

Jeovane Camargo

A idéia de comércio como pressuposto dualista da Fenomenologia da percepção

Texto apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre, do curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração História da Filosofia Moderna e Contemporânea, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho.

Curitiba
21/05/2010

Índice

Resumo.....	2
Résumé.....	3
Introdução.....	4
1. Ontologia e Método.....	7
1.1. <i>A origem do objeto.....</i>	<i>7</i>
1.2. <i>A formação do pensamento objetivo.....</i>	<i>9</i>
1.3. <i>A orientação da experiência.....</i>	<i>15</i>
1.4. <i>Percepção e linguagem.....</i>	<i>18</i>
1.5. <i>O método.....</i>	<i>19</i>
2. Relato e Reflexão.....	24
2.1. <i>O primeiro grau da reflexão.....</i>	<i>24</i>
2.2. <i>O empirismo e a Gestalt.....</i>	<i>27</i>
2.3. <i>A atenção criadora.....</i>	<i>33</i>
2.4. <i>Os três sentidos de juízo.....</i>	<i>36</i>
2.5. <i>Dever ser e finitude.....</i>	<i>48</i>
2.6. <i>A reflexão criadora.....</i>	<i>53</i>
2.7. <i>A percepção criadora.....</i>	<i>57</i>
3. Transcendental e Empírico.....	70
3.1. <i>O segundo grau da reflexão.....</i>	<i>70</i>
3.2. <i>O corpo.....</i>	<i>74</i>
3.3. <i>A transcendência imanente.....</i>	<i>77</i>
3.4. <i>A temporalidade.....</i>	<i>80</i>
3.5. <i>A idéia de comércio como pressuposto dualista.....</i>	<i>83</i>
Conclusão.....	86
Bibliografia.....	87

Resumo

Ao retomar os pressupostos fundamentais da *Fenomenologia da percepção*, procuramos explicitar a idéia de que a experiência se constitui como o comércio entre corpo e mundo. Idéia que, segundo nosso entendimento, ainda reproduz a formulação básica da filosofia clássica: aquela que mostra a experiência como constituída por dois termos exteriores um ao outro. Para fundamentar essa idéia, procuramos tratar de certos temas merleau-pontianos que, a nosso ver, apresentam um impasse no interior da própria descrição fenomenológica ali empreendida. Daí porque tratamos do método e da ontologia, da idéia de um relato desinteressado e de uma reflexão criadora. Todos os temas investigados, assim como a apresentação pormenorizada da filosofia merleau-pontiana, servem para fundamentar nossa idéia inicial de uma preservação do quadro da filosofia clássica no interior de uma fenomenologia da percepção tal como ela é desenvolvida por Merleau-Ponty.

Résumé

En reprenant les présupposés fondamentaux de la *Phénoménologie de la perception*, nous tâchons à expliciter l'idée par laquelle l'expérience se constitue comme par le commerce entre le corps et le monde. Cette idée, il nous semble, reproduit encore la formulation caractéristique de la philosophie classique: celle qui montre l'expérience comme composée par deux termes extérieurs l'un à l'autre. Pour justifier cette idée-ci, nous traitons de certains thèmes merleau-pontiens qui, à notre avis, présentent une impasse dans à l'intérieur de la description phénoménologique elle-même. C'est pourquoi nous traitons de la méthode et de l'ontologie, de l'idée d'un rapport désintéressé et d'une réflexion créatrice. Tous les thèmes examinés, aussi bien que la présentation détaillée de la philosophie merleau-pontienne, nous ont permis de justifier notre idée initiale d'un prolongement du cadre de la philosophie classique dans à l'intérieur de la phénoménologie de la perception telle comme elle est développée par Merleau-Ponty.

Introdução

O que se trata de apresentar neste trabalho é a idéia de que o pensamento merleau-pontiana reproduz o quadro básico da filosofia clássica, aquele que primeiramente separa dois termos como exteriores um ao outro e então os liga na constituição da experiência. No entanto, não recorremos à autocrítica de Merleau-Ponty, por exemplo, a crítica feita ao “*cogito tácito*” em *O visível e o invisível*, para então mostrar um pressuposto idealista na *Fenomenologia da percepção*. Ao contrário, defendemos que a idéia de comércio, ou de relação entre corpo e mundo, ainda reproduz o quadro básico da filosofia clássica: como sujeito e objeto, dois termos por princípio separados, articulam-se na constituição da experiência.

