do projeto merleau-pontiano na *Fenomenologia da percepção*. As contradições se multiplicam, desde que nos perguntamos “o que é a fenomenologia?”. Basta lermos o “Prefácio” dessa obra para nos certificarmos disso²³. Em todo caso, ninguém deixaria de dar assentimento ao vínculo inextrincável entre “fenomenologia da percepção” e “crítica à razão moderna”²⁴. Pois, afinal, o que significa reconhecer a necessidade de uma descrição direta do fenômeno da percepção senão que as explicações cientificistas e as análises reflexivas ensejadas no bojo da modernidade o escamotearam sob as exigências de um sistema integral da verdade? Ora, se a percepção é uma função sensorial, “registro progressivo de qualidades” (FP, p.50), notação passiva de fatos inscritos no tecido do mundo em-si, ou ainda, se é um ato sintético do entendimento que não deve nada à existência efetiva dos termos que liga, uma “‘interpretação’ dos signos que a sensibilidade fornece conforme os estímulos corporais” (FP, p.62), então é de outra coisa que não a “estrutura da percepção efetiva” (FP, p.24) que se trata de dar conta: ou bem devemos explicitar as condições objetivas que permitem às qualidades fornecidas pelos órgãos dos sentidos condensarem-se em um objeto a ser *notado*, ou bem devemos apreender reflexivamente as leis da consciência determinantes da “função geral de ligação” (FP, p. 61) que sustenta toda experiência possível e independe dos objetos que liga. De qualquer maneira, tratar-se-á sempre de subordinar o fenômeno perceptivo a um domínio mais fundamental, o da objetividade do mundo ou da consciência constituinte, no interior do qual ele apareceria como uma determinação particular. É precisamente esta lógica de subordinação requerida pelos modelos conceituais da racionalidade moderna que mobiliza os esforços da crítica merleau-pontiana, quer se trate de um racionalismo objetivista, que torna inconcebível a *aparência* efetiva de qualquer coisa, já que eu mesmo sou uma coisa entre outras, quer se trate de um racionalismo subjetivista que torna incompreensível o que seja um *mundo existente* já que, dos

²³ Neste “Prefácio”, Merleau-Ponty retoma de maneira admirável os temas centrais, as dificuldades em tratá-los e as reviravoltas da fenomenologia desde Husserl.

²⁴ Não significa dizer, como tentaremos mostrar ao longo deste trabalho, que a *Fenomenologia da percepção* é uma “crítica da razão” no sentido de um elogio do “irracionalismo”. Como bem o diz Chauí (2002), não se trata de um refúgio no “irracional”, não é o avesso da razão que a crítica visa, e sim a recolocação dos problemas clássicos da racionalidade moderna no campo da fenomenalidade do mundo e da experiência. O próprio Merleau-Ponty é assaz explícito quanto ao tema do retorno à experiência dos fenômenos: “Não se trata de uma conversão irracional, trata-se de uma análise intencional” (FP, p.92).

objetos, eu só posso apreender as estruturas essenciais²⁵. Num caso, o sujeito submerge na crença do mundo objetivo, no outro, a imperiosidade do subjetivo minimiza a solidez do objeto. Nos dois, entretanto, é a estrutura da percepção que se vê dilacerada.

Não damos conta do verdadeiro alcance da restituição da autonomia da vida perceptiva se não remontamos ao horizonte de questões engendradas pelo aporte crítico da *Fenomenologia*, ou ainda, se o tomamos por recurso de preparação à entrada em cena efetiva da descrição propriamente fenomenológica. Comentando a comunicação de Merleau-Ponty na *Société française de philosophie* em 1946²⁶, segundo a qual a tese do “primado da percepção” apenas “leva às últimas consequências” os trabalhos de seus antepassados. (PP, p.67), Frédéric Worms propõe que devemos reconhecer aí

“a consciência de que a crítica é constitutiva do projeto e não sua prévia pedagógica; que ela faz parte, de alguma maneira, da ‘situação’ histórica, sempre ambígua, a partir da qual podemos aceder à significação renovada de um problema, tal como é aquele da percepção”²⁷.

Mais do que uma característica ou um momento da reflexão filosófica de Merleau-Ponty, a crítica é um dos seus *traços constitutivos*, ela não apenas lança luz sobre o sentido do “retorno aos fenômenos”, como também, e com mais razão ainda, define um programa filosófico, articula os problemas que orientarão o desenvolvimento das teses no decorrer da obra. Com efeito, a relação entre o “retorno aos fenômenos” e a “crítica à razão moderna” não é de maneira alguma ocasional, e cumpriria mesmo dizer que esvaziamos o empreendimento de sua significação radical se não damos conta deste vínculo inextricável. É certo que, quando acompanhamos o texto da *Fenomenologia* na sua sequência, não reconhecemos esse vínculo em toda parte com os mesmos matizes, o que produz a impressão de que a atitude crítica é ora fundamental, ora secundária. Afinal, parece mais fácil identificá-la, por exemplo, no “Prefácio” e na “Introdução” - cujo subtítulo é mais do que sugestivo - do que nos estudos do “Corpo” e do “Mundo percebido” na “Primeira” e “Segunda” partes, nos quais se entrevê uma atitude muito mais descritiva. Mas esta facilidade é apenas aparente e só se sustenta, a nosso ver, pela suposição de uma separação nítida, no interior da *Fenomenologia*, entre um plano crítico e um plano descritivo, de tal modo que a passagem de um ao outro seja direta, ou seja, que o segundo implique necessariamente a realização completa do primeiro. Dizendo de outra

²⁵ “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; ao termo do trabalho constitutivo; ao termo do trabalho constitutivo é preciso que eu veja surgir o mundo existente, e não apenas o mundo em ideia” (FP, p.502)

²⁶ Publicada sob o título de *O Primado da Percepção e suas consequências filosóficas*. (1990).

²⁷ Worms, 1998, p.195.

forma, se estamos em condições de descrever a percepção é porque a crítica atingiu sua meta, ou seja, desvencilhou-nos dos “embaraços” impostos pelas teorias intelectualistas e empiristas da percepção, reduzindo-as a um “erro comum” e, assim, rejeitando todas de um só golpe. O campo fenomenal está, daí em diante, acessível à descrição, e a atitude crítica, porque não tinha outra função senão a de franquear-lhe o acesso, deixa de ser a tônica do discurso, recua para o segundo plano, aparecendo somente em forma de notas e alusões. Seguramente, não há melhor maneira de ignorar o sentido da crítica do que supô-la terminada em algum lugar e ver na passagem da “Introdução” à descrição da percepção o índice desse término. Nesse caso, devemos, uma vez mais, concordar com Frédéric Worms: “Longe de passar de sua Introdução a uma descrição direta dos ‘fenômenos’, a *Fenomenologia da percepção* permanece atravessada, com efeito, até seu termo, por um profundo movimento crítico”²⁸.

1.2. A construção da crítica

As quatro seções que compõem a “Introdução” da *Fenomenologia*, cada uma destinada a uma tarefa crítica específica, efetuam em conjunto a abertura de um campo de investigação ignorado pelas doutrinas empiristas e intelectualistas. As duas primeiras seções são dedicadas ao exame das noções empiristas de “sensação” e “associação”, a terceira ao exame dos conceitos de “atenção” e “juízo”, sobretudo tal como as filosofias intelectualistas os concebem, e, por fim, a última seção efetua um balanço geral das críticas precedentes, apontando para as consequências que elas fizeram aparecer, ou, mais precisamente, para as exigências que uma “fenomenologia da percepção” deverá satisfazer se quiser levar a termo a palavra de ordem de um “retorno aos fenômenos”. É verdade que, em última instância, há menos diferenças do que semelhanças entre os prejuízos veiculados por intelectualismo e empirismo, o que, portanto, leva Merleau-Ponty a recusá-los “quase” pelas mesmas razões. Em todo caso, tal formulação é bastante esquemática, expõe um *resultado* da crítica, mas não nos faz compreender seus modos de constituição, o trabalho minucioso que ela exige, as retificações, digressões e retornos que lhe conferem uma *démarche* lenta e sinuosa.

²⁸ Worms, 1998, p.202. Ainda a este respeito, cf. Dias (1998): “A *Fenomenologia da percepção*, nós o sabemos, é um livro atravessado por um movimento crítico. Esta crítica se desenvolve a partir do terreno da fenomenologia e é dirigido globalmente contra o ‘pensamento objetivo’ que Merleau-Ponty reconhece sob o intelectualismo e o empirismo” (p. 274)

Em primeiro lugar, Merleau-Ponty nunca recusa de imediato e apressadamente as teorias às quais se opõe; ao contrário, ele procura, antes de tudo, situar-se no interior delas, desenvolver-lhes os conceitos, estendendo e forçando seus limites, testando a capacidade que tem de responder aos problemas propostos. Não é impondo forçosamente a exigência de um “retorno aos fenômenos” que superamos os prejuízos da modernidade. Ao contrário, é na medida em que confrontamos as concepções modernas da percepção com elas mesmas, desenvolvendo suas consequências, que vemos emergir a necessidade de um novo tipo de investigação. Esta é uma atitude que caracteriza a crítica merleau-pontiana, se bem que não a esgote: não prejudicar nada, não colocar ao pensamento objetivo “questões que ele próprio não se coloca” (FP, p.110)²⁹. E se assim “somos conduzidos a reencontrar a experiência atrás dele” (FP, p. 110), todos os motivos desta passagem são fornecidos pelos “embaraços” em que o próprio pensamento objetivo se enreda. Decorre daí o primeiro aspecto da crítica: antes de ser um inventário de erros e contradições, ela é um esforço de problematização pela via da compreensão. Se, como dissemos, sua fecundidade mede o vigor do projeto merleau-pontiano, não é simplesmente por atestar um êxito. Não se trata de saber, pelo menos de início, se a crítica suplanta inteiramente as concepções que rejeita, mas, antes, se produz sobre elas algum efeito de compreensão, se nos permite problematizar os conceitos em questão, testar a resistência deles à variação das condições de aplicabilidade. Em suma, compreender um conceito problematizando-o significa testar a sua resistência à diversificação de empregos a que podemos submeter-lhe.

Mas como um conceito responde a uma determinada exigência, ou, melhor dizendo, só aparece em função de um problema que o integra em uma rede específica de relações, devemos acrescentar que, criticando-o, colocamos em xeque a própria posição do problema ao qual ele visa responder. O sentido de um conceito é função das suas relações com outros conceitos e, mais geralmente, com a problemática que o engendra. Há uma relação essencial entre *conceito* e *posição do problema*. Neste sentido, a crítica aos aparatos conceituais com os quais empirismo e intelectualismo trataram o fenômeno da percepção, para ser

²⁹ Barbaras (1998) mostra que essa atitude corresponde à posição de “neutralidade” que comanda a crítica merleau-pontiana ao pensamento objetivo. Vale a pena observar, entretanto, que essa neutralidade deve ser entendida em um sentido muito particular. Não significa dizer que a crítica merleau-pontiana seja imparcial, ou que ela pretende expor o pensamento objetivo da maneira mais fidedigna possível. A neutralidade da qual se trata aqui sublinha somente o fato de que Merleau-Ponty está menos preocupado em simplesmente refutar do que em desenvolver as consequências dos problemas que o pensamento objetivo se coloca e dos encaminhamentos que lhes dá. É somente esse desenvolvimento que poderá dar uma fisionomia concreta ao sentido fenomenológico do retorno à experiência.

verdadeiramente radical - no sentido de alcançar a raiz dos impasses que eles produziram -, deve conduzir a uma rearticulação do problema da percepção, ou, se quisermos, a colocá-lo em uma outra lógica, o que, evidentemente, modifica todo o seu sentido. A crítica torna-se estéril se não for capaz de desdobrar-se na invenção de uma nova sintaxe para formular os problemas e, por conseguinte, renovar as categorias com as quais se os trata³⁰. Eis o segundo aspecto da crítica: ela opera uma “verdadeira ‘redução fenomenológica’” (FP, p. 80). Superar um impasse é estabelecer novas coordenadas para se tratar um problema. A abertura do campo fenomenal vincula-se à necessidade de “toda uma reforma do entendimento” (FP, p.80), sem a qual nos distanciamos da novidade que uma “fenomenologia da percepção” pode trazer, só a entrevemos sob formas veladas e tácitas. Precisamente porque se pretende circunscrever um campo em que as descrições adquiram importância filosófica e deixem de ser aquilo que são para o pensamento objetivo, quer dizer, desprovidas de verdade ao nível do entendimento, é preciso, diz Merleau-Ponty, “recolocar em questão o pensamento objetivo da lógica e da filosofia clássicas, pôr em suspenso as categorias do mundo, pôr em dúvida, no sentido cartesiano, as pretensas evidências do realismo” (FP, p.80)

Mais ainda, trata-se de *retificar* as posições que definem o debate estabelecido entre empirismo e intelectualismo acerca do problema da percepção. Diante de posições antagônicas, duas atitudes são possíveis: prolongar o debate, tomando partido de uma delas e recobrando seus direitos face à outra, ou destituí-lo, recusando os termos em torno dos quais se estabelece, denunciando as “noções alternativas” que opõe como a fonte dos impasses em que ele se encerra. Somente à segunda pode corresponder o trabalho de *retificação*, que significa aqui reintroduzir os pressupostos sobre os quais as doutrinas rivais se fundam, mas que não podem assumir, ou melhor ainda, que precisam negligenciar para salvar a clareza dos postulados com os quais acreditam legitimar o mundo objetivo.

Tentemos agora precisar os modos pelos quais estes dois aspectos – a saber, o esforço de problematização pela via da compreensão e as exigências de “redução fenomenológica” e de “retificação” das categorias do pensamento objetivo – se entrelaçam e operam na construção da crítica, mais exatamente na análise dos conceitos de “sensação”, “associação”

³⁰ É sobre este ponto que versa uma das críticas de Merleau-Ponty à *Gestalttheorie*, a saber, a de que ela foi “infidel às suas próprias descrições” (FP, p. 78). É que, fazendo-nos, através da crítica à “hipótese de constância”, tomar consciência do prejuízo que consiste em fazer da percepção um ato de entendimento, a *Gestalttheorie* não se deu conta, entretanto, do alcance filosófico do método descritivo que forjara para si e da necessidade que ele impunha de uma “renovação das categorias”. Por essa razão, acabara por “reintroduzir em sua descrição relações que pertencem ao mundo objetivo” (FP, p.40). “Eis por que toda crítica do intelectualismo desemboca, em suas mãos, em uma restauração do realismo e do pensamento causal” (FP, p.81).

“atenção” e “juízo”, empreendida por Merleau-Ponty na “Introdução” da *Fenomenologia*. Talvez, desta maneira, possamos reconsiderar o papel da crítica e conferir-lhe um estatuto que ultrapasse a simplificação à qual, por vezes, ele é submetido.

1.3. A substancialização do sentir: o modelo atômico da percepção

Merleau-Ponty procura mostrar, já no início da *Fenomenologia*, que o primeiro obstáculo encontrado no estudo da percepção é a noção de “sensação”, ou mais precisamente, a tendência a considerá-la “imediatamente e clara” (FP, p.23). Vejamos por que.

Dentre todas as maneiras pelas quais o “sentir” pôde ser definido nos estudos filosóficos e científicos da percepção, nenhuma parece a Merleau-Ponty tão distante da experiência quanto a que consiste em fazer dele um evento no qual uma “impressão pura”, aquém de toda qualidade, é dada imediatamente a um aparelho sensorial, através de uma operação de transferência real das coisas para o espírito, ou seja, sem que nenhuma relação precise intervir. “Eu sentirei na exata medida em que coincido com o sentido, em que ele deixa de estar situado no mundo objetivo e em que não me significa nada” (FP, p.23). O sentir será tanto mais “puro” quanto mais se apagar a distinção entre aquele que sente e a coisa sentida. Diz-se, assim, que toda percepção, por mais complexa que seja, é redutível aos dados simples de uma “impressão pura” e que, no fim das contas, perceber é sentir ponto a ponto os estímulos físico-químicos do objeto, ou, em outras palavras, coincidir com eles. Mas, então, torna-se incompreensível que alguma qualidade possa ter lugar no mundo percebido, se é somente diante de mim que duas propriedades se distinguem. E como eu posso dizer que percebo “algo” se, de fato, a percepção é formada exclusivamente de dados positivos justapostos uns aos outros, se não há nada aí de “não-percebido” em relação ao qual “algo” poderia se destacar, enfim, se tudo é percebido? Melhor seria dizer que, nesse caso, não percebo nada, já que, como mostra a *Gestalttheorie*, “uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter.(...) Uma superfície verdadeiramente homogênea, não oferecendo *nada para se perceber*, não pode ser dada a *nenhuma percepção*” (FP, p. 24)³¹

³¹ Cf. De Walhens, 1951: “Toda percepção real é a indicação *intrínseca* de outra coisa que não isto que ela apresenta. Dizendo de outro modo, ela comporta um horizonte” (p. 67).

Sem dúvida, se se define a sensação como “impressão pura” circunscrita à interioridade psicológica daquele que a experimenta, a tarefa de elucidar a “percepção efetiva” malogra antes mesmo de começar. Não há sensação que não envolva qualidades do objeto, nem percepção que não implique a estrutura mínima de uma relação, ou seja, dois termos. Que se conserve a qualidade e a relação a título de elemento da consciência, tudo fica como está, pois, de qualquer forma, ela não nos diz nada sobre o objeto, mas somente sobre a maneira pela qual eu sou por ela afetado. Com efeito, a experiência não pode nos ensinar o que seria uma “impressão pura”, um “sentir puro”, e se continuamos a buscá-los é simplesmente porque ainda não nos voltamos à experiência, ou, mais exatamente, porque esquecemo-la em benefício da hipóstase do objeto “feito de fragmentos de matéria” (FP, p. 25).

Pode-se, todavia, reconhecer as dificuldades extraordinárias que a definição de sensação como “impressão pura” impõe e admitir a qualidade como “uma propriedade do objeto” (FP, p.25). Assim, à ideia de sensação como impressão, somente acessível àquele que a experimenta, opõe-se o fato de que a percepção de um objeto implica a estruturação de qualidades sensíveis segundo leis objetivas em um “campo de relações”³². A visão de uma cor só é tornada possível na medida em que ela se inscreve em um sistema cujos elementos expressam-se pelas relações que estabelecem entre si, e, portanto, em que adquirem um “sentido” no interior da “configuração espacial” à qual pertencem. Considerada do interior do campo visual, a visão do “vermelho” ou do “verde” não exprime um estado de consciência, mas a apreensão de *qualidades sensíveis* que não são átomos psíquicos, mas átomos objetivados em uma determinada superfície e dados, assim, à percepção. Seria, então, o caso de dizer que minha percepção é inteiramente coordenada pelas determinações objetivas do percebido, ou, o que é o mesmo, que eu percebo o mundo tal como ele é em si mesmo. Fica claro, deste modo, que, recusando a definição de sensação como “impressão subjetiva” e lançando a qualidade no mundo percebido, quer dizer, rechaçando a tese de que o sensível é objeto *da* consciência em benefício daquela segundo a qual o sensível é objeto *para* a consciência, não se abandona, entretanto, o modelo atômico da percepção. A determinação rigorosa do objeto no plano do *ser* continua a preceder a investigação da experiência efetiva da percepção, o percebido continua a ser concebido como uma realidade composta de partes exteriores umas às outras, inteiramente identificáveis, e, de resto, a *qualidade sensível* é apenas uma maneira de designar objetivamente as unidades atômicas antes buscadas na interioridade psicológica, pertence a-

³² Cf Moutinho, 2006, pp. 99-100.

penas à ordem do saber que recobre a experiência imediata, e, portanto, a análise continua autorizada a supor, ao menos idealmente e de *direito*, uma “camada de impressões” (FP. 24), uma “qualidade pura” (FP, p.25) na base do fenômeno perceptivo. É precisamente esta tentativa de determinar a percepção pela decomposição do percebido em partes identificáveis que constitui a confusão mais grave do empirismo e que o encerra em um círculo: descreve-se “as condições da experiência do objeto a partir do objeto do qual ela é experiência”³³.

A alusão à “qualidade sensível”, ao “sentido”, aos “jogos de luz”, à “perspectiva”, enfim, ao “campo de relações” no qual se constitui o objeto percebido, desloca, é verdade, o centro de gravitação da discussão, pois agora não se ignora mais o fato de que o sentir implica necessariamente a abertura à presença do mundo exterior, de que não designa a pura imanência do sensível àquele que sente, já que comporta um “substrato objetivo”³⁴. A presença do mundo exterior, embora ainda seja concebida segundo o modelo atômico da extensão, restitui em alguma medida o índice de transcendência atestado pelo “dado simples” ao qual qualquer percepção nos faz chegar: uma qualidade sensível, mesmo a mais primária, só pode *aparecer* através de sua relação com os outros elementos do campo no qual ela está inserida. Mas tal deslocamento, aos olhos de Merleau-Ponty, não muda nada no que concerne ao essencial da posição realista³⁵. Se é verdade que agora a percepção se inscreve em um “campo” e o objeto percebido em uma “configuração espacial”, é verdade também que esse campo e essa configuração designam apenas relações objetivas de estímulos, inteiramente determinadas e situadas em um espaço geométrico. Donde se segue a conclusão de Merleau-Ponty:

“Existem duas maneiras de se enganar sobre a qualidade: uma é fazer dela um elemento da consciência, quando ela é objeto para a consciência, tratá-la como uma impressão muda quando ela tem sempre um sentido; a outra é acreditar que esse sentido e esse objeto, no plano da qualidade, sejam plenos e determinados. E o segundo erro, assim como o primeiro, provém do prejuízo do mundo.” (FP, p. 26)

Nos dois casos, a posição do problema permanece idêntica, a sensação continua suposta uma realidade fechada sobre si mesma, incapaz de abrir-se - senão pela intervenção de princípios extrínsecos - aos outros elementos do campo. É a partir deste pressuposto fundamental que se deverá fornecer uma explicação do fenômeno perceptivo. Resultará daí uma “teoria do arco reflexo” ou uma “teoria longitudinal” do funcionamento nervoso, caso se considere a sensação como um dado isolado e imediato ou como o produto de uma “gênese

³³ Barbaras, 1997, p.13

³⁴ De Walhens, 1951, p.65

³⁵ Entendemos aqui por posição realista a suposição de uma realidade indubitável que poderia ordenar o estudo empírico da percepção. Cf De Walhens, 1951, pp. 61-77

complexa”, articulado em um sistema de relações determinadas segundo leis objetivas e constantes. De qualquer maneira, nos dois casos, é o primado do “mundo exterior em-si” (FP, p.32) que comanda a circunscrição do sensível. Quer se componha a percepção com “impresões” ou com “qualidades sensíveis”, isto sempre é feito de modo a legitimar as categorias tardias de uma “consciência científica” (FP, p.28) que não é primeira nem em relação ao objeto percebido, nem tampouco em relação ao ato de perceber. Poder-se-ia, desta forma, abandonar desde já as duas definições de sensação, sob o pretexto de que elas concernem apenas a uma psicofisiologia explicativa que só considera a gênese do fenômeno e que não pretende *compreendê-lo* enquanto conjunto significativo, tal como seria o caso de uma psicologia descritiva. Não é esta, no entanto, a decisão de Merleau-Ponty, o que evidencia o esforço de compreensão e problematização que, havíamos dito, é o primeiro aspecto da crítica. Trata-se, para ele, de acompanhar a discussão no próprio terreno em que a fisiologia e a psicologia empiristas a situam, de extrair as consequências do conceito de sensação tal como elas o concebem³⁶.

A consequência mais evidente que se pode extrair da concepção do “sentir” como processo de *transmissão* de mensagens do mundo objetivo, através de um aparelho sensorial que as conduziriam a um “centro registrador”, é que ela é inteiramente deduzida da “hipótese” de que há uma “constância” da relação de correspondência entre um estímulo físico-químico e uma resposta do organismo, “entre o estímulo e a percepção elementar” (FP, p. 28). É essa “hipótese de constância” que, segundo Merleau-Ponty, encontra-se na base das explicações empiristas, sejam elas fisiológicas ou psicológicas, da percepção. Entretanto, a menor das experiências em que o fenômeno não adere às condições objetivas³⁷, é suficiente para revelar o seu caráter puramente especulativo. Vê-se logo que tal hipótese, por sua vez, decorre exclusivamente de um postulado teórico do objetivismo científico: “*deduzir* o dado daquilo que pode ser fornecido pelos órgãos dos sentidos” (FP, p. 46). A fisiologia moderna já reconheceu muito bem as dificuldades que a concepção de sensação como transmissão de mensa-

³⁶ Merleau-Ponty esclarece as razões dessa decisão metodológica: “(...) Para o filósofo, assim como para o psicólogo, há sempre portanto um problema da gênese, e o único método possível é acompanhar a explicação causal em seu desenvolvimento científico, para precisar seu sentido e colocá-la em seu verdadeiro lugar no conjunto da verdade. É por isso que não se encontrará aqui nenhuma refutação, mas um esforço para compreender as dificuldades próprias do pensamento causal” (FP, p.28, nota 5)

³⁷ “Por exemplo, a força do som, sob certas condições, faz com que ele perca altura, a adjunção de linhas auxiliares torna desiguais duas figuras objetivamente iguais, uma superfície colorida parece ter para nós a mesma cor em toda a sua extensão, quando os limiares cromáticos das diferentes regiões da retina deveriam fazê-la aqui vermelha, ali alaranjada, em certos casos até mesmo acromática” (FP, p. 29) Assim, “a hipótese de constância, que para cada estímulo atribui uma e apenas uma sensação, é tanto menos verificada quanto mais nos aproximamos da percepção natural” (FP, p.307)

gens impõe a um estudo da percepção e que ela só se justifica no interior do programa de uma *física da subjetividade*. É a própria reflexão científica que nos oferece as melhores razões para atestar o fracasso de tal empreendimento. A *Gestalttheorie* não cessa de mostrar que a significação de um fenômeno perceptivo nunca pode ser apreendida por uma análise físico-matemática, pois envolve outras variáveis, como as biológicas; que o campo da percepção “comporta lacunas” (FP, p. 33), e esta indeterminação não é simplesmente uma perturbação do sistema perceptivo, mas constitutiva do conjunto que ele forma; ou como diz Merleau-Ponty, “o próprio do percebido é admitir a ambiguidade, o ‘movido’, é deixar-se modelar por seu contexto” (FP, p.33). Enfim, o emprego do conceito de sensação responde às exigências de um *ideal do conhecimento* que o próprio empirismo reconhece seguir³⁸. Mas uma descrição direta dos fenômenos deve fazer este conceito aparecer como “o mais distanciado da fonte constitutiva” (FP, p. 32) e o empirismo como “o sistema menos capaz de esgotar a experiência revelada” (FP, p. 51).

Merleau-Ponty concede que, em certo sentido, a doutrina empirista enfrentou algumas dificuldades advindas da concepção atomista da percepção, acrescentou à impressão e ao *quale* puros a presença de relações e de sentidos, à experiência atual a contribuição da experiência passada. Que seja. Permanece a questão de saber de onde vêm estas “relações” e estes “sentidos”, de que eles são feitos, e, afinal, por que uma “experiência passada” intervém no estado atual de coisas, transformando-o?³⁹ Sabe-se que o empirismo trata estas questões como problemas de método, depurando-as de toda conotação ontológica⁴⁰. Como esclarece Alquié, é “a substituição do problema do conhecimento ontológico pelo problema do conhecimento”⁴¹ que confere à teoria da causalidade de Hume um estatuto radicalmente novo em relação às de Malebranche ou Berkeley. Ao contrário de um princípio ontológico, a relação é o efeito dos princípios de justaposição de dados por contiguidade espaço-temporal ou sucessão imediata e, enquanto tal, inteiramente acessível a uma explicação científica, sem que pre-

³⁸ “O empirismo é a filosofia que reconduz todo conhecimento aos *dados* mais além dos quais não há nada a remontar. Explicar consiste em reconduzir as ideias complexas às ideias simples e essas ‘às impressões simples que lhe correspondem e que elas representam exatamente’ (Hume)”. (G Berger citado por De Walhens, 1951, nota, p. 62). Cf. Cassirer, 1997, p. 98 e ss.

³⁹ Trata-se, sem dúvida, de problemas de ordem genética. É importante notar que se Merleau-Ponty tivesse censurado sumariamente as definições empiristas de sensação em benefício das diretrizes de uma psicologia compreensiva, se ele não tivesse levado mais adiante a análise deste conceito, remontando às suas bases epistemológicas, a colocação dessa questão apareceria como um contra-senso. Ora, aderindo à posição, como a de um Jaspers, que consiste em opor uma psicologia compreensiva a uma psicologia explicativa, não se veria por que uma fenomenologia implicaria uma investigação genética.

⁴⁰ Cf. a este respeito a análise de Moutinho (2006) acerca do problema das relações entre ciência e ontologia na filosofia de Merleau-Ponty. Cf. em especial pp. 23-67.

⁴¹ Alquié, 1974, p.196.

cisemos buscá-la do lado do *ser*; um sentido só se torna obscuro se, ao invés explicá-lo, procuramos compreendê-lo, já que a “significação do percebido é apenas uma constelação de imagens que começam a reaparecer sem razão” (FP, p. 38); enfim, a ambiguidade é o efeito de um instrumento impreciso, de uma má coordenação das condições metodológicas. Ora, não há teoria sem método, é verdade, mas também não há método sem a experiência originária na qual as questões são apenas latentes, os problemas só estão postos “sob a forma de uma vaga inquietação” (FP, p.41). Em última análise, o empirismo não se coloca a questão da gênese da “relação” e do “sentido” simplesmente porque o que ele alveja são as condições objetivas que determinam a constituição de uma “relação” ou de um “sentido”, ou ainda, porque estas questões são inteiramente assimiladas no plano de uma realidade em que os fenômenos são governados por leis objetivas e constantes que ligam extrinsecamente aquilo que, na experiência ordinária, acreditamos ter uma conexão intrínseca⁴². De resto, a importação do passado no presente, o “apelo à experiência adquirida” também não implica, em nenhum sentido, uma investigação genética, já que a restituição de um passado de fato é apenas a “associação” de uma conexão extrínseca a outra. O passado intervém na minha experiência atual pelas mesmas leis objetivas através das quais ele originariamente se constituiu.

A purificação do problema do conhecimento no empirismo é, por assim dizer, uma formalização da tentativa de ignorar a abertura originária ao mundo sensível que a percepção efetua e, mais geralmente, de desconhecer o testemunho que dela dá a consciência perceptiva. Porque define o mundo como “soma de objetos” (PP, p.41), ou ainda, como “totalidade dos acontecimentos espaço-temporais” (FP, p.70), o empirismo não tem outra escolha senão tratar a consciência como um “cantão desse mundo” (FP, p.70), definindo-a pelas propriedades físicas e químicas dos estímulos que a sensação nos entrega. A afirmação da anterioridade das condições objetivas em relação à percepção efetiva é uma maneira de dizer que o testemunho da reflexão deve ser recusado face aos dados elementares com os quais toda percepção é construída. Enquanto fato objetivo, a reflexão deve ser reintegrada no tecido do mundo em-si, onde todas as explicitações já estão inscritas, o que, para Merleau-Ponty, é o mesmo que ignorá-la. O problema da percepção, tal como o empirismo o formula, só pode conduzir à anulação daquele da consciência perceptiva. Para o empirista, não tem o menor cabimento perguntarmos “quem sente?”, pois *o alguém* que sente - se há -, também ele, é um

⁴² Cf. Barbaras, 1997: “Pensar a experiência como uma coincidência é admitir a existência absoluta do mundo, ao invés de se interrogar sobre seu modo de doação, e reconstruir retrospectivamente a experiência como um contato objetivo da consciência com o objeto” (p. 6).

objeto sensível, não se distingue em nenhum grau de qualquer outro objeto do mundo; admitindo uma consciência que não existisse sob o modo de uma coisa, seríamos obrigados a recuar para alguém dos fatos objetivos, os únicos capazes de nos ensinarem o que é uma percepção. Resta dizer, enfim, que o “sentir” e, com ele, o “perceber”, jamais poderão adquirir na doutrina empirista o estatuto de fenômenos, no sentido em que a fenomenologia o concebe, quer dizer, como “ser do aparecer”⁴³; mais precisamente, não podem designar nem mesmo uma *aparição*. Primeiro, porque não há *ninguém* para quem alguma coisa apareça. Segundo, porque dizer que alguma coisa aparece é dizer que ela não estava ali, ao menos não como uma positividade indiferente. Mas, se o mundo é uma justaposição de dados positivos, não há lugar para a ausência, ou ainda, o que está ausente só pertence ao mundo percebido à medida que possui propriedades objetivas.

1.4. A neutralização do sensível: o intelectualismo e o problema da subjetividade

À passividade da consciência, o intelectualismo opõe a espontaneidade do espírito; como diz Cassirer, “o fenômeno primitivo da alma, que consiste na ação e não num puro sofrer”⁴⁴. O empirismo negligencia a passagem da percepção à verdade, do “ver” ao “saber”, o surgimento, para nós, de um mundo verdadeiro; reduzindo a percepção a um processo cego de contato com unidades atômicas que são as sensações e fazendo da vida da consciência “uma sucessão caleidoscópica”⁴⁵ de eventos psicológicos ou fisiológicos, o empirista não podia dar conta deste fato do qual somente um pensamento que não se ignora a si mesmo pode nos fazer aperceber: “*habemus ideam veram*” (FP, p. 70). Evidentemente, se só dispomos das conexões extrínsecas que as leis de associação por contiguidade ou semelhança sugerem, nunca compreenderemos como uma ideia pode ter uma verdade intrínseca, como entre o objeto e o ato de percebê-lo alguma finalidade imanente possa ter lugar. Se os objetos da percepção são absolutamente transcendentais, não apenas em relação à consciência, mas também em relação a eles próprios, não há nenhuma razão que justifique a passagem de um ao outro, e uma “cadeia de razões” torna-se apenas o resultado de uma série de substituições

⁴³ Schérer, 1974, p.240. Cf. Husserl, 1965, pp. 79-85.

⁴⁴ Cassirer, 1997, p. 168

⁴⁵ De Walhens, 1951, p.78

bem-sucedidas de impressões, quer dizer, em que um termo leva a esperar o outro, mas porque na experiência ordinária eles se sucederam repetidas vezes, mais ou menos como Hume dizia que a necessidade é o efeito de *hábitos* psicológicos⁴⁶. “O espírito funciona como uma máquina de calcular que não sabe por que seus resultados são verdadeiros” (FP, p. 38). Não há aí nenhuma criação, apenas repetição e combinação. Neste sentido, a verdade é apenas um *nome* sob o qual reunimos uma série causal de estímulos e respostas.

Nas antípodas desse empirismo que só admite a passividade, o “intelectualismo propunha-se a descobrir a estrutura da percepção por reflexão, em lugar de explicá-la pelo jogo combinado entre forças associativas e a atenção” (FP, p.60). Certamente, Merleau-Ponty reconhece aí uma atitude que guarda distância em relação à ingenuidade das convicções que levaram a psicologia e a fisiologia clássicas a recusar o problema da consciência perceptiva. Já n’*A Estrutura do comportamento*, ele afirma que “a originalidade radical do cartesianismo é de se colocar no interior dela mesma [da percepção], de não analisar a visão e o tato como funções de nosso corpo, mas ‘unicamente pensamento de ver e de tocar’” (EC, p. 228). Trata-se, sem dúvida, da colocação do problema em outro registro, da recusa em tratar a percepção como um fato objetivo desprovido de significação, e a consciência como um receptáculo de fenômenos engendrados por causas fisiológicas ou psicológicas. Mas essa recusa não levou a uma abordagem direta do fenômeno da percepção. Merleau-ponty vê nisso o efeito de uma *dupla orientação do intelectualismo*. Por um lado, problematiza-se o conceito de “sensação pura”, introduzindo o sentir na ordem da significação e da verdade, o que faz aparecer a questão do sujeito, e, assim, retifica-se a posição do problema da percepção. Mas, por outro lado, passa-se rapidamente da determinação do problema às exigências de redução da experiência efetiva do sujeito à pura atividade do pensamento, e do mundo a um universo de significações indubitáveis e inteiramente disponíveis à reflexão, de tal modo que, malgrado a originalidade de suas intenções iniciais, as doutrinas intelectualistas terminam por recusar, uma vez mais, a autonomia do fenômeno da percepção, colocando-o sob a jurisdição de uma ordem que, não lhe sendo estranha, nem por isso o subordina; desta vez, a do pensamento. Vejamos mais de perto como esta *dupla orientação do intelectualismo* é apresentada por Merleau-Ponty.

As análises dos conceitos de “atenção” e de “juízo”, realizadas na terceira seção da “Introdução” da *Fenomenologia*, prestam-se, sem dúvida, à tarefa de elucidar o movi-

⁴⁶ Cf. Alquié, 1974, pp. 196-199.

mento de deslocamento do problema da percepção operado pelo intelectualismo face à doutrina empirista. Mas, mais do que isto, elas constituem, para nós, a ocasião de examinar o estatuto da crítica merleau-pontiana ao intelectualismo na construção do problema da subjetividade, anunciado na *Estrutura do comportamento* e levado a termo na *Fenomenologia da percepção*. A questão que se coloca aqui é a seguinte: qual a passagem que se efetua entre empirismo e intelectualismo aos olhos de Merleau-Ponty, e de que maneira ela nos fornece as coordenadas para realizarmos uma espécie de cartografia do problema da subjetividade que é, a nosso ver, como a *clef de vouté* do programa filosófico da *Fenomenologia da percepção*?

Como já vimos, nas duas primeiras seções da “Introdução” da *Fenomenologia*, tratou-se, para Merleau-Ponty, de desemboscar os pressupostos sobre os quais se construiu a noção empirista de “sensação” e de mostrar que ela só pôde ser tomada como uma noção clara e imediata à medida que esses pressupostos não fossem assumidos como tais, quer dizer, que eles aparecessem como o termo de uma análise meticulosa de *dados* e não como seu ponto de partida. Para o empirista, se se pode afirmar que o conhecimento tem origem nas impressões sensíveis do mundo em-si, é porque a observação metódica dos fenômenos o conduz a isso. Não se trata, portanto, de uma *pressuposição*, mas de um *resultado*. A astúcia que cumpre denunciar é exatamente a que consiste em projetar os pressupostos nos resultados, ou seja, tomar como resultado aquilo que já estava pressuposto desde o início.

O intelectualismo moderno – e aqui pensamos, sobretudo, em Descartes e Kant – subscreveria de bom grado a crítica merleau-pontiana ao empirismo e, por que não dizer, encontramos nele, senão uma ancoragem para o conjunto dos argumentos da crítica, pelo menos o seu germe. É verdade que é aos psicólogos da forma que Merleau-Ponty recorre em sua crítica do empirismo, antes que a Descartes, Kant ou, mais geralmente, ao intelectualismo. Em todo caso, invertendo a direção natural do pensamento, que consiste em tomar como dado o que só se obtém através de um esclarecimento exaustivo das operações intelectuais que o constituem, sem as quais, aliás, não haveria um dado sequer, Descartes não abria o caminho para uma exploração sistemática dos fenômenos e da consciência, sistemática no que ela abandona a pretensão ingênua de creditar o *real* na conta de uma realidade prévia (que não devemos confundir aqui com *a priori*) imediatamente acessível à sensibilidade? E não devemos reconhecer ao intelectualismo o mérito da concepção do sujeito como fundamento de verdade, a colocação do problema da verdade no registro da subjetividade, o que faz a consciência aparecer como “meio universal” do conhecimento, e não mais como um “cantão” do mundo, a percepção como dotada de significações irredutíveis a estados ou qualidades, e não

mais como um acontecimento psicofísico, quer dizer, uma existência *em si*? Mais ainda, para Descartes ou para Kant, não é o trabalho da dúvida, quer dizer, a recusa de toda pressuposição, o único que nos oferece um ponto de partida verdadeiramente seguro para a reflexão filosófica?

Dir-se-á que estas questões bem poderiam ser retornadas contra o intelectualismo e que haverá sempre um descompasso irreduzível entre suas intenções originais e os edifícios teóricos que as sucederam. As operações intelectuais tomaram o lugar dos dados sensíveis na conta da realidade prévia. Agora, são estes que devem ser ajustados ao nível da consciência intelectual, e, de resto, o “domínio indubitável das significações” (EC, p.228) absorveu de tal maneira a resistência da natureza à atividade da consciência, que a interrogação sobre o que seria uma natureza fora dos ditames do pensamento tornou-se uma questão imprópria para o filósofo, porque mal colocada.

O intelectualismo, diz Merleau-Ponty, “vive da refutação do empirismo (...), se estabelece levando as teses realista e empirista até as suas consequências, e demonstrando a antítese por redução ao absurdo” (FP, pp.60-61). A análise merleau-pontiana dos conceitos de “atenção” e de “juízo” nos dá a medida exata desta estratégia, por assim dizer *apagógica*, de argumentação⁴⁷. Para o empirismo, a “atenção” tem por função revelar as “sensações normais” da realidade em-si e, assim, restabelecer a correspondência entre o objeto percebido e as “propriedades objetivas do estímulo” (FP, p.53). Deduzida da “hipótese de constância”, a atenção não cria nada, apenas recupera, no plano da percepção, um determinado estado de coisas que sempre esteve presente na realidade em si, apenas era despercebido. O conceito empirista de atenção responde, portanto, ao problema da relação da *coisa* tal como eu a percebo com *coisa* tal como ela é na realidade em si, ou, mais precisamente, à exigência de mostrar que, na percepção, é a própria coisa que é dada em sua imediatez. A atenção é o que assegura à percepção a capacidade de apreender o *em-si* do percebido imediatamente, quer dizer, de uma maneira absolutamente individual. É patente, entretanto, que *perceber*, neste caso, não implica nenhuma atividade, designa apenas o caráter puramente passivo de um corpo objetivo recebendo imagens do mundo exterior, ou uma consciência colhendo nesse corpo as impressões inscritas pelos estímulos físico-químicos da *coisa*. Entre o mundo, o corpo e a consciência a relação é de coexistência absoluta, eles são feitos de um mesmo estofado e participam de um mesmo *ser*. Neste sentido, não há nenhuma consciência da realidade, já que a própria

⁴⁷ Dito de um modo geral, uma argumentação *apagógica*, ou *per absurdum* consiste em tomar por aceite o contrário daquilo que se quer provar, mostrando o absurdo pela contradição das consequências.

consciência é uma realidade, e, se podemos falar de vida da consciência, é exatamente no sentido em que podemos falar de vida *em geral*, ou seja, como um estado de coisas.