Tentamos fundamentar nossa leitura primeiramente a partir da análise da articulação entre o método utilizado na *Fenomenologia...* e a ontologia que ali se procura apresentar. Nessa questão situa-se nosso primeiro capítulo. Ao invés de apenas apresentarmos o método usado no desvelamento de um novo modo de ser e como esse sentido inédito se mostra como mais fundamental do que o pensamento objetivo, buscamos acima de tudo trazer à tona certo impasse entre o método e a ontologia ali almeçados por Merleau-Ponty. Como a rearticulação de sentido, a criação de um sentido novo, o método da *Fenomenologia...*, pode desvelar, reencontrar, um sentido que sempre já esteve pressuposto pelos clássicos? Como a percepção pode se apresentar como a modalidade original da experiência desde que se assumiu a reflexão como criadora? Se a reflexão só cria um sentido novo quando rearticula as falas sedimentadas, então como a percepção pode se mostrar não apenas como a modalidade fundamental da experiência como também um modo de ser esquecido pelos clássicos?

Ainda em vista da mesma tese, nosso segundo capítulo trata de mostrar certo embaraço entre a idéia de que a fenomenologia da percepção é um relato desinteressado da experiência e a idéia de que a reflexão, também ali em operação, é criadora. Mais do que uma conclusão, o que obtivemos foi outro impasse. No entanto, ele não deixa de corroborar para a tese principal que defendemos durante todo o texto, pois mostramos

que a idéia de uma experiência perceptiva fundamental só tem um direito se ela é postulada por uma reflexão que, pelo modo mesmo como ela ali se apresenta, é sempre criadora de seus objetos. De maneira que não se compreende como uma reflexão que cria seus objetos pode ter ao mesmo tempo um solo fundamental, o qual não é criado por ela, mas constatado, relatado e descrito.

Nestes dois primeiros capítulos, mostramos que a *Fenomenologia...* se constrói sobre um postulado que, no entanto, traz um impasse para o interior do pensamento merleau-pontiano: de um lado, uma experiência original, a percepção, que deve ser retomada, e, de outro, uma reflexão que é fundamentalmente criadora de sentido. Se, depois de se buscar a gênese de nossas experiências, se chegou à percepção como o fundamento de nossas tomadas, então como pode ser que a reflexão, até então não mais que uma modalidade da experiência perceptiva, pode apresentar a percepção como uma “verdadeira criação”? Como o relato, ou a descrição fenomenológica da percepção, pode ser ao mesmo tempo criador de sentido? Essas questões nos mostram um postulado fundamental que a *Fenomenologia...* não pensou de maneira radical. Postulado que apresentamos, em nosso terceiro capítulo, como sendo a idéia de que a experiência se constitui como comércio.

Em nosso terceiro capítulo, portanto, tentamos dar uma forma mais adequada para estas questões e para nossa tese inicial. Desse modo, tratamos de retomar os pressupostos fundamentais da *Fenomenologia...* a fim de mostrar que eles possuem uma dívida bem clara, porque sempre explícita, com a tradição que ali mesmo se tentava criticar. Assim, mostramos primeiramente que a *Fenomenologia...* é animada pela idéia de um comércio original entre corpo e mundo, posto que seu interesse é o de compreender como as coisas são vividas por nós e ao mesmo tempo nos transcendem. Nas palavras de Merleau-Ponty, entender como as coisas podem se apresentar como *em-si-para-nós*. A idéia de um “acasalamento”, de uma “comunicação” original supõe dois termos que se articulam e assim constituem a experiência. E a *Fenomenologia...* é explícita ao afirmar que o nascimento do corpo no mundo, o surgimento de uma perspectiva finita, inaugura o escoamento temporal. Ora, mas se é o nascimento do corpo no mundo que inaugura a percepção, posto que sem uma perspectiva finita há apenas um agora eterno, então como o corpo pode nascer como uma “ebulição” nesse “mundo pleno”? Como no em si pode aparecer uma “fissura”, uma perspectiva finita?

Se o ser se define como ser percebido — já que a coisa só “existe enquanto alguém pode percebê-la” e a percepção surge da comunicação entre corpo e mundo inaugurada pelo nascimento —, é porque se supôs dois termos exteriores um ao outro e, logo após, se perguntou como eles se ligam. Como o corpo se articula com o mundo a partir do nascimento? Como, a partir do nascimento, o corpo, que não é coisa à maneira das coisas, isto é, que não é em si, se relaciona com as coisas, que não são corpo, mas repousam no “mundo da natureza ou do em si”? Como o para si se relaciona com o em si? Essas questões, típicas da filosofia clássica, animam o projeto merleau-pontiano de compreender como as coisas nos transcendem e ao mesmo tempo são vividas por nós. No entanto, é preciso perguntar a Merleau-Ponty como corpo e mundo podem estar separados para que o escoamento temporal, inaugurado no nascimento, coloque-os em relação. Onde estão corpo e mundo antes do nascimento, já que a idéia de comércio supõe dois termos? Por que se postulou primeiramente sua separação e depois se perguntou pelo modo como eles se ligam na constituição da experiência? Em nosso texto, buscamos mostrar como essas questões são legítimas e apontam para um prejuízo ontológico no interior do pensamento de Merleau-Ponty.

Nosso trabalho indigna-se, portanto, apenas a justificar essa pequena história.

1. Ontologia e método

1.1. A origem do objeto

Ao iniciar o estudo da percepção, Merleau-Ponty comenta que nós “encontramos na linguagem a noção de sensação, que parece imediata e clara”. Em seguida, ele anuncia que é preciso ver como essa noção é “a mais confusa que existe”¹. O procedimento merleau-pontiano que se inicia aqui, por um lado, é o de descrever o pensamento objetivo e de lhe colocar questões que ele próprio se coloca², de modo que estas revelem as contradições e os pressupostos não esclarecidos pelos quais o pensamento objetivo se constrói; de outro, é um procedimento que se serve das ciências humanas como de uma forma de investigação que traz à tona certo modo de ser não tematizado pelas filosofias clássicas. É assim, por exemplo, que a noção de sensação como puro *quale*, em voga no empirismo, dissolve-se ante a pesquisa psicológica que mostra que não temos a experiência sensorial de dados puros, mas de qualidades ambíguas, sinestésicas. No entanto, embora elas lhe sirvam de instrumento, Merleau-Ponty não pára nas ciências humanas, as quais mostrariam por si sós um ultrapassamento do pensamento objetivo. O que ele procura é uma nova concepção do

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed., 2006, p. 23.

² O intuito de não endereçar à filosofia clássica questões que ela mesma não se coloca é revelador do método merleau-pontiano. O recuo à experiência perceptiva deve surgir como uma necessidade ao se fazer o inventário do pensamento objetivo. Pressuposta por ele a todo o momento, a percepção acaba esquecida em razão de um “golpe” natural: a passagem da experiência efetiva, vivida por todos, ao pensamento objetivo, construtor de um objeto único, verdadeiro. O retorno à percepção, portanto, não pode surgir como um anacronismo, pelo qual se imporia à filosofia clássica as categorias da filosofia merleau-pontiana. Ao contrário, o retorno à experiência deve aparecer como uma necessidade surgida das próprias contradições do pensamento objetivo. Id., *ibid.*, p. 110.

ser que leve ao mesmo tempo para além da filosofia clássica e aponte para certa compreensão da experiência que permita às ciências humanas um novo tipo de investigação — embora elas se alcem para adiante das teorias clássicas (naquilo que elas desvelam), elas ainda são devedoras do pensamento objetivo (pelo modo como compreendem). O procedimento merleau-pontiano aqui é aquele mesmo apresentado na descrição da fala falante, o de reorganizar as significações já constituídas, habitualmente repetidas na linguagem ordinária, em vista de um sentido novo. Não se trata de desvelar a Verdade, mas de instituir certa verdade, histórica³. E o saldo, logo anunciado, desse procedimento, é o reencontro com o fenômeno da percepção. Ora, se já encontramos na linguagem certa noção de sensação, assim como certa noção de objeto, é preciso perguntar então como essas noções se constituíram. Qual é o solo que fundamentou seu nascimento? Pois é certo que a definição de objeto como *partes extra partes*, definição que está por trás daquela de sensação, não pode ser apenas um delírio ou sonho dos filósofos, mas, de alguma forma, encontrar-se, ou ao menos, anunciar-se no mundo. Assim como a fala falante, ou o movimento temporal, é sempre por uma retomada que pode aparecer algo novo, não há projeção se não houver retenção. A experiência perceptiva, assim, se se quer primordial, precisa se apresentar como o solo de toda criação. Portanto, como a condição mesma tanto do pensamento objetivo quanto do movimento paradoxal do ser no mundo.