Em suma, a atenção empirista não instaura nenhuma relação nova ou mais complexa do que as já presentes no perceber desatento, apenas introduz na percepção um coeficiente de realidade que lhe permite acomodar-se à solidez do mundo real. A consciência não tem nada para fazer aí, e, em nenhum caso, trata-se de saber como uma consciência intervém na construção dos dados da experiência perceptiva⁴⁸. A atenção torna-se, assim, um ato estéril, sem sujeito, enfim, um poder inteiramente abstrato “de dirigir-se indiferentemente a todos os conteúdos de consciência” (FP, p.54), assim como a luz de um projetor “ilumina” qualquer paisagem da mesma maneira. Os aspectos do objeto revelados pela atenção se sucedem de modo inteiramente fortuito e, já que só mantêm entre si conexões externas, não oferecem nenhum caráter intrínseco de verdade. Em suma, o absurdo, para o intelectualismo, é que, dessa forma, reduz-se a experiência da atenção a uma justaposição de estados de consciência e, mais geralmente, toda experiência a uma “coleção de percepções distintas”⁴⁹. É preciso, ao contrário, dispor de conexões internas para descrever o fenômeno da atenção, considerá-lo do ponto de vista da atividade do espírito e da fecundidade da relação da consciência com seus objetos. Enquanto não invertemos esta direção natural do pensamento, que subsume o fenômeno ao modelo do átomo e das coisas, quer dizer, que o coisifica, permanecemos incapazes, não apenas de descrever as relações entre a consciência e o mundo, mas também de determinar a verdadeira *natureza do problema*.

A questão que o intelectualismo dirige à teoria empirista da atenção poderia ser formulada da seguinte maneira: como a “percepção atenta” pode iluminar um dado se não há um sujeito para *quem* ele seja dado, ou antes, se esse próprio sujeito é um dado do mundo *em-si*? Mais ainda, existiria algum dado se não houvesse um sujeito ali para apreendê-lo, ele próprio não sendo dado senão a si mesmo? A redução metódica do mundo descobre por detrás das coisas um núcleo irreduzível, uma certeza essencial que deve acompanhar todas as outras certezas, que não está fundada em nada e que funda todo o resto. Esta certeza, malgrado as variações às quais a modernidade filosófica pôde submetê-la, atende pelo nome de sujeito. A

⁴⁸ De uma maneira geral, o empirismo, não obstante a diversidade de variações às quais este termo foi submetido na modernidade filosófica, não se coloca o problema da construção do dado por uma consciência. Na verdade, como já dissemos anteriormente, o empirismo toma a percepção como um fato puramente objetivo e, dessa forma, não se coloca o problema da consciência perceptiva. É verdade que há, pelo menos nas formas mais elaboradas do empirismo, um problema da subjetividade. Em todo caso, ele só concerne à questão de saber como o sujeito se constitui *no dado*, e o ultrapassa. Cf. Deleuze, 2004. Em especial pp. 11-18 e 93-101.

⁴⁹ Deleuze, 2004, p.121. Cf ainda. Deleuze, 2002, pp. 226-237.

atenção só “ilumina” os aspectos do objeto porque, antes de tudo, há um sujeito para o qual eles possam *se iluminar* ou, mais exatamente, *aparecer*. Significa dizer que cada novo aspecto do objeto, enquanto se impõe de maneira evidente ao espírito, é reconduzido ao plano do ser-subjetivo no interior do qual adquire um sentido de ser; a sua evidência é originariamente uma evidência subjetiva, quer dizer, fundada na certeza essencial de que “há um sujeito”. Os aspectos do objeto “iluminados” pela atenção inscrevem-se no interior de uma ordem na qual o novo se subordina ao antigo, “exprime tudo que ele queria dizer” (FP, p. 54). O esclarecimento do objeto opera-se na medida em que a atenção nos conduz metodicamente pela série dos aspectos através dos quais ele nos aparece, evidenciando, assim, a sua estrutura inteligível. Há, portanto, uma relação essencial entre *atenção* e *evidência*: “A atenção prepara a evidência, dirigindo-se, por antecipação e precaução, para as cadeias de razões que a tornarão atual”⁵⁰. O importante aqui é compreender que a atenção não pode mais ser suposta uma “luz real” dirigindo-se a um “mundo real”; seu valor metodológico prende-se, precisamente, ao fato de ela advir da capacidade que o entendimento tem de abstrair a sucessão efetiva das coisas, por uma espécie de “conversão reflexiva”, para concentrar-se na construção e reconstrução da ordem das razões que constitui, para nós, algo como um “objeto”, ordem que em vão procuraríamos encontrar nas próprias coisas.

Vê-se, assim, que o problema da atenção e, com ele, o da percepção, deslocam-se do plano da pura correspondência entre o *percebido* e o *mundo objetivo* para o plano das correlações entre o *percebido* e o *quem* da percepção, aquele dos modos de doação do percebido. Não, certamente, que a questão da objetividade seja destacada do campo da investigação filosófica; ao contrário, agora é que ela é posta de uma maneira radical, na forma da interrogação sobre suas *condições de possibilidade*. Ou seja, não se trata mais de saber se o percebido corresponde às “propriedades objetivas do estímulo”, mas de saber quais as condições tornam um e outro *possíveis*. Em um sentido, a redução cartesiana da matéria ao espaço, ou melhor dizendo, à extensão advém dessa exigência: é preciso encontrar a propriedade essencial de toda e qualquer matéria, sua condição necessária de existência, o que significará repelir dos corpos todas as propriedades que, em virtude de seu caráter efêmero e contingente, não nos oferecem um conhecimento claro e distinto⁵¹. Se o fazemos, percebemos que “a natureza da

⁵⁰ Beyssade, 1974, p.108

⁵¹ “A célebre análise do pedaço de cera salta de qualidades como o odor, a cor e o sabor para a potência de uma infinidade de formas e de posições” (FP, p.61). Cf. Koyré (1992): “Para conhecer o real precisamos começar por fechar os olhos, tapar as orelhas, renunciar ao tato; precisamos, ao contrário, nos virar para nós mesmos, e procurar, no entendimento, ideias que *sejam claras para ele*. Assim se encontram os fundamentos da ciência natural e

matéria ou do corpo tomado em geral não consiste em que ele é uma coisa dura, ou pesada, ou colorida, ou que toca nossos sentidos de alguma outra maneira, mas somente em que ele é uma substância extensa em comprimento, largura e profundidade”⁵². Conseqüentemente, o problema da correspondência entre *percebido* e *objetivo* no sentido em que o empirismo o concebe mostra-se um problema mal colocado, pois a ordem da objetividade não tem nada a ver com a das qualidades sensíveis da coisa, mas com a das condições metafísicas da experiência, estas só podendo ser inteiramente determinadas se introduzimos aí o *quem* da percepção. Em outras palavras, a questão não é “o que eu percebo?”, mas, antes, quais condições tornam possível uma percepção e quais condições asseguram a objetividade do percebido? É, portanto, da questão das condições *a priori* de toda experiência que se trata aqui.

A posição intelectualista face à empirista destaca-se do movimento de ultrapassagem de uma filosofia naturalista, que põe ingenuamente a tese da existência “em-si” do mundo e com o qual crê poder entrar em contato real e imediato, por uma filosofia da consciência, que revoga todas condições de *fato* em benefício das condições de *direito* que tornam a experiência do mundo e de si mesmo possíveis. Determinar as condições da transcendência ao mundo, eis a verdadeira *natureza* do problema da percepção para o intelectualismo. Retornar a si no pensamento para desvelar a estrutura fenomênica do mundo, eis a verdadeira tarefa da reflexão filosófica⁵³. A atenção não é uma força psíquica dirigindo-se a conteúdos sensíveis ou a estados de consciência, para iluminá-los em sua complexidade inerte; ela é a capacidade intelectual de inspecionar as coisas mais simples das quais o mundo que *vemos* é composto. A atenção não introduz na percepção nenhum coeficiente de realidade, mostra apenas que perceber é inspecionar essências, que não há percepção sem a atividade do entendimento; estar atento ao que se percebe é tão somente reconhecer a intransponibilidade da mediação lógica do espírito, admitir que, para conhecer alguma coisa, é preciso dispor em série os objetos uns

se descobre a linguagem que a natureza fala” (p.57) Cf ainda Cassirer (1997): “Em si mesmas, as qualidades sensíveis, as sensações de cores, de som, os cheiros e os sabores ainda não comportam o menor indício de um conhecimento do ser e do mundo” (p.139) Devemos, no entanto, dissipar um mal-entendido que, talvez, esta orientação pôde produzir no que diz respeito ao papel atribuído por Descartes aos sentidos no processo de cognição. Não é que se deva renunciar aos sentidos, como se eles fossem inteiramente desprovidos de qualquer valor de verdade; o caso é que se deve ajustá-los ao nível da razão, ou como diz Beyssade (1974), remontar “os sentidos ao entendimento” (p. 95).

⁵² Descartes, 1824, p.123.

⁵³ “Em suma, trata-se de passar do mundo ingenuamente compreendido como existência em si ou autônoma ao *fenômeno* do mundo, quer dizer, ao mundo tal como é para a consciência. Trata-se, do mesmo modo, de inverter os papéis do relativo e do absoluto: longe de que, como crê a atitude natural, o mundo seja esta existência absoluta em relação à qual as próprias subjetividades são relativas (nós fazemos parte dele), o próprio mundo é, ao contrário, relativo a uma subjetividade transcendental, que é o único verdadeiro absoluto” (Barbaras, 2003, p.135)

a partir dos outros, o dever da atenção sendo, como se diz, criar, para cada dificuldade, uma ordem. Assim, o fenômeno da atenção perde todo caráter psicológico que o empirismo queria lhe dar, para ganhar um caráter metafísico que apenas uma análise rigorosa dos princípios e uma explicitação da nossa capacidade de julgar unicamente segundo a razão podem conferir-lhe.

Para ultrapassar o realismo da noção de “sensação pura”, o intelectualismo não nega - pelo menos não diretamente - que ela seja uma realidade em-si. Inicialmente, o intelectualista apenas objeta que, quer ela seja ou não uma realidade em-si, jamais acederia à percepção sem a adjução de um juízo que dê forma ao “texto sensível”, sem a “concepção do espírito” que lhe dê um sentido. Maneira de dizer que o juízo é “aquilo que falta à sensação para tornar-se uma percepção” (FP, p.60). A análise do pedaço de cera fez desaparecerem as qualidades sensíveis das “coisas”, reduzindo-as à propriedade essencial do “objeto”: *ser extenso*. Fiando-me unicamente na exigência de clareza e distinção, é a isto que chego quando analiso a percepção de um objeto: que nada me é dado de maneira evidente senão que se trata de um *ser extenso, partes-extra-partes*, enfim, estendido diante de mim. Então, se a evidência de minhas percepções não tem nenhuma fonte nos dados sensíveis fornecidos por estímulos corporais, mas nas articulações inteligíveis do objeto percebido, e se a visão, por exemplo, não é o resultado de um processo fisiológico que inscreveria na retina as imagens que vejo, já que, em determinadas condições, vejo em um objeto “propriedades que ele não tem em minha retina” (FP, p.61) - o que sugere um “excesso da percepção sobre as impressões retinianas” (FP, p. 62) -, é preciso reconhecer que eu não percebo e eu não vejo, eu *julgo perceber, julgo ver*. Em uma palavra, perceber é *interpretar* signos sensíveis. Mas, como a interpretação é ainda interpretação *do* sensível, ela continua presa àquilo que pretendia ultrapassar, e o realismo da noção de sensação ganha sobrevida. É certo não que há percepção sem juízo. Mas não é menos certo que, inversamente, não há juízo sem sensação, na falta do que não haveria nada para julgar.

“A sensação não é mais suposta como elemento real da consciência. Mas, quando se quer desenhar a estrutura da percepção, isso é feito voltando ao pontilhado das sensações. A análise encontra-se dominada por essa noção empirista, se bem que ela só seja admitida como o limite da consciência e só sirva para manifestar uma potência de ligação da qual ela é o oposto” (FP, p.60).

Precisamente porque continua a identificar o sensível ao domínio das ações constantes de estímulos reais sobre um corpo - e é por isso que se pode dizer que, na percep-

ção verdadeira, não havendo estímulos reais, sentir é julgar, ou que, mesmo havendo estímulos reais, sendo eles constantes, as variações perceptivas são efeitos do julgamento – o intelectualismo permanece preso à alternativa entre “sensação” e “juízo”, abrindo, paradoxalmente, caminho para o desenvolvimento de um realismo fisiológico da percepção em relação ao qual ele foi o primeiro a se levantar⁵⁴. Mais ainda, tal alternativa estabelece um impasse quanto ao critério de distinção entre a percepção verdadeira e a percepção falsa. Em primeiro lugar, como uma percepção, se ela é construída à luz do entendimento, pode ser falsa? Admitindo que vemos aquilo que julgamos, se do “julgamento de ver” decorrer alguma falsidade, deveríamos atribuí-la ao juízo, o que é um contra-senso, já que submete o entendimento à contingência da qual, originariamente, ele quer se afastar, a saber, o erro. Dir-se-á, no entanto, que o homem nem sempre “julga segundo signos suficientes e sobre uma matéria plena” (FP, p.63), e que a diferença entre uma percepção verdadeira e uma falsa não está na “forma do juízo”, mas no conteúdo, motivado ou vazio, sobre o qual ele opera. Ora, objeta Merleau-Ponty, se só percebemos verdadeiramente o que é julgado segundo signos sensíveis suficientes, é forçoso admitir que o sentido da percepção vincula-se a uma motivação do sensível, e que, assim, ele depende do sensível, o que contraria a pretensa autonomia do julgamento. Pode-se ainda responder que os signos sensíveis oferecem apenas as “ocasiões” para o entendimento julgar, são motivos, e não causas objetivas. De qualquer maneira permanece a questão de saber como um signo pode motivar alguma coisa sem estabelecer com o *motivado* uma relação de finalidade, ou dito de outro modo, como o signo pode motivar um sentido verdadeiro se ele está inteiramente apartado da ordem da significação, sendo isso, aliás, o que o define?

Notemos que essas dificuldades não provêm exatamente da ideia de que a percepção implica a atividade do julgamento, mas do fato de que, ao formularmos o problema da verdade da percepção nos termos da alternativa sensação/juízo, necessariamente nos enreda-

⁵⁴ N’A *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty mostrava que o Descartes da *Dioptrique* abandona a ideia de uma transferência real das impressões para o espírito. As impressões corporais fornecem apenas as *ocasiões* para os sentimentos da alma, quer dizer, elas agem como “causas ocasionais” da percepção e não como suas causas objetivas. De um modo aproximativo, poder-se-ia dizer que os signos sensíveis do mundo exterior constituem apenas *ocasiões* para a alma “julgar”. Mas, da recusa do modelo das causas transitivas na investigação do fenômeno da percepção, do abandono da “ideia de uma transferência real das coisas sensíveis para o espírito” (EC, p.225), não devemos concluir que as dificuldades que toda explicação causal aplicada à percepção impõe tenham sido removidas. É que, se ainda existe alguma “correspondência regulada entre certas impressões cerebrais e certas percepções(...),somos obrigados a construir esquemas fisiológicos que nos façam compreender como as impressões sensoriais se preparam no cérebro para tornarem-se ocasiões adequadas de nossas percepções” (EC, p.225). Entrevemos aí que Descartes destitui a atitude realista, mas deixa intacto o lugar por onde ela poderá reintroduzir-se, e, nesse caso, as aspirações de uma fisiologia das “condições adequadas da percepção” aparecem como uma consequência, não improvável, mas certa, da doutrina cartesiana, embora, como diz Merleau-ponty, elas decorram de um “falso-cartesianismo”.

mos em um impasse: ou bem afirmamos que os erros de percepção decorrem de uma insuficiência do sensível, mas então a autonomia do juízo é rechaçada, já que sua verdade depende de signos sensíveis *suficientes*; ou bem afirmamos a autonomia radical do juízo, e, neste caso, é a capacidade de clareza e distinção intrínseca ao pensamento que se vê ameaçada, já que, sendo assim, os erros de percepção só poderiam ter suas fontes na “forma do juízo”, portanto, no pensamento. Merleau-Ponty mostra que toda a dificuldade reside justamente no fato de que, definindo a percepção exclusivamente pela atividade conclusiva do julgamento, excluimos a sensação como sua causa objetiva, mas não abandonamos o terreno da explicação causal. Uma vez que o juízo tem apenas a função de efetuar a ligação daquilo que, no plano das sensações, se apresenta de maneira dispersa, ele não pode nos fazer compreender como um sentido é motivado pelo próprio objeto individual (sensível) sem pertencer-lhe como uma parte real, e, mais ainda, como uma percepção verdadeira pode se impor de maneira evidente, sem que isso signifique recusar a possibilidade do erro. Enfim, desde que nos situamos no terreno da explicação, não nos resta outra saída senão atribuir ao erro, assim como à verdade, uma causa; seja ela eficiente ou ocasional, em todo caso, supõe que a percepção mais elementar já testemunha uma disjunção entre o *signo sensível* e a *significação*. Se se substitui uma causa eficiente por uma causa ocasional, isso é feito apenas para reservar à consciência o direito a uma verdade que não é preciso mostrar de onde vem, porque qualquer restrição que fizermos a esse direito significará introduzir na consciência a possibilidade do erro. E, como se sabe, a possibilidade de se enganar não se distingue do erro absoluto, não há alternativa: ou temos uma verdade absoluta, ou então não temos verdade nenhuma.

Mas se é certo que, para reservar o direito da consciência à percepção verdadeira, o intelectualismo deve recusar a imanência do sentido ao signo sensível, não é menos certo que, para explicar a percepção falsa, ele deve restituir essa imanência. Eis aí uma consequência que o intelectualismo empreenderá todos os esforços para evitar. Na consciência desembaraçada de todos os entraves do mundo das qualidades, das cores, dos sons, etc., ou seja, voltada sobre si e senhora de seus objetos, tudo é verdadeiro. Uma percepção falsa é apenas efeito de uma consciência que ainda faz seu aprendizado no sensível⁵⁵, e que, portanto, ignora a si mesma enquanto fundamento de verdade. Com efeito, não se trata nem mesmo de corrigi-la, pois a “confusão não é nada” (FP, p.55), resta apenas que ela volte a si. Que seja. Uma percepção falsa é ainda uma percepção, quer dizer, um pensamento de perceber, e enquanto

⁵⁵ A este respeito, Cf. Lebrun, G. *A Paciência do Conceito*: ensaio sobre o discurso hegeliano. Trad: Sílvia Rosa Filho. São Paulo: Editora UNESP, 2006. Em especial o cap. II: “As astúcias da representação”

tal tem um sentido. Recusar o erro como desprovido de sentido não suprime as dificuldades iniciais impostas pela oposição juízo/sensação, apenas acrescenta-lhes uma outra: se a percepção falsa não é nada, se ela não é sequer uma percepção, não se vê por que algum dia se precisou colocar o problema do critério de verdade da percepção. Quando solicitamos ao intelectualismo as provas da transcendência do juízo em relação à sensação, é no sensível que ele vai buscá-las, nem que seja para mostrar que ali não se pode encontrar nenhuma.

Sem dúvida, não se ultrapassa o realismo empirista sem conceder ao juízo uma função na percepção, mas também não se o ultrapassa somente concedendo ao juízo uma função interpretativa. Julgar não é concluir uma significação a partir de sensações dadas no mundo *em si*, ao que o julgamento não mais se distinguiria de uma constatação subjetiva, e o intelectualismo recairia na distinção confusa - à qual a noção de “sensação pura” conduz - entre a “impressão” e a “coisa” da qual ela é uma impressão⁵⁶. Assim, se o juízo deve ter outro estatuto que o de um ato psíquico, é preciso reconhecer-lhe uma “função constituinte”, por cujo meio a percepção apareça como um “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*” (FP, p.66). Concebendo o juízo como interpretação de signos e, por conseguinte, opondo-o à ordem do sensível - sobre a qual, não obstante, ele continua a operar -, a análise intelectualista deixa “escapar a operação primordial que impregna o sensível de um sentido [e assim] termina por tornar incompreensíveis os fenômenos perceptivos que deveria iluminar” (FP, p.62). Certamente, Merleau-Ponty não pensa que as doutrinas intelectualistas se resumam à concepção de juízo como interpretação. A conservação da noção empirista de sensação não atesta, por si mesma, um malogro da posição intelectualista; ao contrário, mede a resistência da atitude natural às tentativas de suplantá-la. Tudo se passa como se fosse preciso, inicialmente, incitar esta resistência, “falar a linguagem do senso comum” (FP, p.66), forçar seus limites, para destacar os eixos de sua argumentação e fazer a verdade de seu discurso aparecer no interior do próprio discurso. O que é o sentir, segundo a atitude natural ou segundo a opinião? Grosso modo, é o processo pelo qual um estímulo objetivo do mundo *em-si* inscreve-se no corpo ou na consciência por uma ação transitiva, ou seja, por uma operação real de transferência. Ora, quando se diz que uma sensação, para ser sentida, precisa passar pela “concepção do espírito”, que essa mediação subjetiva a constitui enquanto tal, ou, mais precisamente, que ela nunca é sentida, mas concebida, já não estamos

⁵⁶ Cf. Barbaras, 1999: “O conceito de sensação é, com efeito, caracterizado pela confusão do estado subjetivo e disto que é vivido nele, do experimentar e disto do qual há impressão” (p. 12)

mais em regime de atitude natural, pelo menos não no sentido em que o senso comum está. É verdade que o intelectualismo tenha, em seus “primórdios”, usado uma linguagem realista, mas, talvez, somente para mostrar àquele que se serve dela, que ele próprio já a põe em xeque quando diz de uma sensação que ela *é isto* ou *aquilo*, ou ainda, para mostrar que, efetivamente, ele *diz* outra coisa da que *queria dizer*⁵⁷. Quando se quer dizer, por exemplo, que a sensação de um determinado objeto é apreendida de maneira absolutamente individual, que ela é uma impressão psíquica acessível apenas àquele que a experimenta, e, portanto, só é dada ao conhecimento de outrem por inferência a partir da observação de seus efeitos, o que se diz *efetivamente* é que *todas* as sensações são individuais; por conseguinte, a individualidade da sensação deve ser admitida como um *universal*, e a observação como um método para conhecer *universais*, exatamente o que se queria evitar.

É por um efeito retroativo da linguagem, por um “efeito último do conhecimento” (FP, p. 66), segundo a expressão que Merleau-Ponty empresta de Lagneau, que podemos colocar no seu início aquilo que só se efetiva no nível das suas articulações inteligíveis. Arriscamo-nos a dizer, se bem que em um sentido impreciso, que este é um dos segredos do método indutivo: ir do *simples* ao *complexo*, assim como se vai do *antes* ao *depois*, sem se dar conta de que a anterioridade do simples (o dado) só aparece, retroativamente, a partir da posterioridade do complexo (o composto), como o simples *do* complexo, o que evidentemente já implica alguma relação entre eles, esta não podendo jamais ser dada na realidade. De qualquer forma, um dado bruto, inteiramente isolado e sem qualquer relação com outros dados, se ele existir, por qual operação mágica sairia de seu enclausuramento? Trata-se de uma dificuldade intrínseca a um método que se poderia qualificar de *progressivo*: se nos propomos partir da anterioridade mais remota para, daí, acedermos aos seus momentos posteriores, na verdade, nunca poderemos sair de lugar algum, uma vez que seria sempre preciso recuar a um *antes* do antes, e outro *antes* desse antes, indefinidamente. Em suma, um “dado puro” é apenas uma imagem produzida para explicar a origem e a história de um conhecimento que nunca desdo-

⁵⁷ É inevitável fazer alusão aqui às contradições que engendram a passagem da “certeza sensível” à “percepção” na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. É interessante lembrarmos que, em Hegel, há sempre um descompasso irreduzível entre o que se *quer dizer* e o que se *diz* efetivamente; a enunciação, o *dito*, subverte a intenção, o que se *queria dizer*. Por exemplo, a consciência sensível *quer dizer* que “este pedaço de papel” é absolutamente singular; o que ela *faz*, no entanto, é exprimir “este pedaço de papel” como o que há de mais universal. “Quando se diz de uma coisa é apenas que é uma *coisa efetiva*, um *objeto externo*, então ela é enunciada como que há de mais universal, e com isso enuncia-se mais sua igualdade do que sua diferença com todas as outras. Quando digo: uma *coisa singular*, eu a enuncio antes como de todo *universal*, pois uma coisa singular todas são; e igualmente, *esta* coisa é tudo o que se quiser. determinando mais exatamente, como *este pedaço de papel*, nesse caso, *todo e cada papel* é um *este* pedaço de papel, e o que eu disse foi sempre e somente o universal” (Hegel, 2005, p. 94).

bra diante de si as operações que o constituem. Não é desnecessário lembrar a afirmação de Descartes segundo a qual julgar não é imaginar⁵⁸. E, no entanto, o intelectualismo continua a se servir do conceito bastardo - porque contaminado de imagens - de “sensação”.

Mas, como diz Merleau-Ponty, o conceito de sensação só sobrevive aí por pouco tempo, funciona apenas como um núcleo inerte, uma espécie de *resíduo* da “conversão reflexiva”⁵⁹, a partir do qual a consciência vai, aos poucos, medindo sua capacidade de conhecer algo. A sensação não é, pois, um limite real da consciência, mas um limite ideal para o qual *tende* a análise regressiva de um conhecimento atual⁶⁰. É como se a suposição de uma “camada de impressões” aquém do juízo fosse uma hipótese formada pelo espírito para testar seus próprios limites. Mas como não podemos estabelecer um limite sem, nesse mesmo ato, transcendê-lo, a consciência, no momento mesmo em que forma a sua hipótese, já está fora ou para além dele. Caso contrário, como poderíamos dizer que há um limite qualquer se estivéssemos verdadeiramente encerrados nele, ou, como diz Merleau-Ponty a propósito do corpo, “se eu não estivesse nele tanto quanto em mim”(FP, p.67)? Mais ainda, existe algum limite que, enquanto tal, não seja um limite pensado? Talvez seja o caso de dizer que, para o intelectualismo, a “sensação” não é um limite, mas uma *limitação* que a consciência faz a si própria, um modo de dizer que suas percepções não são absolutamente obras suas (FP, p.66). Na *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty se reporta à passagem da “Sexta meditação” na qual Descartes descreve o objeto percebido como algo que se apresenta ao pensamento sem pedir consentimento, como uma ideia que não procede do eu⁶¹. Eis aí uma intuição que abre, para a reflexão filosófica, uma via de fecundidade inesgotável. Mas o próprio Descartes, e, mais geralmente, as doutrinas intelectualistas, não a levaram verdadeiramente a sério, ou, pior ainda, se voltaram contra ela. Que a sensação permaneça como um conceito do qual o intelectualismo não pode se desfazer de um só golpe, não estaria aí uma prova de que, embora a reflexão rigorosa possa dissipar todos os entraves decorrentes de uma concepção finita do mundo, sempre lhe restará uma última questão a colocar, a “de seu próprio começo” (FP, p.67)? De um modo geral, as filosofias modernas jamais admitiram uma significação positiva aos conceitos de “finitude” e de “negatividade”⁶²; no máximo, tratou-se de vê-los como índices

⁵⁸ “(...) só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos” (Descartes, 1983, p. 98)

⁵⁹ Cf. VI, pp. 37-56

⁶⁰ Cf Blanché, R. *La notion de fait psychique*. Paris: Felix Alcan, 1935, pp. 28-29.

⁶¹ Descartes, 1983, p.132

⁶² Vale lembrar aqui que o papel atribuído às ideias de “finitude” e de “negatividade” sofre uma profunda modificação com o advento da filosofia crítica de Kant. Moutinho (2006) nos mostra, seguindo as análises de Merle-

de um caminho por completar, de uma direção a ser corrigida, mas porque, então, a possibilidade de percorrer todo o caminho - e em uma direção absolutamente correta - já estava previamente dada, não como uma tarefa da reflexão filosófica, mas como um direito da reflexão filosófica. Quanto a isso, a advertência de Merleau-Ponty é severa:

“Nenhuma filosofia pode ignorar o problema da finitude, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto filosofia; nenhuma análise da percepção pode ignorar a percepção como fenômeno original, sob pena de ignorar-se enquanto análise, e o pensamento infinito que se descobriria imanente à percepção não seria o mais alto ponto de consciência, mas, ao contrário, uma forma de inconsciência” (FP, p.68)

A “conversão reflexiva” pretende expurgar do fenômeno da atenção toda conotação psicológica para dar-lhe um estatuto metafísico, e, assim, fazer aparecer a necessidade de retificar o problema da percepção, de deslocá-lo da ordem da *realidade* para a das suas *condições de possibilidade*, introduzindo, sob as explicações causais da percepção, a questão fundamental: “quem percebe?” - a pergunta pelo *sujeito da percepção*. A explicação do fenômeno perceptivo através do modelo atômico da “sensação pura” mostrou-se não apenas insuficiente, mas incompreensível, já que uma “sensação pura”, ainda que fosse dada à percepção, nunca poderia por si mesma nos fazer conhecer qualquer coisa que seja; ora, conhecer é apreender significações, estabelecer relações, o que é contrário à imediatez dos átomos da sensação. A mediação lógica do juízo impôs-se, assim, como condição necessária do sentir. Mais ainda, o sentir tornou-se uma concepção do espírito: não sentimos, *julgamos* sentir. Inicialmente, o problema da percepção, tal como o intelectualismo o formula, não diz respeito à *realidade* do mundo percebido, mas apenas à sua *verdade*. Se pudermos, unicamente pelo uso do entendimento - quer dizer, sem o concurso da imaginação ou dos sentidos -, ter do mundo e de nós mesmos alguma ideia clara e distinta, isto basta para assegurarmo-nos de que há fenômenos de percepção; mais precisamente, de que há consciência perceptiva, não importando

au-Ponty no cap. IV da *Estrutura do comportamento*, que “o comentário kantiano da percepção é diferente [do de Descartes], de vez que não há ali a mediação do infinito” (p.82). Entretanto, o alcance que os conceitos de “finitude” e “negatividade” adquirem na filosofia de Kant não é ainda decisivo. Por exemplo, que o sentido de uma representação só possa advir de sua relação de oposição às outras representações, Kant admite sem problemas. Mas que esta oposição, enquanto negação que uma efetua em relação às outras, tenha alguma realidade ontológica, eis o que lhe é inadmissível, porquanto o axioma segundo o qual ‘o positivo é, o negativo não é nada’ jamais é colocado em questão. Por esta razão, “mesmo reconhecendo a existência de uma solidariedade entre contrários no processo de definição do sentido dos opostos [ao afirmar que ‘a morte é um nascimento negativo’, Kant reconhece que o sentido da morte depende da determinação do sentido do nascimento], a noção de oposição nos impede de perguntar como a identidade dos objetos modifica-se quando o pensamento leva em conta relações de oposição” (Safatle, 2006, p. 133). A reivindicação de uma realidade ontológica do negativo só aparecerá com a filosofia de Hegel, embora aí a negatividade não denote a finitude da experiência, mas o operador lógico através do qual a consciência finita se ultrapassa em direção ao Absoluto do qual ele é apenas um momento.

se, de fato, seus objetos existem ou não como realidades *em-si*. Mas a disjunção entre a *realidade da sensação* e a *verdade do juízo* é apenas anunciada por esse primeiro gesto de “conversão reflexiva”. O que se faz, bem entendido, é deslocar o problema das provas da realidade, do campo da “sensação” para o do “juízo”, pois é somente aí que se pode provar qualquer coisa. A concepção do juízo como mediação lógica continua a supor uma “camada de impressões” sobre a qual opera, um “texto sensível” que ele interpreta, e a noção empirista de “sensação”, segundo Merleau-Ponty a mais confusa que existe, permanece desempenhando aí um papel assaz importante. O modelo fisiológico da percepção pode, então, ser admitido de bom grado, desde que suas insuficiências sejam colmatadas com uma teoria do juízo⁶³. Como vimos, as aporias produzidas pela sobrevivência da noção de sensação no intelectualismo conduzem a um impasse: ou bem a verdade da percepção é função da atividade do juízo, e então o erro, se ele pode ocorrer, deve igualmente ser-lhe atribuído, ou bem o juízo é sempre verdadeiro e os erros de percepção são decorrentes de uma insuficiência do conteúdo sensível, mas, então, a verdade do juízo depende em alguma medida da ordem do sensível, e nesse caso, ele perde a autonomia que se lhe tinha pretendido conferir. Com efeito, para salvar as exigências de legitimidade, clareza e distinção que são o solo pátrio do filósofo moderno, a saída intelectualista - e é este o último passo que conduz de uma *ontologia do objeto* a uma *filosofia transcendental* - é fazer tudo o que não é da ordem do espírito *constituente* passar para o lado do *constituído*, para o universo de significações do qual o sujeito é o correlativo inseparável. O juízo deixa de ser “interpretação” de signos sensíveis para se tornar “atividade transcendental”, “unidade sintética”; as *aparências*, antes recusadas como desprovidas da inteligibilidade que somente as *essências* possuem, tornam-se *fenômenos* dotados de significação; e, de resto, toda a resistência que a mitologia realista da “sensação pura” opunha à análise da consciência parece suprimida, pois agora toda realidade só é concebível como um objeto *de* consciência⁶⁴. A disjunção anunciada alhures parece, enfim, consumir-se. Não, todavia, da maneira que se a tinham pretendido: no interior do conhecimento, entre os que têm origem no sensível e os que têm origem no entendimento puro. A disjunção que se opera aqui é entre o que pode ser co-

⁶³ Cf. FP, p.61, nota 17.

⁶⁴ Na *Estrutura do comportamento* Merleau-Ponty faz um exame minucioso dessa saída empreendida pelo intelectualismo face as dificuldades insuperáveis com as quais a metafísica moderna se deparava. Cf em especial cap. IV, pp. 228-234. “Uma análise que isolasse o conteúdo percebido não encontraria nada, porque toda consciência de alguma coisa, desde que ela é identificável e reconhecível, por exemplo, como ‘uma cor’ ou mesmo ‘esse vermelho único’, pressupõe por meio da impressão vivida, a apreensão de um sentido que não está contido nela, nem dela é parte real. A matéria do conhecimento se torna uma noção limite colocada pela consciência na sua relação sobre ela mesma e não um componente do ato de conhecer” (EC, p.233)

nhecido e o que é incognoscível, sendo, portanto, puramente pensável. Vê-se logo que se trata da célebre distinção kantiana entre “fenômeno” e “coisa-em-si”. Para eliminar o realismo da noção de sensação, não é preciso opor a passividade do sentir à espontaneidade do pensar; devemos apenas reconhecer que a sensação já é uma significação “para” a consciência, que ela não é uma aparência interposta entre nós e as coisas, mas a própria coisa, ou, mais precisamente, “significação de coisa” (EC, p.232), na medida em que todas as coisas que podemos conhecer são significações, *fenômenos*. Antecipam-se aí os alicerces da ideia husserliana de que, no fenômeno, o *ser* está inteiro em seu *aparecer*, assim como, garante Merleau-Ponty, a ideia bergsoniana de que “a percepção do ponto 0 está no ponto 0” (EC, 232)⁶⁵. O sensível não é mais suposto um núcleo inerte no encaixe da consciência epistemológica. Primeiro, porque não há conhecimento sem experiência sensível. E segundo, porque a experiência sensível é um conhecimento, à medida que é sempre dada a um sujeito, ou seja, construída segundo leis do entendimento. Mas teria, assim, o intelectualismo atingido sua meta e eliminado definitivamente aquele resíduo de realismo deixado pela “conversão reflexiva”, do qual falávamos anteriormente? Não teria sido ele apenas eclipsado pela sombra de uma consciência vultosa do mundo, essa subjetividade absoluta que possui as leis e os segredos de todos os objetos de sua experiência? E não é estranha a docilidade da “intuição sensível a se dobrar às exigências do entendimento”⁶⁶? A meta não é atingida, e, nesse caso, não por carência, mas por excesso. Em uma palavra, a meta é ultrapassada. De vez que, agora, a “conversão reflexiva” nos transporta

“de um mundo imobilizado e determinado a uma consciência sem fissura (...); partia-se de um mundo em si que agia sobre nossos olhos para fazer-se ver por nós, tem-se agora uma consciência ou um pensamento do mundo, mas a própria natureza deste mundo não mudou: ele é sempre definido pela exterioridade absoluta das partes e apenas duplicado em toda a sua extensão por um pensamento que o constrói” (FP, p. 68-69)

Quando dizíamos que o intelectualismo não negava diretamente, ao menos em seus primórdios, a ideia de que a sensação é uma realidade em-si, mas pedia apenas que examinássemos os contra-sensos nos quais nos enredamos ao tentar fazê-la sustentar-se por si mesma, queríamos sublinhar a inspiração racionalista que anima, em todas as suas partes, o espírito filosófico da modernidade. Agora, entrevemos aí um outro sentido: o intelectualismo não podia mesmo negá-la, já que todo seu esforço era o de procurar os suportes da realidade

⁶⁵ Cf. ainda Moutinho, 2006, p. 82-86

⁶⁶ Alquié, 1974, p.202

em-si, descobrir, aquém ou além dela, uma instância que lhe assegure um fundamento. Reconhecera apenas, no transcorrer do percurso, que, quanto mais tentava conferir uma autonomia metafísica ao ser-objeto, mais lhe parecia improvável lograr êxito em tal empresa se não radicalizasse a exigência de uma subjetividade absoluta para a qual - e unicamente para a qual - o ser-objeto *é*; que, para conhecê-lo em todas as suas articulações, não bastava reconduzi-lo, juntamente com o ser-sujeito, à camada mais primitiva de um Ser-divino infinito; que, enfim, precisava transportar para dentro do espírito humano os poderes que eram concedidos apenas a Deus, para desnudar esse monismo ontológico que travestia o verdadeiro dualismo epistemológico: o sujeito *é* consciência *de* objeto, o objeto *é* objeto *para* a consciência, nada mais. Para além desse liame, não há nada a conhecer⁶⁷. Com isso, chega-se a um princípio de imanência que traduz, por assim dizer, a descoberta, no homem, de uma capacidade de conhecer equivalente ao poder criador da natureza divina, e que manda, de uma vez por todas, para retomar um expressão de Cassirer, o espírito “divagar ao ar livre no país do possível”⁶⁸, país que Merleau-Ponty empreenderá todos esforços para mostrar que *é* apenas uma província do mundo da percepção (FP, p. 533).

Do deslocamento efetivo do problema do conhecimento do campo da *realidade* transcendente das coisas para o das suas *condições transcendentais*, poder-se-ia, talvez, suspeitar que, finalmente, o caminho para uma genética da percepção, enquanto ela *é* um “conhecimento das existências” (FP, p.71), está aberto. Ora, despojada, enfim, da pressuposição ingênua de uma realidade exterior agindo sobre um organismo ou sobre um psiquismo, a filosofia podia, então, recolocar-se no interior do mundo tal como o vivemos para descrever suas origens perceptivas. No entanto, o intelectualismo nos dá mais uma prova de que “vive da refutação do empirismo” (FP, p.60), e de que, talvez, retire daí o vigor de seus recomeços. Aproximando-nos do cenário filosófico que acabamos de descrever, o que vemos *é* outra coisa que uma genética da percepção. Se se afirma a possibilidade de um conhecimento do mundo, *é* exatamente na medida em que a “consciência não reside em parte alguma e pode [assim] tornar-se presente a todas as partes em intenção” (FP, p.67). O sujeito do conhecimento não está imerso em um mundo de existências empíricas; ao contrário, ele *é* a pura possibilidade de reduzir esse mundo a um universo de significações que lhe sejam acessíveis. O conhecimento verdadeiramente filosófico não concerne, portanto, a seres existentes, mas somente a objetos

⁶⁷ “Não *é* preciso nada menos do que este objeto absoluto e este sujeito divino para afastar a ameaça do gênio maligno e para garantir-nos a posse da ideia verdadeira” (FP, p.71)

⁶⁸ Cassirer, 1997, p. 67.

fenomenais, construídos a partir de dados sensíveis - que não são um puro caos, pois já dotados de matéria e forma - segundo as leis do entendimento. É verdade que eu me percebo no meio das coisas, percebo os objetos em torno de mim, percebo meu corpo, etc., mas tais percepções concernem apenas ao “eu empírico” e não ao “eu transcendental”. De onde se segue que a certeza de que “há um sujeito” – a qual, como dizíamos na “Introdução”, traduz o advento da subjetividade moderna – é agora radicalizada, ou, talvez melhor, axiomatizada: “há um sujeito, distinto de toda individualidade empírica”⁶⁹. Ora, já que a percepção é um “conhecimento de existências”, uma genética da percepção torna-se um problema de psicologia e não de filosofia, à qual compete somente a tarefa de determinar os modos de operação do conhecimento. A questão propriamente filosófica é saber “como” o conhecimento começa e não qual sua “origem”, o problema crítico não se reduz ao problema genético⁷⁰. À reflexão filosófica cumpre revelar a *unidade objetiva da consciência*. Trata-se de apreender os fenômenos a partir das operações intelectuais que os determinam e reconhecer no ato de perceber o fundamento do mundo percebido. Para uma filosofia intelectualista, diz Merleau-Ponty, “eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la (...), condição sem a qual não haveria absolutamente nada” (FP, p. IV). A consciência, neste sentido, fornece as leis de constituição da experiência perceptiva e a objetividade do mundo que, para o empirista, se situava na ordem da experiência sensível imediata, do *em-si*, é apenas deslocada para o campo da representação, do *para-si*⁷¹. À presença imediata do sensível substitui-se a representação dessa presença. O problema da gênese é recusado em benefício do das condições de possibilidade, e, de resto, a genética da percepção que parecia desenhar-se no horizonte das preocupações filosóficas do intelectualismo é apagada pelo prejuízo de um “sistema de pensamentos absolutamente verdadeiros” (FP, pp.70-71), o qual não é preciso perguntar de onde vem. A consciência é desatada das suas origens constitutivas, do fundo existencial sempre pressuposto por toda racionalidade e a “constituição do objeto” passa em silêncio (FP, p.54)⁷². Com efeito, se análise reflexiva atravessa o mundo em si do empirismo, não é para reencontrar atrás dele a experiência efetiva da

⁶⁹ Cf. Milner, 1996, p.28.