Ao descrever e analisar as teorias clássicas, Merleau-Ponty partia de certas noções caras tanto ao empirismo quanto ao intelectualismo, fazendo ver que na estrutura mesma daqueles sistemas filosóficos apresentavam-se contradições e pressupostos que evidenciavam um fundo não esclarecido; análise corroborada, em grande parte, pelas investigações das ciências humanas. Ali a crítica principal era a de “construir a percepção com o percebido”⁴, isto é, delimitar “o sensível pelas condições objetivas das quais depende”⁵, aquilo que Merleau-Ponty chama de “prejuízo do mundo”. No entanto, partir de noções instituídas, ordinariamente usadas na linguagem cotidiana, e daí, com o auxílio das ciências humanas, apresentar uma experiência de mundo que fora esquecida,

³ Merleau-Ponty não pretende que sua ontologia esteja desvinculada de uma situação histórica, por isso ela não almeja desvelar a verdade das verdades, mas uma verdade que diga respeito ao seu tempo.

⁴ Id., *ibid.*, p. 26. O objeto, o percebido, é uma soma de impressões puras, fragmentos de matéria organizados pela consciência; é por meio dele que a atitude natural quer entender a percepção. No entanto, a percepção, argumenta Merleau-Ponty, é antes uma orientação, um sentido imanente do que uma soma de visões locais.

⁵ Id., *ibid.*, p. 28.

é tratar de apenas um dos lados da questão. É preciso ainda que se faça não somente a análise do mundo objetivo e a descrição da ambigüidade da percepção, mas também que se mostre como ambos são possíveis. Em outras palavras, trata-se de já ter o campo transcendental (temporal) em vista no momento de fazer a crítica aos clássicos e o relato da percepção, lá mesmo onde se tem a “descrição psicológica” como método filosófico. A constituição do objeto e a constituição do corpo como objeto são momentos decisivos na construção do mundo objetivo, como o mostra Merleau-Ponty. Mas essa questão precisa ser abordada pelo filósofo, e ele o faz, segundo suas duas faces, aquela de sua constituição e aquela de sua possibilidade. Não basta que se diga apenas que o pensamento objetivo se constitui quando “supomos de um só golpe em nossa consciência das coisas aquilo que sabemos estar nas coisas”⁶, quando, ao analisar a percepção, transportamos seus objetos coloridos e sonoros para a consciência, é preciso dizer também como essa passagem, da percepção à “consciência de”, da ambigüidade ao objeto claro e acabado, é possível. Enfim, é preciso mostrar como a definição de objeto como partes exteriores umas às outras encontra seu solo de nascimento na própria experiência perceptiva. Como essa experiência possibilita dois discursos tão distintos, aquele do pensamento objetivo e aquele da fenomenologia? Seria preciso dizer aqui, é claro, como pode ser que a experiência perceptiva seja o fundamento de todo discurso, de toda expressão⁷. Esse problema será em parte resolvido ao analisarmos como, no interior da filosofia de Merleau-Ponty, desenvolvem-se os temas da constituição do objeto e de sua possibilidade. Detenhamo-nos então no problema da origem⁸ do objeto, passo que nos levará, mais adiante, à consideração da temporalidade.

1.2. A formação do pensamento objetivo

Seguindo os passos de Merleau-Ponty, comecemos com um exemplo de descrição fenomenológica: “vejo a casa vizinha sob certo ângulo, ela seria vista de outra maneira da margem direita do Sena, de outra maneira do interior, de outra maneira ainda de um avião” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 103). Pode-se concluir daqui, com Leibniz, que a

⁶ Id., *ibid.*, p. 26.

⁷ “A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles.” (Id., *Ibid.*, p. 6)

⁸ “é preciso que reencontremos a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência (...)” (Id., *Ibid.*, p. 109).

casa *ela mesma* não é nenhuma dessas aparições, mas o “geométral” em relação ao qual se podem ter inúmeras perspectivas possíveis, sem que nenhuma o esgote, posto que ele é sem perspectivas. No entanto, se recuo até a experiência perceptiva desinteressadamente, quando suspendo meus hábitos de pensamento, dou-me conta de que, ao olhar a casa, não sei que ela é a “casa vista de lugar algum”, espécie de “termo sem perspectivas do qual se podem derivá-las todas”⁹. Sei apenas que vejo algo com meus olhos. A questão então não é se a casa é *em si mesma* para além de toda perspectiva, mas o que é ver algo. Como é que podemos ver algo com nossos olhos? A primeira resposta parece ser esta: “ver um objeto é ou possuí-lo à margem do campo visual e poder fixá-lo, ou então corresponder efetivamente a essa solicitação, fixando-o” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 104). Ora, para que se possa fixá-lo, é preciso que ele esteja já ali enquanto campo de horizontes, ou de presença, e que então ele passe à minha visão atual. É preciso que ele esteja em torno de mim, em minha circunvizinhança, para que eu possa operar uma distinção, separando-o dos outros objetos¹⁰. Só posso fixar o objeto se aquilo que era objeto antes dele se tornou horizonte para mim. Um só se mostra se os outros se escondem. A percepção, assim, revela-se constituída segundo a estrutura objeto-horizonte, ou figura e fundo.

Mesmo se eu nada soubesse de cones e de bastonetes, conceberia que é necessário adormecer a circunvizinhança para ver melhor o objeto, e perder em fundo o que se ganha em figura, porque olhar o objeto é entranhar-se nele, e porque os objetos formam um sistema em que um não pode se mostrar sem esconder outros. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 104)

Se comparo, lembrando-me, este objeto que agora tenho com minha primeira visão do conjunto de meu campo perceptivo, não posso identificar o objeto atual com aquele de minha primeira visão. A identificação pela recordação só seria possível se não

⁹ Id., *ibid.*, p. 103.

¹⁰ O procedimento merleau-pontiano, como apontado acima, sempre começa por mostrar como a atitude natural entende o fenômeno da percepção, para depois ir aos poucos desvelando um modo de ser sempre pressuposto por esta atitude, mas que ela não tematizava. A descrição e a compreensão propriamente merleau-pontianas da experiência sensível sempre derivam desse primeiro movimento (a análise dos clássicos e do senso comum). Desse modo, seu procedimento é sempre aquele descrito por ocasião de seu comentário sobre a fala: retomada de uma linguagem instituída e, por uma reorganização dela, nascimento de algo novo. Nesse mesmo sentido, Merleau-Ponty parte da noção de *objeto*, mostra como essa noção é segunda em relação a uma experiência mais original, a qual nos revela algo aberto, inacabado, daí então nascendo sua noção de *coisa e mundo*.

houvesse horizontes, e então fosse preciso que eu me lembrasse de como o objeto era e comparasse essa primeira visão com o objeto que agora vejo. A recordação, assim, só ofereceria uma “síntese provável”, uma conjectura, uma possibilidade, e não se saberia então se haveria identidade de fato. O que garante a identidade do objeto é a estrutura objeto-horizonte, pois o objeto que vejo atualmente estava implicado no horizonte que eu tinha antes de visá-lo e, quando eu fixar outro objeto, ele continuará na circunvizinhança de meu olhar. Portanto, não se trata de associação, recordação ou síntese intelectual, mas do próprio sistema de horizontes, pois o horizonte é “o correlativo da potência próxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer e que já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 105). A síntese de horizontes se faz por meio de uma mudança e de uma permanência concomitantes, de uma identidade na diferença. Com isso, percebo que a estrutura figura e fundo não é apenas o meio dos objetos se esconderem, se dissimularem, mas o meio próprio pelo qual eles se oferecem. Como diz *O Primado da percepção*, é a este *preço* que eles podem aparecer¹¹. Ora, se eles podem aparecer, é porque se escondem uns atrás dos outros. E, enquanto estão escondidos, permanecem “moradas abertas ao meu olhar”, de modo que, “situado virtualmente [neles], percebo sob diferentes ângulos o objeto central de minha visão atual”¹². Isso que dizer que ver é um poder de habitar o objeto “e dali apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele”¹³. O que se descobre aqui, na verdade, é a coexistência dos objetos, já que minha visão atual de um objeto se realiza segundo a face que todos os outros voltam para ele. “[Cada] objeto é espelho de todos os outros (...) cada um deles é tudo aquilo que os outros ‘vêm’ dele”¹⁴. À consequência extraída de Leibniz de que a casa é vista de lugar algum, é preciso opor aquela a que chegamos agora, de que a casa é vista “de todos os lugares” — esta última extraída das investigações da *Gestalttheorie*.