⁷⁰ A respeito desta oposição entre “transcendental” e “genético” nas filosofias do séc. XVIII, cf. Cassirer, 1997, pp. 135-183.

⁷¹ A exigência de “sentido” introduzida pela questão da subjetividade substitui à explicação causal que o empirismo dava ao conhecimento uma explicação teleológica, através da qual o mundo surge como o “termo imanente do conhecimento” (FP, p.57), e não como uma realidade “em-si”. Em todo caso, já que não se coloca a questão da “origem” disto que se explica, a descrição do “fenômeno do conhecimento”, assim como geralmente de todos os outros, permanece interdita ao filósofo.

⁷² Cf Moutinho, 2006, pp. 104-110.

subjetividade, mas para dar a esse mundo um fundamento que ele não pode se dar. O primado de uma realidade objetiva cujas articulações se desdobram em sua totalidade diante do pensamento continua a comandar a circunscrição do campo da percepção. O Ser-divino infinito e o Ser-sujeito finito são apenas duas maneiras de conceber o fundamento da objetividade e expressam o mesmo “prejuízo de um universo em si perfeitamente explícito” (FP, p.72).

As censuras que eram feitas ao empirismo retornam, e, agora, muito mais tenazes, porque, desta feita, contra aqueles que as formulavam. A necessidade de uma “análise interior da percepção” significava que os princípios extrínsecos de associação, na medida em que faziam do espírito uma “máquina” de calcular, combinar e repetir dados, não nos faziam jamais compreender como surge, para nós, um mundo verdadeiro. Se se reivindicava a necessidade de introduzir a questão do *quem* da percepção, sem o que a atenção se torna um ato vazio que ilumina as coisas em sua positividade indiferente, era exatamente no sentido de que o filósofo não pode contentar-se com um mundo no qual é apenas um espectador imparcial. Opondo à ociosidade da consciência empirista, a espontaneidade do pensamento, não se pretendia substituir um mundo real por um mundo ideal onde todas as contradições e incertezas da vida quotidiana fossem suprimidas; tratava-se, ao contrário, de restituir ao espírito a capacidade de não se deter diante da experiência ordinária, de julgar aquilo que vê, ouve, toca, aquilo que vive, de encontrar em si mesmo a medida das coisas e, enfim, transformá-las em seu ser mais íntimo, bem como a si mesmo. Todavia, as críticas intelectualistas da exterioridade, do atomismo e da passividade, perdem sua fecundidade na medida em que deixam subsistir a ideia de um Ser exterior cuja arquitetura deveria ser reencontrada no Ser-interior. De vez que a associação, recusada como “coexistência de fato”, continua a ser um princípio geral de ligação, a passividade é apenas “importada das coisas para o espírito” (FP, p.84), e a atenção volta a ser “uma luz que não se diversifica com os objetos que ilumina” (FP, p.55).

A despeito dos deslocamentos da posição do problema da percepção, há uma operação que unifica empirismo e intelectualismo no interior de um mesmo projeto filosófico: a coordenação de todos os momentos contingentes da experiência perceptiva a um *ponto indubitável*, unicamente a partir do qual o ato de perceber e os objetos percebidos ganham consistência e necessidade. Que se encontre esse *ponto indubitável* em uma realidade dada, física ou psicológica, ou em um pensamento constituinte, metafísico ou transcendental; que ele advinha de uma constatação empírica ou de uma certeza puramente formal, a rigor isso não constitui uma oposição. Aponta apenas para o fato de que o realismo não se serve necessariamente da suposição ingênua de uma realidade prévia com a qual podemos coincidir. No que

concerne ao essencial, poderíamos defini-lo pela pressuposição de um Ser absoluto que, do exterior, funda integralmente a experiência. É sob o regime desta pressuposição que se constitui aquilo que Merleau-Ponty chama de “pensamento objetivo”. Quer se conceba o Ser determinado como “sensação pura” ou como “sujeito absoluto”, quer se o conceba a partir da prioridade do conteúdo ou da forma, em todo caso trata-se de responder às condições de um mesmo problema: determinar as condições objetivas da experiência efetiva tal como a vivemos. A existência *em si* do mundo ou a certeza do pensamento constituinte são duas maneiras de negligenciar o estatuto próprio do fenômeno da percepção. A primeira, em proveito de uma causalidade objetiva. A segunda, em benefício de um Eu pensante, diante do qual o mundo se revela em seu sentido transparente. No fim das contas, tal negligência se funda sobre uma concepção do sensível, ou sobre um modo de operar com esta noção e de definir suas relações com o campo da inteligibilidade, que nos permitem constatar, à parte das nuances e disparidades, uma “comunidade arqueológica”⁷³ entre empirismo e intelectualismo. Trata-se da base sobre a qual se erigiu a experiência intelectual da modernidade e que Moura denomina “tripla desqualificação do sensível”⁷⁴. Dito de maneira geral, o procedimento é o seguinte: circunscrever o sensível no domínio da interioridade psicológica, destacá-lo do campo da significação intelectual e, por conseguinte, torna-lo desprovido de qualquer legitimidade filosófica. Assim, seja na distinção lockiana entre “ideias do espírito” e “qualidades das coisas”, seja na oposição cartesiana entre “substância pensante” e “substância extensa”, o que está em questão é a exigência de uma neutralização do sensível, de um “divórcio entre sensível e inteligível”⁷⁵, sob o pretexto de que o primeiro, na medida em que remete a uma experiência da qualidade, constituiria um entrave à determinação matemática e portanto quantitativa da natureza⁷⁶. Em outros termos, todo vestígio de indeterminação deve ser expulso do campo da inteligibilidade, pois “no mundo tomado em si tudo é determinado” (FP, p.27). Presos, portanto, ao “pensamento objetivo”, ao “a priori” da disjunção entre sensível e inteligível, empirismo e intelectualismo encontram-se reféns de um mesmo “prejuízo”: o de que o sensível não possui significação imanente, de que o seu sentido advém da “inspeção do espírito” ou da intervenção de um “princípio extrínseco”.

O conceito de juízo, introduzido para rechaçar a crença ingênua em uma realidade imediatamente acessível à sensibilidade, mostra-se, agora, o dispositivo de uma opera-

⁷³ Moura, 2001, p. 277.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 229

⁷⁵ *Ibidem*, p. 230.

⁷⁶ Cf. Moura, 2000, pp. 207-212

ção mais profunda, cujas consequências estamos longe de esgotar: a constituição do mundo segundo leis que não podem vir dele, mas somente do entendimento puro. O intelectualismo destitui a crença ingênua do empirismo. Mas o que ele coloca no lugar senão o fantasma de uma Razão que contém todos os segredos, os do mundo tanto quanto as da crença nesse mundo? À mitologia de uma consciência passiva, substitui-se a mitologia de uma consciência de si que não encontra qualquer obstáculo à sua atividade incessante. Tratou-se, para o intelectualismo, de reduzir a crença empirista ao absurdo, mas esse movimento ultrapassou a meta, e é possível que ele só tenha virado a crença do avesso, encontrado “dentro” o que antes se acreditava estar “fora”. “A dúvida interrompeu as afirmações explícitas sobre o mundo, mas ela não muda nada nesta surda presença do mundo que se sublima no ideal da verdade absoluta” (FP, p.72). Não há menos dogmatismo na crença ingênua do mundo do que na evidência do direito irrevogável a uma verdade absoluta.

À altura em que nos encontramos, parece inevitável concluir que não há mais razões para Merleau-Ponty demorar-se na análise do conceito intelectualista de “juízo”, já que em quase nada ele se mostrou menos capturado pelos prejuízos realistas que os conceitos de “sensação” e de “associação” colocavam em marcha. Resta somente que as soluções do intelectualismo sejam alinhadas às do empirismo no interior de um mesmo discurso filosófico e que a descrição dos fenômenos as faça aparecerem como igualmente inconsistentes. Mas, como dissemos inicialmente, a crítica merleau-pontiana não se caracteriza pela recusa de determinadas soluções tanto quanto pela preocupação em desenvolver as consequências dos problemas que as engendram. Não basta dizer de uma teoria que ela é boa ou ruim, que seus postulados são suficientes ou insuficientes; é preciso, antes, retomá-la no nível dos problemas que ela se coloca, dos encaminhamentos que lhes dá, assim como dos que não dá, examinar seus conceitos em função das exigências que eles visam satisfazer. Do mesmo modo, não se trata, para Merleau-Ponty - e quanto a isso ele nos parece inspirado em Hegel - de opor aos erros do intelectualismo ou do empirismo, o mundo da percepção tal como nós o vemos “agora”, corretamente, após liberarmos-nos dos prejuízos que o escamoteavam. Merleau-Ponty não diz simplesmente que “as coisas não são deste ou daquele modo, mas deste outro”; ao contrário, todo o seu esforço é, antes, mostrar por quais razões elas puderam ser tomadas “deste ou daquele modo”, quais as dificuldades que eles motivam, e de que maneira este “outro modo” desenvolve as questões anteriores em uma dimensão nova. O mundo da percepção é o solo originário de todo conhecimento, o “mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala” (FP, p. IV). Isto não quer dizer, entretanto, que uma “fenomenologia da percep-

ção” relativize todo conhecimento, reconduzindo-o a uma estrutura geral da qual ele seria mera abstração. A nosso ver, quando Merleau-Ponty diz que há uma anterioridade do mundo da percepção em relação ao conhecimento, significa primeiramente que o conhecimento tem uma origem e que ele deve sua fisionomia a isso a partir do que ele se origina. Mas significa também que o sujeito nunca desdobra diante de si as operações de constituição do conhecimento, pois cada um de seus aspectos reenvia incessantemente a uma esfera de indeterminação que não é o seu oposto - algo como um não-conhecimento-, mas o que antecipa seus desenvolvimentos.

Com efeito, se as doutrinas da modernidade mostraram-se incapazes de realizar aquilo que prometiam, se o metafísico, como afirma Châtelet, malogra em fornecer as provas de que o ser que ele revela é o ser verdadeiro, e se daí advém alguma decepção, não podemos subtrair esse malogro e essa decepção do próprio *ser*, eles constituem seu cerne⁷⁷. Hegel, referindo-se à filosofia kantiana, mostra que, criticando a razão, tornamo-nos conscientes do risco iminente que há de se tomar a “nuvem erro” pelo “céu da verdade”. Mas mostra também que, criticando-a, corremos um outro risco: o de travestir o “medo da verdade” com o “medo do erro”⁷⁸. De qualquer modo, verdadeiro ou falso, cauteloso ou incauto, o pensamento é sempre pensamento *do ser*, e, enquanto tal, não está fora dele, nunca o deixa intacto. Corrigindo um erro, a consciência não anula o seu fato, ou como diz Merleau-Ponty, “o erro não é consciência do erro” (FP, p.533); é, bem entendido, uma experiência efetiva, e somente assim pode-se sustentar que tem algo de verdadeiro, que não nos corta da verdade, sendo, ao contrário, um momento da efetividade do verdadeiro. Em suma, o conhecimento não é o correlato de uma realidade fechada sobre si mesma, ele é, em alguma medida, o correlativo de uma realidade a construir e, nesse sentido, para usar uma expressão de Bachelard, é sempre aproximativo, só avança por retificações sucessivas⁷⁹.

⁷⁷ Cf. Châtelet, 1972, pp. 109-132.

⁷⁸ Hegel, 2005, p.72.

⁷⁹ Cf. Bachelard, 1961, pp.45-47; 2004, pp. 21-32 .

1.5. O “juízo natural” e a ambiguidade da razão

No momento em que a crítica merleau-pontiana parece adquirir uma clareza ir-retocável, em que as razões para afastar-se do intelectualismo parecem impor-se de maneira decisiva, é o próprio Merleau-Ponty quem nos dá razões melhores para não cedermos de súbito a esta clareza:

“É verdade que talvez nós desfiguramos uma segunda vez o intelectualismo. Quando dizemos que a análise reflexiva realiza, por antecipação, todo o saber possível acima do saber atual, encerra a reflexão em seus resultados e anula o fenômeno da finitude, talvez isso ainda seja uma caricatura do intelectualismo. (...) Talvez ainda não tenhamos compreendido a verdadeira função do juízo na percepção” (FP, pp. 72-73)

As operações que conduzem de um racionalismo objetivista a uma filosofia da subjetividade transcendental, a saber, a transposição da sensação para a ordem do *constituído* e a conseqüente substituição da função interpretativa do juízo por uma função constituinte, representam, sem dúvida, uma tomada de consciência, ainda que inacabada, pois elas liberam a reflexão filosófica dos constrangimentos impostos pela noção realista de sensação. Todavia, estas mesmas operações expõem a reflexão filosófica aos riscos do dogmatismo, já que são levadas ao termo da cisão definitiva da subjetividade em “Eu-transcendental” e “Eu-empírico”, e, por conseguinte, à subordinação de “todo o sistema da experiência – mundo, corpo-próprio, eu empírico – a um pensador universal encarregado de produzir as relações dos três termos” (FP, p.280). Está claro que é desse risco de dogmatismo que Merleau-Ponty quer se afastar, e não exatamente das filosofias intelectualistas, muito embora na maioria das vezes as duas coisas vão de par. Queremos dizer, com isso, que a estratégia merleau-pontiana é, por assim dizer, mostrar em que as filosofias intelectualistas pensam contra si próprias, como, de alguma maneira, elas mesmas já apontam para direções inusitadas em relação à estrutura geral de seus postulados, enfim, como elas se ultrapassam no momento mesmo em que acreditam firmar suas convicções em bases sólidas. Merleau-Ponty toma o caso da filosofia cartesiana como um exemplo privilegiado deste movimento em que o pensamento ultrapassa a si mesmo.

Não deixa de nos surpreender que, após ter mostrado os impasses decorrentes da concepção de juízo como atividade transcendental, Merleau-Ponty retorne a Descartes para

tentar recuperar, no interior da metafísica cartesiana, uma dimensão da experiência que revoque incessantemente a cisão da subjetividade levada a termo pela *versão transcendental* do intelectualismo. No início do capítulo sobre a “atenção” e o “juízo”, a análise cartesiana do pedaço de cera era descrita como uma tentativa de encontrar atrás da contingência das propriedades sensíveis dos corpos uma necessidade que não dependesse em nada dos sentidos, uma ideia clara e distinta à qual apenas a “luz natural” do entendimento pode nos fazer chegar. Entretanto, além da “luz natural” da “Segunda meditação”, que nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso, o claro do obscuro, e não deixa nada escapar ao crivo do entendimento, há a “inclinação natural” da “Sexta meditação”, que nos *pressiona* a acreditar em coisas das quais não sabemos dar as razões e que, no entanto, não desmentem a ordem das razões. A “luz natural” do entendimento nos oferece a “extensão inteligível” da cera. Mas, quando *vemos* o pedaço de cera, não estamos diante de uma *ideia* de extensão, deparamo-nos com uma estrutura perceptiva que não espera pela atividade do entendimento para impor-se ao nosso olhar. Trata-se de uma “extensão real” (N, p.21), essa que os sentidos nos oferecem. E, à luz desta “extensão real”, a análise do pedaço de cera 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. A percepção é um juízo, mas que ignora suas razões.” (FP, p.73)

Decorre daí que o pedaço de cera adquire duas significações muito diferentes, ou melhor dizendo, contraditórias, caso o consideremos do ponto de vista da “Segunda meditação” ou da “Sexta”, de acordo com a “luz natural” que ensina a distinção do corpo e da alma ou conforme a “inclinação natural” que atesta a sua união. No primeiro caso, a extensão só define a “cera do físico”(FP, p.61), já que na percepção vivida nenhum objeto se apresenta de um só golpe sob a infinidade de posições e formas que o modelo da substancialidade prescreve, o objeto percebido tem sempre uma posição e uma forma mais ou menos definida, de acordo com o ponto de vista em que nos situamos em relação a ele. Em outras palavras, na percepção, as qualidades sensíveis encarnam a cera, a apresentam de tal ou tal maneira e desempenham aí uma função, digamos, ostensiva. “Para a percepção, não há mais cera quando todas as propriedades sensíveis desapareceram, e é a ciência que supõe ali alguma matéria que se conserva” (FP, p.61). No segundo caso, ao contrário, trata-se da cera tal como ela é dada imediatamente à percepção, antes que tenhamos apreendido sua lei inteligível, ou ainda, trata-se do objeto-cera na medida em que ele não transcende os modos através dos quais se nos

aparece. Poder-se-ia dizer que, enquanto a análise nos faz chegar à estrutura essencial da cera, a percepção nos dá a cera como existente. Sabe-se que Descartes e os cartesianos se esforçaram de maneira incansável para conciliar essas duas significações, a essência e a existência do objeto, no interior de uma mesma ordem das razões. Mas sabe-se também que não poderão fazê-lo senão recorrendo à ideia de infinitude divina, o que evidentemente empurra para segundo plano o problema da finitude, e termina por constituir uma contradição, já que a “veracidade divina (...) não é outra coisa senão a clareza intrínseca da ideia” (FP, p.73). É lícito, em todo caso, admitir, com Merleau-Ponty, que “talvez a filosofia de Descartes consista em assumir essa contradição” (FP, p. 73). O fato da reflexão nunca é inteiramente apagado pela análise reflexiva, mesmo que se procure minimizar seus efeitos dizendo que é à vida que compete conhecê-lo e não ao entendimento. De qualquer maneira, persiste a questão de saber por que o fato da reflexão escapa ao crivo do entendimento. Não pretendemos aprofundar aqui essas questões, o que faremos mais adiante. Nos limites desse capítulo, queremos apenas caracterizar alguns aspectos do que chamamos inicialmente de *dupla orientação do intelectualismo*. No caso do conceito de juízo, essa dupla orientação nos permite introduzir, ao lado ou abaixo das ideias claras e distintas, uma significação positiva do conhecimento sensível, e, desse modo, sinaliza uma saída para o impasse que se estabelece entre a concepção um tanto quanto realista do juízo como *interpretação* lógica de signos sensíveis e a concepção decididamente idealista do juízo como *constituição* transcendental: “Quando reencontro a estrutura inteligível do pedaço de cera, não me recoloco em um pensamento absoluto a respeito do qual ele seria apenas um resultado, eu não o constituo, eu o re-constituo” (FP, p.73).

Se o juízo “re-constitui” o objeto percebido é porque ele não é um operador lógico descobrindo por trás de um conjunto de sensações dispersas a estrutura de uma realidade essencial, nem tampouco uma “unidade sintética” construída por uma subjetividade transcendental a partir dos dados da sensibilidade e segundo leis do pensamento. A ênfase no termo “re-constituição” permite assegurar, ao mesmo tempo, contra o realismo da interpretação, que os dados sensíveis são significações constituídas “para” um sujeito, só são apreendidos no interior de um sistema de correlações subjetivas, e, contra o idealismo da atividade transcendental, que o pensamento envolve o fato da percepção, ou seja, que o pensamento de perceber não é um ato despojado de toda opacidade, uma vez que ele implica a inerência a um ponto de vista. O juízo não opera sobre uma realidade em-si, de alguma forma ele a faz existir “para-si”, mas também não é o resultado da atividade de um “constituente universal”, já que a existência do objeto se impõe ao pensamento de maneira evidente. Em outras palavras, o juízo

não interpreta dados sensíveis, nem constitui objetos fenomenais, ele *re-constitui* a unidade do objeto percebido no interior da multiplicidade fenomênica do mundo.

O conceito de “juízo natural” deflagra a ambiguidade da experiência no interior das próprias filosofias do entendimento. E pelo menos duas consequências sobrevêm daí. A primeira é a de que, considerando o sentido como algo que irradia do próprio objeto, restitui-se à percepção o estatuto de um “conhecimento originário” (FP, p.74), o que é notadamente contrário ao primado do conhecimento intelectual. A segunda é a de que, recuando para aquém das “significações adquiridas” e restituindo ao pensamento uma opacidade que lhe é constitutiva, fazemos a reflexão aparecer como “fato criador”, como “uma reconstituição do passado que não estava pré-formado nela” (FP, p.75). O “juízo natural” cria suas razões e, neste sentido, não pode conhecê-las no momento mesmo em se engaja na sua criação. Seria preciso uma outra razão que efetue aí uma mediação, o que nos faria perder a unidade do juízo. É verdade que, para uma doutrina intelectualista, a ambiguidade deflagrada pelo “juízo natural” não tem o estatuto de um problema verdadeiramente filosófico, e que ela nunca o terá, pois nunca se está disposto a abrir mão da ideia dogmática de um Ser objetivo, inteiramente determinado, bem como da relação de familiaridade que se estabelece com ele. Entretanto, que a ambiguidade da experiência e a contradição que consiste em tentar integrá-la no interior de um sistema de ideias claras e distintas figurem no horizonte das preocupações filosóficas do intelectualismo, Merleau-Ponty encontra aí os rastros a partir dos quais podemos reintroduzir o problema da percepção e, conseqüentemente, o da subjetividade, em um outro registro: o do “mundo vivido aquém do mundo objetivo” (FP, p.89). Para que a ambiguidade e a contradição adquiram legitimidade filosófica, será necessário articular o “fato da reflexão” e o “pensamento da percepção”, não em uma ordem transcendente, mas no interior da própria experiência. Antes, entretanto, devemos colocar a questão do sentido destas inerências, a da reflexão em relação à ordem dos fatos tanto quanto a da percepção à ordem do pensamento. Em suma, trata-se de saber o que significa para a reflexão ser um fato e o que significa para a percepção implicar o pensamento. É nessa tarefa que os próximos capítulos deste trabalho deverão engajar-se.

Dizíamos inicialmente que a experiência intelectual da modernidade funda-se sobre a disjunção de princípio entre Pensamento e Ser. Daí em diante, concedida a disjunção, todo o problema era o de fornecer uma ideia que permita suprimir a distância entre eles, uma *ideia verdadeira* que traduzisse a adequação entre o Pensamento e o Ser, entre o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido. Malgrado a diversidade de doutrinas que a modernidade

testemunha, no que concerne ao essencial, todas estiveram de acordo quanto à disjunção. Mesmo quando se afirmava a sua intransponibilidade, como é o caso das filosofias que poderíamos chamar de céticas, em nenhum caso tratou-se de rechaçá-la, pois, no fim das contas, o que se afirmava é a irremediabilidade da separação. Assim, ora se deveria procurar a ideia verdadeira em uma Subjetividade Absoluta, ora em uma Objetividade Absoluta, ora ainda em uma camada primitiva do Ser. Em todo caso, a ideia verdadeira sempre deveria ser construída de maneira a tornar possível a passagem do Pensamento ao Ser, ou, se se quiser, do subjetivo ao objetivo. Ainda que a resposta dada seja a supressão do problema, ou seja, a conclusão pela impossibilidade da verdade, é sempre dele que se parte. E, no fim das contas, como afirma Châtelet, o cético é um metafísico que não deu certo⁸⁰. É preciso reconhecer, todavia, que, desde que se coloca a questão em termos de uma alteridade de princípio, as dificuldades são dirimentes. Ora, se partimos da disjunção entre o Pensamento o Ser, não se vê de que maneira o Pensamento pode encontrar as motivações da abertura ao Ser exterior que não sejam as razões que ele próprio constitui para si, o que, evidentemente, o coloca em uma relação de circularidade da qual ele não pode, com efeito, escapar; a menos, é claro, que o decreto transcendente da mediação do infinito intervenha em seu socorro.

A nosso ver, a construção de uma teoria fenomenológica da subjetividade depende inteiramente da transposição dessa alteridade de princípio entre Pensamento e Ser. Transpor não significará, bem entendido, recusá-la de imediato, mas tomá-la, inicialmente, como um problema e reconhecer, assim, seu caráter presuntivo. A tarefa na qual nos engajamos foi, então, é a de reconstituir os passos que conduzem à posição de uma consciência absoluta e de um objeto pleno e determinado. Vimos que, nas doutrinas empiristas e intelectualistas da modernidade, tal posição deduz-se exclusivamente do negligenciamento da estrutura da percepção efetiva em proveito da hipóstase do Ser exterior, da substituição do estudo da “*aparição do ser para a consciência*” (FP, p.96) pela suposição prévia de sua possibilidade. Mas desemboscando os prejuízos clássicos não chegamos de pronto a uma resolução dos impasses que eles engendraram; antes, acercamo-nos dos problemas com o quais a reflexão de-

⁸⁰ Cf. Châtelet, 1972, p.114: “(...) o ceticismo passa muitas vezes por uma antifilosofia. Essa identidade é apenas superficial. O cético, como o filósofo, e na mesma perspectiva metafísica, procura o ser substancial; essa procura, porém não chega a resultado algum: em lugar da clara solidez da essência, é o vazio da imaginação que se apresenta e a desespera. A partir daí, o único existente com o qual se pode contar é a aparência contraditória e confusa. (...) Procurando uma razão, encontra a ausência de fundamento”. A respeito do ceticismo empirista, Cassirer (1997) mostra que “o princípio segundo o qual toda a ideia que encontramos em nós assenta numa ‘impressão’ prévia e só se explica a partir desta será (...) elevado à categoria de um axioma incontestável”. Assim, “o próprio empirismo não renunciou, em absoluto, a valer-se de princípios universais e de sua evidência imediata” (p.142-143).

verá se ocupar. Entre o primeiro esboço de um “retorno aos fenômenos” e a conversão do “campo fenomenal” em “campo transcendental” (FP, p. 99) interpõe-se um longo trabalho de descrição dos diversos estratos da vida perceptiva. A determinação do estatuto do sujeito prende-se fundamentalmente à exploração sistemática do “campo fenomenal”, na falta do que uma “teoria do sujeito” permaneceria indefinidamente confinada aos limites do idealismo filosófico. Correlativamente, à descrição da vida perceptiva impõe-se o horizonte permanente da necessidade de legitimação transcendental, sem o que não podemos conferir-lhe senão o alcance restrito de uma investigação psicológica, e a restauração do realismo aparece como uma consequência inevitável. Na verdade, estas duas faces do projeto merleau-pontiano são absolutamente solidárias e inseparáveis. Quanto mais conseguirmos explorar as descrições do fenômeno perceptivo, abertura originária ao *ser* – não, seguramente, abertura de uma consciência intelectual a um Grande Objeto, mas “*visão de não sei o que*” (FP, p.27), apreensão corporal e tateante das coisas – melhor compreenderemos a necessidade da circunscrição de um campo de experiências no qual a reflexão se revele, simultaneamente, como “inerência vital” e “intenção racional” (FP, p.85), o sujeito como “ser-no-mundo” e “ser-para-si”. “Trata-se de compreender como a subjetividade pode ser ao mesmo tempo dependente e indeclinável” (FP, p.536). Merleau-Ponty não acredita que possamos alcançar a significação transcendental do fenômeno perceptivo senão colocando-nos no interior da experiência do sujeito-corpo para descrever suas articulações e suas estruturas constitucionais. O problema da subjetividade é tanto o de desvelar o *ser do sujeito* quanto o de descrever seu *sentido de ser*. De nossa parte, cumpre advertir que não pretendemos aqui abordar as descrições merleau-pontianas do “corpo” e do “mundo percebido” de maneira exaustiva, mas retomar o quadro geral da problemática que elas promovem sob o ângulo de suas consecuições, procurando, tanto quanto for possível, retroagir suas consequências. Vale lembrar que as descrições são de Merleau-Ponty, nosso intento é caracterizá-las quanto à ideia de sujeito que elas aventam.

CAPÍTULO II

A JUNTURA DO FENÔMENO E DO SER

Até aqui, nosso trabalho centrou-se, de uma maneira geral, na tentativa de desenvolver a questão relativa à função da crítica aos “prejuízos clássicos” na formulação do projeto filosófico de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*. Procuramos, nesse sentido, mostrar que o alcance da crítica se revela tanto mais amplo quanto mais apercebemo-nos da estratégia a partir da qual se exerce: embrenhar-se no interior das doutrinas em questão para apreender *de dentro* os pressupostos sobre os quais elas se fundam, de tal modo que a necessidade de problematização inerente ao espírito crítico esteja decididamente vinculada a um esforço de compreensão. Outrossim, a tarefa de realização da crítica como “redução fenomenológica”, isto é, como suspensão da tese ingênua da existência em-si do mundo, implica, de partida, a exigência de retificação das categorias com os quais o “pensamento objetivo” opera suas elaborações. Mais, a crítica merleau-pontiana é, de parte a parte, construída sobre a intuição de que a inteligibilidade ou o sentido de um conceito é inteiramente dependente da posição dos problemas aos quais ele visa responder. Daí por que Merleau-Ponty começa por não colocar ao “pensamento objetivo(...) questões que ele próprio não se coloca” (FP, p.110), ou seja, por examinar os conceitos sob o horizonte dos problemas que os engendram. Dessa maneira, quando tratamos da passagem, na “Introdução” da *Fenomenologia da percepção*, da crítica ao empirismo à crítica ao intelectualismo, interessou-nos muito mais caracterizar os deslocamentos efetuados quanto à posição dos problemas do que realizar uma exegese da análise merleau-pontiana dos conceitos empiristas e intelectualistas. É que, para nós, – e essa é uma das hipóteses deste trabalho – tais deslocamentos constituem uma via privilegiada para a compreensão do modo pelo qual se estrutura o problema da subjetividade no projeto de uma filosofia da percepção, tal como é aquele do nosso Autor.

Mas por que uma filosofia da percepção, se sua vocação é contestar radicalmente os prejuízos engendrados no bojo das concepções modernas do sujeito, deve ainda obstinar-se nas sendas do problema da subjetividade? O retorno à percepção não nos permitiria desmontar tal problema e mostrá-lo como já sendo um efeito do escamoteamento da estrutura do fenômeno da percepção? Retomando uma expressão de Heidegger, Merleau-Ponty diz que perdemos o Ser no momento em que o fundamos na consciência de si, no ente (S, p.168). Então, recusando a fundá-lo aí, ou mesmo a fundá-lo de qualquer maneira, vertendo nosso olhar

unicamente à sua presença inalienável, teríamos ainda necessidade de falar a linguagem do sujeito ou de buscar para a “experiência” um referente?

Todas estas questões reconduzem-se, inicialmente, àquela de saber o que é o *fenômeno* para Merleau-Ponty e de onde vem o privilégio da *percepção* na descrição do campo fenomenal. No início do capítulo anterior, referíamos-nos ao “retorno aos fenômenos” como sendo uma daquelas características elementares do projeto filosófico de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*. Ali, nosso interesse maior era descrever as relações entre os traços gerais deste projeto e o lugar da atitude crítica na sua formação. Queríamos exprimir, com isso, que o aporte crítico da *Fenomenologia da percepção* permite-nos interpretar a *démarche* filosófica de Merleau-Ponty a partir do movimento por cujo meio se impõe a necessidade de uma rearticulação do problema da percepção, à qual toda a consecução de sua obra permanece ligada como que a um ponto de partida a ser incessantemente retomado. Mas a palavra de ordem de um “retorno aos fenômenos” vem diretamente de Husserl e, desta forma, é, por si mesma, incapaz de comentar a especificidade do projeto merleau-pontiano. É imprescindível esclarecermos o sentido deste retorno na filosofia da percepção de Merleau-Ponty, se ela for mais do que a aplicação de um método fenomenológico geral.

A análise da “Introdução” da *Fenomenologia da percepção* deixou-nos o seguinte quadro: desembaraçada dos *pressupostos* sobre os quais labora a tradição moderna da racionalidade, a consciência filosófica vê-se diante de uma realidade cuja estrutura caracteriza-se pelo fato de que cada parte só adquire existência em razão de sua fenomenalidade, isto é, na medida em que aparece a *alguém* sobre o fundo da configuração total do conjunto, a qual lhe confere um valor espacial e qualitativo, muito mais do que um valor lógico. Mas essa primeira abertura ao “campo fenomenal” antes define uma tarefa do que oferece uma solução. Somente a circunscrição e, por conseguinte, a descrição deste campo - cujos sedimentos a crítica fez precipitarem-se do interior mesmo das doutrinas examinadas - são capazes de responder às condições do problema que nos colocamos mais acima, qual seja, esclarecer a relação entre *fenômeno*, *ser* e *percepção*. Advém daí também a oportunidade de explicitar em que sentido se pode dizer que o retorno à ordem do *perceber* traduz uma viragem da reflexão filosófica em direção a uma redefinição do conceito de subjetividade, para além dos escolhos encontrados quando se se propõe a pensar, segundo os paradigmas da modernidade filosófica, o que é um sujeito.

2.1 A fenomenalidade do mundo e a experiência

Uma das lições da crítica merleau-pontiana é a de que a reflexão filosófica jamais logrou êxito em dissimular a *evidência* de que o mundo sobre o qual ela se volta, seja para determinar suas condições de possibilidade, seja para desvelar sua essência objetiva, caracteriza-se, antes de tudo, pelo *fato de aparecer*, por não ser, originariamente, um *Nada*, mas também por não ser mais do que o *aparecimento de alguma coisa*, isto é, por não ser *uma Coisa*. Há, diz Merleau-Ponty na esteira de Husserl, um “fenômeno do mundo” (FP, p. XIII) que se mostra tanto mais inalienável quanto mais desenvolvemos as consequências das tentativas de elidi-lo. Poder-se-á, talvez, objetar que filosofia alguma tenha pretendido dissimular a fenomenalidade do mundo, mas apenas compreendê-la. É preciso, entretanto, examinar de perto a questão. Pois, sem dúvida, quando conduz seus passos à risca do ideal de um Ser exterior plenamente determinado, a reflexão filosófica reduz o “fenômeno”, a sua “evidência originária”, e, mais geralmente, a “ordem dos fatos”, a muito pouca coisa.

O “pensamento objetivo”⁸¹ admite de bom grado o “fato” de que o mundo aparece. Mais ainda, admite que esse aparecer nos oferece um conhecimento imediato das coisas, sem que nenhuma operação intelectual precise intervir.(...) Neste sentido, como o mostra Robert Blanché, “*é um fato* quer dizer: é assim e não de outro modo, sem que eu compreenda por quê; impõe-se a mim, limito-me a constatá-lo sem poder explicá-lo”⁸². Qualquer afirmação, mesmo a mais ingênua, já ultrapassa a “ordem dos fatos”; é interpretá-los e, logo, valer-se de hipóteses e conjecturas que não encontram nenhuma justificação aí onde só há o “dado bruto”. A se crer nisto, não podemos nem mesmo falar em “ordem dos fatos”, porquanto *ordem* já supõe a disposição de uma série, o encadeamento de termos. Resta que, diante do “fato”, a consciência nada tem a fazer, reduzindo-se, assim, a algo como uma placa sensível onde os caracteres do mundo se inscreveriam. Entretanto, a filosofia não se contenta com a simples constatação do dado, ela não é apenas uma visão de mundo; o filósofo, ao contrário, é aquele que quer enunciar as razões disto que vê, dar as provas da legitimidade do que enuncia, não

⁸¹ Entendemos aqui por “pensamento objetivo” as filosofias que pautam sua investigação pela tentativa de estabelecer um *ponto indubitável* ao qual a experiência efetiva esteja inteiramente coordenada, um Ser que, do exterior, a determine. É a isto que a crítica merleau-pontiana nos fez chegar no capítulo anterior: à possibilidade de reunirmos empirismo e intelectualismo sob uma mesma função, obedecendo a uma mesma exigência fundamental de um Ser exterior e plenamente determinado.

⁸² Blanché R., 1935, p.25. grifos nossos.

enquanto é ele próprio quem fala, mas enquanto qualquer um falaria⁸³. Não podendo dissuadir-se da *evidência originária* do mundo, o filósofo não pode, igualmente, eximir-se de compreendê-lo, ou, o que é mesmo, simplesmente viver nele. Com efeito, para o “pensamento objetivo”, se o exercício da filosofia tem algum sentido enquanto reflexão sobre o mundo, e se se admite o aparecer do mundo como evidente, será preciso distinguir o fato entendido como “experiência bruta”, “fato subjetivo”, do fato entendido como um sistema de articulações inteligíveis em que cada elemento está necessariamente ligado a todos os outros por leis universais e invariáveis, o único que convém qualificarmos de “objetivo”⁸⁴. Opõe-se, assim, o “fato subjetivo” ao “fato objetivo”, assim como o “dado” ao “realizado”, de maneira a demarcar a distância irreduzível entre o que se passa no “interior” da consciência e o que se passa no “exterior”, no mundo objetivo. O estabelecimento de tal oposição não nos deixa enganar quanto à função do reconhecimento inicial do “fato” do aparecimento do mundo: reduzi-lo à interioridade daquele o experimenta, de maneira que, não sendo evidente senão do ponto de vista da consciência imediata, nada pode esclarecer acerca das determinações objetivas do Ser exterior. Depreende-se daí que é somente afastando-nos do *fato do aparecimento do mundo* que poderemos determinar as *razões* disto que nele aparece, em uma palavra, explicá-lo. É que, por sua natureza imediata, o “fato subjetivo” é incompreensível; desprovido de significação intelectual, ele só entra no circuito do conhecimento racional como um ponto de partida, tendo, portanto, apenas um direito relativo e subordinado⁸⁵. Para o “pensamento objetivo”, não há alternativa: ou vivemos na evidência imediata, e então é preciso renunciar à filosofia, uma vez que a “re-flexão” implica necessariamente distanciar-se daquilo que se quer refletir; ou procuramos compreender o que vivemos, mas, nesse caso, é preciso recuar, seguir o sentido inverso do *vivido* para encontrar sua razão essencial, que não é um *fato* detrás do fato, mas a condição possível de todos os fatos. Ora, malgrado as distâncias, às vezes incomensuráveis, que separam as filosofias da racionalidade entre si, não é a busca obstinada pelo fundamento disto que se vive imediatamente e, portanto, que não se poderia encontrar no próprio imediato, mas apenas por uma conversão reflexiva ao inteligível, o que as aproxima? Quer dizer, a des-

⁸³ Cf. Châtelet, 1972. Em especial p.100-101

⁸⁴ Cf. Blanché, 1935, p. 27.

⁸⁵ Estamos aqui no fulcro da distinção cartesiana entre os dois domínios distintos de evidência. Por um lado, à luz natural do entendimento, que nos revela a “essência” do mundo, correspondem as evidências *de direito*, as únicas que merecem propriamente o nome de “racionais”, sobre as quais não paira a menor dúvida. De outro, entretanto, há o domínio das evidências de *fato*, aquelas nas quais se apoia o “uso da vida” e que nos *pressionam* a acreditar na “existência” de um mundo atual, mas que, por assim dizer, permanecem sempre recusáveis do ponto de vista da razão, uma vez que não possuem a clareza e distinção intrínsecas à “ideia racional”.

peito do que se tem por fundamento, não é a recusa do testemunho impreciso da experiência imediata, habitada por contradições em todas as partes, o que põe em movimento esta imensa corrente de pensamento que começa com Platão e atravessa os séculos? É o que nos assegura Alquié:

“toda filosofia é inicialmente retrospectiva (“*retour en arrière*”) e desejo de reencontrar a fonte deste mundo objetivo onde o espírito só se crê preso porque primeiramente está preso a si mesmo(...) Se, em Platão, o prisioneiro da caverna vira-se (“*se retourne*”), se Descartes, pela dúvida, inverte a direção espontânea de nosso pensamento perdendo-se no objeto, se Kant, por sua vez, opera a revolução copernicana, não é para voltar à experiência pura, mas antes para reencontrar isto que dá conta da experiência, isto que a explica, suas condições a priori. Está claro que essas condições, sendo aquelas do próprio vivido, não poderiam ser descobertas no vivido.”⁸⁶

Eis aí, uma vez mais, o sentido do reconhecimento da *evidência* do aparecimento do mundo pelo “pensamento objetivo”: enquanto “fato subjetivo”, isto é, enquanto somente experimentada pelo sujeito, ela não possui significação objetiva, reduz-se à consciência imediata de um signo sensível, aquém de toda afirmação que se possa fazer a seu respeito. Conforme eu esteja situado a cinco palmos ou a cinquenta metros de uma “luminária”, nos dois casos, a imagem que dela obterei será totalmente diferente. No segundo, é provável que eu sequer reconheça ali uma “luminária”, a menos que se trate de uma ocasião em que alguém me pergunte se consigo ver “aquela luminária a cinquenta metros”, mas, de qualquer forma, esse saber do objeto não depende em nada da minha visão. Ora, ainda que eu identificasse a luminária a cinquenta metros, como poderia afirmar que se trata da *mesma* luminária fiando-me unicamente no fato da minha visão? Responder-se-á que só podemos falar de uma significação objetiva daquilo que vemos, de um “objeto aparente” para além das “imagens” que dele nos dão as variações do seu aparecer, na exata medida em que remontamos às condições prévias de toda realidade, as quais, não podendo advir daquilo que elas condicionam, devem ser de outra ordem que a dos “fatos”, ou seja, devem ser da ordem do espírito, função de síntese que reúne as diversas visões discordantes em uma estrutura invariável que é o “objeto”⁸⁷. Trata-se, portanto, de separar a unidade objetiva do *aparente* da multiplicidade fenomênica-subjetiva do seu *aparecer*. À contingência de “alguma coisa” opõe-se a necessidade e a uni-

⁸⁶ Alquié, 1947, p.62.

⁸⁷ Vale aqui lembrarmos o célebre adágio kantiano segundo o qual a razão só compreende aquilo que se produz conforme seus planos, isto é, não há nada de racional que seja lhe seja absolutamente estranho. A figura da razão face à natureza, diz Kant, é menos a do bom aluno copiando fielmente as lições do que a de um juiz obrigando “as testemunhas a responderem às perguntas que lhes propõe” (Kant, 1999, p.37).

versalidade do “objeto”. Nesse sentido, se, como dissemos, o “pensamento objetivo” admite o fato de que o mundo *aparece*, ele o faz apenas para demarcar negativamente o domínio de ser ao qual a filosofia deve se voltar, somente para mostrar o que não é essencial à reflexão filosófica, o que ela pode, ou melhor dizendo, precisa dispensar para adentrar-se na ordem de problemas que lhe competem. Sabe-se que esta desqualificação do *aparecer* começa com a partilha cartesiana entre *consciência* e *natureza*. Pois, se só existem dois tipos de seres, aqueles cuja propriedade essencial é o “pensamento” e aqueles cuja propriedade essencial é a “extensão”, então não há lugar para o “fenômeno”, entendido como o aparecer de *alguma coisa* que não é pura extensão, desdobrada ponto a ponto no espaço, pois o *alguma* introduz aí um índice de indeterminação, mas que também não é o efeito de uma *cogitatio*, uma vez que ela aparece como independente da verificação de sua presença, como preexistindo à constatação subjetiva. Assim, o *aparecer de alguma coisa* denota uma transitividade entre as regiões do ser-subjetivo e do ser-objetivo à qual intelectualistas e empiristas, porquanto exigem a determinação plena da substancialidade de tudo *o que há*, não podem reconhecer nenhuma dignidade ontológica. É a esta transitividade que Merleau-Ponty chama “fenômeno do mundo” e é a reivindicação de seu estatuto ontológico que constitui, por assim dizer, a inspiração maior de sua filosofia, isso que marca uma oposição radical em relação ao “pensamento objetivo”. Precisamos, diz o fenomenólogo, “conceber um mundo que não seja feito de coisas, mas de puras transições” (FP, p. 370).

Certamente, um dos mais importantes legados da fenomenologia, desde Husserl, é o de ter mostrado que a interrogação filosófica sobre o mundo não implica, conforme a expressão de Merleau-Ponty, a “explicitação de um ser prévio” (FP, p.XIX). O mundo fenomenológico não é o efeito de um *Ser* que desdobra no exterior as determinações de tudo o que *pode ser*. Afirmar que o “fenômeno do mundo” é uma *evidência originária* não é identificá-lo a um Ser anterior à própria experiência na qual ele se constitui. Ao contrário, é dizer, no caso de Husserl, que nenhum *ser* nos é dado senão através de seus “modos de doação”, ou seja, de seu “sentido de *ser*”; e, no caso de Merleau-Ponty, é dizer, além disso, que a *evidência* do mundo é fundante, originária de uma experiência do *ser* aquém da qual é impossível recuar para reconstituir os passos que a constituíram originalmente. Não posso fingir que o mundo que vejo “diante de mim” nunca tivesse existido para tentar aperceber o momento em que ele passa a existir; nesse fingimento eu só teria, uma vez mais, a experiência da presença maciça de um mundo “atrás de mim”, presença da qual, como diz Merleau-Ponty, “não posso nunca inteiramente dar razão” (FP, p.XIV). Em suma, a reconstituição sempre excede aquilo que se

quer re-constituir, pois reconstitui *com* o reconstituído, e, em um sentido, é, também ela, uma constituição. Segundo Merleau-Ponty, há um passado original do mundo sempre subentendido pelo presente, mas que, por assim dizer, nunca foi presente, do mesmo modo que toda reflexão pressupõe um “fundo irrefletido” (FP, p.325) com o qual não pode jamais coincidir. O erro do “pensamento objetivo” não é exatamente o de buscar uma determinação rigorosa das condições de toda experiência possível, mas o de tentar dissimular o fato de que é da própria experiência que brota o problema de suas condições de possibilidade. Mas não há saída, diz Merleau-Ponty,

“a reflexão é uma posição filosófica inexpugnável, todo obstáculo, toda resistência a seu exercício são logo tratados não como uma adversidade das coisas, mas como um simples estado de não-pensamento, uma fissura no tecido contínuo dos atos de pensamento, fissura inexplicável, mas da qual nada se pode dizer, porquanto, literalmente, não é nada (...) É de uma só vez que se realiza a mentira filosófica com que pagamos, de começo, esse método em seguida invulnerável” (VI, p.52)

Todavia, que tal posição seja inexpugnável, é precisamente isso que nos impele a forçar as suas consequências, a fazê-la deslizar por sobre a “estrada de ferro” que constrói para si fixando os trilhos sobre os dormentes que, depois, crê poder dispensar. Mas é “só-depois” de ter fixado os trilhos, de ter determinado os princípios, que a análise reflexiva denuncia o “fato da experiência”, sobre a qual ela os fixa e os determina, como recusável em nome destes mesmos trilhos e princípios. Que seja. De qualquer maneira, “ainda que depois determine o ‘sem o que’ dessa experiência, nunca este poderá lavar-se da mácula original de ter sido descoberto *post festum*, nem vir a ser o que positivamente funda essa experiência” (VI, p.52)

Curiosamente, a fenomenologia merleau-pontiana é uma tentativa de mostrar que a impossibilidade da dissimulação da originariedade do “fato da experiência” não advém de um núcleo de resistência do mundo à negação da sua *evidência*, de uma refratidade do mundo ao “pensamento do mundo”, nem tampouco de que a reflexão não pode envolver aquilo que a envolve. Ao contrário, a impossibilidade inscreve-se na própria estrutura da dissimulação; ela se deve simplesmente a que não há dissimulação que já não conte (no sentido positivo) com aquilo que pretende dissimular. É verdade que, com o método de análise reflexiva, não se pretende negar o fato de que vemos *aquilo* que vemos; com ele, pretende-se mostrar que *aquilo* que vemos, não o veríamos se não *soubéssemos* que vemos, se não possuíssemos a ideia do que seja ver, isto é, se a visão não fosse, antes, pensamento de ver⁸⁸. Mais ainda, não

⁸⁸ “Ora, para que o objeto possa existir em relação ao sujeito, não basta que este ‘sujeito’ o envolva com o olhar ou o apreenda assim como minha mão apreende este pedaço de madeira, é preciso ainda que ele saiba que o

consiste em dizer que nós não *somos* aquilo que *acreditamos* ser, mas que, se não fôssemos, antes de tudo, pensamento, não poderíamos nem mesmo acreditar que somos aquilo que não somos. Mas como saberíamos que somos pensamento se, primeiro, não fôssemos *alguma coisa*, para, depois, pensarmos que essa coisa nós não somos e, por fim, apercebemo-nos de que não poderíamos ser nada se, antes, não fôssemos pensamento de ser *alguma coisa*, isto é, certeza do pensamento em geral? A dissimulação é a tentativa de elidir o primeiro momento em benefício dos dois últimos. Mais precisamente, consiste em postular a irreversibilidade dos dois movimentos, o que vai do “fato” ao pensamento de *alguma coisa* e o outro que vai do pensamento de *alguma coisa* à certeza do pensamento *em geral*. Ora, pergunta Merleau-Ponty, “de onde sabemos que existe o puro para si e de onde extraímos que o mundo deve poder ser pensado?” (FP, p.295). A análise reflexiva instala-se nos resultados aos quais ela chega como se eles já estivessem dados desde o início, pois, assevera Merleau-Ponty em seus cursos sobre *A Natureza*, “é próprio de uma filosofia do entendimento só querer tomar por tema o que ela obtém em consequência de um processo de purificação” (N, p.206). É assim que Alquié podia afirmar que o espírito só se crê preso ao mundo “porque primeiramente está preso a si mesmo”⁸⁹: eu só vejo a mesa em que agora trabalho, o monitor sobre ela, o teclado que meus dedos pressionam, estes ao termo do meu braço, etc., porque eu não estou em nenhum desses lugares, não existo à maneira da mesa, do monitor, do teclado, não sou meus dedos ou meu braço; eu estou, antes, em mim mesmo, sou o “não-lugar” - porque qualquer limitação que *eu* me fizer será ainda uma limitação que *eu* me fiz e, portanto, não uma limitação *minha* mas uma limitação *posta* por mim -, o “lugar sem lugar”⁹⁰ para o qual todos os lugares existem. Não que eu seja ilimitado, ao que não mais me distinguiria de Deus, mas apenas não-limitado; não infinito, mas não-finito. Todo o problema, entretanto, é o de saber se a explicação da “crença” na existência atual do mundo e do *meu* corpo apaga a própria crença. Merleau-Ponty dirá que, desvendando os “motivos” ou “razões” que a sustentam, a análise reflexiva não apenas não apaga a experiência da adesão espontânea à *evidência originária do mundo*, como também a investe, subrepticamente, de uma atmosfera de eternidade: “se presentemente me engano, é para sempre verdadeiro que me enganei” (FP, p.526). A dissimulação não fracassa por não conseguir dissimular aquilo que pretende, mas por não dissimular a

apreende ou o olha, que ele se conheça apreendendo ou olhando, que seu ato seja inteiramente dado a si mesmo. (...) A consciência do ligado pressupõe a consciência do ligante e de seu ato de ligação, a consciência do objeto pressupõe a consciência de si, ou antes elas são sinônimas” (FP, p. 318)

⁸⁹ Alquié, 1947, p.62

⁹⁰ É neste sentido que, segundo Merleau-Ponty, se deve entender a ideia de uma *extensão da alma*, “como a não-impossibilidade, para essa alma, de coexistir em dois lugares diferentes”(N, p.26)

si própria enquanto dependente daquilo que pretende dissimular, e porque, enfim, “a consciência só pode esquecer os fenômenos porque também pode lembrá-los, ela só os negligencia em benefício das coisas porque eles são o berço das coisas” (FP, 92). Em suma, a dissimulação é antes um “riscar” do que um “apagar”. Mas de onde vem a obsessão por uma consciência absoluta e por um ser *em si*, positividade absoluta, aquém ou além da experiência, e que não devem nada ao “fenômeno do mundo”?

2.2. O “retorno aos fenômenos” merleau-pontiano : da percepção ao ser

Como dissemos, Merleau-Ponty reivindica para o “fenômeno do mundo” um estatuto ontológico. Significa, fundamentalmente, que a reflexão filosófica concernente à fenomenalidade do mundo não se restringe a um estudo das *relações de conhecimento* implicadas no fenômeno; em seu fulcro deve estar, ao contrário, a questão das *relações de ser* sugeridas pela abertura do campo fenomenal, sobre as quais, aliás, aquelas de conhecimento se fundam⁹¹. Sem dúvida, tal formulação não deixará de causar estranhamento no leitor, e não sem razão⁹². Ora, o alcance da fenomenologia, tal como seu fundador, Edmund Husserl, a pretendeu, não se mede precisamente pelo vigor da recusa em emitir “opiniões” ou “juízos” sobre coisas ditas “reais”, sobre o mundo *em si* independente da maneira pela qual o apreendemos, sendo, ao contrário, sua tarefa fundamental *suspender* todas as “opiniões” e “juízos” quanto à realidade transcendente do mundo e ater-se tão-somente aos “fenômenos”, isto é, às coisas tal *como* elas são dadas no interior do fluxo dos “vividos” da consciência? E não é este o sentido profundo da “redução fenomenológica”, nisto que ela conduz a uma conversão da atitude na-

⁹¹ No artigo *La querelle de l'existentialisme*, publicado na coletânea *Sens et non-sens*, Merleau-Ponty diz que, com o advento da noção de existência, enquanto ela constitui uma via verdadeiramente nova para pensarmos a condição humana, “a relação do sujeito e do objeto não é mais esta *relação de conhecimento* da qual falava o idealismo clássico e na 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, sua situação, e de alguma maneira, modifica-se” (SNS, p.89)

⁹² Vale a pena mencionar aqui a intervenção feita por Jean Hyppolite após a comunicação de Merleau-Ponty, em 1946, na *Société française de philosophie*, sobre o “primado da percepção”: “gostaria simplesmente de dizer que não percebo uma ligação necessária entre as duas partes da sua exposição, entre a descrição da percepção, que não pressupõe nenhuma ontologia, e depois as conclusões filosóficas alcançadas, que pressupõem uma certa ontologia, uma ontologia dos sentidos” (PP, p. 88). Para Hyppolite, uma coisa é constatar o fato de que “a percepção oferece um sentido” (PP, p.88), e outra, bem diferente, é alcançar, sem sair do domínio dos fatos, o “ser do sentido”. Assim, a descrição da percepção, por interessante que seja, é incapaz de oferecer uma solução satisfatória para o problema ontológico do “ser da totalidade do sentido” (PP, p. 90). “Há na reflexão do homem uma espécie de reflexão total” (PP, p.90), da qual não damos conta se partimos da ideia de que “tudo é percepção”.

tural e ingênua, caracterizada “pela tese da existência do mundo enquanto única realidade espaço-temporal subsistente em si”⁹³, em atitude transcendental, que faz o mundo aparecer como inteiramente atravessado pela marca da subjetividade e pelos “múltiplos modos de doação”⁹⁴ unicamente através dos quais um objeto pode se apresentar? Decerto, salta aos olhos do leitor de Husserl a inspiração antiespeculativa e a conseqüente crítica ao positivismo ontológico das ciências da natureza; inspiração e crítica pelas quais a fenomenologia se define em suas origens⁹⁵. À fenomenologia, entendida no sentido husserliano, não cumpre, segundo Moura, “saber como as coisas são, mas sim como opera a consciência de coisa”⁹⁶. Decorre daí que, “aos olhos de Husserl, não haverá jamais uma fenomenologia do ser, mas apenas uma fenomenologia da razão”⁹⁷. A “ontologia não é fenomenologia”⁹⁸, dirá Husserl em *Ideias III*. Então, como compreender a reivindicação merleau-pontiana, quando a confrontamos com a censura husserliana ao empreendimento fenomenológico de toda questão sobre o ser, sobre as coisas enquanto tais, enfim, de qualquer ontologia positiva?

Para responder a esta questão será preciso, antes, realizarmos algumas considerações importantes. Em primeiro lugar, como bem o alerta Sacrini, as relações de Merleau-Ponty com a fenomenologia não podem ser reduzidas às mesmas que ele estabelece com o pensamento de Husserl⁹⁹. Pois, embora seja verdade que seu programa filosófico tenham sido forjadas no bojo do enorme interesse que ele dedicou ao estudo das obras de Husserl, não se pode deixar de verificar, entretanto, que este interesse se estende para além destes limites, ele “abarca os trabalhos de Fink, Gurwitsch, Scheler e Conrad-Martius, autores cuja importância para seu trabalho não pode ser negligenciada”¹⁰⁰. Em segundo lugar, é preciso recusar a ideia de uma filiação inicial irrestrita de Merleau-Ponty ao projeto husserliano de fenomenologia, seguida de uma ruptura radical com tal projeto, somente a partir da qual se poderia falar em um projeto propriamente merleau-pontiano de fenomenologia. Ao contrário, defende Sacrini, desde o início, há em Merleau-Ponty um projeto filosófico próprio, “o qual guia a leitura dos textos de Husserl e o leva a formular, na *Fenomenologia da percepção*, uma noção ampliada de fenomenologia”¹⁰¹. Por fim, é importante matizarmos a afirmação de que Husserl censura à

⁹³ Barbaras, 1999, p.61.

⁹⁴ Moura, 2001, p.215.

⁹⁵ Cf. Schérer, 1974, p. 237-8. Cf. ainda, Patocka, 2002b, pp. 233-5.

⁹⁶ Moura, 1989, p. 23.

⁹⁷ *Idem, ibidem*, p. 22.

⁹⁸ Husserl citado por Moura, 1989, p.24.

⁹⁹ Sacrini, 2008, p.151.

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*, p. 151.

¹⁰¹ *Idem, ibidem*, p. 152.

fenomenologia todo discurso de cunho ontológico. A questão das relações entre fenomenologia e ontologia é seguramente uma das mais difíceis e embaraçosas na filosofia de Husserl. Mesmo os intérpretes mais dedicados a defender a manutenção, por Husserl, em toda a sua filosofia, da distinção radical entre o discurso fenomenológico e o discurso ontológico, como é o caso de Moura, não hesitam em admitir que, embora não sirvam “para definir seu campo temático”, os “conceitos ontológicos” e do saber positivo “penetram na esfera da fenomenologia”¹⁰².

Emmanuel Levinas vai mais longe e defende que a fenomenologia husserliana não apenas abre-se ao exterior, à ontologia, ao saber positivo, como também o vigor do método fenomenológico advém precisamente do fato de ser aplicável a uma diversidade de domínios¹⁰³. Mais ainda, segundo este intérprete, a problemática da “constituição” na fenomenologia transcendental encaminha-se na direção da problemática ontológica da “origem” do mundo, no sentido heideggeriano: “Husserl buscou o fenômeno primeiro da verdade e da razão, e ele o encontrou na intuição compreendida como a intencionalidade que atinge o ser”¹⁰⁴. Evidentemente, o ser que a intencionalidade atinge não é o ser *em si* das ontologias positivas, das ciências regionais, mas os *modos* de ser da “ontologia intencionalista”. Tal ontologia, assegura Levinas, é o *telos* do idealismo fenomenológico. Vista sob esse ângulo, a tese da “penetração” dos conceitos ontológicos mostra-se demasiadamente tímida, já que ainda supõe uma exterioridade irreduzível entre fenomenologia e ontologia, os conceitos desta, embora “penetrem” na esfera daquela, permanecem-lhe essencialmente exteriores¹⁰⁵. Daí, a nosso ver, não ser suficiente deter-se na afirmação de que “ontologia não é fenomenologia”. Permanece a questão de saber *qual* ontologia não é fenomenologia e se não há condição que torne possível a ontologia como fenomenologia. Afinal, Husserl diz em suas *Meditações cartesianas* que

¹⁰² Moura, 1989, p.23.

¹⁰³ Cf. Levinas, 1968. pp. 84-89.

¹⁰⁴ Id., 1984, p. 135.

¹⁰⁵ Jean Desanti (1976), em *Introduction à la phénoménologie*, realiza um mapeamento detalhado das aporias nas quais o projeto husserliano se encerra à medida que se avulta o privilégio concedido ao *Ego* transcendental, nome próprio da obstinada tentativa de “fechamento fenomenológico do campo transcendental” (p. 59) em sua impenetrabilidade e pureza originárias. Dito de um modo geral, segundo Desanti, as aporias às quais o projeto husserliano é conduzido decorrem de uma mesma dificuldade essencial: para definir o “*Ego* transcendental”, “função originariamente reveladora” (p. 55), “operador reflexivo” que permite a transformação do “campo reflexivo natural” em “campo reflexivo reduzido” (p. 54), o método fenomenológico vale-se de atos “eles próprios tomados do tecido já normatizado do campo reflexivo” (p. 142), campo cuja constituição e normatização já supõem a originariedade do *Ego* transcendental, o que, com efeito, introduz uma circularidade inultrapassável. O que interessa aqui, na verdade, é salientar que, segundo esta interpretação, o “fechamento” do campo transcendental como “campo do pensável” (p. 149), e a consequente circularidade que ele introduz, torna-se o signo do “fracasso” do projeto de uma fenomenologia transcendental, na medida em que sobrevive nele um caráter especulativo reiteradamente rechaçado por seu precursor.

“um dos sucessos da fenomenologia, em seus primórdios [foi o de ter] conduzido a ensaios de uma nova ontologia, essencialmente diferente daquela do séc. XVIII”¹⁰⁶, isto é, daquela comandada pela “atitude dogmática”. Ou ainda, no “Epílogo” dessa mesma obra, que “a fenomenologia transcendental, sistemática e plenamente desenvolvida, é o *ipso* de uma autêntica ontologia universal”¹⁰⁷. É verdade que a legitimidade dessas “novas ontologias” e dessa “ontologia universal” depende inteiramente do entendimento dos “problemas constitutivos(...) como aqueles de plano especificamente filosófico” e do abandono do “domínio natural(...) em favor do domínio transcendental”¹⁰⁸. No fim das contas, a ontologia à qual se trata dar direito de cidadania no território da fenomenologia é aquela que *já* se submeteu ao crivo da censura de dirigir-se às *estruturas concretas* da realidade; em termos husserlianos, aos “objetos puros e simples” da experiência, isso que significa: ontologia do “fenômeno”, das coisas enquanto correlatos da consciência transcendental, e não do “existente”, das coisas enquanto “reais”, oposição que, evidentemente, amortiza sobremaneira o sentido forte que o termo ontologia carrega de investigação sobre o que “Há”¹⁰⁹. A incorporação da fenomenologia de Husserl por Merleau-Ponty não aceitará tal oposição, já que é da “experiência efetiva”, do “existente”, que sempre se tratará de partir, embora o filósofo francês admita que esta é uma atitude nunca *definitivamente* autorizada pelo fundador da fenomenologia, obcecado até o fim pelo ideal da “constituição universal” e pela subjetividade transcendental pura e despojada de toda inerência à existência concreta. É o que lemos em uma nota da *Fenomenologia da percepção*:

“Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda ‘redução’, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal em que todas as obscuridades do mundo seriam reconhecidas” (FP, p. 489, nota 8)

Não obstante, Merleau-Ponty, sob a influência da leitura de alguns inéditos de Husserl, como *Erfahrung und Urteil* e parte da *Krisis...*, se empenhará de maneira infatigável

¹⁰⁶ Husserl, 2001, pp. 150-1.

¹⁰⁷ *Idem, ibidem*, p. 169. É o que nos diz ainda no final de suas *Conferências de Paris* (1992): “a fenomenologia transcendental plenamente desenvolvida de modo sistemático seria eo ipso a verdadeira e genuína ontologia universal: não, porém, apenas uma ontologia vazia formal, mas ao mesmo tempo uma ontologia tal que incluiria em si todas as possibilidades regionais de ser, e segundo todas as correlações” (p. 38).

¹⁰⁸ *Id.*, 2001, p. 151.

¹⁰⁹ Trata-se, para Husserl, como propõe Moura (1989, p. 24), de distinguir a ontologia no “sentido estrito”, que se dirige à coisa em si mesma, ao “objeto puro e simples”, da ontologia no “sentido amplo”, que se dirige aos modos de conhecimento da coisa, entendida como pólo noemático da correlação intencional, a única cuja penetração no território propriamente fenomenológico é legítima. Cf. ainda Galeffi, 2000: “a fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *A ontologia só é possível como fenomenologia*” (p. 31).

em deslindar a “virada” significativa que representa o último período da filosofia do mestre alemão, no qual, como julga em uma outra nota da *Fenomenologia da percepção*, ele “tomou plenamente consciência do que significava o retorno ao fenômeno e tacitamente rompeu com a filosofia das essências” (FP, p.81, nota 44). “Tacitamente”, observe-se, e não explicitamente¹¹⁰. Importa observar aqui que, para Merleau-Ponty, trata-se menos de expor as aproximações e afastamentos entre fenomenologia e ontologia no pensamento de Husserl do que de situar seu próprio projeto face às “oscilações” que animam interiormente o movimento da filosofia husserliana. E tais “oscilações”, aos olhos de Merleau-Ponty, não designam nenhum tipo de indecisão ou recusa de Husserl em pronunciar-se de maneira definitiva sobre a questão; ao contrário, são os índices das dificuldades intrínsecas à realização efetiva da fenomenologia como “fenomenologia transcendental”; nas palavras de Sacrini, “*oscilação* entre projeto e resultados”¹¹¹. Em que pesem as discordâncias acerca da questão das relações entre fenomenologia e a ontologia em Husserl, o certo é que elas retiram seu fôlego do próprio itinerário husserliano, das inflexões, deslizamentos e retificações às quais ele próprio, paulatinamente, submeteu sua filosofia¹¹².

Iniciando este trabalho, dizíamos que Merleau-Ponty jamais se contentou em simplesmente recolher nas reflexões de seus predecessores, mesmo os mais próximos, as respostas que eles davam às questões que sua filosofia se coloca, e tampouco em admitir que essas questões sejam rigorosamente as mesmas. Ao contrário, dizíamos ainda, a tarefa radical na qual a filosofia de Merleau-Ponty se engaja é precisamente a de recomeçar as questões da tradição por conta própria, em suma, de criar a posição dos problemas e inventar-lhes as solu-

¹¹⁰ O caráter “parcial” que Merleau-Ponty observa no que concerne ao rompimento de Husserl, em sua fase final, com o idealismo transcendental, foi-nos sugerido pela leitura da tese de Sacrini, *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*, à qual nos referíamos acima. (Cf. Sacrini, 2008, pp. 156-9). O artigo “O Filósofo e suma sombra” pode ser tomado como o testemunho preciso do empenho de Merleau-Ponty em restituir uma dimensão ontológica da filosofia de Husserl, para além do caráter estritamente idealista que frequentemente lhe é atribuída. Ali, Merleau-Ponty assegura que “passando para a ordem pré-teórica, pré-tética ou pré-objetiva, Husserl subverteu as relações entre o constituído e o constituinte” (S, p.190). É que, nascida do “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” (S, p.199). A filosofia das essências que motivava o projeto filosófico de Husserl em suas origens, confrontada com a “meditação do sensível”, vê-se constringida a dar lugar na ordem da reflexão a uma “analítica das existências”, e mesmo concebê-la como uma espécie de condição para sua realização. Pois, para “colocar o ser absoluto ou verdadeiro como correlativo de um espírito absoluto, ele precisaria, para merecer seu nome, ter alguma relação como o que nós homens chamamos o ser” (S, p.189)

¹¹¹ Sacrini, 2008, p. 166

¹¹² Mais certo ainda é que não se pode tratar esta questão sem prejuízos senão recenseando minuciosamente seus desenvolvimentos na obra do filósofo alemão, bem como na dos inúmeros intérpretes que a ela se dedicaram. O que, evidentemente, não é nossa intenção aqui. Com esta breve exposição, pretendemos apenas fornecer o quadro geral da discussão no interior da qual a reivindicação merleau-pontiana de um estatuto ontológico do fenômeno se inscreve.

ções: tanto mais uma, tanto mais a outra. No caso em voga, isto é, no da reivindicação de um estatuto ontológico para o “fenômeno do mundo”, tal consideração revela todo o seu peso. Pois, para ser exato, a reivindicação só sobrevém no bojo do movimento de recolocação dos problemas sobre novas bases, o do estatuto do fenômeno tanto quanto o do estatuto da ontologia. A fidelidade de Merleau-Ponty ao preceito husserliano de “retorno aos fenômenos” não deve ser confundida com uma fidelidade à filosofia completa do mestre alemão e a todos os seus desdobramentos, o que já dissemos acima. Primeiramente, é o conceito mesmo de “fenômeno” que, segundo Merleau-Ponty, precisa ser revisto, se quisermos dar ao preceito do “retorno aos fenômenos” toda a sua importância e seu caráter decisivo. Quanto a isso, o exame do sentido que a “redução fenomenológica” - operador da conversão da atitude natural em atitude fenomenológica e, por conseguinte da liberação do olhar filosófico para a estrutura fenomênica do mundo - adquire na *démarche* merleau-pontiana, mostra-se uma via sobremaneira fecunda. É no “Prefácio” da *Fenomenologia da percepção* que este exame pode ser compreendido da maneira mais consequente e incisiva.

A “redução fenomenológica” é, sem dúvida, a pedra de toque da fenomenologia husserliana. Merleau-Ponty observa que não é um acaso o fato de não existir “questão em relação à qual Husserl tenha despendido mais tempo” (FP, p.VI). O conceito de “redução” expõe a fenomenologia às maiores dificuldades, ao mesmo tempo em que constitui a “via régia” para sua realização. Por um lado, ele permite situar a originalidade da “atitude fenomenológica” face à “atitude natural”, fazendo aparecer os “fios intencionais que nos ligam ao mundo” (FP, p. X), e, assim, revelando o sujeito como ser *no* mundo. Desta feita, a “redução” aparece como signatária do rechaço da subordinação da vida da consciência à posição – característica da “atitude natural” - de um mundo *em-si* irreduzivelmente exterior. Mas é também na prática da “redução” que Husserl encontra autorização para integrar o *ser do mundo* à ordem da imanência pura da consciência, despojando-o “de sua opacidade e de sua transcendência” (FP, p.VII)¹¹³, ou ainda, como diz o filósofo alemão, reduzindo o “eu humano natural (...) ao transcendental”¹¹⁴. Esta dupla entrada da “redução”, a primeira inaugurando uma nova “atitu-

¹¹³ Cf. Schérer, (1974): “A ‘redução’ suprime o ‘valor de ser’ atribuído ao mundo na atitude natural, mas ela revela o seu sentido, o que significa que desempenha um papel de revelador das intencionalidades dissimuladas pela crença ingênua no mundo: ‘nosso olhar liberado por essa *epoché* abre-se então para o fenômeno universal: o universo da consciência puramente como tal’ e, correlativamente, para ‘o fenômeno universal do mundo existente para mim’ (Posfácio às *Ideias*)” (p. 250)

¹¹⁴ Husserl, 1992, p. 9. Nesse mesmo texto, afirma ainda: “Realiza-se assim, com a redução fenomenológica, uma espécie de cisão do ego: o espectador transcendental põe-se acima de si próprio, olha para si e vê-se também como eu antes votado ao mundo, e descobre-se em si, pois, como homem enquanto *cogitatum* e descobre nas *cogitationes* inerentes a vida e o ser transcendentais que constituem “o mundano” integral. Se o homem

de” e a segunda fazendo desta novidade o apanágio de uma subjetividade transcendental, nos dá a exata medida das dificuldades às quais ela conduz, tanto quanto da sua fecundidade. Eis porque Merleau-Ponty pôde identificá-la, ao mesmo tempo, à fórmula de uma “filosofia idealista” e de uma “filosofia existencial” (FP, p.XI). O “fenômeno”, segundo uma ou outra, designará coisas bem diferentes. O resultado a que a redução nos faz chegar, caso a consideremos do ponto de vista do ser *no* mundo ou do mundo *para* o ser da consciência, define tarefas distintas para reflexão filosófica. “Ao analisar, após essa redução fenomenológica, a corrente de vivências puras que permanecem, [o método fenomenológico] constata que a consciência é consciência de algo. Esse algo chama de fenômeno”¹¹⁵. Pela redução, o mundo se fenomenaliza, ou, antes, a fenomenalidade própria ao mundo é liberada dos prejuízos objetivistas que comandavam tomá-lo por um *ser* repousando em si mesmo, o que significa, segundo a fórmula “idealista”, fazer aparecer esfera de *ser* unicamente na qual uma coisa pode adquirir sentido, a da subjetividade¹¹⁶, e, segundo a fórmula “existencial”, religar o aparecimento do mundo à ordem “pré-objetiva” da qual ela depende, e que ainda não supõe nenhum ato de apreensão subjetiva, mas apenas o aparecer de *alguma coisa (Etwas)*¹¹⁷.

Vejamos rapidamente em que consiste a acepção usual que Husserl dá ao termo “fenômeno”, se é que podemos falar de acepção usual no que diz respeito a uma noção tão complexa e enigmática, a despeito de todas as escansões às quais ela foi, progressivamente, submetida¹¹⁸. Dito de um modo geral, a caracterização husserliana do “fenômeno” parte do fato de que o *aparecer* do mundo, antes de portar em si qualquer índice da existência “real” deste mundo, reenvia originariamente aos “modos” através dos quais ele é visado pela consciência, segundo seus “modos de doação”, ou ainda, segundo o sentido que a consciência lhe

natural (em que o eu é, em última análise, transcendental, mas disso nada sabe) tem um mundo que existe em ingênua absolutidade e uma ciência do mundo, então o espectador que de si se tornou transcendentalmente consciente, enquanto eu transcendental, tem o mundo apenas como *fenômeno*, isto é, como *cogitatum* da respectiva *cogitatio*, como o aparente das respectivas aparências, como simples correlato (*Idem, Ibidem*, p. 15).

¹¹⁵ Zilles, 2007, p. 218.

¹¹⁶ Como bem o mostra Barbaras (1999), “dizer de uma realidade que ela aparece, é dizer que ela é apreendida na e por uma consciência e, portanto, que ela é constituída de *vívidos*” (p. 34)

¹¹⁷ A nosso ver, estas “fórmulas” exprimem uma visão demasiadamente caricaturada das doutrinas em questão, retêm apenas os traços mais gerais e, de certa forma, de uma e de outra filosofia. e, de resto, não se trata, para Merleau-Ponty, de simplesmente escolher entre uma e outra. Ao contrário, elas constituem, para Merleau-Ponty, a ocasião de desenvolver as consequências do tema da redução fenomenológica.

¹¹⁸ Não pretendemos, evidentemente, fornecer algo como uma breve história da formação do conceito de “fenômeno”, nem tampouco relatar dada a sua importância para o escopo da fenomenologia husserliana. Trata-se, para nós, apenas de examinar suas estruturas mais gerais, e tentar extrair daí algumas implicações que, por assim dizer, possam lançar luz sobre o quadro de questões no interior do qual o “retorno aos fenômenos” aventado por Merleau-Ponty adquire uma fisionomia, por assim dizer, genuína. Para isso, apoiaremos-nos nas análises de Renaud Barbaras em *Le desir et la distance* (1997) acerca das consequências da “redução fenomenológica”, tal como ela é concebida por Husserl, sobretudo nas *Investigações Lógicas* e em *Ideias I*.

confere. E, à medida que o fenômeno é apreendido inicialmente como doação de sentido pela consciência, é forçoso admitir que ele não se refere a “objetos” no sentido do “objetivo”, mas apenas a “significações”, pertencendo, portanto, a uma esfera “anterior àquela do ‘ser’ no sentido de ‘real’”¹¹⁹, configurando-se, assim, como “o meio ideal pelo qual temos acesso à realidade”¹²⁰. Trata-se de uma determinação essencial do fenômeno: a de que todo *aparecer* implica necessariamente um sujeito para o qual os objetos que nele se manifestam voltam sua face, e de cuja “vivência imanente” todas as transcendências retiram sua evidência. O sujeito designa, desta maneira, a condição prévia de toda aparição, já que seria inconcebível uma aparição que não reenviasse a outra coisa que ela mesma, quer dizer, uma aparição em-si, ou ainda, uma “presença sem modo de apresentação”¹²¹. Toda aparição é aparição *de algo* para uma consciência, donde se segue que a “coisa” nunca é dada tal como ela é em si mesma, mas apenas segundo a maneira pela qual ela é visada, precisamente o que Husserl exprime através da sua teoria da “doação por perfis”. Todavia, que a “coisa” seja dada por perfis, não significa que ela seja uma “aparência subjetiva”, ou que seja absolutamente transcendente em relação à consciência. É sempre sob o ideal de uma “doação adequada” da “coisa fenomenal” que a teoria husserliana da “doação por perfis” se desenvolve¹²². Enquanto é apenas *visada* pela consciência, a coisa só se mostra através de seus perfis, transcende sempre seus modos de aparição; mas enquanto o sujeito pode, por princípio, voltar-se sobre si, isto é, sobre suas vivências imanentes, toda a distância entre *ser* e *aparecer* se suprime: ora, diz Barbaras, “contrariamente à coisa transcendente, o próprio do vivido é que ele não se dá por esboços: nada nele excede sua aparição, ele não é senão isto que ele parece, identidade absoluta do aparecente e da aparição”¹²³. Que a coisa seja dada por perfis, isso não exprime nenhuma imperfeição ou limitação das capacidades cognitivas do sujeito, mas apenas uma “ausência provisória”, que desaparece tão logo o sujeito retorne reflexivamente a si, à esfera absoluta das “vivências imanentes”, na qual a própria coisa é conhecida de maneira original e na evidência da “plena concordância entre o visado e o dado como tal”¹²⁴. A *epoché*, momento inaugural da redução fenomenológica, desvela uma esfera absoluta de consciência, diante da qual todo ser é relativo e de onde todo ser retira seu sentido. A redução, tomada em seu mais alto teor idealista, identifica o *aparecer do mundo* a um fluxo de “vivididos” imanentes à consciência, ao mesmo tem-

¹¹⁹ Moura, 2001, p. 221

¹²⁰ *Id.*, 2006, p.46

¹²¹ *Id.*, 2001, p. 228

¹²² Cf. Barbaras, 1999, pp. 75-79

¹²³ *Idem, ibidem*, p.33

¹²⁴ Husserl, *Recherches VI*, § 39, 1959-1963, p. 151

po em que faz a *evidência originária* deste aparecer repousar sobre “atos intencionais” de apreensão, dados, também eles, à reflexão imanente. Não que a existência do mundo seja reduzida a um agregado de representações no interior de uma consciência substancial. A transcendência ao mundo é assegurada pela estrutura intencional do fenômeno, isto é, pelo fato de que a consciência é sempre consciência *de* algo, sempre orientada para outra coisa que não ela mesma, de vez que os objetos só se apresentam a ela *como* correlatos intencionais, não estão realmente contidos na consciência, estão aí apenas enquanto são *visados*. Mas os próprios “atos intencionais” devem ser *vividos* pela consciência; na medida em que são em si mesmos desprovidos de conteúdo objetivo, em que só se relacionam ao objeto sobre o modo do vazio, eles exigem, como seu *telos*, atos de “preenchimento” que tornem o objeto presente em sua realidade corpórea, isto é, como *vivido*. É a tendência ao *preenchimento* que, segundo Barbaras, caracteriza a “orientação fundamental da intencionalidade em direção ao conhecimento”¹²⁵, e é ela que Husserl tinha em mente quando falava nas *Investigações Lógicas* da necessidade de acrescentar aos “atos intencionais significativos”, nos quais o objeto só entra em jogo como representado, como “X idêntico e vazio”¹²⁶, isto é, apenas como *visado*, os “atos intencionais intuitivos”, os quais apresentam o “próprio objeto” em sua evidência imediata¹²⁷. Ora, observa Barbaras, é extraordinariamente difícil compreender como esta função de manifestação que são os “atos intencionais”, se eles próprios são “vividos imanentes”, dados a si mesmos na reflexão, podem fazer aparecer uma transcendência verdadeira, isto é, permitir à consciência sair de si mesma e abrir-se a um objeto exterior¹²⁸. Toda a dificuldade, segundo Barbaras, provém do fato de que Husserl passa do “aparecer como tal, liberado pela redução, à *posição de uma consciência* ‘preenchida’ de vividos, encarregada de alguma maneira de sustentar este aparecer”¹²⁹. Tal passagem, Barbaras denomina “*subjetivação husserliana do aparecer*”¹³⁰, no sentido em que circunscreve a fenomenalidade do mundo àquilo que pode, de direito, ser dado com evidência a uma consciência absolutamente transparente a si mesma. Neste sentido, malgrado a intenção de desvelar o mundo segundo a estrutura fenomênica que

¹²⁵ Barbaras, 1999, p.19

¹²⁶ Husserl *citado* por Moura, 2001, p.224.

¹²⁷ Sobre a distinção que Husserl faz entre “atos significativos” e “atos intuitivos”, cf. Barbaras, 1999, p. 16-20.

¹²⁸ Cf. Barbaras, 2007, p. 117-120. Cf. Patocka, 2002a, p. 180-4. Segundo Desanti (1976), a fenomenologia husserliana, na medida em que se pretende “filosofia primeira”, sempre se verá confrontada com o problema do solipsismo, por assim dizer, com o mistério da experiência: “como o *Ego* que eu sou pode, enquanto imanente a si-mesmo, constituir o lugar ao qual se ata e se desata toda transcendência, a do mundo tanto quanto a do outro?” (p. 109)

¹²⁹ Barbaras, 2009, p. 72.

¹³⁰ Id., 1999, p. 39.

lhe é própria, a redução termina por se transfigurar no operador da subordinação do aparecer *de alguma coisa*, do “fenômeno do mundo”, a *uma coisa*, a um ser positivo: o “vivido imanente”. Eis, nas palavras de Merleau-Ponty, o sonho de imanência que a redução, em sua versão idealista, testemunha: “o retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta, animado do começo ao fim por uma série de apercepções que caberia ao filósofo reconstituir a partir de seu resultado” (FP, p. VII)

É notável que a reconstituição da estrutura original do *aparecimento do mundo* a partir de “vivências imanentes” entra claramente em choque com aquela primeira caracterização do “fenômeno” como *aparecer de algo* para uma consciência. O princípio da intencionalidade que comandava tal caracterização e prescrevia não tomar *o que* aparece à consciência como realmente “contido” nela, parece não concordar muito bem com a subordinação do *aparecer* à ordem dos “vividos imanentes”. Pois, embora o “imanente” não seja compreendido aí no sentido de “contido-em”¹³¹, isto é, de alguma coisa “interna” à consciência, precisamente o que o conceito de intencionalidade visa afastar, ele serve, de qualquer maneira, para designar algo como uma interioridade, a qual, no momento mesmo em que se estabelece como esfera absoluta de sentido, exterioriza do campo fenomenal a título de “coisa transcendente” tudo o que não satisfaz o critério de “transparência absoluta” com o qual suas evidências são talhadas. A situação se complica ainda mais se atentarmos para o fato de que tomar os “vividos” da consciência como “objetos de reflexão” opõe-se àquilo que a própria imanência pretende estabelecer: a absoluta inerência da consciência a si mesma, a inexistência de qualquer “distância de si a si próprio”¹³². De outra parte, é o próprio Husserl quem nos lembra, nas suas conferências de 1908, publicadas sob o título de *A Ideia da fenomenologia*, que “o referir-se ao transcendente, o intentá-lo neste ou naquele modo é um caráter intrínseco ao fenômeno”¹³³. Não pretendemos desenvolver aqui essas dificuldades, mas apenas sublinhar a situação paradoxal com a qual nos deparamos quando tentamos articular o caráter intencional e, em certo sentido, transcendente, do “fenômeno”, sua apresentação perspectiva, e o caráter imanente do “vivido”, no qual a distinção entre o “perfil” e a “coisa perfilada” desaparece.