O que operava por trás da filosofia de Leibniz era a idéia de que o “objeto é translúcido, [de que] ele está penetrado de todos os lados por uma infinidade atual de olhares que se entrecruzam em sua profundidade e não deixam nada escondido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 106). Nessa tomada, o que se apresenta é o seguinte

¹¹ Id., *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad.: Constança Marcondes César. Campinas: Papiros, 1990, p. 47.

¹² Id., *Fenomenologia da percepção*, p. 105.

¹³ Id., *ibid.*, p. 105.

¹⁴ Id., *ibid.*, p. 105.

prejuízo: o esquecimento do sujeito, do lugar ou da perspectiva de onde se realiza a visão. Ora, o que está por trás daquela noção de prejuízo do mundo como construção da percepção com o percebido? Justamente supor como “plenos e determinados” os objetos *da* consciência, ao invés de compreender que todo objeto é *para* uma consciência¹⁵.

Existem duas maneiras de se enganar sobre a qualidade: uma é fazer dela um elemento *da* consciência, quando ela é objeto *para* a consciência, tratá-la como uma impressão muda quando ela tem sempre um sentido; a outra é acreditar que este sentido e este objeto, no plano da qualidade, sejam plenos e determinados. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 26; grifo nosso)

Em vista disso, consideremos mais de perto a percepção. Quando vejo um cubo, ele não me é dado segundo todas as suas faces, mas segundo três delas¹⁶. Se quero ver as outras, preciso dar a volta em torno dele ou voltá-las para mim. Nunca tenho seus seis lados segundo uma mesma perspectiva. No entanto, quando o vejo conforme suas três faces, as outras não deixam de estar ali, como que atrás das que eu vejo. Basta dar a volta para encontrá-las. Elas estão se anunciando já à minha visão, do mesmo modo que aquilo que estou para ver se anuncia ao movimento de meu olhar ou que este antecipa aquilo que estou para ver. O que garante a visão dos outros lados do cubo é o desdobramento temporal da percepção, graças ao qual no presente já se anunciam um passado e um futuro próximos e destes, um passado e um futuro distantes. Graças a uma síntese de horizontes, encontro uma perspectiva que é apenas uma entre inúmeras possíveis. A síntese que realizo deixa o objeto aberto, sendo sempre possível outro ponto de vista sobre ele. Se ele estivesse acabado à minha frente, de um lado, eu não teria qualquer desconfiança sobre aquilo que percebo. A percepção não me enganaria nunca. E, com efeito, estou sempre retificando minhas percepções, pois a todo o momento sou assaltado pelo erro. De outro, significa que a consciência possui inteiramente seus objetos e que tudo já lhe é conhecido. No entanto, a experiência nos mostra que desconhecemos até mesmo aquilo que pensamos, precisando sempre da

¹⁵ Trata-se de dizer também que não nos destacamos do mundo para passar à consciência dele, pois permanecemos sempre presos a ele. Desse modo, a qualidade não pode ser um elemento *da* consciência, separada das coisas, mas algo que faz sentido *para* a consciência, que se faz segundo a perspectiva de um sujeito que percebe, isto é, segundo o ponto de vista do corpo.