É certamente no bojo do paradoxo da imanência e da transcendência, no que ele radicaliza a tensão entre a teoria da constituição e a descrição dos fenômenos, entre a reflexão transcendental e a facticidade irreduzível da experiência, que o projeto de uma *Feno-*

¹³¹ A respeito desta confusão suscitada pelo termo imanência, cf. Moura, 2001, p. 253-6.

¹³² Cf. Schérer, 1974, pp. 247-8.

¹³³ Husserl, 1986, p. 73.

fenomenologia da percepção. Mais precisamente, sua inscrição é, por assim dizer, uma espécie de *exponenciação* do paradoxo da imanência e da transcendência. Talvez esteja aí a chave da porta - não a da frente, mas a dos fundos - pela qual Merleau-Ponty entra na residência da família Husserl. Mais ainda, talvez a reivindicação de um estatuto ontológico para o “fenômeno do mundo” seja apenas a consequência incontornável desta “exponenciação” do paradoxo, ou se se quiser, desta entrada pelos fundos. Vejamos que sentido pode haver em refletir pela via da radicalização de um paradoxo, ou ainda, em começar a reflexão por uma situação na qual, estimou-se frequentemente, é concedido a uma filosofia, quando muito, terminar.

A *Fenomenologia da percepção* não é propriamente um livro sobre “princípios de fenomenologia”, ou, pelo menos, não é da tarefa de fornecer tais princípios que ela parte. Se Merleau-Ponty depara-se com a necessidade de estabelecer “ideias diretrizes” de seu programa filosófico nessa obra, é em virtude mesmo da exploração do tema que nela é tomado por fundamental. Nossa percepção, garante o filósofo francês, é “animada por uma lógica” (FP, 420), o campo fenomenal não é uma “camada de experiências pré-lógicas ou mágicas” (FP, p.489). Ocorre apenas que essa lógica não deve jamais ser entendida à maneira de uma ordem de legalidade imposta pelo pensamento à experiência perceptiva; ao contrário, é a experiência a única a nos ensinar a lógica da percepção. O estabelecimento de “princípios de fenomenologia” constitui, é verdade, um capítulo do projeto merleau-pontiano: “fenomenologia da fenomenologia” (FP, p.489). Mas é preciso não reduzir o conjunto da obra a um capítulo; trata-se, antes, de compreender o caminho que conduz a ele, quais as condições do problema ao qual ele vem responder. A realização de uma “fenomenologia da fenomenologia” não é, bem entendido, um *desvio de rota*, mas tampouco é um *ponto de partida*. Não devemos aqui fazer economia do pleonasma: a *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty é antes de tudo uma “fenomenologia da percepção”. E o é por uma razão nada trivial. Dito de uma maneira talvez apologética, é que o fenômeno da percepção exprime toda a densidade da experiência primordial de abertura ao *ser* do mundo. Uma abertura cujo estatuto de verdade decorre de um tipo de *fé*, antes que de uma possessão intelectual. Quanto a isso, há uma passagem no “Prefácio” dessa obra que não nos deixa enganar: “não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos” (FP, pp. XIII-XIV). Como observa Barbaras,

“a questão da percepção não tem somente um alcance ‘técnico’ ou ‘regional’, como se tende a pensar ainda muito frequentemente; ela se confunde na realidade com a

questão ontológica no sentido mais simples, a saber, como interrogação sobre o sentido de ser disto que é”¹³⁴.

É preciso afastar, desde já, a possibilidade de que a *Fenomenologia da percepção* seja interpretada como “aplicação” de um método geral de abordagem dos fenômenos a um gênero específico de fenômenos. Aos olhos de Merleau-Ponty, a percepção é, por assim dizer, o fenômeno por excelência, pois atesta a relação de co-pertencimento entre o sujeito e o mundo, entre a imanência do vivido e a transcendência da coisa; como nos diz em *O primado da percepção*, “é o fenômeno paradoxal que nos torna acessível o ser” (PP, p. 49). É o “primado da percepção” que nos permite compreender a significação ontológica do “retorno aos fenômenos” merleau-pontiano, na medida em que o fenômeno perceptivo não designa apenas a apresentação perspectiva das coisas segundo um “ponto de vista”, não evidencia apenas a presença de um mundo *para nós*. Para além do perspectivismo, cada percepção traz consigo a marca indelével do que “há”, do *ser* do mundo. “Não se trata de limitar-nos aos fenômenos, de fechar a consciência em seus próprios estados, reservando a possibilidade de um outro ser para além do ser aparente (...) mas de *definir o ser como aquilo que nos aparece*” (FP, 532, grifos nossos).

É somente sobre o fundo da abertura originária efetuada pela percepção que a teoria da “doação por perfis” recebe seu sentido próprio; pois, se é verdade que eu só tenho acesso à coisa através de certos aspectos seus, é verdade também que é a própria coisa que me é dada através de cada um de seus “perfis”¹³⁵. Na percepção, diz Merleau-Ponty, “a coisa nos é dada ‘em pessoa’ ou ‘em carne e osso’” (FP, p.428), e ela não o seria se não reenviasse ao sistema total das coisas, quer dizer, ao mundo tal como “está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele” (FP, p. V), antes de toda posição de objeto. O privilégio da percepção na fenomenologia de Merleau-Ponty advém de que ela expõe a essência do campo fenomenal: a de que a transcendência da coisa e a imanência dos “perfis” àquele que percebe reenviam ambas ao *fato da existência*, à evidência originária da presença do “mundo”. De vez que a relação estabelecida no fenômeno não é apenas a da “manifestação” àquilo que se manifesta, mas, antes, a da “manifestação” ao “mundo” no qual *alguma coisa* pode se manifestar. E a essência deste mundo não é aquilo que *nele* (em seu interior) permanece invariante a despeito das vari-

¹³⁴ Barbaras, 1999, p. 9.

¹³⁵ “O percebido é apreendido de uma maneira individual como ‘em si’, isto é, como dotado de um interior que eu não acabaria nunca de explorar, e como ‘para mim’, isto é, como dado em pessoa através de seus aspectos momentâneos” (EC, p.220)

ações de seu aparecer, mas aquilo que atravessa todas as variações do *aparecer de alguma coisa*, isto é, a própria estrutura de sua presença. Eis o que nos diz Barbaras a este respeito:

“Aparecer é sempre aparecer no seio do mundo; toda aparição de alguma coisa é por princípio *co-aparição de um mundo*. Com efeito, o mundo é esta totalidade aberta, este englobante absoluto, campo de todos os lugares possíveis. Ele não é nem a soma dos entes que aí surgem, nem um tipo de Sobre-objeto – quer o concebamos como um quadro vazio ou como um meio específico independente disto que aparece – mas a seiva de toda aparição, elemento que não se distingue dela, precisamente porque ele não é um objeto, que não é senão o conjunto das aparições e se constitui ao mesmo tempo em que elas”¹³⁶

Neste sentido, a percepção deve ser apreendida em sua referência a um “mundo” que não pode nem ser concebido como um *Nada* sobre o fundo do qual um *Ser positivo* e idêntico a si mesmo em todas as partes se destacaria, nem dado à maneira de uma “soma de objetos” no interior da qual cada “objeto individual” é fixado; ao contrário, o mundo é o campo de presença prévio e constitutivo de toda “concepção”, de todo “dado” ou de toda “fixação”, é aquilo que torna possível a ideia de *Nada* e de *Ser positivo*, bem como o aparecimento de algo como um “objeto”. Mais ainda, a presença irreduzível do mundo é o estofado da “transcendência da coisa” na doação por perfis, pois, no fim das contas, a “transcendência da coisa” é apenas um aspecto da “transcendência do mundo”, isto é, do recuo indefinido do mundo face às tentativas apreendê-lo à maneira de um objeto de pensamento. Ora, dizer que a coisa transcende os perfis através dos quais se mostra é dizer que ela não se esgota em seus *modos de aparição*, mas, então, porque nunca temos o mundo inteiro sob o nosso olhar, porque ele persiste em sua unidade indefinidamente aberta, nunca se desdobra inteiramente¹³⁷ – e, portanto, não se totaliza - diante da consciência como um objeto translúcido, “penetrado de todos os lados por uma infinidade atual de olhares que se entrecruzam em sua profundidade e não deixam nada escondido em uma transparência absoluta” (FP, p.106). O “objeto translúcido” é apenas a “coisa transcendente” destacada do campo de presença que ela pressupõe.

É verdadeiro, entretanto, diz Merleau-Ponty, que a “percepção abre-se sobre coisas” (FP, p.85), chega a objetos, e que “o objeto, uma vez constituído, aparece como a ra-

¹³⁶ Barbaras, 1999, p.83.

¹³⁷ “Temos a experiência de um mundo, não no sentido de um sistema de relações que determinam inteiramente cada acontecimento, mas no sentido de uma totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada” (FP, p. 296) É importante observar que, malgrado a reversibilidade entre o mundo e as coisas, há uma distinção entre eles que não pode ser negligenciada. Pois, se toda aparição é “co-aparição” de um mundo, isso significa tanto que ele é o pré-dado da doação de qualquer coisa, quanto que ele é o “solo de *todo* conteúdo” e, neste sentido, não pode ser “situado do lado do conteúdo” (Barbaras, 1999, p.85). Assim, como o mostra Bernet (1992), o mundo se distingue de toda coisa porquanto “há uma infinidade de coisas, mas um único mundo” (p.75).

ção de todas as experiências que dele tivemos ou que dele poderíamos ter” (FP, p.103). Uma vez fixado ao termo do movimento exploratório do olhar, o objeto recolhe em si todo o espetáculo perceptivo, todas as perspectivas se encadeiam e se contraem em uma experiência presente à qual todos os instantes anteriores parecem ter se dirigido como a seu *telos*. Mas é apenas ao termo do movimento exploratório, através de uma “fixação” do olhar, que o objeto aparece como uma entidade positiva, idêntica a si, destacada do horizonte impreciso em que inicialmente a visão está mergulhada. E é certo, todavia, que a “parada” do olhar é apenas momentânea, ou, melhor dizendo, é uma “modalidade de seu movimento” (FP, p.104), e a exploração continua no interior do objeto; o que antes era horizonte da visão se torna objeto, mas não sem que “os objetos circundantes se tornem horizonte” (FP, p.104). Há, segundo Merleau-Ponty, uma *dupla face* do ato de ver: a “clarificação” do objeto não ocorre sem o “obscurcimento” da circunvizinhança, toda visão pressupõe um sistema de objetos articulados de tal maneira que “um não pode se mostrar sem esconder os outros” (FP, p.104)¹³⁸. O prejuízo objetivista consiste precisamente em anular retroativamente o perspectivismo e o caráter exploratório da visão, em benefício da exigência de subsunção do objeto a uma lei única que cubra todos os aspectos parciais e imprecisos que dele nos oferece a experiência perceptiva. O perspectivismo da percepção só aparece como um infortúnio se nos situamos de chofre nos quadros de um racionalismo para o qual somente a clareza e a distinção podem conferir um sentido à nossa tomada sobre o mundo. Mas se nos atemos à estrutura mesma do fenômeno perceptivo, o perspectivismo aparece apenas como índice de nossa finitude, ao mesmo tempo em que estabelece as bases para uma transcendência ao mundo que não seja aquela de um espírito absoluto sobrevoando a totalidade das coisas. A fecundidade do perspectivismo é proporcional à recusa em submeter a percepção a uma dimensão exterior à que lhe é própria, ou, o que é o mesmo, é proporcional à decisão de descrevê-la. Procedendo assim, ver-se-á, assegura Merleau-Ponty, que o perspectivismo não se deve a nenhuma contingência da organização corporal, e nem tampouco é uma “deformação” subjetiva que a reflexão rigorosa deveria corrigir.

“A estrutura objeto-horizonte, quer dizer, a perspectiva, não me perturba quando quero ver o objeto; se ela é o meio que os objetos têm de se dissimular, é também o meio que eles têm de se desvelar. Ver é entrar em um universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim” (FP, p.105)

¹³⁸ “Toda percepção só é percepção de alguma coisa sendo também relativa à impercepção de um horizonte ou de um fundo, que ela implica, mas não tematiza” (RC, p. 12)

Que a inerência a um ponto de vista seja um momento constitutivo da experiência perceptiva, isso não significa que o fenômeno da percepção se dê no interior da consciência, ou que, fiando-nos unicamente no testemunho que ele nos oferece, não encontramos nada que permita afirmar qualquer coisa acerca da *existência* dos objetos percebidos. Ao contrário, diz Merleau-Ponty, o “campo fenomenal não é um mundo interior”, nem o fenômeno um “estado de consciência” ou um “fato psíquico” (FP, p. 90). Ora, como já dissemos, se é certo que eu não posso ver, de um só golpe, todos os lados de um objeto, já que ele só se oferece à minha visão por “perfis”, segundo seus lados visíveis, é certo também que eu os vejo *como* o próprio objeto; não digo que vejo a *face* ou o *dorso* da luminária que está sobre a minha mesa, digo que vejo *a* luminária¹³⁹. É *ela mesma* que se antecipa em meu campo de visão. Mas, então, é preciso que eu conte com seus lados não-vistos, que eles me estejam presentes de alguma maneira; ou seja, que na experiência perceptiva haja passagem do dado ao que não está atualmente dado. Com efeito, a experiência perceptiva solicita, é verdade, a intervenção de uma síntese que reúna os “perfis” de *alguma coisa* e faça aparecer no campo perceptivo algo como um “objeto percebido”¹⁴⁰. Mas não devemos entender por isso que a síntese perceptiva seja um ato de “composição” efetuado pelo espírito, nem que a unidade do objeto seja uma “estrutura invariável”. Ao contrário de uma supressão da multiplicidade em benefício da unidade, a síntese denota uma unidade que se faz ver *no* múltiplo: “não tenho uma visão perspectiva, depois outra e entre elas uma ligação de entendimento, mas cada perspectiva passa na outra e, se ainda se pode falar em síntese, trata-se de uma ‘síntese de transição’” (FP, p.442). Falando em síntese, Merleau-Ponty quer aludir ao fato de que a transcendência do mundo não tem por consequência a exterioridade absoluta das perspectivas ou dos horizontes entre si, nem é o índice de qualquer impossibilidade, para aquele que percebe, de apreender o objeto percebido em sua *existência efetiva*. A “doação por perfis” que caracteriza o fenômeno da percepção não é o apanágio de uma teoria do conhecimento na determinação dos modos pelos

¹³⁹ “A perspectiva é muito mais do que um segredo técnico para representar uma realidade que se daria a todos os homens desta maneira: ela é a própria realização e a invenção de um mundo dominado, possuído de parte a parte, num sistema instantâneo, do qual o olhar espontâneo nos oferece apenas um esboço, quando ele tenta em vão manter juntas todas as coisas, cada qual o exigindo por inteiro” (PM, p.75)

¹⁴⁰ É importante observar que a necessidade de síntese implicada no fenômeno da percepção não advém apenas da estrutura objeto-horizonte, quer dizer, do perspectivismo tomado em sua significação espacial, mas igualmente daquilo que Husserl chamava retenção e protensão, isto é, da significação temporal da experiência perceptiva. “Quando me ponho a perceber esta mesa, contraio resolutamente a espessura de duração escoada desde que a olho, saio de minha vida individual apreendendo o objeto como objeto para todos, reúno então de um só golpe experiência concordantes mas separadas e repartidas em vários pontos do tempo e em várias temporalidades” (FP, p.71). Assim, a síntese perceptiva opera-se, ao mesmo tempo, nos registros espacial e temporal. Na verdade, não se trata de dois gêneros de síntese efetuados em registros distintos, mas de uma única síntese vista sob dois aspectos, ambos conotando a “história da passagem da multiplicidade à unidade” (Moutinho, 2006, p.109).

quais os objetos são doados à consciência, o que significaria rechaçar a título de *especulação metafísica* toda questão relativa ao *ser do mundo*. Nem tampouco a unidade do “objeto percebido” é devida aos atos intelectuais de uma consciência que, reduzida a si mesma, nada tem a dizer acerca da *realidade* dos objetos, que só existem para ela enquanto *visados*.

É nas antípodas de uma filosofia que concede ao fenômeno da percepção um alcance exclusivamente epistemológico que a fenomenologia de Merleau-Ponty se situa. A reivindicação de um estatuto ontológico para o “fenômeno do mundo” é signatária da ambição de restituir ao campo fenomenal a “individualidade, a “existência” e a “facticidade” subjacentes ao movimento da reflexão, as quais impedem a consciência de alguma vez recolher em si todas as aquisições de um *visar* o mundo que é, antes, uma maneira de “ser-no-mundo”.

“Existe sentido, algo e não nada, existe um encadeamento indefinido de experiências concordantes, dos quais são testemunhos o cinzeiro que está aqui em sua permanência, a verdade que apercebi ontem e à qual penso poder retornar hoje. Essa evidência do fenômeno, ou ainda do ‘mundo’, é desconhecida tanto quando se procura alcançar o ser sem passar pelo fenômeno, quer dizer, quando se torna o ser necessário, como quando se separa o fenômeno do ser, quando o degradam para a categoria de simples aparência ou de simples possível” (FP, p. 531)

Revela-se aí o “operador lógico” da tentativa de dissimular a *evidência originária do mundo*: a disjunção entre “fenômeno” e “ser”. Dogmatismo e ceticismo não carecem de nada mais do que isto para levarem adiante seus desígnios; necessário ou inatingível, o ser é aquilo que se situa abaixo ou acima da ordem do *aparecer*. De vez que o fenômeno é ora subordinado à necessidade absoluta de um ser que apenas “é”, sem que se precise perguntar *como* ele é, ora julgado um biombo que se interpõe entre nós e o *ser*. O importante é notarmos que, em todo caso, o *aparecer* não possui nenhuma significação positiva, está sempre limitado, de um lado, por um ser que absorve o seu caráter contingente, e de outro, por um ser que lhe é absolutamente estranho. Em suma, trata-se do paradigma da diferença metafísica entre “aparência” e “realidade”, entre “representação” e “coisa”, o qual relega o problema da fenomenalidade do mundo aos confins do senso comum e do imediatismo da opinião.

Em suas origens, a fenomenologia husserliana é animada pela ambição de mostrar que, no fenômeno, *ser* e *aparecer* são uma e a mesma coisa, que o campo da fenomenalidade é autônomo em relação a todo *ente* que nele se mostra, e, enfim, que a evidência do mundo decorre do fato de que, em seu aparecimento, ele não apenas é *visado*, como também é *dado* de um modo original. É certo, todavia, que os desdobramentos aos quais Husserl submeteu essa ambição inicial nem sempre estiveram à altura de sua originalidade. Identificando o

campo fenomenal ao fluxo dos dados absolutos que são os vividos imanentes da consciência, fonte de todo sentido possível, Husserl nos impele a retomar novamente a tarefa que ele presumidamente deveria encetar: o de compreender a natureza da síntese que reúne os “perfis” de alguma coisa e faz surgir no campo perceptivo um “objeto”, cuja presença, no entanto, é indissociável de uma ausência possível (FP, p.133), pois que ele só está “aí” porque poderia não estar, porque pode distanciar-se indefinidamente e desaparecer do campo (FP, p.133). Portanto, a compreensão da síntese implicada na experiência perceptiva não apenas presta-se à determinação dos modos de doação do objeto à consciência, mas também lança luz sobre o problema da possibilidade da abertura da consciência a uma transcendência verdadeira do mundo, a um *em si*. No início da “Primeira parte” da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty nos oferece uma formulação sobremaneira clara desta conjuntura: “precisamos compreender como a visão pode fazer-se de alguma parte sem estar encerrada em sua perspectiva” (FP, p.104). Em virtude de sua “inerência vital”, o olhar “só põe uma face do objeto”. Todavia, graças à sua “intenção racional”, e através dos horizontes, ele “visa todas as outras” (FP, p.107). Decorre desta dupla orientação da visão, e, mais geralmente, da percepção, que “a substancialidade do objeto se escoia” (FP, p.107). A indissociabilidade do vínculo entre “inerência” e “intenção” é precisamente o que permite a Merleau-Ponty sustentar a tese da “abertura” e do “inacabamento” do objeto, isto é, da presença *originária* de um mundo que a categoria de “objeto” não absorve, nem de fato, nem de direito, ou, em um palavra, que a transcende¹⁴¹. Desenha-se, a partir desse movimento de dessubstancialização do objeto, uma noção de síntese e, por conseguinte, de sujeito, por cujo meio a filosofia merleau-pontiana se afasta não apenas do “pensamento objetivo”, mas também das pretensões idealistas de uma fenomenologia transcendental.

O “mundo percebido” é o núcleo em que se entrelaçam a distância irreduzível da manifestação àquilo que se manifesta e a presença “em carne e osso” (FP, p.428) do objeto àquele que o percebe. A percepção envolve uma modalidade de ocultação que não é uma negação do “percebido”, mas aquilo mesmo que abre a possibilidade de sua realização efetiva: “o que faz a realidade da coisa é justamente aquilo que a subtrai à nossa posse” (FP, p. 313). A presença do objeto *a alguém*, não sendo *fusão*, instaura uma distância que, todavia, não é ainda *separação*. É exatamente no bojo da dialética da presença e da ausência que, segundo

¹⁴¹ Cf. FP, p. 313: “(...) a ipseidade da coisa nunca é *atingida*: cada aspecto da coisa que cai sob a nossa percepção é novamente apenas um convite a perceber para além e uma parada momentânea no processo perceptivo”.

Merleau-Ponty, constitui-se a experiência perceptiva; dialética que encontra sua melhor expressão no paradoxo da imanência e da transcendência:

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

Dizer que o fenômeno perceptivo nos oferece de um modo original a evidência de que “há o mundo” é dizer que o *ser* do mundo é *ser percebido*, que “não podemos conceber qualquer coisa que não seja percebida ou perceptível” (FP, p.429); “*esse est percipi*”. Deste célebre adágio berkeleyano, Merleau-Ponty tentará extrair consequências que ultrapassem o idealismo subjetivista nele latente, sem, todavia, recair em um realismo objetivista. Mas não são poucas as dificuldades que nosso Autor encontrará neste caminho. Ora, se é verdade que há um parentesco entre as articulações das coisas e as da nossa existência, se, no momento em que ignoramos uma coisa, já a supomos uma coisa *a ser* percebida, é verdade também que “a coisa se apresenta àquele mesmo que a percebe como coisa em si, ela põe o problema de um verdadeiro em-si-para-nós” (FP, p.432). Em um sentido, nós ignoramos a coisa, sendo precisamente o que a coloca no campo de nossas percepções possíveis. Em outro, entretanto, a coisa nos ignora, repousa em si, de vez que, quando aparece, tudo se passa como se esse aparecer não afetasse em nada suas propriedades intrínsecas constitutivas. Desde já, a questão se impõe: o *ser* é porque eu o percebo, e, então, minha percepção lhe constituiria de alguma maneira, ou, inversamente, eu o percebo porque ele é, e, nesse caso, continuaria a *ser* mesmo que não houvesse ninguém para percebê-lo? O impasse é peremptório e o modo pelo qual se o conduz será decisivo para a determinação da legitimidade de uma filosofia da percepção, tanto mais se ela se pretende uma fenomenologia, ou seja, se pretende colocar em suspenso a ontologia espontânea do objetivismo para dar lugar à estrutura do *aparecer* do mundo em sua autonomia.

Não é desnecessário repetirmos que, se a significação ontológica do “retorno aos fenômenos” empreendido por Merleau-Ponty prende-se fundamentalmente ao privilégio da percepção na descrição do “campo fenomenal”, é porque o fenômeno perceptivo expressa de maneira particularmente contumaz o duplo envolvimento entre ser e fenomenalidade, isto que, a nosso ver, constitui a novidade trazida pelo projeto merleau-pontiano. A descrição do

“campo fenomenal” implica, por assim dizer, uma “ontologia indireta”, na medida em que não se trata de abordar o *ser* diretamente, sem passar pela estrutura do *aparecer*, pelos modos de *doação das transcendências*, bem como pelos *existentes* que são doados no fenômeno¹⁴². Mas, por outro lado, trata-se de uma “ontologia” que não reduz simplesmente os *seres* à imanência da consciência intencional, e que, portanto, não recusa como sem sentido a ideia de um *ser em si*. Entrevemos aqui uma resposta à questão que nos colocávamos alhures – a de saber de onde vem a obsessão do “pensamento objetivo” por um Ser inteiramente determinado. É preciso reconhecer que essa obsessão não advém de uma decisão arbitrária do filósofo, ela já se prepara no nível mais elementar da vida perceptiva, nas próprias coisas, e, sem dúvida, diz Merleau-Ponty, “é o próprio mundo que nos convida a substituir as dimensões e a pensá-lo sem ponto de vista” (FP, p. 344). Há um “êxtase da experiência” (FP, p.108) que impele à dissimulação do perspectivismo da percepção, que funde os limites de nosso contato primordial com o mundo, comunicando-nos assim “uma relação obsessiva com o ser” (EF, p.24). E, de resto, “a essência da consciência é esquecer seus próprios fenômenos” (FP, p. 92) O que chamávamos no “Primeiro capítulo” deste trabalho de *dupla orientação do intelectualismo* não denota nenhuma confusão das doutrinas em questão, uma incapacidade em definirem-se segundo uma direção unívoca; inversamente, essa duplicidade, ou se preferirmos, ambiguidade, é a definição mesma da experiência sobre a qual a reflexão se efetua, o equívoco não é o signo de uma impotência, mas a mola propulsora da expressão filosófica.

É através dos seus modos de doação que o *ser* se dá à percepção, e, no entanto, a posição de um objeto único é o desconhecimento da relação de co-pertencimento entre o *ser do mundo* e os modos de doação das transcendências. A *inflexão natural* da percepção em direção a um *ser* pleno e inteiramente positivo, a passagem da percepção de *alguma coisa* à percepção de um *objeto*, o movimento que conduz do reconhecimento do momento subjetivo do *aparecer* à redução da experiência à imanência de uma consciência que, em sua “pureza”, deve ser julgada “um sistema de ser fechado sobre si, um sistema de ser absoluto no qual nada pode penetrar”¹⁴³; tudo isso nos dá a medida das dificuldades que uma filosofia da percepção precisa enfrentar. Eis o quadro geral dessas dificuldades, tal como Barbaras no-lo apresenta:

¹⁴² Mais do que uma necessidade metodológica, a reintrodução da estrutura do *aparecer* e dos modos de doação das transcendências no nível ôntico da experiência denota uma lei da ontologia: “ser sempre indireta, e só conduzir ao ser a partir dos seres” (RC, p.125).

¹⁴³ Husserl, *Idées I*, §49, 1950, p.163.

“De um lado, a percepção é abertura à realidade: seu objeto se dá como repousando em si mesmo, como precedendo o ato que o faz aparecer e não lhe devendo nada. Não permanece menos verdadeiro, de outra parte, que o acesso a esta realidade é tributário de sua aparição, que isto que se dá como ente não é senão o que aparece. Traduz-se assim o fato de que é alguém que percebe, que o ser do mundo é medido por meu poder de fazê-lo aparecer. Assim, a fenomenalidade envolve o ser, nisto que não há ser que não seja percebido; mas o ser envolve por sua vez a fenomenalidade, já que o próprio do percebido é de sempre se dar como excedendo suas manifestações”¹⁴⁴

Para o mundo, ser é manifestar-se, aparecer *a alguém* sob um determinado aspecto. Mas, enquanto a manifestação, em virtude da estrutura intencional da consciência, é sempre manifestação de outra coisa que ela mesma, o que se manifesta nunca está inteiramente presente, sempre excede a experiência que temos dele, como se recuasse, a cada vez, para trás de si, precisamente o que devemos entender por “transcendência da coisa”. É realmente paradoxal a situação revelada pelo reconhecimento da apodicticidade do “fenômeno do mundo”: o *ser* do mundo contrai-se inteiramente em seu *aparecer*, o mundo não é nem um *Nada*, nem tampouco uma *Coisa* enclausurada em sua ipseidade, uma rocha impenetrável; mas, se todo o seu *ser* é aparecer, ele exige alguém para quem apareça, exige, como condição de sua aparição, polarizar-se em um *outro* que não ele mesmo, isto é, em um sujeito. Portanto, o *ser* do mundo supõe uma distância, constitutiva do *aparecer*, entre *o que* aparece e aquele *para quem* aparece, uma zona de não-ser sobre o fundo da qual *alguma coisa* pode manifestar-se. Mas, então, encontramos-nos em uma situação embaraçosa: tentando revelar o caráter positivo do mundo, sua presença irrecusável, recorreremos, todavia, à categoria da negatividade, determinando o aparecer do mundo a partir de um reduto de *não-ser*, de um negativo “encarregado de fazer aparecer, de assumir, de transformar o positivo” (S, p.168). Não é desnecessário lembrarmos da armadilha que consiste em determinar o “*sentido de ser do ser a partir da posição prejudicial do nada*”¹⁴⁵; nas palavras de Merleau-Ponty, em definir a coisa “confrontando-a a possibilidade do nada” (VI, p.159), ou ainda, apoiando a “força do ser” na “fraqueza do nada” (VI, p.70), o que significa conceder como intransponível, por princípio, a alternativa entre o Ser e o Nada. Por outro lado, permanece a questão: como assegurar ao mundo um caráter positivo sem ceder à exigência metafísica de que Ser, para ser pensado com clareza e distinção, deve ser exatamente aquilo que ele é, positividade absoluta, pleno em todas as partes, a ideia de um Ser misturado a um Nada sendo, dessa maneira, inteiramente descabida e incompreensível para a razão? Para Merleau-Ponty, a alternativa entre um Ser plenamente

¹⁴⁴ Barbaras, 2002, p. 681

¹⁴⁵ Id., 1999, p. 65

positivo e um puro Nada só se coloca para um pensamento que admite como irrevogável a exigência de clareza e distinção, mas, então, porque parte da idealidade do saber, para daí descender à efetividade da experiência. Em todo caso, a tensão entre Ser e Nada, entre o positivo e o negativo, entre presença e ausência, não é gratuita, ela está implicada, como vimos, na ideia que devemos fazer do *fenômeno* quando o examinamos do ponto de vista da percepção.

A exploração do “retorno aos fenômenos” merleau-pontiano permitiu-nos equacionar o inventário da crítica em torno do duplo envolvimento entre ser e sujeito ao qual a descrição da percepção nos conduz. Mas é verdade que, com isso, só assistimos à multiplicação das contradições, dos pares de noções opostas – em-si e para-si, presença e ausência, positivo e negativo – que atravessam a vida perceptiva. Decerto, estas contradições e oposições não remetem ao plano de uma dialética de ideias, e menos ainda a uma dialética de coisas. A se crer que é a junção das ideias e das coisas que interessa a Merleau-Ponty, mais precisamente, “a camada primordial” (FP, p.296) em que nascem tanto umas quanto as outras, será preciso então explicitar o passo decisivo dado pelo fenomenólogo francês nesse sentido: aquele que consiste em descrever as articulações concretas dos pares de noções desvelados sob o ponto de vista da experiência do corpo, através da qual a fenomenalidade do mundo ganha sua dimensão essencial no projeto filosófico merleau-pontiano.

CAPÍTULO III

A ENCARNAÇÃO DA PERCEPÇÃO E A EXPRESSÃO DO TRANSCENDENTAL

A desqualificação do *aparecer* advém, tal como vimos, da impossibilidade, para o “pensamento objetivo”, de reconhecer dignidade ontológica a um ente qualquer que não seja pura consciência ou pura extensão. Dado o pressuposto da distinção substancial, fundador da “ontologia objetiva”¹⁴⁶, não há alternativa: ou se é pensamento ou se é extensão, “o objeto é objeto do começo ao fim, e a consciência é consciência do começo ao fim” (FP, p.268), a mistura dos dois sendo apenas o efeito de uma pregnância ao sensível que cumpre à reflexão desfazer. Sabe-se que a solução aventada por Descartes para a iminência da contradição entre o fato desta pregnância e o princípio da clareza e distinção do pensamento é *escandir* o domínio da evidência em dois níveis, o das “verdades de fato” e os das “verdades de razão”, e hierarquizá-los, de modo que se possa conceder ao “fato” um estatuto de evidência, sem que, no entanto, a “ordem das razões” seja alterada, isto é, sem que as “evidências de fato” possam valer contra as “evidências de direito”. É sempre ao tribunal da Razão que cumpre julgar a natureza de qualquer coisa que seja, e a expressão dos fatos, tanto quanto a das razões, escorase na transcendência divina. Em Deus, a articulação entre fato e inteligência, inapreensível do ponto de vista do homem, recebe o seu mais alto grau de efetividade, o entendimento e a experiência sensível deixam de ser impossíveis. Mas é apenas em Deus que as coisas se passam assim. Para o homem, a iminência da contradição permanece no horizonte da reflexão, a facticidade da vida ameaça incessantemente a clareza e a distinção do pensamento, a união da alma e do corpo não cessa de revelar uma raiz pré-objetiva das coisas, na qual consciência e mundo não são ainda “ideias claras e distintas”. Com efeito, já se pode entrever que o empreendimento fenomenológico, particularmente o de Merleau-Ponty, no que ele visa esclarecer e compreender a adesão irrefletida à tese do mundo (*Weltthesis*), retira seu fôlego das indicações que o próprio “pensamento objetivo” fornece na medida em que tenta dar conta da experiência efetiva do homem no mundo. Já vimos, a propósito do conceito de juízo, que não precisamos opor às filosofias do entendimento puro uma *ambiguidade* da experiência que elas próprias já nos ensinam, ainda que a contrapelo. Ao fenomenólogo cumpre extrair as conse-

¹⁴⁶ Termo cunhado por Merleau-Ponty em seus cursos sobre *A Natureza* no Collège de France. Cf. N, p. 203-2163

quências destas lições ainda tímidas, prospectá-las, instalando-as definitivamente no bojo da reflexão filosófica. Não é sem razão que se pode falar em “ultracartesianismo da fenomenologia”¹⁴⁷, e o elogio de Merleau-Ponty ao “grande racionalismo” não concede mais do que arrecada¹⁴⁸.

A cada passo em sua marcha rumo ao concreto da “juntura” entre as coisas e as ideias, Merleau-Ponty procura, tanto quanto possível, situar o leitor no quadro de problemas em que sua investigação se inscreve. É assim que a descrição do fenômeno perceptivo e a “ontologia indireta” que ela envolve são sempre colocadas ao lado dos modelos explicativos e da “ontologia objetiva” que elas censuram. Acompanhemos, então, o que Merleau-Ponty nos diz em seus cursos sobre *A Natureza* acerca das pretensões filosóficas desta “ontologia objetiva”:

“Na base de uma ontologia objetiva está a convicção de que o trabalho do filósofo, refletindo sobre o Ser, consiste em realizar uma depuração do contato imediato que temos com o Ser, para discernir o que é sólido, o que resiste ao entendimento. A natureza exterior reduz-se então, segundo Descartes, à extensão. A extensão possui duas características: ela é indefinidamente divisível e, na medida em que podemos falar de pontos da extensão, cumpre considerá-los como não substituíveis reciprocamente, ou seja, como tendo cada um sua localidade própria. Cada parte não é outra coisa senão a sua alteridade em relação às outras. Daí resulta que cada parte é plenitude de ser. (...) A extensão é por toda parte plena, porque igualmente vazia. Ela só é o que ela é” (N, p.204).

Desfazendo a “comunhão irrefletida” com o mundo, submetendo-o ao critério da evidência, que comanda não tomar por verdadeira nenhuma afirmação sobre a qual possa pairar a menor dúvida, chega-se àquilo que constitui a sua “realidade objetiva”: a substância extensa, a exterioridade absoluta das partes. É, portanto, de um Ser exterior que se trata. E na medida em que o mundo, reduzido à extensão, deve ser absolutamente pleno, é preciso que ele não comporte nenhuma fissura em seu tecido. Decorre daí que o pensamento não lhe impõe nenhuma necessidade, já que, “de uma certa maneira, tudo está dado, que atrás de nós há a plenitude que contém tudo aquilo que pode aparecer” (N, p.206). Não obstante, por detrás da afirmação segundo a qual o Ser exterior é absolutamente pleno, opera o pressuposto de que “o ser só é para alguém que seja capaz de recuar em relação a ele e que, portanto, esteja absolutamente fora do ser” (FP, p. 286). Ora, não é este movimento em direção ao fundo de não-

¹⁴⁷ Expressão empregada por Carlos Alberto de Moura para conotar o fato de que o abandono por Husserl do conteúdo doutrinário do cartesianismo é, na verdade, o avesso da fidelidade máxima aos princípios de Descartes. Cf. Moura, 2001, pp. 207-235.

¹⁴⁸ Cf. o artigo *Por toda parte e em parte alguma*, em particular a seção “O Grande racionalismo” (S, pp.161-166).

ser das coisas que a dúvida põe em marcha? Que ao seu termo o pensamento se torne uma coisa, *res cogitans*, isto não apaga o fato de que, inicialmente, foi-lhe necessário refugiar-se no *não-ser*, de onde o mundo pudesse ser visto em sua densidade absoluta, sobrevoado de parte a parte, porque a uma distância irreduzível. E esse distanciamento não é apenas uma condição para o “ver”, mas a razão mesma da existência daquilo que se vê, ou, antes, é o modo unicamente através do qual a palavra *existir* recebe um sentido, pois, em última análise, o que significa dizer que *alguma coisa existe* senão que eu a experimento em uma relação de posse à distância, que ela se desdobra diante do meu olhar, mas, então, porque eu não estou no meio das coisas? Deste ponto de vista, o ser depende do pensamento, pois “não tenho outro recurso, para dizer que uma coisa é ou não é, senão o de me remeter ao pensamento” (N, p.206), e a certeza de sua existência advém da resolução de não procurá-la além de seu aparecimento *para mim*. O problema ontológico encontra-se, assim, constrangido por duas exigências que a modernidade filosófica nunca soube muito bem como conciliar, o que, aliás, explica que ele tenha, cada vez mais, dado lugar ao problema epistemológico. De um lado, a plenitude aparece como a única via, para o ser, de resistir à ameaça do nada, já que, se ele não fosse uma realidade inteiramente determinada, seria imediatamente absorvido pelo nada. Mas, de outro lado, admite-se que esse positivismo do ser é apenas a ponta extrema do retorno reflexivo do pensamento sobre si, que ele supõe a precedência do contato da consciência consigo mesma, sem a qual a experiência se perderia na obscuridade das “puras coisas” (*blosse Sachen*). Em suma, para afastar a ameaça do nada, o Ser exterior deve ser absoluto, inteiramente idêntico a si mesmo, mas, para obedecer ao critério da evidência, é preciso que ele não esteja simplesmente “aí”, que seja dado em uma *experiência*, ou ainda, que, sob a presença maciça das coisas, se revele um poder infinito de fazê-las aparecerem, o “espírito”; a rigor, o único *ser absoluto*. Merleau-Ponty nos oferece uma descrição incomparavelmente lacônica desta situação no artigo *O metafísico no homem*:

“Nossa experiência é nossa, isso significa duas coisas: que ela não é a medida de todo ser em si imaginável e que ela é, entretanto, coextensiva a todo ser do qual nos podemos ter noção. O fato metafísico fundamental é este duplo sentido do *cogito*: estou seguro de que há o ser – sob a condição de não procurar outro tipo de ser que o ser-para-mim” (SNS, p.114)

É a ambiguidade do “fato metafísico fundamental” que a *Fenomenologia da percepção* quer trazer à luz. E é ela também que a “ontologia objetiva” ignora; na medida em que postula, de partida, a determinabilidade absoluta da consciência e do mundo, não pode reconhecer entre o “ser-em-si” e o “ser-para-mim” senão o fosso da infinitude divina. Na ver-

dade, para uma “ontologia objetiva”, as duas exigências das quais falamos – a de uma consciência e a de um mundo absolutamente determinados - não reclamam nenhuma conciliação; ao contrário, elas são perfeitamente solidárias. Ora, a uma consciência infinitamente *produtora* deve corresponder um mundo infinitamente *produzido*. É porque o sentido recolhe-se na interioridade da primeira que o segundo se torna pura exterioridade, sem interior, sem orientação. Decorre daí, portanto, que não há meio-termo: ou o ser se expõe por inteiro, como o “geométral” de todas as perspectivas, ou então ele não é nada, o que significa dizer que, se ele deve aparecer, é sempre sob a modalidade de um objeto *partes-extra-partes*. É assim que, assegura Merleau-Ponty, “obcecado pelo ser, e esquecendo perspectivismo de minha experiência, eu o trato doravante como objeto, eu o deduzo de uma relação entre objetos” (FP, p.108). Do mesmo modo, trato meu corpo como um objeto entre outros no mundo, já que a “luz natural” da razão me ensina que eu não poderia conhecer nada, a transcendência ao mundo seria impossível, se eu estivesse verdadeiramente preso a um corpo, se as relações entre alma e corpo fossem aquelas de uma forma habitando uma matéria, tal como sugere a imagem aristotélica do piloto em seu navio. Toda percepção, tal como a que eu tenho do “meu corpo”, é fruto de uma atividade de julgamento. Se nos atemos à “ordem das razões”, nossas percepções jamais nos aparecem como processos em terceira pessoa, o sentir não denota nenhuma invasão do *sensível* no *senciente*; se vemos um objeto, ou sentimo-nos presos a um corpo, e se essa visão e esse sentir nos oferecem algo como uma unidade, é porque a “alma vem unificar uma configuração de partes sempre decomponível”¹⁴⁹. Mais ainda, a identidade do objeto ou do corpo no transcorrer de uma série de experiências “só existe para um sujeito que opera esta identificação” (FP, p.286). Em suma, antes ponho o objeto do que o encontro “aí”. E, no entanto, a posição absoluta de um objeto é a “morte da consciência”, já que ela “imobiliza toda a experiência” (FP, 109). Ora, o “fato metafísico fundamental” - isto é, “duplo sentido do cogito” - significa precisamente que a experiência do ser é sempre uma experiência “minha”, que entre o “eu” e as “coisas” se estabelece uma relação maciça de afinidade. Mas significa também que são as coisas que eu experimento e não a mim mesmo experimentando-as¹⁵⁰. Retornando ao eu, não encontramos um “olho interior” aberto a um mundo de fatos mentais, mas uma existência encarnada, um corpo com o qual nos confundimos e que “sabe mais do que nós sobre o mundo” (FP, p.320). Se nos propomos analisar o corpo, não encontramos nada como

¹⁴⁹ Beyssade, 1974, p.111

¹⁵⁰ “Uma mesa, uma máquina de escrever, uma paisagem, um arroio, uma floresta estão diante de mim em pessoa cada vez que os percebo atualmente; são as coisas mesmas que eu percebo, e não minhas próprias impressões subjetivas enquanto representantes das coisas” (Patocka, 2002a, p.83)

uma soma de órgãos justapostos, um mecanismo ligado a um espírito através de uma de suas partes; antes, nossa análise se interrompe em um “estranho objeto que utiliza suas próprias partes [e as utiliza todas] como simbólica geral do mundo” (FP, p.317). O esforço *reto* para desprender o eu das coisas e fazer delas objetos translúcidos se estremece sempre no relevo da pregnância corporal, ali onde nosso corpo se acasala com as coisas (FP, p. 429); lugar onde, segundo a expressão de Rudolf Bernet, “os interesses espirituais e as pulsões naturais se misturam ao ponto de se confundirem”¹⁵¹.