¹⁶ Confira *PrP*, p. 43 e seguintes. E *PhP*, p. 274 e seguintes.

expressão para saber o que se passa em nós¹⁷. Assim, em minha percepção presente não tenho como ter todas as visões do cubo, e mesmo se comparo todas as visões que tive do cubo e aquelas que os outros homens dele tiveram, não o tenho em sua plenitude, mas apenas uma série concordante de visões sobre ele¹⁸. Ao contrário, de meu ponto de vista presumo¹⁹ o objeto com todas as suas faces, tenho-as “em intenção”²⁰. Se tenho alguma certeza em relação ao percebido, é devido à circunvizinhança imediata, não à distante. Esta se conserva como um “horizonte anônimo que não pode mais fornecer testemunho preciso”²¹, deixando o objeto inacabado e aberto. E aqui é preciso perguntar, talvez, que tipo de garantia pode ser essa, posto que o objeto me é dado intencionalmente. Se é em intenção, como pode ser que as faces que não vejo atualmente estejam ali de fato? Ora, o movimento intencional não é *posição*, mas o modo como o objeto se oferece. Ele não é posto por uma consciência constituinte, mas aquilo que se doa segundo uma perspectiva. Trata-se de apresentar, pois, uma relação ambígua entre corpo e mundo. O corpo constitui sua perspectiva ativamente; mas ele é solicitado pelos estímulos, pela situação em que está engajado, ele possui também certa passividade em relação ao mundo. Como diz Merleau-Ponty, “nós não somos (...) uma atividade junto a uma passividade, um automatismo dominado por uma vontade, uma percepção dominada por um juízo, mas inteiramente ativos e inteiramente passivos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 573). Se, a partir de minha perspectiva atual, presumo as outras faces não visíveis do cubo, é porque à sua maneira elas me solicitavam. “O sensível me restitui aquilo que lhe emprestei, mas é dele mesmo que eu o obtivera”²². Liberdade e servidão, meu engajamento exprime certa relação ambígua entre corpo e mundo. Ao mesmo tempo em que é *minha* perspectiva, ela é exigida pelas coisas. Como diz *PrP*²³, “a matéria está ‘grávida’ de sua forma”²⁴. Algo só aparece sob uma perspectiva, e cada perspectiva é um ponto de vista sobre algo que se manifesta. Não há como separar essência e aparência, e é preciso mesmo que se dissolva essa distinção, pois o conteúdo só pode aparecer segundo uma perspectiva. O modo como ele aparece é ele mesmo, embora uma

¹⁷ “Os atos do Eu são de uma tal natureza que eles se ultrapassam a si mesmos e não há intimidade da consciência” (Id., *ibid.*, p. 503).

¹⁸ Id., *ibid.*, p. 107.

¹⁹ “(...) a síntese de horizontes é apenas uma síntese *presuntiva*” (Grifo nosso; Id., *ibid.*, p. 107).

²⁰ Id., *ibid.*, p. 107.

²¹ Id., *ibid.*, p. 107.

²² Id., *ibid.*, p. 289.

²³ Passaremos a abreviar *O primado da percepção* como *PrP* (*Le primat de la perception*).

²⁴ *O primado da percepção...*, p. 47.

única tomada não o esgote. Portanto, como no elogio ao “grande racionalismo”, reencontramos um “outro tipo de ser”²⁵ não tematizado pelo pensamento objetivo. O geometral sem perspectivas ou o objeto visto de lugar algum era uma maneira de esquecer “o ser do sujeito”²⁶, a síntese presuntiva, intencional, pela qual o objeto se oferece.

Agora podemos perguntar por que a perspectiva não é levada em conta no momento em que se pretende dizer o que é ver e o que é o objeto. Vimos que o prejuízo do mundo apontado por Merleau-Ponty dizia respeito ao esquecimento²⁷ de nossa experiência efetiva, a qual se faz sempre segundo perspectivas, e que esquecer que nossas tomadas das coisas não se fazem senão por meio de pontos de vista era no fundo esquecer a relação ambígua entre corpo e mundo. Portanto, podemos concluir que a passagem ao pensamento objetivo deve-se ao esquecimento da perspectiva do corpo, o sujeito da percepção. Não, é claro, o sujeito kantiano, espécie de consciência absoluta constituidora de sua experiência e que, por isso mesmo, possui inteiramente seus objetos, sempre plenos e determinados. Mas o sujeito enquanto corpo, o qual não constitui seus objetos, mas realiza uma síntese de horizontes, um ponto de vista entre muitos possíveis. O esquecimento da perspectiva do corpo leva a considerar os objetos como inteiramente acabados, plenos diante de um observador absoluto. No entanto, a idéia de um objeto sem opacidade deve-se ao próprio modo como a percepção se realiza. O processo perceptivo tende, por seu modo mesmo de ser, à objetivação. Na percepção, eu *creio* em um mundo²⁸, faço a sinopse, ou a quase-síntese²⁹ de meu

²⁵ Ibid., *Signos*. Trad.: Maria Ermantina. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 162.