3.1 *Dúvida e epoché* : a superação da mitologia da substancialidade

A “ontologia objetiva” quer discernir o que é sólido do que resiste ao entendimento, e é preciso dizer que, em certa medida, ela logra êxito nesta empresa, sendo, aliás, esse êxito que, paradoxalmente, abre caminho para uma outra ontologia, precisamente aquela na qual Merleau-Ponty pretende fiar suas descrições da experiência do corpo. Está claro que, para Descartes, a solidez da reflexão sobre o ser deve-se à sua ancoragem no solo da distinção substancial entre alma e corpo, revelada de parte a parte pela “luz natural”. Permanece, entretanto, a questão de saber: o que resiste ao entendimento? É forçoso reconhecer a estranheza desta questão. Ora, não haveria um contra-senso em visar um saber sobre o que se esquiva ante toda visada de saber, em tentar incorporar a uma ordem das razões o que aparece justamente como excedendo os poderes racionais, ou ainda, como índice de uma ausência de critério? Talvez. Em todo caso, é preciso considerar, como o faz Merleau-Ponty, seguindo Guérout, que o racionalismo cartesiano é rigoroso, mas não absoluto (N, p.24, 210). Certamente, há em Descartes uma nítida orientação para o positivismo spinozista (N, p.16). No entanto, acrescenta Merleau-Ponty, “Descartes não é Spinoza”, já que nele o matematismo não envolve tudo, a “realidade formal ainda é mantida em face da realidade objetiva” (N, p.205). Provas disso são as explicações mecanicistas e a ideia de ação física como transporte de movimentos, as quais, embora não tenham futuro científico, traduzem “uma resistência à idealização do mundo” (N, p.21-22). Mais ainda, a teoria cartesiana da causalidade reúne, como bem o mostra Alquié, afirmações expressamente incompatíveis, no sentido de que apontam para direções

¹⁵¹ Bernet, 1992, p.71.

distintas no que concerne ao estatuto da racionalidade. De um lado, Descartes afirma que a causa é a razão (“*causa sive ratio*”), o que significa: ela não apenas engendra um efeito e o explica racionalmente como também é aquilo que “funda a verdade de uma proposição”¹⁵². De outro lado, admite que “os estados de alma podem causar os do corpo, e vice-versa”¹⁵³. A primeira afirmação tende a assimilar toda relação de causalidade real a uma relação lógica de identidade, isto que Leibniz elevará ao mais alto grau de exigência com o “princípio de razão suficiente”. A segunda, por sua vez, denota um tipo de relação que não supõe nenhum laço inteligível entre os termos que liga, e, por assim dizer, introduz uma ordem teleológica expressamente rechaçada pela afirmação anterior. Sem dúvida, definindo a causa como razão, o que implica a ideia de Deus como ser antecedente, a metafísica cartesiana encaminha-se na direção de um racionalismo absoluto. E, no entanto, diz Alquié,

“as explicações de que efetivamente se utiliza a ciência cartesiana diferem muito de reduções lógicas a razões. Ao lermos as *Regras para a Direção do Espírito* (1628), já percebemos que essa ciência há de recorrer amplamente à imaginação e ao hábito.(...) As explicações ‘mecanistas’ de Descartes não são explicações racionais. Isso se complica pelo fato de que Descartes admite como indubitável – por ser ela, como ele acredita, incessantemente experimentada – a ação da alma, definida como consciência pura, sobre o corpo (quando, por exemplo, minha vontade move o meu braço), e a ação do corpo sobre a alma (quando, por exemplo, um ferimento causa em mim uma dor).(...) Com o senso comum, Descartes admite que um espinho, ao se enfiar em meu dedo, causa em mim uma dor, se bem que a relação entre um movimento e uma dor permaneça totalmente incompreensível num sistema em que a alma e o corpo são tomados por duas substâncias distintas”¹⁵⁴

Aos olhos de Merleau-Ponty, é precisamente essa tensão produzida no sistema da distinção substancial pela tese da “ação” da alma sobre e o corpo, e vice-versa, que nos permite entrever em que sentido a fenomenologia pode ser entendida como o prolongamento de um gesto que Descartes fora o primeiro a esboçar. Com efeito, as consequências da análise cartesiana do pedaço de cera, tal como mostramos no capítulo anterior, devem ser estendidas agora ao problema das relações da alma e do “corpo humano”. A “luz natural” das três primeiras *Meditações* nos ensina, já o vimos, a distinguir o verdadeiro do falso, o claro do obscuro, recorrendo unicamente ao entendimento; donde se segue que o conhecimento da alma não depende em nada dos sentidos ou da imaginação e que a liberdade do pensamento só pode exercer-se à medida que não estamos submetidos às contingências da organização *partes-extra-partes* do corpo. Todavia, quando se passa ao nível da experiência efetiva do homem, a

¹⁵² Alquié, 1974, p. 189.

¹⁵³ *Idem, Ibidem*, p.188.

¹⁵⁴ *Idem, Ibidem.*, pp.189-190

“inclinação natural” das três últimas *Meditações*, a pressão exercida pelo mundo atual sobre nós (N, p.22), oferece uma evidência irrecusável de que a alma está unida a um corpo, de que a corporeidade é o modo através do qual as coisas são dadas à consciência. Neste nível, o corpo exige um “novo tipo de espaço que não é mais *partes extra partes*” (N, p.22), e, por conseguinte, uma teoria que dê conta da união “incessantemente experimentada” da alma e do corpo. Certamente, para Descartes, o que advém da “inclinação natural” pertence ainda à ordem do verdadeiro, embora seja incompreensível, sendo esta incompreensibilidade a “razão formal do infinito”, segundo a expressão de Guérout (N, p.210). Mas é preciso se arrebentar para conceber a “luz natural” das três primeiras *Meditações* e a “inclinação natural” das três últimas *Meditações* segundo uma mesma ordem das razões, pensar a distinção e a união da alma e do corpo simultaneamente.

A “inclinação natural” revela o corpo humano como distinto dos outros corpos, como tendo um lugar próprio, isto é, como um corpo que é “meu”, enquanto a “luz natural” mostra que o atributo essencial de todos os corpos é a extensão, através do que cada um só existe em razão de sua exterioridade aos outros. A primazia intelectual do infinito introduzida por Descartes e a cisão *naturante-naturado* que ela promove têm como consequência incontornável o fato de que, como bem o mostra Koyré, no mundo, “todos os lugares, com efeito, se equivalem perfeitamente; todas as coisas, de resto, se equivalem igualmente,(...)são todas apenas matéria e movimento”¹⁵⁵. Pela “luz natural” do entendimento, chega-se a um corpo-objeto, pela “inclinação natural”, a um “corpo-próprio”. Ambiguidade fecunda que Descartes, no entanto, logo se apressa em fazer aparecer como uma duplicação da dualidade extensão-pensamento. Pois, se é verdade que o corpo humano não é mais concebido apenas como uma existência em-si, mas como um objeto *para nós*, dotado de uma *unidade*, é verdade também que o princípio de indivisibilidade do corpo é ainda uma concepção do espírito, é emprestado da alma, não está no próprio corpo; e, no limite, a alma se liga a uma única parte do corpo, como se sabe, à glândula pineal (N, p. 26). De qualquer modo, Descartes não podia mesmo ir muito longe na caracterização da ambiguidade do corpo, pois, então, terminaria por renunciar à distinção substancial sobre a qual pretende fundar sua filosofia. Assim, face à questão das relações entre subjetividade e corporeidade, Descartes não melindra em reiterar o primado do ser absoluto da consciência. Eis o que nos diz Jan Patocka a respeito da posição cartesiana:

¹⁵⁵ Koyré, 1992, p.47.

“o *ego* é um puro espírito; ele está unido à sua corporeidade em uma mesma substância, mas, enquanto espírito, é ele quem constitui a forma desta substância, o componente ativo, relacionando-se ao seu substrato material do exterior. O espírito não é idêntico a este substrato e não se situa no mesmo plano que ele; assim pode dominá-lo, já que se encontra na posição de força que é normalmente a sua; sem isso, o espírito perde sua liberdade, sucumbe à sua base material e torna-se escravo. A relação normal de dominação pode igualmente ser expressa da seguinte maneira: o espírito, o *ego* tem um corpo do qual dispõe como um instrumento a serviço de sua intercorporeidade e de sua liberdade essenciais”¹⁵⁶

Evidentemente, o corpo que é dominado pelo espírito, que se coloca a serviço da liberdade incondicionada do sujeito, é o corpo-objeto, presentificado através de processos objetivos, desdobrado diante da alma e, portanto, sempre à distância daquele que opera sobre ele. É sob uma única condição que o corpo pode ser integrado ao tecido do ser-objetivo: a de sê-lo por inteiro, isto é, a de que nenhum resíduo subsista ao ato de sua objetivação. Se a unidade do corpo é uma concepção do espírito, é preciso que ela esteja rigorosamente circunscrita aos limites impostos por esse próprio espírito, que nada lhe venha de fora, se é verdade que o “fora” já é uma determinação reflexiva da consciência, se só há exterior *para* o interior, ali onde há interior. Uma vez mais, não há meio-termo: ou o corpo é de parte a parte *objeto para a consciência*, ou então não se vê como a reflexão pode elucidar as estruturas essenciais do mundo, já que sempre se encontrará confrontada com um resíduo sensível que é, ao mesmo tempo, a matéria sobre a qual ela opera, seu “substrato material”, e aquilo com o que, na experiência ordinária, ela não deixa, por forçoso que seja, de se identificar, alienando-se portanto. Vimos que no caso da definição do conceito de juízo como interpretação de signos sensíveis toda a dificuldade era compreender como a reflexão pode ser autônoma em relação a alguma coisa da qual sua ação depende. É assim também no caso da teoria do composto alma-corpo: a dificuldade é compreender como o sujeito constitui o mundo e é parte deste mundo, como o sujeito, encarregado de fazer aparecerem os objetos, pode revelar-se de alguma maneira tributário de um corpo, originariamente pertencente à ordem da objetividade constituída. Era fundamentalmente esse o equívoco no qual Descartes, insistindo sobre a união de fato da alma e do corpo, tropeçava, e que Kant supostamente soube evitar separando definitivamente o “empírico” do “transcendental”, expurgando da verdadeira subjetividade tudo o que não é da ordem da atividade constituinte, e, conseqüentemente, fazendo a sensação, o sensível e, mais geralmente, a corporeidade, passarem para o lado do constituído. Aos olhos de Kant, Descartes permanecia demasiadamente preso ao realismo para que pudesse dar conta dos problemas

¹⁵⁶ Patocka, 2002b, p. 191.

que, melhor do que ninguém, soube colocar. As explicações mecanicistas, a comparação do ser vivo com um autômato¹⁵⁷, a passagem indébita do pensamento ao ser - isso que Kant nomeava o “paralogismo da substancialidade”¹⁵⁸, e Husserl, o “contra-senso filosófico do realismo transcendental”¹⁵⁹; enfim, toda a falácia metafísica terminava por eclipsar o problema filosófico essencial das condições de possibilidade do conhecimento e, por conseguinte, da transcendência ao mundo.

Era à suspensão da tese natural da realidade dos objetos, isto é, à recusa de todo discurso doutrinal sobre o mundo, que a dúvida deveria conduzir, exigência que, sob a pena de Descartes, não pôde ser plenamente satisfeita, porquanto ainda subjazia, abaixo da novidade do *cogito*, o prejuízo realista segundo o qual “existir significa por toda parte a mesma coisa”¹⁶⁰. A *dúvida metafísica* é um ato de negação deliberada, coordenado pela questão de saber *se* o mundo existe, ou ainda, *se* as certezas às quais acedemos através da sensibilidade podem ser tomadas por verdades primeiras. Segue daí que tudo o que resistir a esta negação deve ser admitido como verdadeiro, e, além disso, como existindo em um mesmo plano; os entes no interior deste plano distinguem-se entre si por seus atributos essenciais, mas, por assim dizer, existem todos em razão de sua *substancialidade*, ou se se quiser, de sua *coiseidade*. É dessa forma que Descartes, na “Segunda Meditação”, passa instantaneamente da certeza intuitiva do *cogito* (“eu sou, eu existo”), cuja existência é pressuposta pelo ato mesmo de duvidar, à certeza substancial da *res cogitans* (“eu existo como coisa pensante”). Com efeito, a dúvida cartesiana é estritamente uma interrogação sobre a existência das coisas, ela não repercute sobre o *sentido* desta existência, e não é por outra razão que permanece no plano da atitude natural. À tese da realidade do mundo exterior, substitui-se uma outra: a da não-realidade desse mundo. Mais precisamente, à realidade *existencial* e verossímil do mundo, opõe-se a sua realidade *essencial* e indubitável. Faltou a Descartes um conceito que permitisse descrever a junção entre uma *existência* e uma *essência*, entre uma *coisa* e uma *significação*, que tornas-

¹⁵⁷ Na “Quinta parte” do *Discurso do método*, Descartes se refere ao *Tratado do homem*, onde explicara a identidade entre as regras da mecânica e as da natureza, o que permite compreender a influência dos sentidos, das modificações no cérebro, das qualidades dos “objetos exteriores”, das “paixões interiores”, na execução dos movimentos corporais, os quais podem ocorrer sem serem necessariamente conduzidos pela vontade. Fato que, diz Descartes, “não parecerá de modo algum estranho a quem, sabendo quão diversos *autômatos*, ou máquinas móveis, a indústria dos homens pode produzir, sem empregar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande multidão de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo como uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenada e contém movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens” (Descartes, 1983, p. 60).

¹⁵⁸ Beyssade, p.98

¹⁵⁹ Husserl, 2001, p.42

¹⁶⁰ Barbaras, 2003, p.135

se possível ir além da simples constatação de uma ordem absolutamente transcendente, e, portanto, incompreensível, na qual essas junções se realizariam. Em uma palavra, faltou-lhe o conceito de *fenômeno*, ao qual Kant começa a dar vida, e que Husserl efetivamente eleva ao posto de tema filosófico maior. Dito de uma maneira geral, o conceito de *fenômeno* denuncia a insuficiência da atitude que consiste em separar uma “coisa” de “outra coisa”, a “alma” do “corpo”, como duas substâncias distintas; na medida em que expressa o caráter intencional da consciência, o *fenômeno* suprime a distinção substancial, tanto quanto a união substancial, da “alma” e do “corpo” - e, mais geralmente, o próprio paradigma da substancialidade -, revelando, assim, a sua correlação indissociável; nas palavras de Merleau-Ponty, trata-se de “distender os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer” (FP, p. X). Que a consciência fenomenológica seja sempre intencional, significa que ela é inteiramente *orientação para outra coisa que não ela mesma*, ou seja, que ela não pode ser definida por uma substância qualquer, mas apenas por seu *sentido*. Com efeito, através dos conceitos de “fenômeno” e de “consciência intencional” emerge, no lugar das relações de causalidade, sejam elas lógicas ou reais, um sistema de correlações entre um pólo subjetivo, “noese”, e um pólo objetivo, “noema”.

É por interrogar o *sentido de ser* disto que há, ao invés de negar a existência do mundo, que a *epoché* fenomenológica se distingue da *dúvida* cartesiana. Para Husserl, a filosofia deve começar pela busca do *sentido* da experiência, ou ainda, segundo a célebre expressão que Merleau-Ponty tanto apreciava, a reflexão filosófica deve conduzir “a experiência pura e, por assim dizer, ainda muda (...) à expressão pura de seu próprio sentido”¹⁶¹. O termo “conduzir” nos dá a exata medida do alcance pretendido pela atitude fenomenológica: não se trata de negar a realidade exterior ou reportar seu fundamento a uma ordem metafísica, mas, inversamente, de liberar o *aparecer* do mundo da imobilidade imposta à experiência pela submissão do *ser* às categorias da objetividade, pela “ontificação do ser”, que conduz, tal como Heidegger denuncia, ao “esquecimento da verdade do ser”¹⁶². Daí que o “fenômeno do mundo” designe, originariamente, o aparecer de *alguma coisa* e não de um *objeto*. Ao fenomenólogo cumpre descrever tal “aparição” e, assim, compreender como “paradoxalmente há, *para nós, o em si*” (FP, p.110). A fenomenologia emerge do movimento crítico de reprovação da atitude natural, que funda o *aparecer de alguma coisa* em um *aparecente*, em uma *coisa*. Este movimento crítico começa, é verdade, com Descartes. Mas, porquanto se deixa coman-

¹⁶¹ Husserl, 2001, p.56

¹⁶² Heidegger, 1973, p.357.

dar pelo ideal racionalista da determinação absoluta, a filosofia cartesiana é absorvida nas malhas da atitude natural. A *dúvida*, enquanto “suspensão”, pode bem ser entendida no sentido da *epoché*; todavia, desde que se torna “negação”, ela cai sob o jugo da “ontologia objetiva”, cujos pressupostos implícitos o fenomenólogo se dá por tarefa trazer à luz.

“A *epoché* não é uma negação, mas um adiamento [*ajournement*] (uma ‘colocação entre parênteses’) que deixa o mundo onde ele está e abandona, *por um tempo*, à sua própria sorte, as crenças inexploradas e pouco explícitas que engendram a posição de sua realidade”.¹⁶³

É a ambição de descrever o *sentido de ser* desse mundo “já ali”, antes de toda posição de realidade, que inspira o empreendimento fenomenológico. No “Posfácio” às *Ideias diretrizes...*, Husserl esclarece esta orientação *ao sentido* que define o seu método, por oposição àquele da dúvida-negação:

“antes de tudo, o idealismo fenomenológico não nega a existência efetiva do mundo real (e inicialmente aquele da natureza) como se a tomasse por uma aparência se impondo, à revelia, ao pensamento natural e ao pensamento científico. Não há senão uma única tarefa e uma única função: explicitar o sentido deste mundo, precisamente o sentido pelo qual ele vale para todos e cada um como existente efetivamente, e de pleno direito”.¹⁶⁴

Se, como diz Merleau-Ponty, “há sentido” (FP, p. 397), e se é verdadeiro que “reencontramos sob todos os aspectos a mesma estrutura de ser” (FP, p. XVII), é preciso, então, retornar à esfera originária do sentido, desvelá-lo em seu estado nascente. Que se trate de descrever *o sentido de ser do mundo*, não significa que a fenomenologia deva eximir-se de toda preocupação genética¹⁶⁵. Há um *ser do sentido* que nenhuma redução consegue efetiva-

¹⁶³ Desanti, 1976, p.34-5.

¹⁶⁴ Husserl, 1993, p.198

¹⁶⁵ Certamente, a passagem de uma “fenomenologia descritiva”, eidética, a uma “fenomenologia genética” permanece sobremaneira problemática na obra de Husserl. Ora, o projeto de uma fenomenologia transcendental não prescreve que coloquemos fora de jogo toda inferência à gênese, seja psicológica, sociológica ou histórica, na explicitação das estruturas essenciais do mundo e da consciência? E a fenomenologia, pela redução eidética, não deve se tornar uma ciência das essências, isto é, conduzir seus passos à risca da distinção entre os invariantes eidéticos da experiência e as condições de fato que agem sobre ela? Não é justamente essa distinção entre fato e essência que separa a fenomenologia de toda forma de naturalismo científico? E, no entanto, Husserl diz claramente nas *Meditações cartesianas* que os “problemas genéticos (...) constituíram, em larga medida, o objeto de estudo da fenomenologia” (Husserl, 2001, p. 155). Os deslocamentos através dos quais Husserl passou a admitir a necessidade de uma análise genética da “vida antepredicativa” da consciência, para além da análise estática das evidências atuais, devem-se, em grande parte, às dificuldades que encontrava ao tomar unicamente por tema a análise intencional da “vida transcendental” da consciência. A “intencionalidade de ato”, com a qual supostamente poder-se-ia definir o domínio da experiência da consciência, mostrava-se pouco a pouco devedora de uma síntese mais originária, por assim dizer, uma *síntese passiva*, o que levava a redefinir o conceito de intencionalidade, distinguindo a “intencionalidade de ato”, aquela que concerne à *síntese ativa*, da “intencionalidade operante”, como diz Merleau-Ponty, “aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida”

mente elidir, um envolvimento do sentido pelo ser através do qual o “significar” se desloca da ordem da atividade espiritual para a da passividade natural. É ao conceito de heideggeriano de “ser-no-mundo” que Merleau-Ponty recorre para designar tal envolvimento. Quanto a isso, ele certamente está bem distante de Husserl, para quem, somente desconhecendo profundamente a verdade da fenomenologia, podemos nomear *fenomenológicas* as “filosofias da existência”, se bem que ele não reprove a noção de “existência”, mas apenas a pretensão de resolver o problema transcendental do conhecimento no campo da práxis humana e intramundana, e, de resto, segundo Merleau-Ponty, “o ‘*In-der-Welt-Sein*’ de Heidegger só se manifesta sobre o fundo da redução fenomenológica” (FP, p. XI). Em todo caso, é a censura à antropologia existencial que, assegura Moura, Husserl expressa sem rodeios em sua conferência de 1931 sobre “Fenomenologia e Antropologia”: não há nenhuma relação possível entre a fenomenologia transcendental e a “doutrina equívoca do *Dasein* humano”¹⁶⁶. Ora, a *epoché*, que repõe sob o olhar filosófico o mundo “já ali”, anterior à consciência tética que podemos ter dele, é apenas o primeiro esboço da verdadeira redução fenomenológica. Ele precisa ser completado por uma segunda operação, definitiva, que reconduz todos os “existentes” à sua origem *egológica*, à esfera das estruturas eidéticas da consciência, onde “todos os problemas colocados à simples descrição fenomenológica encontrarão sua solução, pelo menos de direito”¹⁶⁷. Mais ainda, diz Husserl, o mundo objetivo encontra “em mim mesmo (...) todo o sentido e todo o valor existencial que tem para mim; ele os encontra no *meu eu transcendental*, que só é revelado pela redução fenomenológica transcendental”¹⁶⁸. É à necessidade de uma teoria da constituição *egológica-transcendental* do sistema de correlações “eu-outro-mundo” que o desenvolvimento do conceito de “redução fenomenológica” permanece indissociavelmente ligado na obra de Husserl. A transcendência do mundo, na medida em que o reduzimos à imanência da consciência, só pode designar um problema verdadeiramente filosófico se a recolocamos no terreno do transcendental, através do que ela traduz-se na questão da *gênese da transcendência na imanência*. Significa dizer que não se trata, para a fenomenologia, de apenas descrever o fe-

(FP, XVI). De qualquer forma, a exploração deste campo permanece problemática no pensamento de Husserl, porquanto “suas fronteiras são continuamente recusadas pela reflexão transcendental” (Schérer, 1973, p. 252). E é exatamente nesse caráter problemático que Merleau-Ponty encontrará uma alavanca para sua *Fenomenologia da percepção*.

¹⁶⁶ Moura, 2008, p. 23

¹⁶⁷ Schérer, 1973, p. 250.

¹⁶⁸ Husserl, 2001, p.43. “O estatuto ontológico do mundo, quaisquer que sejam os seus modos, depende de minha atividade de constituição transcendental: ele aparece para mim, vale para mim, mediante minhas operações transcendentais, que o exibem e o confirmam a cada momento. Portanto, toda objetividade que se apresenta só pode ser considerada como tal pela confirmação que meu ato transcendental lhe outorga” (Onate, 2006, p. 113).

nômeno, as relações entre os “perfis” através dos quais as coisas nos são dadas, seus modos de doação, mas, sobretudo, de determinar os modos através dos quais a consciência pode conhecer algo de objetivo, descobrir no vivido subjetivo alguma coisa diferente do próprio vivido, isto é, uma objetividade transcendente. É importante observarmos que a “teoria da constituição” e a questão da “gênese da transcendência” reconduzem-se ambas ao solo comum da exigência que atravessa todo o projeto filosófico de Husserl: a de fornecer uma fundação absoluta do conhecimento, não deste ou daquele, mas de todo conhecimento possível. Como já vimos, há um primado das *relações de conhecimento* na filosofia husserliana, de vez que a questão do ser é sempre referida à da “doação do sentido de ser” por uma subjetividade constituinte¹⁶⁹.

3.2 A ambiguidade do corpo-próprio

Na *Fenomenologia da percepção*, a “redução fenomenológica” aparece como outra coisa que uma recondução dos entes à *imanência pura da consciência*. Na verdade, a intenção de Merleau-Ponty nesta obra é menos a de caracterizar positivamente o conceito de “redução” do que de evidenciar os seus limites. A nosso ver, a “exponenciação” do caráter paradoxal do fenômeno da percepção, a reivindicação do seu estatuto ontológico e o consequente retorno à experiência corporal como núcleo da junção entre as noções contraditórias reveladas pela descrição da percepção põem, conjuntamente, em evidência as aporias nas quais o pensamento fenomenológico enredou-se na medida em que buscava fazer da “redução” a fórmula de uma filosofia idealista. É verdade que, desde *A Estrutura do comportamento*, a “corporeidade” já está no horizonte da reflexão merleau-pontiana, signo da pretensão de unir “ideia” e “existência”, bem como de responder às dificuldades impostas pelas dicotomias legadas pela tradição filosófica. Mais ainda, como sugere Moutinho, *A estrutura do comportamento* e a *Fenomenologia da percepção*, tomadas à margem das diferenças de método e alcance, “estão de acordo no essencial, no que se refere à encarnação”¹⁷⁰. Entretanto, é preciso reconhecer que, em sua primeira obra, Merleau-Ponty ainda não desenvolve de maneira explícita as consequências da “encarnação da percepção” no que concerne ao tema da redu-

¹⁶⁹ Cf. Schérer, 1974, p. 259.

¹⁷⁰ Moutinho, 2004, p. 276.

ção e, mais geralmente, ao escopo do projeto husserliano de uma fenomenologia transcendental. Neste sentido, concordamos com Marilena Chauí: “a primeira tematização dos limites intransponíveis para a redução chama-se, precisamente, *fenomenologia da percepção*”¹⁷¹. No “Prefácio” de sua segunda obra, Merleau-Ponty expõe de modo contundente as razões da impossibilidade de uma redução completa, tal como, aliás, o próprio Husserl reconheceu no último período de seu pensamento. A redução do *aparecer de alguma coisa* a um “dato absoluto” da consciência, a um “fenômeno puro”, precisamente o que Husserl pretendia a partir de *A Ideia da fenomenologia*, se revelará um empreendimento destinado a malograr, visto que supõe a possibilidade de um rompimento total com o mundo natural, cuja presença inalienável a experiência do corpo não cessa de reiterar. Cada ato perceptivo emerge na atmosfera de uma “adesão global ao mundo” (FP, p. 324). Para Merleau-Ponty, retornar à esfera originária do sentido não é “retirar-se do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo” (FP, p. X), não é isolar uma função geral de unificação e estruturação dos vividos, fazer do *Ego meditante* a “raiz do sentido de toda experiência”¹⁷²; inversamente, trata-se de reconhecer o vínculo, mais antigo do que toda consciência posicional, entre meu corpo e as coisas, uma síntese das perspectivas que *se faz* antes que um *Ego* se dê a incumbência de *fazê-la*¹⁷³. “Há, portanto, um sujeito abaixo de mim para quem existe um mundo antes que ali eu estivesse, e que marcava lá o meu lugar” (FP, p. 342). A pureza transcendental do sentido supõe um fechamento do campo reflexivo que a descoberta do corpo revela ser, não completamente descabida, posto que a “presunção da razão” está implicada na natureza “*ek-stática*” da percepção, mas sempre *não-realizada*, ou ainda, *a caminho de realizar-se*. Colocar a origem do sentido na conta de uma subjetividade constituinte é separar novamente o sujeito do seu corpo, não mais, é verdade, a título de substâncias distintas, mas, de qualquer maneira, sob o pretexto de que a subjetividade só se compreende pelo *a priori sintético* da “intencionalidade de ato”, pelo poder absoluto que a consciência tem de efetuar voluntariamente a ligação dos objetos, de submeter a evidência do mundo às suas próprias normas, através do que a correlação *noese-noema* revela-se o sistema universal unicamente no qual a experiência pode se constituir. É, sem dúvida, tratar a percepção, originariamente uma compreensão, como um ato de intelecção, o corpo como um objeto de pensamento e, conseqüentemente, desconhecer a essência do perspectivismo. Ora, qual é a essência do perspectivismo? Em resumo, que as

¹⁷¹ Chauí, 2002, p.75.

¹⁷² Desanti, 1976, p.53

¹⁷³ “Se quisermos ainda falar de síntese, ela será, como diz Husserl, uma ‘síntese de transição’, que não liga perspectivas discretas mas que efetua a ‘passagem’ de uma à outra” (FP, p.358)

coisas não são em si mesmas perspectivas, que elas adquirem um *sentido* e não outro em virtude da *inerência* a um ponto de vista daquele para *quem* são dadas. Mas se é uma possibilidade de princípio da subjetividade constituir o sentido da experiência, não se vê como esse *sentido* poderia ter alguma relação com a *inerência* a um ponto de vista, sendo, nesse caso, mais apropriado dizer que ele a exclui. As coisas, afirma Patocka, só são perspectivas para alguém, e “nós sabemos para quem: a perspectiva é uma relação a nosso corpo-sujeito”¹⁷⁴. Não é por outra razão que não podemos tratar nosso corpo como um puro objeto, ou seja, como uma realidade *partes-extra-partes*; não posso variar sua perspectiva, tal como faço com o livro que tenho sobre minhas mãos, o qual, certamente, só se apresenta a mim segundo um de seus lados, mas que se apresentará de outro se eu o virar de ponta a cabeça. Fazendo o mesmo com meu corpo, é o mundo que eu veria de ponta a cabeça e não meu corpo, isso que Merleau-Ponty expressa claramente dizendo que a permanência do corpo “não é uma permanência no mundo, mas uma permanência ao meu lado” (FP, p.134). Nunca vejo o meu corpo, se é através desse mesmo corpo que posso vê-lo; quando tento deliberadamente apreendê-lo à maneira de um objeto visto, ele, enquanto corpo vidente, recua sempre para trás do meu olhar. Seria preciso, diz Merleau-Ponty, “dispor de um segundo corpo que não seria ele mesmo observável” (FP, p.135). Se tento provar a variação perspectiva do corpo mostrando-me, consecutivamente, a palma e o dorso da minha mão, faço exatamente o contrário: o que varia é apenas a perspectiva da “mão” e, neste caso, ela se torna, é verdade, um objeto para mim, mas permanece ligada à estrutura invariável do meu corpo enquanto sistema total de potencialidades motoras. Eu experimento, sem dúvida, um movimento brusco que modifica a perspectiva da mão, mas o experimento apenas ao termo de um movimento menos brusco do antebraço, mais sutil ainda do braço e, enfim, da imobilidade do tronco. A presença inalienável do mundo, estofo da transcendência da coisa na “doação por perfis”, da qual falávamos alhures, ganha agora uma figura concreta: a permanência absoluta do corpo sobre o fundo do qual se estabelece a permanência relativa dos objetos¹⁷⁵. Na relação entre corpo e mundo não há nenhuma prioridade de um sobre o outro, eles se constituem reciprocamente. É porque há um “fenômeno do mundo” que eu me percebo como uma existência corporal. Ou então, como perceberia alguma coisa se não houvesse aí *alguma coisa* para perceber? Correlativamente, é porque tenho um corpo, ou antes, porque percebo através de meu corpo, que o mundo me apa-

¹⁷⁴ Patocka, 2002b, p. 91

¹⁷⁵ “A presença e a ausência dos objetos exteriores são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência” (FP, p. 136).

rece como uma “evidência originária”, pois é meu corpo enquanto poder de me dirigir às coisas, “função exploradora” (FP, p.137), que delimita para mim um espaço no qual os objetos aparecem como manejáveis, como existindo no mundo. Com efeito, a presença inalienável do mundo e a existência do corpo fenomenal são absolutamente contemporâneas.

“Pois, se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não percebido para o qual os objetos voltam sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo; sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo” (FP, p. 122).

Para Merleau-Ponty, nem mesmo se pode dizer que haveria uma variação perspectiva do corpo à guisa de “caso particular daquela dos objetos”; ao contrário, “a apresentação perspectiva dos objetos só se compreende pela resistência do meu corpo a qualquer variação perspectiva” (FP, p.136). A dualidade corpo-objeto/corpo-sujeito, expressa pela experiência da mão que descrevemos acima, denota uma ambiguidade do “corpo-próprio” que não é um fato accidental, mas um traço eidético da percepção. Eu nada perceberia se não tivesse um corpo. Mas o meu corpo, na medida em que é feito da mesma carne do mundo, transita, ele também, no meu *campo perceptivo*, é dado à percepção, desde que por isso não se entenda que ele se objetifique diante de mim. É interessante notarmos que se, por um lado, a teoria cartesiana da distinção substancial é reprovável por ser excessivamente racionalista, por outro lado, a teoria do composto alma-corpo carece de racionalidade. Na medida em que a união é apenas *de fato*, ela deixa subsistir um resíduo de contingência que, para não ser interpretado como índice de uma caída no irracionalismo, não exige nada menos do que a hipótese de um Deus absolutamente soberano que teria desejado dispor as coisas da maneira em que elas se encontram. Já que, em Deus, vontade e entendimento são a mesma coisa, não é preciso estabelecer a possibilidade de princípio da união da alma e do corpo, e a sua evidência de *fato* pode, assim, ser admitida sem nenhuma contradição. Como a fenomenologia quer se ater ao *sentido de ser* da experiência, bem como, no caso de Merleau-Ponty, ao *ser do sentido de ser*, ela se interdita qualquer recurso a um decreto transcendente para explicar a união da alma e do corpo. Afinal, como diz Husserl, mesmo Deus perceberia as coisas por “perfis”. É preciso encontrar na própria experiência a função de síntese que confere ao fluxo das variações perspectivas vividas uma significação comum, nos termos que são os de Merleau-Ponty, um “núcleo único de significação existencial” (FP, p.XVII), a “estrutura de ser” que transparece na textura de cada vivido. É exatamente esta dimensão existencial do sentido que Husserl não

pode admitir, já que é, ao contrário, a sua idealidade que o *a priori* da consciência intencional epistemológica põe em cena. Por conseguinte, recusando o primado do problema do conhecimento no retorno fenomenológico à esfera originária da significação, Merleau-Ponty colocará amplamente em questão o aparato conceitual husserliano. Não que ele recuse o estatuto transcendental do problema da subjetividade; ao contrário, é, em certo sentido, a questão da possibilidade da transcendência do sujeito ao mundo que constitui um dos fios condutores de sua reflexão, pelo menos na *Fenomenologia da percepção*. Ocorre que a descoberta da experiência do corpo alarga indefinidamente o campo do que se deve entender por transcendental: não se trata mais apenas de saber como o homem, na imanência de sua vivência subjetiva, conhece algo de objetivo – é ainda disso que se trata também, pois, embora a consciência perceptiva não constitua o mundo, ela constitui conhecimento – mas de saber como a imanência da consciência ao campo perceptivo e prático que é o corpo, não apenas torna possível um conhecimento das coisas, mas, para além disso, define uma maneira de “ser-no-mundo” através da qual as intenções racionais, a síntese da experiência, tomam seu lugar sem que se precise reduzir a experiência efetiva à imanência pura da consciência, fora do mundo, a si mesma. Que uma coisa tenha sentido, não quer dizer apenas que ela nos dá algo a conhecer, mas, sobretudo, que há aí abertura a *alguma coisa*, a um campo indeterminado de experiências, que o *ser* das coisas se constitui em torno de nosso espaço corporal, quase como se tivesse sido feito à medida do nosso olhar, colocada, por um estranho acordo do universo, ao alcance de nossas mãos. Mas quando, para apanhá-las, atravessamos a espessura espacial e temporal que nos separa, ela dobra-se em si, esconde-se detrás de outras coisas que, até então, se escondiam atrás de nós, enfim, restabelece-se sua transcendência irreduzível. “A significação é encarnada” (EC, p.244), diz Merleau-Ponty desde *A Estrutura do comportamento*. Eis porque não pode ser apreendida como sendo um feito de nossos juízos; ela labora nas próprias coisas, segundo suas próprias “leis”, que são também as do corpo fenomenal, enquanto ambos são feitos da mesma carne.

“A experiência do corpo nos faz reconhecer uma imposição do sentido que não é a de uma consciência constituinte universal, um sentido que é aderente a certos conteúdos. (...) Nele aprendemos a conhecer esse nó entre a essência e a existência que em geral encontramos na percepção” (FP, p.203-4)

Chega-se, assim, ao seguinte: o campo fenomenal que a crítica aos prejuízos clássicos apenas entrevia e do qual a descrição do fenômeno paradoxal da percepção nos dava uma figura ainda demasiadamente abstrata, ganha um estatuto tanto mais concreto quanto

mais se o esclarecemos pela experiência corporal, “camada primordial” onde os pares coisa/ideia, presença/ausência, positivo/negativo, tomados pelo “pensamento objetivo” como dualidades substanciais, revelam-se todos fundados em uma ordem pré-objetiva, mais originária do que eles, que os precede, e da qual derivam; não, evidentemente, tal como um efeito deriva de uma causa, mas, dito de maneira aproximada, como o sentido de uma palavra deriva do movimento global de articulação da frase, não se encerra em nenhuma das letras que a compõem, ao mesmo tempo em que as habita todas e só se exprime na medida em que cada uma delas conspira a seu favor. A essa relação recíproca, ou, se se quiser, reversível, Husserl chamou de “relação de *Fundierung*”: o fundante, no caso em questão o “pré-objetivo”, é primeiro em relação ao fundado, os “pares” de noções opostas, pois ele os determina e os explicita; todavia, essa relação de prioridade se inverte quando apercebemo-nos de que o fundante só se exprime *através* do fundado. A ideia husserliana de “relação de *Fundierung*” é capital para compreendermos a vinculação que Merleau-Ponty procura estabelecer entre o retorno à ordem pré-objetiva da experiência e o estatuto transcendental do campo fenomenal e, no caso em que nos interessa neste trabalho, da subjetividade. Se a *Fenomenologia da percepção* é uma incansável discussão acerca das relações entre o “transcendental” e “empírico”, “forma” e “conteúdo”, “corpo-sujeito” e “corpo-objeto”, é porque, sem dúvida, a reflexão merleau-pontiana tem sempre como horizonte o problema da *fundação*. É preciso apenas cuidar para não fazer disso o signo de uma preocupação exclusivamente epistemológica; como diz no “Prefácio”, o mundo fenomenológico é a “fundação do ser” (FP, p. XIX). Ora, mas também em Husserl não se trata de uma “fundação do ser”? Certamente, mas de uma “fundação do ser” no sujeito e só depois que já se fundou o sujeito em si mesmo, de modo que, segundo a expressão de Desanti, definindo-se como *Ego transcendental*, o filósofo “não será apenas este *Ego* - que habita a vida do mundo, que vive a vida do mundo – mas ‘o *Ego*’: e sua tarefa será a de determinar o sentido de todo ser e de todo mundo do qual ‘*Eu, o Ego*, posso ter experiência’”¹⁷⁶ A influência de Husserl no pensamento de Merleau-Ponty é mais decisiva e menos inflexível do que pode parecer ao leitor apressado. Mais decisiva, pois que é no bojo da confrontação com a fenomenologia husserliana que o filósofo francês estabelece as linhas mestras de seu projeto. Menos inflexível, já que não há uma só noção husserliana que ele não submeta ao crivo de sua crítica. É sempre pelo cotejamento de um determinado conceito com a configuração programática no qual ele se inscreve que o husserlianismo de Merleau-Ponty vai ga-

¹⁷⁶ Desanti, 1976, p.136.

nhando seus contornos particulares. Afinal, ao lado de noções fecundas como a de *Fundierung*, Husserl manteve até o fim os pontos cardeais do idealismo de sua filosofia, tal como - para nos atermos a somente um deles - aquele segundo o qual o “*ego puro*” e suas “*cogitationes*” são em si mesmos anteriores ao “domínio de existência natural”, que tem somente “uma autoridade de segunda categoria”, já que pressupõe o “domínio transcendental”¹⁷⁷. Nesse sentido, vejamos o que Paul Ricoeur assinala quanto ao problema da corporeidade em *Ideias I*:

“Partiremos então das alusões que todo objeto percebido faz ao meu corpo; a constituição da natureza material, nós o vimos, reenvia a este corpo *com o qual* eu percebo. Husserl anuncia assim as pesquisas dos autores franceses sobre o ‘corpo próprio’. Mas o que é considerável e que o opõe a estes autores, é que sua preocupação não é a de explicitar o sentido do corpo próprio em *oposição* ao conhecimento objetivo, científico, biológico do corpo, mas, ao contrário, de mostrar como uma realidade ‘físico-psíquica’ toma sentido em *correlação* com uma natureza material. Mais uma vez, a oposição entre existência e objetividade é estranha a Husserl.”¹⁷⁸.

Tal consideração nos parece sobremaneira oportuna, já que marca notadamente pelo menos dois dos motivos da dissidência de Merleau-Ponty em relação à ortodoxia husserliana. O primeiro é que o tema do “corpo-próprio” não se restringe, em nenhum sentido, à questão da *correlação* entre uma “realidade físico-psíquica” e uma “natureza material”. É a pretensão de compreender “como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns nos outros” (FP, p.116) que a noção merleau-pontiana de “corpo-próprio” se vincula. Enquanto, para Husserl, a engrenagem do físico e do psíquico se estabelece por suas *correlações* a uma “natureza material” - isto é, ao *eidós* da matéria, o qual, por sua vez, deve ser apreendido por uma subjetividade pura em uma “intuição eidética”, não como existente de fato, mas como o núcleo invariante verificado em todas as variações empíricas - para Merleau-Ponty, é na própria *existência* que o físico se engrena ao psíquico, e vice-versa. De vez que o acontecimento psicofísico tem uma significação ontológica, é correlativo da estrutura total do *ser*. Deve-se observar, todavia, que a “existência” não é tomada por Merleau-Ponty no sentido em que Husserl a entende, ou seja, no de “realidade objetiva”, e é este, aliás, o segundo motivo da dissidência: é preciso não confundir “existência” com “objetividade”. Ora, se a experiência do corpo fenomenal é originária, isso significa para Merleau-Ponty que ela remete a um plano no qual a objetividade e, por conseguinte, a subjetividade, ainda não estão constituídas, ou melhor dizendo, não designam ainda categorias do pensamento. Estas noções complexas e tardias reenviam reiteradamente à *arkhé* do “sistema de potências motoras ou de po-

¹⁷⁷ Husserl, 2001, p. 39

¹⁷⁸ Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1986, p. 116 (128).

tências perceptivas” (FP, p.212), à “geometria natural” do mundo e das coisas, e, enfim, só estão aí como projetos intencionais do corpo fenomenal, no qual o ser objetivo, bem como o ser subjetivo têm suas raízes. A existência não é objetiva no sentido de uma realidade definida por sua *correlação* a uma “natureza material”, mas também não é subjetiva no sentido de uma “realidade interior”. É preciso dizer, ao mesmo tempo, que ela é objetiva, mas apenas enquanto movimento habitado por uma “potência de objetivação” (FP, p.172), e que ela é subjetiva, mas apenas enquanto o corpo é um “eu natural”, uma “corrente de existência dada” (FP, p.236). É por uma mesma necessidade que o objeto plenamente determinado deve ser religado à ordem da pré-objetividade, a reflexão ao irrefletido, o sujeito pensante ao sujeito encarnado. A objetividade, a reflexão, o sujeito pensante, comportam uma dimensão de passividade que confere à experiência do “ser-no-mundo” a famosa ambiguidade da qual Merleau-Ponty não abre mão, que, certamente, lhe traz muitas dificuldades, mas que, por assim dizer, não resume seu pensamento, tal como, por vezes, pretendeu-se fazer ver¹⁷⁹.

Não nos interessa aqui determinar o lugar de Merleau-Ponty no bojo do movimento existencialista, fulgurante na França da primeira metade do século XX, tanto quanto desacreditado na da segunda metade. Nossa intenção é outra: tentar fornecer algumas indicações acerca da ambição merleau-pontiana de realizar uma “fenomenologia da fenomenologia” (FP, p.489), a qual ele define nos seguintes termos: “voltar ao *cogito* para procurar ali um Logos mais fundamental do que o do pensamento objetivo, que lhe dê o seu direito relativo e, ao mesmo tempo, o coloque em seu lugar” (FP, p.489-90). Evidentemente, não compreendemos, como o faz Desanti, que uma “fenomenologia da fenomenologia” seja uma tentativa de “repetir, no campo transcendental, a *epoché* fenomenológica, (...) de suspender a tese das unidades noético-noemáticas, (...) de colocar fora de circuito o noema, e de se aplicar, por um

¹⁷⁹ Em seu artigo sobre o “existencialismo de Merleau-Ponty”, Alquié (1947) defende que, embora não “renuncie a nenhuma das pretensões da filosofia clássica” (p.60), e neste sentido, seja o “mais filósofo” (p.48) dos existencialistas, Merleau-Ponty, reduzindo a consciência intelectual à consciência afetiva, obcecado por um tipo de “monismo” da experiência imediata, enfim, apelando à noção obscura de “ambiguidade” e a um método ao mesmo tempo “empirista e sintético” (p. 52), não escapa à “tristeza do existencialismo, e de todas as filosofias para as quais o homem é reduzido a si” (p. 61). Para Alquié, Merleau-Ponty confunde “análise metafísica” e “análise psicológica” (p.52-3), o que é cronologicamente primeiro e o que é logicamente primeiro, e, já que as relações entre o “vivido” e o “pensado” não se tornam mais claras pela “constatação puramente cronológica de que o vivido precede o pensado” (p. 65), os problemas teóricos da filosofia são antes suprimidos do que recebem uma verdadeira solução. Neste sentido, Alquié diz não ver em que o “retorno ao vivido” empreendido pela filosofia merleau-pontiana se distingue da “*démarche*” empirista, “não certamente do empirismo associacionista e caricaturado que Merleau-Ponty nos apresenta frequentemente, mas do empirismo verdadeiro” (p. 63), aquele de Hume, que funda as relações “sobre uma misteriosa correspondência entre o curso de nossos pensamentos e aquele dos objetos exteriores” (p. 63). Por fim, conclui Alquié, as “fórmulas de Merleau-Ponty supõem o idealismo subjetivista que ele quer evitar” (p. 64).

tipo de olhar do olhar, à própria noese”¹⁸⁰. Ora, as críticas de Merleau-Ponty aos conceitos husserlianos de “redução transcendental”, “fenômeno puro”, “intencionalidade de ato”, não visavam precisamente mostrar que a *presença do mundo*, atestada pela percepção e pela corporeidade da experiência, permanece sempre como um fundo irreduzível, que nossa relação ao mundo não se rompe, mas, ao contrário, é reiterada, quando o submetemos à redução?

O “retorno aos fenômenos”, desmascarando o que há de mitológico no *paradigma da substancialidade*, revelou o caráter ambíguo e “pré-objetivo” da relação perceptiva-ontológica do sujeito-corpo ao mundo. Mas, indo ao encontro da “camada primordial” na qual as ideias e as coisas se soldam, é o problema das relações entre o “irrefletido” e a “reflexão” que se evidencia. Após ter encontrado nas noções de “corpo fenomenal” e “corpo-próprio” as figuras *concretas* das contradições e paradoxos apenas insinuados pela descrição da percepção, Merleau-Ponty sente que ainda será preciso encontrar um meio de conferir legitimidade filosófica à emergência destas contradições e paradoxos – emergência na qual, aliás, o “pensamento objetivo” vê o motivo suficiente para denunciar a falácia do empreendimento fenomenológico. Concordamos aqui com Moutinho: trata-se de “legitimar o campo fenomenal face o pensamento objetivo”¹⁸¹. Significa dizer que as contradições reveladas pelo retorno à percepção não são *aparências* a serem ultrapassadas, por uma “segunda redução”, em direção a uma subjetividade transcendental autônoma, “noese da noese”¹⁸², que introduz em si tudo aquilo que depois ela se tornará. Ao contrário, tais contradições devem ser recolocadas no seio mesmo da reflexão filosófica, de modo a tornar possível uma “reflexão de segundo grau” (FP, p. 99) e, assim, converter o “campo fenomenal em campo transcendental” (FP, p. 99).

3.3 A Reflexão no Irrefletido

Em um de seus cursos no *Collège de France*, ministrado entre os anos de 1952 e 1953, Merleau-Ponty explicita a importância que sua filosofia concede à necessidade de redefinição do conceito de subjetividade, em consonância com o duplo envolvimento entre ser e fenômeno ao qual o retorno e a descrição da percepção conduziram.

¹⁸⁰ Desanti, 1976, p. 119-20.

¹⁸¹ Moutinho, 2004, p. 17

¹⁸² A expressão é de Desanti. Cf. Desanti, 1974, p. 120.

“O pensamento contemporâneo admite de bom grado que o mundo sensível e a consciência sensível devem ser descritos nisto que eles têm de original, mas tudo se passa como se estas descrições não afetassem nossa definição do ser e da subjetividade e, quando se examina as formas superiores do conhecimento e da valorização, continua-se quase sempre a definir o sujeito pelo puro poder de conferir significações e como capacidade de sobrevôo absoluto. Toda tentativa de levar em conta a finitude da consciência sensível é recusada como um retorno ao naturalismo ou mesmo ao panteísmo. Propomos mostrar, ao contrário, que o filósofo aprende a conhecer, no contato com a percepção, uma relação com o ser que torna necessária e possível uma nova análise do entendimento” (RC, p. 11-12)

Sem pretender exaurir o campo de experiências coberto pelo termo “pensamento contemporâneo”, digamos, em uma primeira aproximação, que Merleau-Ponty quer referir-se, com ele, fundamentalmente, às diversas formas de idealismo que dominavam os círculos filosóficos de seu tempo, seja aquele do criticismo de Brunschvicg, seja o da fenomenologia transcendental de Husserl. Em todo caso, trata-se, para Merleau-Ponty, de deixar claro que as descrições do mundo percebido e da consciência perceptiva não deixam incólume nenhum domínio da reflexão filosófica, nem mesmo aqueles que, supostamente, estariam mais distantes da experiência sensível e que, por conseguinte, passariam ao largo das consequências implicadas pelo retorno ao fenômeno da percepção. Pois, que o recurso à posição de um espírito constituinte apresente-se ao “pensamento contemporâneo” como a única maneira de enfrentar o naturalismo cientificista, devemos ver aí um índice da dificuldade de escapar à atitude realista antes que uma verdadeira solução ao realismo. Vimos no primeiro capítulo deste trabalho que o realismo não se serve necessariamente da suposição ingênua de uma realidade prévia com a qual podemos coincidir imediatamente. Mostramos que a atitude realista consiste essencialmente na tentativa de coordenar toda experiência a um *ponto de indubitabilidade* exterior a ela. E, nesse sentido, a posição do espírito constituinte permanece sob a égide da exigência de determinação deste *ponto de indubitabilidade*. Com mais razão ainda, precisamos nos perguntar se a definição do sujeito como “capacidade de sobrevôo absoluto” não é precisamente o que deixa livre o caminho para o realismo, na medida em que, instalando a consciência absolutamente fora do mundo, introduz-se, sub-repticiamente, a ideia de um mundo absolutamente fora da consciência, quer dizer, um mundo em-si. Certamente, o idealismo criticista de Brunschvicg não reconhece nisto nenhuma dificuldade, ou melhor dizendo, não vê aí senão um pseudo-problema. A posição do sujeito transcendental, concebida como *a priori* de toda experiência possível, é o esteio derradeiro da inteligibilidade do real, e, neste sentido, é inexpugnável. Colocá-la em questão é já fiar-se nela enquanto fundamento de toda

interrogação possível. Deste ponto de vista, o espírito não encontra nenhuma resistência à sua atividade produtora. Nem mesmo é possível apreender instante originário desta atividade, já que ela está em curso no momento mesmo em que tentamos deliberadamente surpreender seu nascimento. Toda interrogação sobre a possibilidade do sujeito transcendental é imediatamente constrangida por sua necessidade absoluta. Para o idealismo criticista, importa que a reflexão filosófica se ocupe unicamente da determinação dos modos através dos quais o espírito opera na constituição do mundo e de si mesmo, deixando para a ciência a incumbência de pronunciar-se *sobre* este mundo, de determinar as normas e os critérios de sua existência. Explicar as relações intramundanas, saber se o mundo é “em-si” ou outra coisa qualquer, tais questões concernem apenas ao domínio científico. Mas, como nos diz Moura, Brunschvicg “reconhece que a análise científica não esgota o que é dado aqui agora, (...) para além das relações estabelecidas pela ciência existe aquilo que o próprio filósofo crítico chama de ‘incoordenável’, o ‘fundo não relacional’ sobre o qual as relações se estabelecem”¹⁸³. Entretanto, isto que “excede” o domínio do discurso científico não constitui um obstáculo à sua plena realização; ao contrário, é o que permite delimita-lo por oposição àquele do senso comum. Mais ainda, oferece a ocasião de reiterar o princípio segundo o qual nada se pode dizer sobre o que não pode ser reduzido a objeto de ciência. À filosofia, cumpre determinar a lógica transcendental da constituição dos objetos. À ciência, cumpre descrever as relações que se estabelecem entre os objetos constituídos pelo espírito. E nesta partilha entre filosofia e ciência não há lugar para a experiência perceptiva tal como ela é vivida pela consciência sensível, situada e, portanto, mundana.

A *Fenomenologia da percepção* pode ser entendida como uma tentativa de mostrar os contra-sensos desta exclusão do “mundo vivido” no estabelecimento das relações entre filosofia e ciência. Decerto, não interessa a Merleau-Ponty simplesmente forjar novos critérios para a determinação rigorosa dos limites que separam uma e outra, mas, antes, restituir o lugar do “mundo vivido” enquanto solo originário de toda preocupação, seja ela científica ou filosófica, com a realidade, seguindo seus próprios contornos, sem julgá-lo antecipadamente em função das normas que são as do pensamento, e, ao mesmo tempo, sem fazer desta *fidelidade* à experiência um sinal de indiferença quanto aos problemas da racionalidade, às exigências de legitimação que esposam a filosofia desde suas origens. Merleau-Ponty não recusa, em absoluto, a distinção clássica entre os campos de problemas filosóficos e científi-

¹⁸³ Moura, 2009, p. 20-1.

cos. Somente, para ele, o modo através do qual a tradição moderna concebe tal distinção negligencia a função primordial que nela desempenha o fenômeno da percepção. Em 1947, Alquié escrevia que, ao ler Merleau-Ponty, descobria “a eterna exigência da razão tentando superar as contradições que dividem nossa época”¹⁸⁴. É fiando-se na noção de “existência”, como estrutura fundamental da vida humana, que Merleau-Ponty combate a idealização do mundo aventada pelas filosofias da consciência. Mas é também através do reconhecimento da “verdade definitiva” do *cogito* (FP, p.494) que ele recusa todo assentimento às teses realistas concernentes à existência *em si* do mundo. Como o mostra Villela-Petit, “era impossível para Merleau-Ponty fazer como se o acontecimento do *Cogito* não tivesse seu lugar”¹⁸⁵. Há, na *Fenomenologia da percepção*, uma obsessão pela experiência que não é um retorno ao “fato bruto”, tanto quanto um interesse pelo pensamento que não é uma ascese à ordem da legalidade suprema do universo. O mundo nos transcende, não possuímos as leis de sua constituição, nosso olhar não penetra todas as suas partes de um só golpe, já que ele é o “reservatório inesgotável de onde as coisas são tiradas” (FP, p.460), e, entretanto, essa transcendência do mundo nos conduziria à completa absurdidade - e, então, sequer poder-se-ia falar dele - se não possuíssemos o “estranho poder” de antecipar as coisas, de levá-las em conta sem que elas nos estejam inteiramente presentes, quer dizer, de já encontrá-las ali onde ainda as procuramos. Eis, outra vez, o que Merleau-Ponty nomeia o paradoxo da imanência e da transcendência. Retornando aos fenômenos, redescobrimos a experiência irrefletida da percepção, e, através dela, a do corpo fenomenal. Mas, buscando apreender o fenômeno da percepção e do corpo de maneira direta, isto é, em sua imediatez, deparamo-nos com a mediação irreduzível do pensamento, da cultura, da história, com o fato de que a “experiência das coisas transcendentis só é possível se eu trago e encontro em mim mesmo seu projeto” (FP, p. 494). A estrutura intencional da consciência conduzia alhures ao reconhecimento de que o *ser do mundo* é manifestar-se, a evidência perceptiva advindo do fato de que objetos formam uma estrutura na qual um não se mostra sem esconder os outros, ou ainda, sem escondê-los atrás de si, e, no limite, atrás do sujeito que o percebe. Como diz Barbaras, “não há aparecer que não seja aparecer para (um sujeito), nisto que um aparecer em si é evidentemente uma absurdidade”¹⁸⁶. Mas este sujeito ao qual os objetos reenviam não pode ser concebido ele mesmo à maneira de um objeto, e, nesse sentido, é preciso que ele não seja jamais dado, ou mais exatamente, que

¹⁸⁴ Alquié, 1947, p. 55.

¹⁸⁵ Villela-Petit, 1993, p. 420.

¹⁸⁶ Barbaras, 2003, p. 147.

só seja dado a si mesmo. É o que Merleau-Ponty quer expressar dizendo que “o mundo é dado ao sujeito porque o sujeito é dado a si mesmo” (FP, p. V). O malogro do pensamento objetivo em dissimular a evidência originária do mundo advém, no fim das contas, da impossibilidade para a consciência de dissimular a si mesma. Se, conforme o que Merleau-Ponty denomina “fato metafísico fundamental”, a certeza de que há o ser ancora-se na resolução de não procurar outro ser que o ser para mim, é porque a presença da consciência a si abre um campo indefinido de possibilidades que não se encerra em nenhuma experiência particular, e que, aliás, todas elas subtendem. Não obstante, que a consciência não seja *dissimulada* a si mesma (FP, p.397), isto não significa que o fenômeno do mundo esteja fundado na coincidência absoluta da consciência consigo mesma, mas que, “para mim, existe um mundo porque eu não me ignoro; sou não dissimulado a mim mesmo porque tenho um mundo” (FP, p. 400). Dizer que a consciência não ignora a si mesma não é dizer que ela é de parte a parte idêntica a si: “não é verdade que minha existência se possua, e também não é verdade que ela seja estranha a si mesma” (FP, p. 511). Somente sob a condição de conceder um lugar à reflexão, à experiência de si, ao “acontecimento do *cogito*, e, finalmente, de reconhecer “meu próprio pensamento como um fato inalienável” (FP, p. IX), é que o retorno à percepção pode fazer frente ao risco iminente de recaída no realismo das “puras coisas” (*blosse Sachen*). É que, diz Merleau-Ponty,

“enquanto minha existência já opera, sabe-se dada a si mesma, ela sempre permanece aquém dos atos em que quer engajar-se, que são para sempre apenas modalidades suas, casos particulares de sua intransponível generalidade. É este fundo de existência dada que o cogito constata: toda afirmação, todo engajamento e mesmo toda negação, toda dúvida tem lugar em um campo previamente aberto, atesta um si que se toca antes dos atos particulares nos quais ele perde contato consigo mesmo. Ultrapassado de todos os lados por meus próprios atos, afogado na generalidade, todavia sou aquele por quem eles são vividos, com minha primeira percepção foi inaugurado um ser insaciável que se apropria de tudo aquilo que pode encontrar, a quem nada pode ser pura e simplesmente dado porque ele recebeu o mundo em partilha e desde então traz em si mesmo o projeto de todo ser possível, porque de uma vez por todas este foi cimentado em seu campo de experiências” (FP, 479- 80)

É difícil não reconhecer a estranheza desta afirmação de uma “intransponível generalidade”, de um “si que se toca antes dos atos particulares”, de um ser que “traz em si o projeto de todo ser possível”. E tanto mais estranha se colhida no discurso de um filósofo cuja pretensão maior é exatamente mostrar que nossa abertura ao ser está fundada na particularidade, na individualidade e na facticidade dos atos através dos quais estamos sempre já situados em um “mundo físico e social” (FP, p. 482). A palavra de ordem de “retorno aos fenômenos” não significa precisamente que a realização da verdade filosófica “não é a explicitação de um

ser prévio” (FP, p. XIX), aquém do engajamento efetivo no mundo, encarregado de desdobrar no exterior a potência interior que ele é? Mais ainda, a atitude fenomenológica, no sentido merleau-pontiano, não é a vigilância constante contra toda pretensão dogmática de fazer do filósofo alguém que, tendo rompido com os laços que ligam o homem comum ao mundo natural, soube aceder à perfeita posse de si no pensamento? Enfim, a inspiração ontológica da *Fenomenologia da percepção* não ensina que a subjetividade só nos é compreensível se partimos da imbricação entre *ser* e *fenômeno*, entre *em-si* e *para-si*, através do que a encarnação da consciência revela-se não uma mera curiosidade psicológica, mas um traço eidético da experiência? É preciso, todavia, desenvolver melhor esta noção de uma existência que, “de todos os lados”, é ultrapassada por seus próprios atos, afogando-se na generalidade de um Si sobre o fundo do qual ela vem ao mundo. Pois, se é patente o estranhamento que tal noção produz, o é igualmente a importância que ela tem no projeto filosófico empreendido por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*. Inicialmente, tentemos apreender a conjuntura à qual o retorno reflexivo sobre o sujeito visa responder.

Em 1946, após a comunicação feita por Merleau-Ponty à *Société française de philosophie* de sua tese do “primado da percepção”, uma série de objeções foram levantadas contra os argumentos ali expostos. O núcleo comum dos agravos dirigidos ao fenomenólogo concernia à ideia de que a experiência perceptiva, malgrado a importância que se lhe deve conceder o pensamento filosófico e científico, não tem nenhum privilégio no desenvolvimento dos quadros da racionalidade. Em particular, parece-nos que as objeções levantadas por Émile Bréhier oferecem a ocasião para esclarecermos o estatuto que se deve conceder à reflexão e à subjetividade diante da descoberta da vida irrefletida da percepção, sobre a qual laboram as construções do pensamento reflexivo. Primeiramente, Bréhier reconhece a Merleau-Ponty o mérito de ter efetuado a crítica dos modelos atomistas da percepção, de ter situado o homem e os objetos da experiência em um nível muito diferente do habitual, isto é, daquele no qual a relação entre eles é regulada pelo princípio da exterioridade. Mas, porquanto procura fazer todos os níveis desta relação assentarem-se na ordem da “percepção vivida”, Merleau-Ponty opera um tipo de inversão que afasta inelutavelmente seu discurso do domínio da expressão filosófica. Ora, diz Bréhier, “a filosofia nasceu das dificuldades concernentes à percepção vulgar” (PP, p.68), exigindo, portanto, um distanciamento em relação à “percepção imediata”, à “percepção vivida”, rumo ao “mundo inteligível” no qual a coerência das concepções engendradas pela “faculdade de conhecer” possa se impor. Ao contrário, Merleau-Ponty toma um caminho inverso, defendendo uma ideia de filosofia que é, antes, a de um en-

gajamento no mundo, que prescreve seguirmos as coisas em todas as suas inflexões, conduzindo, assim, a uma espécie de retorno ao imediato. Por esta razão, Bréhier acredita que a teoria da percepção pode perfeitamente expressar-se pelo “romance” ou pela “pintura”, mas não pela filosofia. Mais ainda, assevera que a doutrina merleau-pontiana, para não contradizer seu princípio de respeito ao imediato, “deveria permanecer não-formulada, mas somente vivida” (PP, p.71). Quando Merleau-Ponty responde que “buscar a expressão do imediato não é trair a razão, mas trabalhar para seu engrandecimento” (PP, p. 71), Brehiér não hesita em retrucar: “é trair o imediato” (PP, p.72). Face à diversidade de domínios através dos quais o pensamento se expressa, parece ao interlocutor de Merleau-Ponty extraordinariamente difícil admitir a tese do “primado da percepção”¹⁸⁷

Sem dúvida, tais objeções não eram estranhas a Merleau-Ponty. Pois conhecia suficientemente seus pares para antever a recepção que suas ideias teriam entre eles. Cuidava, então, de antecipar algumas destas objeções já em sua exposição. Assim, após anunciar que passará a tratar o problema das relações entre a consciência perceptiva e a consciência intelectual, Merleau-Ponty abre um parêntese:

“Antes de abordá-lo, digamos uma palavra a respeito da outra objeção que se costuma dirigir a nós: *o senhor volta ao irrefletido; renuncia, pois, a refletir*. É verdade que reencontramos o irrefletido, mas o irrefletido ao qual voltamos não é o que antecede a filosofia ou que antecede a reflexão; é o irrefletido conquistado pela reflexão. A percepção entregue a si mesma esquece e ignora seus próprios resultados. Longe de nós que a filosofia apareça como uma inútil duplicação da vida; ao contrário, ela é para nós a instância sem a qual a vida se dissiparia na ignorância de si ou no caos. Mas isso não quer dizer que a reflexão deva cuidar de si nem fingir ignorar suas origens. É fugindo às dificuldades que ela faltaria a sua tarefa” (PP, p. 54. Itálicos nossos).

Esta breve consideração nos fornece os elementos de que precisamos para encetar a tarefa a que nos propomos acima. Em primeiro lugar, é preciso reiterar o que já afirmamos de passagem no início deste trabalho: não há mal-entendido maior do que tomar o

¹⁸⁷ Após a intervenção de Bréhier, o filósofo romeno S. Lupasco evoca o caso da experiência matemática como testemunho desta dificuldade. Propõe que a distância entre a geometria euclidiana e a geometria riemanniana é análoga àquela que separa o “mundo percebido” do “universo físico”. Lupasco objeta que, em virtude da complexidade matemática das estruturas do “universo físico” e, por conseguinte, do esforço cada vez maior de abstração que elas exigem do pensamento, devemos lançar todas as suspeitas sobre a possibilidade de que uma psicologia da percepção dê conta da experiência matemática. Os desenvolvimentos da história da matemática atestam exatamente o contrário de um retorno à “percepção vivida”, as geometrias não-euclidianas representam um salto em relação às geometrias euclidianas precisamente nisto que abandonam cada vez mais o uso da intuição, substituindo-lhe os procedimentos da simbolização e da construção abstrata. . Por fim, conclui Lupasco: “não vejo o que se torna o mundo matemático num universo em que tudo é só percepção” (PP, p.76). Cf a este respeito, Blanché, 1983, p.23-27

“retorno aos fenômenos” merleau-pontiano por “conversão ao irracional”. Ora, se é verdade que tal retorno tem o sentido primordial de um recuo à vida irrefletida da consciência, onde todos os problemas filosóficos nascem, é verdade também que não se trata, desta feita, de se instalar aí, de renunciar à reflexão, ao que teríamos apenas, como contraponto à *démarche* em direção à consciência absoluta e à objetividade plena, uma espécie de quietismo filosófico. A filosofia, afirma Merleau-Ponty, sempre persistirá em sua obstinação por “dizer o que nossa vida subentende” (VI, p.57), e, neste sentido, sempre estará exposta ao risco de travestir a *evidência originária do mundo* com “motivos” ou “razões”. É importante, todavia, observarmos que o risco ao qual o filósofo se expõe em virtude de sua vontade de “dizer” não denota nenhuma imperfeição da reflexão. Se consideramos as coisas desta maneira, é porque supomos como *telos* da reflexão a perfeita adequação entre o que é da ordem do *originariamente dado* e o que é a da ordem do *racionalmente apreendido*. Na verdade, quando, para falarmos das dificuldades inerentes à atividade reflexiva, referimo-nos ao risco de travestir a *evidência originária do mundo* com “motivos” ou “razões”, permanecemos, em certo sentido, presos à ideia equívoca de uma refratância do mundo ao “pensamento do mundo”, continuamos a conceber o primeiro como absolutamente transcendente em relação ao segundo. Não obstante, essa referência conserva um sentido importante, desde que, com ela, se pretenda chamar atenção para o fato de que a descoberta do irrefletido faz apelo a um novo tipo de reflexão, assentada não na ideia de uma “explicitação total do saber” (FP, p. 96, 532), mas no reconhecimento do caráter presuntivo da racionalidade.

“Isso significa que a filosofia não deve considerar a si mesma como adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que toda ela consiste 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.” (FP, p. XI).

Se a filosofia nos lança para além da atitude natural, não é porque ela substitui uma visão de mundo ingênua por uma visão de mundo consciente de si, porque nos ensina a ver com o pensamento o que ordinariamente acreditamos ver com os olhos. Pois, ainda que essa substituição e esse ensinamento possam lançar luz sobre as operações intelectuais envolvidas na constituição do conhecimento, eles fazem ao mesmo tempo aparecer a questão de saber por que acreditávamos ver “com os olhos o que apreendíamos por uma inspeção do espírito” (FP, p.280-1). Se a subjetividade transcendental é o *a priori* de toda experiência possível, é preciso que ela o tenha sido sempre, e, mais ainda, que seja também a condição da pró-

pria crença da qual é encarregada de nos livrar, o que, evidentemente, constitui um contra-senso. Ora, como o sujeito transcendental, fundamento de certeza e de verdade absolutas, pode alguma vez crispá-lo na crença, alienar-se nos sentidos? Dir-se-á que quem se engana é o sujeito empírico, que, em virtude da sua imersão no mundo e da sua aderência a um corpo, não pode apreender a verdadeira dimensão transcendental da experiência. Todavia, o certo é que colocando a crença e a ilusão na conta do constituído, do sensível, do percebido, apenas transpomos as dificuldades, antes que as superamos, pois ainda restaria explicar como o espírito pode se enganar a respeito daquilo que ele mesmo constituiu. É incompreensível. Para Merleau-Ponty, a cisão da subjetividade promovida pelo intelectualismo moderno não apenas esconde a tarefa de esclarecer a vida pré-reflexiva da consciência, mas também tem como consequência imediata nos fazer perder o “transcendental”¹⁸⁸. É um ato de duas faces: tanto mais nos distanciamos do mundo, mais nos distanciamos de nós mesmos.

É ignorando as suas origens, dizia Merleau-Ponty, que a reflexão foge às dificuldades que se lhe apresentam. Se a experiência de si deve ser possível, não é enquanto ela nos livra de toda situação e nos separa do mundo dos fatos e de nossa inerência a um corpo, mas, inversamente, enquanto a reflexão, empenhando todas as potências expressivas do corpo, ilumina “o irrefletido ao qual ela sucede” (FP, p. 287), se volta incessantemente a este começo perpétuo em que as coisas lhe estão presentes, não como incógnitas a serem deduzidas dos termos já conhecidos, mas como *seres* que se solicitam mutuamente. De vez que, se a reflexão é capaz de sínteses, de efetuar a ligação dos aspectos parciais, através dos quais as coisas nos são dadas, em um *objeto único*, não é porque ela se eleva acima de todas as condições de fato para apreender a essência inteligível destas coisas, mas porque ela se apoia na unidade pré-lógica do corpo, “toma por adquirido todo o saber latente que meu corpo tem de si mesmo” (FP, p. 312)¹⁸⁹, enfim, porque se utiliza de um *saber originário* do corpo que a pressiona em direção à opacidade do mundo, antes que a reconduz à transparência de operações constituintes. Eis o sentido da “reflexão noemática” (FP, p. V) que Merleau-Ponty defende, por oposição à “reflexão noética”: é no próprio objeto, no mundo, que a síntese se faz, e não “neste ponto metafísico que é o sujeito pensante” (FP, p. 313). É preciso restituir ao pensamento e à

¹⁸⁸ Cf. VI, p.168. Ainda a este respeito, diz Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*: “Uma filosofia torna-se transcendental, quer dizer, radical, não se instalando na consciência absoluta sem mencionar os passos que conduzem a ela, mas considerando-se a si mesma como um problema, não postulando a explicitação total do saber, mas reconhecendo esta *presunção* da razão como o problema filosófico fundamental” (FP, p.98)

¹⁸⁹ “Portanto, aqui, a síntese do objeto se faz através da síntese do corpo-próprio, ela é sua réplica ou seu correlativo, e literalmente, é a mesma coisa perceber uma única bola e dispor de dois dedos como um órgão único” (FP, p. 276).

reflexão transcendental um sentido de transcendência que os impedem de alguma vez serem *claros* para si mesmos, e que, por outro lado, não os tornam impossíveis. A “reflexão-sobre-um-irrefletido”(FP, p.97) não é retorno ao imediato, mas uma reflexão que “quer compreender-se a si mesma” (FP, p. 324), que não se ignora enquanto *acontecimento*, como se, para dar as provas de sua legitimidade, tivesse que excluir de seu horizonte tudo sobre o que não pode estabelecer *relações de conhecimento*. A significação ontológica do fenômeno da percepção estende-se seguramente ao campo do pensamento. É no *ser*, e não simplesmente no *saber*, que o pensar nos inicia. Na verdade, não há entre eles alteridade de princípio, nem no sentido de que o ato de apreensão supõe uma distância inicial, uma alteridade de princípio, que ele visa suprimir, nem tampouco no de que o pensar, em virtude de só poder efetuar-se pela mediação da linguagem, não apreende o que existe sob o modo das coisas “puras e simples”, senão segundo a representação que obtém delas. De outra parte, se o pensar nos inicia no ser, não é que ele nos iguale ao ser, pois, então, deveríamos admitir um ser prévio com o qual o pensamento se esforça por coincidir, o que é contrário ao perspectivismo da percepção. A rigor, é preciso recusar toda tentativa de tecer as relações entre ser e pensamento, entre o irrefletido e reflexão, segundo o modelo da anterioridade ou da prioridade de um sobre o outro. A vida originária e irrefletida da percepção é o “reservatório inesgotável” (FP, p.466) da reflexão, nossa “primeira percepção” inaugura um excesso de ser sobre tudo o que fazemos ou pensamos; e, entretanto, afirma Merleau-Ponty, “o irrefletido só começa a existir para nós através da reflexão” (PP, p. 72)¹⁹⁰. Não há razão para opô-los como termos excludentes. Ao contrário, é fazendo a reflexão incidir *no* irrefletido que abrimos as vias por onde um tipo de “reflexão radical” poderá efetuar-se.

“Certo dia e de uma vez por todas algo começou que, mesmo durante o sono, não pode mais parar de ver ou de não ver, de sentir ou de não sentir, de sofrer ou estar feliz, de pensar ou de descansar, em suma de se ‘explicar’ com o mundo. (...) É este advento, ou ainda esse acontecimento transcendental que o *Cogito* reencontra” (FP, pp. 545-6).

O intelectualismo moderno viu muito bem o fato de que, a partir do momento em que pensamos, não é mais possível voltar atrás e fingir que nunca o tivéssemos feito; re-

¹⁹⁰ É interessante lembrarmos o que Merleau-Ponty diz a este respeito em *O visível e o invisível*: “o que propomos aqui e opomos à 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 anule nossas questões e até mesmo levante acusações a nossa linguagem. (...) Vindo depois do mundo, depois da natureza, depois da vida, depois do pensamento, encontrando-os constituídos antes dela, a filosofia interroga este ser prévio interrogando-se também sobre sua relação com ele. (...) O imediato está no horizonte, e deve ser pensado desse modo, somente permanecendo à distância é que permanece igual a si próprio” (VI, p.120-1)

nunciando doravante a pensar, eu tomo uma decisão que me é facultada, mas que, em nenhum caso, apaga o fato de que um dia pensei; fato que permanece como um sedimento do qual a minha própria renúncia se nutre, “o que quer que eu pensa ou decida, será sempre sobre o fundo daquilo que anteriormente acreditei o fiz” (FP, p.529). Todavia, nesta inexpugnabilidade do pensar, o intelectualismo, em uma espécie de estupor, viu também o motivo suficiente para desatar todos os laços que amarravam a racionalidade ao *fato* de seu primeiro estabelecimento, passando, assim, e sem mais, do “lampejo” de consciência que era preciso descrever, ao “clarão” do sujeito transcendental, que não era preciso compreender, e que compreendia todo o resto. Novamente, a *dupla orientação do intelectualismo* nos dá a medida da complexidade das relações que se estabelecem entre a fenomenologia de Merleau-Ponty e o pensamento filosófico moderno. Sem dúvida, a “Terceira parte” da *Fenomenologia da percepção* é o ponto máximo de tensão no que concerne a essas relações¹⁹¹. Em particular, há uma passagem exemplar dessa tensão no capítulo sobre o “Cogito”: para descrever o sentido da ideia de subjetividade como “não-ser”, Merleau-Ponty recorre à expressão de Rimbaud segundo a qual há um “fundo inumano” através do qual “não estamos no mundo” (FP, p. 546). Decerto, quanto a isso, Merleau-Ponty não parece estar muito longe da *subjetivação do aparecer*, mote fundamental da “egologia” husserliana, na medida em que é nesse lugar “fora do mundo” que a redução, no sentido em que Husserl a compreende, pretende instalar o olhar filosófico¹⁹². Mas, comentando essa mesma passagem na comunicação à qual nos referíamos acima, Merleau-Ponty acrescenta que “esse vazio absoluto só é constatável no momento em que a experiência acaba de preenchê-lo. Só o vemos, por assim dizer, numa visão marginal” (PP, p.90). Isso quer dizer que a fenomenologia merleau-pontiana conserva a definição de subjetividade como “zona de não-ser” sobre o fundo da qual *alguma coisa* aparece, desde que por isso se entenda que o sujeito não existe sob a modalidade das coisas - se bem que só apareça a si no “comércio” com elas - e não que ele seja o autor do mundo¹⁹³. A subjetividade é indeclinável, já que nenhuma realidade nos seria dada se ignorássemos absolutamente o fato de que nosso assentimento está incluído nesta doação. Mas isso significa apenas que a abertura ao *ser* do mundo, franqueada pela percepção, não é a eclosão de uma realidade em-si com a qual estaríamos simplesmente confrontados. Não haveria abertura sem um ato pelo qual o sujeito retoma

¹⁹¹ Cf. Barbaras, 1998, p.160.

¹⁹² No capítulo sobre a “Temporalidade”, o filósofo francês diz-se “obrigado” a admitir, com Husserl, “uma consciência que não tenha mais, atrás de si, nenhuma consciência para ter consciência dela” (FP, p. 566).

¹⁹³ “Após Descartes, não se pode negar que a existência como consciência se distingue radicalmente da existência como coisa e que a relação de uma a outra seja aquela do vazio ao pleno” (SNS, p. 90).

as aquisições do passado e antecipa o porvir, faz aparecer no interior do fenômeno da percepção uma unidade temporal, e, assim, supera a dispersão dos acontecimentos, mantendo “perto de si” os objetos que se desenham em seu *campo perceptivo*. É preciso, entretanto, que esse ato e essa unidade sejam somente intencionais, presuntivos, e não reais, no sentido de uma realidade dada. Mais ainda, é preciso que o contato do sujeito consigo mesmo só se faça no equívoco (FP, p. 510), pois ele só retorna a si partindo de algum lugar, e, portanto, não pode ser transparente para si mesmo no momento em que se engaja em sua situação efetiva de *ser-encarnado-no-mundo*. Nesse sentido, o advento da experiência de si é inteiramente tributário da inerência a um ponto de vista, o que nos impede de concebê-lo como plena identidade a si.

“Viver uma coisa não é nem coincidir com ela nem pensá-la de uma parte a outra. Vê-se então nosso problema. É preciso que o sujeito perceptivo, sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista, na opacidade do sentir, dirija-se para coisas das quais antecipadamente ele não tem a chave, e das quais todavia ele traz em si mesmo o projeto” (FP, p. 436).

3.4 O *Cogito* merleau-pontiano: entre a expressão e o silêncio

No capítulo sobre o “Cogito”, Merleau-Ponty tenta dar conta da necessidade de conceber uma ideia de sujeito que leve em conta a “opacidade do sensível” e o “projeto” do mundo examinando o *cogito cartesiano* à luz dos fenômenos da linguagem e da expressão. De um modo geral, tais fenômenos oferecem uma imagem privilegiada da conjunção, na qual a concepção merleau-pontiana de sujeito se constitui, entre “inerência vital” e “intenção racional”: a palavra é a “ancoragem da ideia no sensível”¹⁹⁴, a expressão é o movimento da transcendência do sujeito às coisas. Em primeiro lugar, é preciso dizer que, para Merleau-Ponty, se o *cogito cartesiano* é esse pensamento que, tendo atravessado três séculos, chega até nós com uma espécie de vivacidade perene, se ele é esse “ser cultural” que labora secretamente sob nossos pensamentos explícitos e no horizonte de toda visada de saber, é porque, antes de tudo, ele tem, para nós, um sentido, e, enquanto tal, está inscrito na trama da nossa experiência. É por “meu próprio *Cogito*” (FP, p.496) que o *Cogito cartesiano* tem sentido, não posso desvencilhar-me da espessura temporal, e portanto histórica, que nos separa, para reencontrar esse pensamento que “se formou há três séculos no espírito de Descartes” (FP, p.493). Não é

¹⁹⁴ Thyerry, 1998, p. 262

por lançar a consciência fora do tempo, fechando-a em seus “estados privados” (FP, p.504), retendo em seu interior apenas as puras significações que constituídas, que o “acontecimento do *cogito*” surge, aos olhos de Merleau-Ponty, como uma “verdade definitiva” (FP, p. 494). Ao contrário, é religando interiormente o *Cogito cartesiano* à minha situação efetiva, ao meu campo de experiências, que posso compreender o alcance incomensurável destas duas palavras: “penso”, “existo”. Do mesmo modo que “a visão atinge-se a si mesma e se encontra na coisa vista” (FP, p. 503), é refletindo na reflexão de Descartes, e, correlativamente, fazendo-a refletir na minha, que descubro esta operação mais antiga do que eu, sedimentada sob a atualidade dos meus pensamentos, e que eu re-efetuo a cada vez que procuro dar um sentido à dispersão dos “instantes fugidios” da minha vida. Não é diferente tentar compreender o *Cogito cartesiano* e tentar compreender minhas escolhas do passado ou escolher o que farei amanhã. É que o “eu penso” ao qual a descoberta do *cogito* nos conduz arrasta atrás de si o movimento efetivo da existência, a minha, tanto quanto a do mundo e dos outros, a possibilidade da reflexão que ela inaugura implica um contato *pré-reflexivo* com o ser. Em suma, se a verdade do *cogito* continua viva entre nós, não é da mesma maneira em que os textos de Descartes permanecem sobre nossas mesas de trabalho, em que as “quatro regras de que não sabemos o que fazer”¹⁹⁵ persistem despertando nossa curiosidade, mas enquanto ele repercute sobre minha própria existência, enquanto as potências perceptivas do meu corpo constituem para ele a ocasião de realizar-se, e, enfim, na medida em que “o ‘*Cogito falado*’ encontra em mim um ‘*Cogito tácito*’” (FP, p. 539). A ideia de que o *cogito pré-reflexivo* é condição do *Cogito cartesiano*, Sartre já a havia concebido¹⁹⁶. Mas que esse *cogito pré-reflexivo*, compreendido como *Cogito tácito*, denote a posição privilegiada da linguagem e da expressão na determinação do estatuto do sujeito, nisso reside a originalidade da interpretação que Merleau-Ponty lhe dá, bem como da crítica que endereça a Descartes.

O *Cogito cartesiano* pode ser tomado sob dois registros distintos: o da enunciação e o do enunciado, ou se quisermos, o da “expressão” e o do “expresso”. Há o eu que aparece como sujeito gramatical do enunciado “penso, logo existo”, o eu que indexa o mundo a si, a título de *representação*; mas há também o eu que enuncia, que diz “penso, logo existo”, o eu que *fala* de si mesmo e do mundo. É verdade que esta distinção não tem lugar na doutrina cartesiana do *Cogito*, já que, como diz Merleau-Ponty, o eu do qual trata a “Segunda Meditação” é “um eu em ideia, que não é propriamente nem o meu, nem tampouco o de Des-

¹⁹⁵ Koyré, 1992, p. 10.

¹⁹⁶ “Existe um cogito pré-reflexivo que é condição de todo cogito cartesiano” (Sartre, 1997, p.24)

cartes, mas aquele de todo homem que reflete” (FP, p.536). Todavia, se pretendermos realizar algo como uma genealogia do “acontecimento do *cogito*”¹⁹⁷, reconduzi-lo ao solo originário no qual ele se constitui, essa diferença mostra-se sobremaneira interessante. É que ela marca a distância entre a *evanescência do pensar* e a *substancialidade da coisa pensante*, entre a certeza da *cogitatio*, que só me é dada enquanto eu pense efetivamente, que só dura o tempo do ato de pensar, “limitada à minha existência e a meu pensamento puros e nus” (PP, p. 57), e a certeza que dura enquanto emana da eternidade e benevolência divinas, e que, por esta razão, atinge a própria existência do mundo, do *cogitatum*. Com efeito, o “acontecimento do *cogito*” comporta momentos que, ao menos a título de análise, podemos tentar escandir.

Lembremos que a primeira formulação do *Cogito cartesiano* não é “penso, logo existo”, mas “eu sou, eu existo”¹⁹⁸. Primeiramente, Descartes diz apenas que ele é e que existe. Mas ele não sabe *o que* ele é tão logo se apercebe de sua existência, como se pode ver pelo que diz após a enunciação do “eu sou, eu existo”: “não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou”¹⁹⁹. Apenas em um segundo momento, a certeza de ser torna-se certeza de *ser uma coisa que pensa*, a intuição do *cogito* torna-se certeza da *res cogitans* (“eu existo como coisa pensante”). Mas esta certeza só advém sobre o fundo deste ponto evanescente e dessubstancializado que a primeira enunciação do *cogito* testemunha. Nos cursos sobre *A natureza*, Merleau-Ponty diz: a base do *cogito* é que, “a partir do momento em que o pensamento não é nada, então ele é alguma coisa, *res*” (N, p. 207). E, por fim, em um terceiro momento, o eu que sabe que existe e que é uma coisa pensante, polimeriza-se em dúvida, em sentimento, em imaginação etc. Ou seja, advém os modos da substância pensante, a consciência afetiva. Eis o resumo que Descartes nos oferece deste percurso: “mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que imagina também e que sente”²⁰⁰. Há, portanto, três momentos na construção do enunciado do *cogito*: 1) a enunciação (“eu sou, eu existo”); 2) a substancialização do enunciado (“eu existo como coisa pensante”); e 3) a descrição dos modos da substancialidade (uma coisa que duvida, que nega, que afirma, etc.).

Mas qual é o operador desta passagem da evanescência da enunciação à substancialidade do enunciado? Como o ato de enunciar *alguma coisa* pode substancializar-se, cristalizar-se em uma *coisa*, o que subverte a ordem dos acontecimentos, fazendo o enunciado

¹⁹⁷ Esta expressão nos é sugerida por Maria Vilella-Petit (1993).

¹⁹⁸ Descartes, 1983, p. 92.

¹⁹⁹ *Idem, ibidem*.

²⁰⁰ *Idem, ibidem*, p. 95.

preceder o ato de sua enunciação? Nós o compreenderíamos facilmente se admitíssemos a linguagem como uma simples “vestimenta do pensamento” (FP, p. 247), ou ainda, a existência de um pensamento que se prepara no fundo se si mesmo sem qualquer concurso da linguagem, e que as palavras vem apenas coroar. Entretanto, neste caso, não se veria porque o ato de enunciar “eu sou, eu existo” seria alguma vez exigido para fazer-nos conhecer esta verdade que subsiste no mais profundo de nós mesmos, e produz todos os seus efeitos por si mesma. E se faz sentido falar de “ordem das razões” - e não de simultaneidade das razões - não é porque a racionalidade é um caminho a percorrer, porque conquistá-la é espreitar a idiosincrasia das coisas, seguir suas inflexões, desvelar as manobras pelas quais elas se deixam ignorar, para extrair delas mais do que elas, deixadas à própria sorte, podem nos dar? E o “memorial” deste itinerário de um homem tentando vencer a incerteza, a ilusão, o verossímil, não se chama precisamente *Meditações metafísicas*? É verdade que Descartes acredita que a racionalidade deve ser conquistada por meio de uma análise reflexiva, seguindo “em sentido inverso o caminho de uma constituição prévia” (FP, p. V), de maneira que, ao termo do percurso, não encontramos senão o que já estava ali desde o início, mas que, absortos em uma barafunda de dogmatismos e vícios, não víamos. Quando digo “eu sou, eu existo”, apenas constato esta verdade que já atravessava minha vida inteira. Mas, por que algum dia eu teria a necessidade de dizer a mim mesmo ou aos outros que existo? Como bem observa Paul Valéry, ninguém tem a menor necessidade de dizer que existe, “a menos que seja tomado por morto e tenha que protestar contra isso”²⁰¹. E, neste caso, prossegue Valéry, um simples grito, o menor movimento, bastariam; ou, o que é mais interessante ainda, a proposição negativa “eu não existo” exprimiria o mesmo conteúdo. Isto sugere, a nosso ver, que é do lado da expressão, do enunciar, do mover-se (e, por que não, do duvidar, do afirmar, do imaginar, do sentir, etc.) que devemos buscar a verdade do *cogito*. A substancialização à qual Descartes submete o enunciado do *cogito*, encontra no próprio fenômeno da expressão os meios de efetuar-se.

“A maravilha da linguagem é que ela se faz esquecer: sigo com os olhos as linhas no papel e, a partir do momento em que sou tomado por aquilo que elas significam, não as vejo mais. O papel, as letras no papel, meus olhos e meu corpo só estão ali como um mínimo de encenação necessária a alguma operação invisível. A expressão se apaga diante do expresso, e é por isso que seu papel mediador pode passar despercebido, é por isso que Descartes não a menciona em parte alguma” (FP, p.327)

²⁰¹ Valéry, 1954, p. 33.

É graças à plasticidade da expressão, ancorada na “virtude significante” da linguagem - seja ela literária, musical ou pictural -, que algo como uma *substância* pode se destacar do movimento apenas ao termo do qual ela aparece. “A expressão estética confere a existência em si àquilo que exprime” (FP, p.248). Se Descartes pôde colocar a *coisa pensante* no princípio do ato expressivo através do qual ela ganha vida, é porque o pensamento goza desta “virtude significante” da linguagem; na medida em que as palavras “penso” e “existo” se articulam no interior do ato da enunciação, produz-se um sentido que não pertence a nenhuma delas em particular, que as habita todas em uma espécie de *ubiquidade*, e que, assim, apaga os vestígios de “não-sentido” sobre o qual ele originariamente se constituiu. Nos termos que são os de Merleau-Ponty, “a clareza do saber adquirido repousa na operação fundamentalmente obscura pela qual eternizamos em nós um momento de vida fugidio” (FP, p. 521). O que a experiência da linguagem nos ensina é que não precisamos buscar em um Deus transcendente a fonte da substancialidade do enunciado do *cogito*, tal como o faz Descartes. É no próprio funcionamento linguagem, porquanto ela supõe sempre a dimensão do ato, que reside o segredo disto que se chama a “eternidade do verdadeiro”. Falar não é esforçar-se para atingir um “pensamento transcendente” que, por princípio, se situaria além das palavras e do instante da fala. É claro que as palavras que falamos não são simplesmente criadas por nós, já nascemos em um mundo falante, por assim dizer, em um universo simbólico²⁰². Mas o importante é compreender que, pelo ato da fala, retomamos por nossa conta - e não simplesmente evocamos ou repetimos - os signos e significações já disponíveis, sedimentados pela história e pela cultura, de modo que o tom da nossa voz, nossa expressão corporal, o olhar que lançamos ao interlocutor, tudo isso confere à fala um tipo de intenção original que ultrapassa todo sentido dado, instaura uma situação diante da qual as “significações sedimentadas” sobre os quais nos apoiávamos inicialmente recebem um novo arranjo. E se este novo arranjo presente impõe-se com bastante vigor àquele que escuta ou mesmo àquele que fala, é então que ele se solda a um futuro, instaura uma dimensão de eternidade, uma “verdade intemporal” que, todavia, não é sem tempo, mas, como diz Merleau-Ponty, “de todos os tempos” (FP, p. 525). Não retornamos aqui a um pensamento essencialista? Assim o seria se retirássemos da ideia de “verdade intemporal” o seu caráter intencional, ou seja, se a concebêssemos como uma parada definitiva no movimento de transcendência do pensamento. Mas, se a consideramos um horizonte, um “limite presuntivo” do esforço do pensar, sem o qual, aliás, não veríamos o

²⁰² “Vivemos em um mundo no qual a fala está instituída” (FP, p. 250)

pensamento “procurar a expressão com tanta perseverança” (FP, p. 520), então, é de um enraizamento da experiência da verdade na ordem do sensível, na existência, que se trata. “O ‘ser-para-a-verdade’ não é distinto do ser no mundo” (FP, p.528). A palavra e a fala são a “presença” do pensamento no “mundo sensível”, seu “emblema”, seu “corpo” (FP, p. 247), e, de resto, o *cogito*, diz Merleau-Ponty, “não separa de mim o sentir, o pensamento está inteiro no sentir” (NC, p. 266). A coincidência do pensamento consigo mesmo, isto que a tradição cartesiana denomina “ideia clara e distinta”, é apenas um efeito da performatividade do fenômeno da expressão, um efeito retroativo da linguagem; em suma, é a própria transcendência do pensamento *na fala*²⁰³. É por esta razão que não se pode dizer que a linguagem seja caracterizada pela arbitrariedade: lidamos com o arbitrário quando supomos uma realidade exterior prévia, um pensamento puro, uma sensação imediata, em relação aos quais os signos seriam arbitrários. Ao contrário, o enunciado “penso, logo existo”, já traz em si mesmo um sentido, uma vez que ele é, não a duplicação inútil de um *coisa* transcendente, mas o próprio ato pelo qual o pensamento transcende a si mesmo. O “campo transcendental” não está além do “campo fenomenal”, não é um sistema de significações que suportaria do exterior o sensível imediato; converter o “campo fenomenal” em “campo transcendental” não é elevar-se acima da experiência para apreender suas estruturas essenciais, mas apenas reconhecer que o sensível já secreta um sentido, e que, como sugere Chauí, “a expressão é a relação de *toda* palavra com o mundo sensível”²⁰⁴. Entre o sujeito e a linguagem, assim como entre o sujeito e o corpo, não há nenhuma relação de exterioridade ou de determinação, mas um envolvimento recíproco. Se, como sugere Merleau-Ponty, nosso contato com nós mesmo só se faz no “equivoco”, se a experiência de si, como qualquer outra, é constitutivamente ambígua, é porque nossa existência não prescinde, em parte alguma, da linguagem, e, acrescenta o fenomenólogo, “toda linguagem se ensina por si mesma e introduz seu sentido no espírito do ouvinte” (FP, p.244). Mas isto não deve nos fazer esquecer que a linguagem é também “uma tomada de posição do sujeito no mundo” (FP, p.262). A fala, ou, mais geralmente, os fenômenos de expressão, não são apenas atos, mas, sobretudo, *acontecimentos*, e, enquanto tais, têm uma origem, um começo, abrem-se, por conseguinte, sobre uma *situação*. Assim, é preciso reconhecer, abaixo da potência de significar da linguagem, da performatividade da expressão, e, enfim, do *cogito* falado, “aquele que está convertido em enunciado e verdade de essência” (FP, p. 541), o si-

²⁰³ “Essa certeza que temos de alcançar, para além da expressão, uma verdade separável dela e da qual ela só seja a veste e a manifestação contingente foi justamente a linguagem que a instalou em nós” (FP, p.537)

²⁰⁴ Chauí, p. 36

lência primordial da consciência pré-reflexiva, esta que, tal como anunciávamos acima, Merleau-Ponty nomeia *Cogito tácito*. Era esse *cogito* silencioso que Descartes visava ao enunciar “eu sou, eu existo”, mas era também ele que esquecia ao substancializar a evidência perceptiva do “*eu existo*” na certeza absoluta de existir como *coisa pensante*.

O conceito de *Cogito tácito* aparece na *Fenomenologia da percepção* como o desenlace da retomada do *Cogito cartesiano* à luz dos fenômenos da expressão e da linguagem. Mas aparece também como signatário do esforço de levar mais adiante a reflexão sobre esses fenômenos, de encontrar algo mais fundamental do que eles, sobre o qual eles próprios repousariam. Dito de maneira geral, o *Cogito tácito* é a tentativa de responder ao problema da articulação entre a certeza do pensamento que só me é dada enquanto eu pense efetivamente, no ato de pensar, e a verdade desse pensamento, que permanece e atravessa toda a minha vida a título de horizonte. Em última análise, é a questão da articulação entre o fato da percepção e a verdade do pensamento que está aqui em jogo. Ali onde Descartes via apenas uma *substância pensante* desdobrando no exterior suas potências, Merleau-Ponty descobria um silêncio constitutivo de toda experiência do pensamento. Poderíamos alinhar a distinção entre *cogito verbal* e *cogito tácito* àquela do enunciado e da enunciação? Objetar-se-á, com razão, que o *Cogito tácito*, assim como é pré-reflexivo, é pré-linguístico, e que, neste caso, a distinção entre enunciado e enunciação seria interna ao *Cogito verbal*. “Visão da existência”, “experiência de mim por mim”, anteriores à própria filosofia, eis algumas das expressões através das quais o fenomenólogo tenta aludir a esta consciência silenciosa que envolve o mundo da fala. Mas, então, não se sucumbe à exigência idealista de uma posse de si por si mesmo, de uma coincidência imediata que separa o sujeito da linguagem, ou, o que é o mesmo, o faz existir como coisa? É o próprio Merleau-Ponty quem primeiro denunciará os contra-sensos do *Cogito tácito*. Dirá, em uma nota de 1959, que ele torna “compreensível como a linguagem não é impossível”, mas não nos faz “compreender como ela é possível” (VI, p. 171). Ou seja, o silêncio primordial da consciência nos esclarece que o advento do mundo da expressão não é a autopoção de um ser fechado sobre si mesmo, que os atos de expressão se esboçam sobre um fundo, são uma camada, e não a totalidade do ser. Entretanto, restaria compreender como algum dia sairíamos da clausura deste silêncio primordial. Nos termos que são os de Merleau-Ponty,

“se a subjetividade não se pensa logo que existe, como algum dia ela o faria? Como aquilo que não pensa poderia pôr-se a pensar, e a subjetividade última não é reduzi-

da à condição de uma coisa ou se uma força que produz seus efeitos no exterior sem ser capaz de sabe-lo?” (FP, p. 542)

Cabe-nos, então, perguntar: não seria também o *Cogito tácito* um efeito da “plasticidade” do fenômeno da expressão, ilusão retrospectiva de uma reflexão que projeta atrás de si seus próprios resultados, ou ainda, como o mostra Dupond, que oblitera “por abstração as mediações discursivas das quais ela é o resultado”, enfim, que julga o *cogito* “sem palavras”, mas apenas “para alcançar a consciência silenciosa”²⁰⁵? E, na “Primeira parte” da *Fenomenologia da percepção*, mais precisamente no capítulo sobre “O corpo como expressão e a fala”, Merleau-Ponty não nos pedia que reconhecêssemos a “potência aberta e indefinida de significar” como um “fato último” (FP, p. 263)? Se era preciso reencontrar, “sob o ruído das falas, o silêncio primordial”, não é porque uma fenomenologia se dá como tarefa descrever “o gesto que rompe esse silêncio” (FP, p. 250)? Ora, “a própria descrição do silêncio repousa inteiramente sobre as virtudes da linguagem” (VI, p.173). Mais ainda, nosso Autor não dizia, para convencer-nos do “campo transcendental” aberto pela “primeira percepção”, que o “silêncio é apenas uma modalidade do ser sonoro” (FP, p. 488)? Decerto, a subjetividade indeclinável para a qual se quer apontar com o conceito de *Cogito tácito*, arrasta em sua cauda uma profusão de dificuldades, das quais, entretanto, Merleau-Ponty, seguramente, não passou ao largo na *Fenomenologia da percepção*: “Toda a questão é compreender bem o *Cogito* tácito, só colocar nele aquilo que verdadeiramente ali se encontra e não fazer da linguagem um produto da consciência sob o pretexto de que a consciência não é um produto da linguagem” (FP, p.539).

É certo que esta consciência silenciosa - evocada para fazer-nos ver que a linguagem não é incondicionada - é ainda uma “apreensão global e inarticulada do mundo” (FP, p. 541). E, em última instância, “o *Cogito tácito* só é *Cogito* quando se exprimiu a si mesmo” (FP, p. 542). Não poderíamos entender por isso que, na verdade, o *Cogito tácito* não nos separa da linguagem, mas, ao contrário, é a pura *expressão de si*, ato de *enunciação* sem referência, sem suporte em uma ordem transcendente (“eu sou, eu existo”), um gesto, um sopro, uma fala murmurante, e não ainda o *enunciado* de uma certeza substancial do pensamento (“penso, logo existo”)? Nesse caso, a consciência pré-reflexiva não denotaria nada como uma *ausência* de palavras, mas um silêncio que as palavras guardam em seu cerne. É que se há, para o filósofo, o tempo de falar, há também o de se calar. E calar-se não é, para ele, deixar de fazer *barulho*, mas recusar a reduzir o *ser* a um domínio em que tudo é representável, através do

²⁰⁵ Dupond, 2000, p. 286.

que se desvela um reduto de contingência que não é uma imperfeição ou uma “verdadezinha” a ser alojada em “alguma dobra do sistema”²⁰⁶, mas aquilo mesmo que “funda de uma vez por todas a nossa ideia de verdade” (FP, p. 533). De resto, como nos mostra Chauí, “fazer falar não é tornar proferido o que era mudo, mas pôr-se à escuta de um silêncio que se transfigura em linguagem”²⁰⁷

É preciso reconhecer, todavia, que Merleau-Ponty não levou muito longe, na *Fenomenologia da percepção*, esta intuição de um silêncio “murmurante de palavras” (FP, p. 536). A última parte do livro deixa em nós a impressão de que escapou ao projeto de “conversão do campo fenomenal em campo transcendental”, de uma “fenomenologia da fenomenologia”, a persecução obstinada da via, aí apenas esboçada, de uma filosofia da expressão, de uma *estesiologia do cogito* como “logos do mundo estético”²⁰⁸, como “órgão ontológico”²⁰⁹ de nossa presença no mundo e de nossa *abertura ao ser*. Não é um acaso que os trabalhos posteriores de Merleau-Ponty se voltem, definitivamente, aos temas da expressão e da linguagem. É que, então, compreender-se-á que “apenas a expressão pode nos abrir ao mundo do silêncio”²¹⁰. O *Cogito tácito*, confessará nosso Autor em uma nota de *O visível e o invisível*, antes levanta um problema do que fornece uma solução ao problema da subjetividade (VI, p.171).

É, finalmente, à temporalidade da experiência que Merleau-Ponty reportará o *cogito* em sua *Fenomenologia da percepção*. Segundo a escansão que propúnhamos acima - a dos momentos da constituição do *Cogito cartesiano* -, o tempo é, ou a instantaneidade da enunciação, já que, como nos mostra Jean Wahl, o cogito é “a afirmação de uma certeza instantânea, um julgamento, um raciocínio, prensado em um instante”²¹¹, ou a consciência absoluta da “natureza simples” do pensamento em geral, reduzido, assim, à necessidade racional da verdade de essência do “eu puro”. É certo que, em Descartes, a eternidade absorve o acontecimento, o instante da enunciação se substancializa e o tempo se torna um setor da eternidade. Inversamente, Merleau-Ponty quer encontrar um caminho entre a eternidade e o tempo, uma maneira de articular a instantaneidade do acontecimento e a eternidade do verdadeiro sem precisar subordinar um ao outro ou que um terceiro termo precise intervir. Quer conceber

²⁰⁶ Cf. SNS, p. 117.

²⁰⁷ Chauí, 2002, p.36

²⁰⁸ Expressão cunhada por Husserl em *Lógica Formal e Transcendental*, e retomada por Merleau-Ponty na “Terceira parte” da *Fenomenologia da percepção*.

²⁰⁹ Cf. VI, p.119.

²¹⁰ Dupond, 2000, p. 286.

²¹¹ Wahl, 1994, p. 38.

um sujeito, não a partir da exigência de substancialidade, mas em função da estrutura temporal que é a definição mesma da existência, ou ainda, “seguir a dialética interna ao tempo para refazer nossa ideia de sujeito” (FP, p.550). É no bojo do tempo que se institui o laço “orgânico” entre a evidência perceptiva e a verdade do *cogito*, tal como Merleau-Ponty sugere: “há pois de comum entre a percepção e o pensamento que ambos comportam um horizonte de futuro e um horizonte de passado e que ambos aparecem a si próprios como temporais” (PP, p. 56). O *cogito* não pode ser um ato vazio de enunciação, mas também não pode ser uma verdade eterna convertida em enunciado. Eu não estou encerrado em meu presente, mas o passado e o futuro também não são objetos imanentes à minha consciência. A evidência perceptiva do pensar não tem um tempo no sentido de que está inscrita em uma realidade temporal; ao contrário, é preciso dizer que ela tem uma estrutura temporal, está estruturada temporalmente.

“Eu penso”, há uma “experiência da verdade” (FP, p.528); essas fórmulas não querem dizer nem que o sujeito seja originariamente constituinte, nem tampouco que a verdade seja originariamente constituída. Significa, ao contrario, que, se começamos a pensar, entramos em uma zona de indeterminação, em um campo de problemas no qual a racionalidade é apenas presuntiva, e em que a identidade da consciência a si está, incessantemente, colocada em xeque. Eu falo, tropeço nas palavras, quero, imagino, afirmo, nego, insisto, desisto, não porque estes sejam modos de uma *substância pensante*, mas porque quando eu assumo minha vida como minha e me coloco a refletir sobre ela, nunca sei exatamente se o “dilaceramento da reflexão que *sai de si* querendo entrar em si pode terminar” (VI, p. 173). E quando um homem expõe a si mesmo, os limites entre o rigor e o delírio nem sempre são tão claros quanto deles se espera.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O debate de um filósofo com a tradição - da qual se sente um pouco filho pródigo e um pouco herege - é uma espécie de narração que ele faz da história de suas próprias ideias, talvez como uma maneira de antecipar-se à acusação de ter subestimado, ou superestimado, o pensamento de seus predecessores, de ter reconhecido em sua filosofia menos do que eles ali depositaram, ou talvez mais, em todo caso, outra coisa. É verdade que o testemunho o filósofo não o coloca ao abrigo do escrutínio do olhar do outro, que sempre reputará maior ou menor a sua dúvida com o passado. Sabemos quão intermináveis são os litígios que se constituem em torno de um relato. E se, além disso, o relato é filosófico, ou seja, se está sempre em vias de receber ou perder algumas linhas, então, é-nos lícito suspeitar que a tentativa de fornecer uma palavra última sobre as relações de Merleau-Ponty com a filosofia moderna não apenas engessa o movimento *ek-stático* do pensamento, como também é uma tarefa inútil. Elas atravessam a sua reflexão, dizíamos no início deste trabalho, não a título de simples comércio de ideias, mas à guisa uma de fulguração do passado no presente, antecipação da necessidade de uma retomada mais radical por vir.

Sem dúvida, o exemplo maior da importância que a filosofia de Merleau-Ponty concede à tradição é o lugar que nela ocupa o pensamento cartesiano. Em um sentido, do qual as vinte páginas do “Prefácio” de sua *Fenomenologia da percepção* são mais do que suficientes para convencer-nos, Descartes é o fundador de uma tradição marcada pela obstinação em desligar a consciência do mundo (FP, p. IV), em tratar o sujeito como o “pensador universal” (FP, p.XV) que sobrevoa o mundo e encerra sobre si a constituição da realidade. Aparece, assim, como o operador da cisão ontológica – característica fundamental, como vimos na “Introdução” deste trabalho, da experiência intelectual da modernidade - entre Pensar e Ser, entre o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido, fiador de um racionalismo que Merleau-Ponty jamais cansou de exorcizar. Todavia, se nos recusamos a julgar a visão de um filósofo sobre outro – mesmo que não se tratasse de um Descartes - baseado em pouco menos de duas dúzias de páginas de apenas uma de suas obras, então é preciso demorar-se um pouco mais na análise da questão, suspender as primeiras impressões, retificá-las. É, então, que um outro Descartes surge no bojo do texto merleau-pontiano: aquele que foi capaz de ultrapassar o ceticismo e o realismo das “coisas extra-mentais” (EC, p.228) que dominavam sua época, que soube renovar a questão das relações entre a alma e corpo, deslocando as bases nas quais ele,

até então, era colocando, recusando-se a explicar “de fora” a experiência humana (EC, p.228), enfim, que teria visto que o problema da percepção consiste “em que ela é um conhecimento originário” (FP, p. 74). De vez que, malgrado todas as críticas que se lhe podemos endereçar, é preciso reconhecer a Descartes o mérito da intuição de que nossa vida é tecida por relações, que não há um dado tão pura que não possa ser articulado a um outro, e que, neste, sentido, era preciso ligar Deus ao homem. Ora, o que são a intuição intelectual da verdade e a lógica da relação e do juízo reivindicadas por Descartes senão o reconhecimento de que só podemos apreender um dado no interior de uma estrutura de relações, como alguma coisa que tem uma função, enfim, que tem uma significação? É esta a consequência mais elementar do “pensamento de ver”: a visão não é um feixe de processos fisiológicos ou psicológicos, não é uma função puramente orgânica ou psíquica, em suma, o efeito de uma causalidade exterior, mas, ao contrário, um conjunto significativo, dotado de articulações lógicas suscetíveis a uma ordenação do pensamento. A visão, e mais geralmente, a percepção, são, portanto, atos de conhecimento, já que o problema da verdade está aí posto. Mas é preciso reconhecer também que “Descartes não seguiu esta via até o fim” (EC, p.229), ou ainda, não buscou integrar na própria experiência, e não em um Deus transcendente, “o conhecimento da verdade e a prova da realidade” (EC, p. 230). E, no fim das contas, como diz Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, ele não tomou a “existência”, a “individualidade” e a “facticidade” por temas (FP, p. 75). E assim, como vimos no Capítulo I deste trabalho, Descartes deixou entreabertas as portas pelas quais o realismo reintroduzir-se-ia em sua filosofia²¹².

E o mesmo se pode dizer, com efeito, de Kant. A descoberta da do estatuto “transcendental” do juízo nos permitiu ver como a filosofia kantiana ultrapassa, em certa medida, o realismo psicológico das concepções de julgamento como “interpretação de signos sensíveis”, e de sensível como resistência à espontaneidade do espírito. Na medida em que tornava a sensação um dado *para a* consciência, transpondo-a para a ordem do constituído, a consciência retomava seus direitos de “meio universal”, fonte de significação do mundo. Mas do reconhecimento da função constituinte do juízo Kant passou, sem mais, à cisão definitiva entre “empírico” e “transcendental”, o que, por conseguinte, não exigia nada menos do que um sujeito transcendental que não mantém com a experiência efetiva senão a relação de uma *forma* a um *conteúdo*. Uma vez mais, é ao retorno do realismo que assistimos.

²¹² Cf. Capítulo I, p. 33-36

Há, portanto, no interior da corrente de pensamento do intelectualismo moderno, posta em marcha por Descartes, uma espécie de *curto-circuito* que interdita toda tentativa de apreendê-la segundo uma direção unívoca, encerrá-las em uma significação única. A este curto-circuito chamamos *dupla orientação do intelectualismo*. O primeiro capítulo do trabalho que aqui apresentamos foi uma tentativa de examinar a possibilidade de compreender, retomando a crítica merleau-pontiana aos “prejuízos clássicos” a partir desta ideia de uma *dupla orientação do intelectualismo*, a dinâmica de estruturação do projeto filosófico da *Fenomenologia da percepção*, em particular no que concerne ao problema da subjetividade. O interesse de Merleau-Ponty em relação ao intelectualismo tem um objetivo bem peculiar: mostrar em quê as doutrinas intelectualistas pensam contra si próprias. Ou dito de outro modo, o que no “pensamento objetivo” já aponta para a necessidade de um retorno à percepção e ao corpo fenomenal. A nosso ver, mais do que opor aos “prejuízos clássicos” uma visão “correta” das coisas, Merleau-Ponty quer desenvolver as dificuldades nas quais o “pensamento objetivo” se enredou, para fazer os problemas da percepção, do corpo e da subjetividade aparecerem no próprio campo da racionalidade. É assim que a questão do estatuto da crítica na formação da *Fenomenologia da percepção* se confunde com a própria questão de saber o que é a percepção, o fenômeno e, por conseguinte, o sujeito, para o fenomenólogo francês.

A *dupla orientação do intelectualismo* não denota nem a impotência de uma filosofia em definir-se, nem uma confusão de intérprete, ou ainda, uma lacuna a ser suprimida por uma análise mais meticulosa e que confira às doutrinas em questão uma palavra derradeira. Ao contrário, ela é um *traço constitutivo* da própria racionalidade. No capítulo II, procuramos mostrar que é no próprio campo da percepção - “fenômeno paradoxal” que nos torna o ser acessível ao mesmo tempo em que oblitera sua opacidade originária - que encontramos as motivações da aspiração intelectualista de uma Subjetividade absoluta e de uma Objetividade absoluta. Há uma *inflexão natural* da percepção, uma “obsessão pelo ser” que, ao mesmo tempo, nos abre à dimensão de sua opacidade constitutiva e que nos faz esquecer-la em benefício da hipóstase do Ser translúcido. A percepção é o solo comum do “pensamento objetivo” tanto quanto o de uma “fenomenologia da percepção”.

Examinando a interpretação que Merleau-Ponty dá ao “acontecimento do *cogito*”, vimos que não há pensamento sem percepção, que a certeza do *cogito* é, antes de tudo, uma certeza perceptiva, efetuada no nível do corpo: certeza de que há o mundo, de que há o fenômeno. Enfim, a consciência não está dobrada sobre si mesma. Mas também não há percepção que já não subentenda um campo de pensamento. A percepção envolve a certeza de

que algo me aparece, de que há pensamentos, não enquanto pensamento disto ou daquilo, mas enquanto possibilidade de pensar que nenhuma certeza pode cercear, senão esta. Nas palavras de Merleau-Ponty: “não há nenhum ato, nenhuma experiência particular que preencha exatamente minha consciência e aprisione minha liberdade” (FP, p.535).

Em suma, nossa intenção neste trabalho foi a de acompanhar, tanto quanto possível, os primeiros esboços da crítica de Merleau-Ponty ao pensamento moderno, acentuadamente na *Fenomenologia da percepção*, acreditando que, na medida em que o fizéssemos, aproximar-nos-íamos do vasto campo de questões que atravessam sua filosofia. Interessou-nos, em particular, compreender como a inspiração crítica que marca do início ao fim - não, é verdade, sem oscilações - a construção do projeto de uma *Fenomenologia da percepção*, constitui uma via privilegiada para a explicitação do movimento que conduz da abertura do “campo fenomenal” à sua conversão em “campo transcendental”. Ao mesmo tempo, empenhando-nos nas sendas da crítica, encontramos a oportunidade de refletir sobre temas fundamentais da filosofia merleau-pontiana: a ontologia, a expressão, a linguagem. Arrancando, do fundo da subjetividade absoluta das filosofias intelectualistas, a estrutura de presença do mundo, a crítica nos levou a reconhecer no fenômeno da percepção o fulcro da abertura originária o ser que constitui o solo originário de nossa reflexão sobre as coisas e sobre nós mesmo. Mais ainda, desembaraçando-nos dos prejuízos que encerravam o pensamento filosófico na alternativa entre o “transcendental” e o “empírico”, entre o “em-si” e o “para-si”, entre a “reflexão” e o “irrefletido”, a crítica merleau-pontiana abriu, para nós, uma via verdadeiramente nova para compreender o sujeito: não mais como “não-ser” absoluto das coisas, corolário do afastamento indefinido da experiência, mas como “corpo-próprio”, situado em um mundo que ele não constitui, e que, no entanto, possui o “estranho poder” de antecipar em seu horizonte. Por fim, o “retorno” à percepção nos fez reconhecer, no cerne do sujeito, o “mundo e o corpo ontológicos” (FP, p. 547), e, correlativamente, uma subjetividade no coração da experiência. A “reflexão de segundo grau” não é uma reflexão duplicada, mas uma reflexão “que me reaprende enquanto estou prestes a formar e a formular a ideia do sujeito e do objeto, ela ilumina a fonte destas duas ideias” (FP, p. 295).

REFERÊNCIAS

ALQUIÉ, Ferdinand. “A ideia de causalidade de Descartes a Kant”. In: CHÂTELET, F. (Org.) *História da Filosofia: ideias, doutrinas*. vol. 4. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974, pp. 187-204.

_____. «Une philosophie de l’ambiguïté. L’existencialisme de Maurice Merleau-Ponty». *Fontaine*. T. XI. n° 59, 1947.

BACHELARD, Gaston. *L’activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, P.U.F, 1961

_____. *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*. Trad: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro, Contraponto, 2004.

BARBARAS, Renaud. *Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 1997

_____. *Le tournant de l’expérience: recherches sur la phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1998, p. 158-182.

_____. *Vie et intentionnalité : recherches phénoménologiques*. Paris : Vrin, 2003.

_____. *Le desir et la distance: introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1999.

_____. *La perception : essai sur le sensible*. Paris : Vrin, 2009.

_____. «Le vivante comme fondement original de l’intentionnalité perceptive». In : Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., Roy, J.-M. (orgs.) *Naturaliser la phénoménologie — essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*. Paris :CNRS Éditions, 2002,

BERNET, Rudolf. “Le sujet dans la nature: réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty”. In: RICHIR, Marc; TASSIN, Etienne (Textes réunis par). *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*. Grenoble : Jérôme Millon, 1992. p. 57-77.

BEYSSADE, Jean-Marie. “Descartes”. In: CHÂTELET, F. (Org.) *História da Filosofia: ideias, doutrinas*. vol. 3. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974 pp. 81-114

BLANCHÉ, Robert. *La notion de fait psychique*. Paris: Felix Alcan, 1935.

_____. *A Ciência atual e o racionalismo*. Trad: Maria José Andrade. Porto: Rés-Editora, 1983

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Trad: Álvaro Cabral. 3.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

CHÂTELET, François. *Logos e Práxis*. Trad: Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. *O Pensamento de Hegel*. Trad: Lemos de Azevedo. 2º ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

CHAUI, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 1-150

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. *L'île déserte et autres textes*. Ed. David Lapoujade. Paris: Minuit, 2002

DE WAELHENS, Alphonse. *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. 4e édition. Louvain/Paris: Nauwelaerts, 1978.

DESANTI, Jean T. . *Introduction à la phénoménologie*. Paris : idées/ gallimard, 1976

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp.75-142

_____. *Principes de la philosophie II*. In: Oeuvres de Descartes, publiées par Victor Cousin. Tome Troisième. Paris: F. G. Levrault, 1824

DIAS, Isabel. « Maurice Merleau-Ponty : une esthésiologie ontologique » In: MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Sous la direction de R. Barbaras. Paris: PUF, 1998. pp. 269-288.

DUPOND, Pascal. “Du *cogito* tacite au *cogito* vertical”. In : Chiasmi International, n. 3. Vrin, Mimeses, University of Memphis, 2000.

FOUCAULT, Michel., *L'ordre du discours*. Paris: Editions Gallimard, 1971.

GALEFFI, Dante. A. “O Que é isto – a fenomenologia de Husserl?”. *Revista Ideação*. n. 5. jan/jun 2000, p. 13-36

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad: Paulo Meneses. 3º ed. rev. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o “humanismo”*. Coleção Os Pensadores. Vol. XVI. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Trad: Frank de Oliveira. São Paulo: Madras Editora, 2001

_____. *La Philosophie comme science rigoureuse*. Trad: Q. Lauer. Paris: P.U.F., 1955.

_____. *Recherches logiques*. Trad. franç.: H. Elie, A. L. Kelkel et R. Scherer. Paris : PUF, 1959-1963.

_____. “Postface à mês idées directrices pour une phénoménologie pure”, trad.: A. L. Kelkel. In: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures*. Tome III : *La Phénoménologie et les Fondements des sciences*, trad : D. Tiffeneau, Paris : PUF, 1982,

_____. *Conferências de Paris*. Trad: Artur Morão e António Fidalgo.1992 http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf (Acessado em 05/ 09/ 2009).

_____. *A Ideia da fenomenologia*. Trad: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures*, t. I : introduction générale à la phénoménologie pure, trad : Paul Ricoeur. Paris : Gallimard, 1950.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad: Valério Rohden e Udo Moonsburger. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

KELKEL, Arion. “Merleau-Ponty et le probleme de l’intentionnalité corporelle. Un debat non resolu avec Husserl”. In: *Maurice Merleau-Ponty: le psychique e le corporel*. Travaux de L’Institut Mondial de Hautes Etudes Phenoménologiques. Sous la direction de Anna Teresa Tymieniecka. Paris: Aubier, 1988.

KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. Trad: Hélder Godinho, 4º ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

LEVINAS, Emmanuel. *Theorie de L’intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Vrin, Paris, 1984

_____. “Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica”, in *Cahiers de Royaumont – Husserl*, Buenos Aires: Paidós, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad: Carlos Alberto R. de Moura. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Résumés de cours*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad: Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990

_____. *Estrutura do comportamento*. Trad: José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

_____. *Signos*. Trad: Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Parcours I:1935-1951*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1997

_____. *O Visível e o Invisível*. 4a ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992

_____. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *A Natureza*: curso do Collège de France. Texto estabelecido e anotado por Dominique Ségлар. Trad: Álvaro Cabral. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006)

_____. *Sens et non-sens*. Paris: NRF Éditions Gallimard, 1996

_____. *La prose du monde*. Paris: Tel Gallimard, 1969.

_____. *Notes de cours. 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.

MILNER, Jean-Claude., *A Obra Clara: Lacan, a ciência, a filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

MOURA, Carlos A. R. *Racionalidade e crise. Ensaio de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/ Editora da UFPR, 2001

_____. “Sensibilidade e Entendimento na Fenomenologia”. Campinas: Revista Manuscrito, s.n, 2000, pp. 207-250

_____. *A crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella e Edusp, 1989.

_____. “Husserl: significação e fenômeno”. Revista dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, abril, 2006, p. 37-61.

_____. “Intencionalidade e existência: Husserl e Merleau-Ponty”. In: Valverde, M. (Org.) *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008, p. 19-32.

MOUTINHO, Luiz D. S. *Razão e Experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.

_____. “O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade”. Belo Horizonte: Revista Kriterion, nº110, 2004, pp.264-293

_____. “Tempo e sujeito – o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”. Revista Dois Pontos, UFSCAR/UFPR, vol.1, n. 1, 2004a, pp. 11-57

ONATE, Alberto M. “A noção husserliana de subjetividade transcendental”. Porto Alegre: Revista Veritas, v. 51, n.2, 2006, pp. 109-116.

PATOCKA, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Trad : Erika Abrams. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2002a.

_____. *Introduction à la phénoménologie de Husserl.* Trad : Erika Abrams. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2002b.

RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie.* Paris, Vrin, 1986.

SACRINI, Marcus. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty.* São Paulo: Usp, 2008. (Tese de doutorado)

SAFATLE, Vladimir. *Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel.* Revista Dois Pontos, vol.3, n.1. Curitiba/São Carlos: UFPR/UFSCar, 2006, pp. 109-146.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica.* 11 ed. Trad: Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHERER, René. “Husserl, a fenomenologia e seus desenvolvimentos”. In: CHÂTELET, F. (Org.) *História da Filosofia: ideias, doutrinas.* vol. 8. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974, p. 234-261

THIERRY, Yves. “Le ‘cogito’ comme expérience sensible” In: MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl.* Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Sous la direction de R. Barbaras. Paris: PUF, 1998a. pp. 255-268.

VALÉRY, Paul. *O Pensamento vivo de Descartes.* Trad : Maria de Lourdes Teixeira. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1954

VILLELA-PETIT, Maria. “Le soi incarné: Merleau-Ponty et la question du sujet”. *Recherches sur la philosophie et le langage*, Grenoble, n. 15, 1993, p. 415-447,.

XIRAU, Joaquim. *La filosofia de Husserl,* Buenos Aires, Editora Troquel, 1966.

WAHL, Jean. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: Descartes et Cie, 1994.

WORMS, Frédéric. "Entre intuition et réflexion. Le sens de la critique dans la Phénoménologie de Merleau-Ponty" In: MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Sous la direction de R. Barbaras. Paris: PUF, 1998. p. 193-219.

ZILLES, Urbano. "Fenomenologia e Teoria do conhecimento em Husserl". *Revista de Abordagem Gestáltica*, XIII(2): 216-221, jul-dez, 2007, p. 218-232.