²⁶ Id., *ibid.*, p. 162.

²⁷ Nota-se logo que, para Merleau-Ponty, trata-se do esquecimento da experiência perceptiva, não de sua exclusão. Ora, mas por que exatamente esquecimento? A reflexão é suspensão, restrição do todo e consagração dele a uma de suas partes. Do mesmo modo, a perspectiva da percepção, ao se realizar, precisa sintetizar a experiência, deixando de lado certos aspectos outros, e mesmo só podendo se realizar a esse preço. Portanto, o esquecimento é uma das faces do movimento perceptivo, isto é, do movimento temporal: o presente é uma das perspectivas que não pode se fazer sem esquecer outras, embora estas não deixem de continuar se anunciando nele. Assim, quando os clássicos esquecem da experiência perceptiva, isso se deve ao próprio movimento temporal de sua reflexão. Enquanto uma perspectiva em face da experiência, qual seja, a do pensamento objetivo (puro, transparente), ela não pode se fazer senão esquecendo a experiência perceptiva, solo de ambigüidades e de aparências. Eles esquecem a experiência ao postularem de antemão um mundo em si no qual não podem entrar as ilusões e aparências da percepção, posto que ele é absolutamente determinado.

²⁸ Id., *ibid.*, 399.

²⁹ Segundo Merleau-Ponty, o termo síntese não é uma boa maneira de expressar o processo perceptivo, já que ele supõe “termos discretos”, “uma multiplicidade real que ela tem de superar”, indicando assim “uma posição explícita do diverso” (Id., *ibid.*, nota 47, p. 645). Ao contrário disso, o fenômeno é pré-objetivo, ela não põe explicitamente os termos que vai unificar, ela é o escoamento temporal, o processo perceptivo ou o movimento do corpo. Por isso, os termos sinopse e quase-síntese parecem

passado, meu presente e meu porvir. Com tal sinopse, acredito ter meu passado como ele verdadeiramente era, eu acredito em uma “imensa Memória do mundo”, de maneira que a coisa nos aparece com em si — não em si no sentido kantiano, mas tal que a coisa é *em si* e ao mesmo tempo é *para nós*, isto é, ela é “em-si-para-nós”.

A casa *tem seus* condutos de água, *seu* chão, talvez suas fissuras que crescem secretamente sob a espessura do telhado. Nós nunca os vemos, mas ela *os tem* ao mesmo tempo em que suas janelas ou suas chaminés visíveis para nós. Nós esqueceremos a presente percepção da casa: cada vez que podemos confrontar nossas recordações com os objetos aos quais elas se reportam, levando em conta outros motivos de erro, somos surpreendidos pelas mudanças que eles devem à sua própria duração. Mas acreditamos que há uma verdade do passado, apoiamos nossa memória em uma imensa Memória do mundo, na qual figura a casa como ela verdadeiramente era naquele dia e que funda seu *ser* do momento. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 108)

Ao não levar em conta a perspectiva implicada na percepção das coisas, “*decolo* de minha experiência e passo à *idéia*”³⁰. Segundo uma visão de sobrevôo, vou de minha experiência “que se aniquila em um ser estranho”³¹ à *posição* do objeto, o qual parece não possuir nada de opaco e estar totalmente exposto diante de mim; de modo que termino por acreditar que é dele que obtenho tudo aquilo que me vem da experiência. Como diz Merleau-Ponty: “Obcecado pelo ser, e esquecendo o perspectivismo de minha experiência, eu o trato doravante como objeto, eu o deduzo de uma relação entre objetos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 108). Trato meu corpo como objeto, meus

melhores, aos olhos de Merleau-Ponty, para expressar esse movimento original. Ver também: Id., *ibid.*, p. 357.

³⁰ Id., *ibid.*, p. 109. O primeiro grifo é nosso. Não há na *PhP* uma indicação explícita do que seja *idéia*, embora ela sempre apareça relacionada ao pensamento objetivo, à atitude analítica. Isso acontece porque, na *PhP*, a passagem do gesto à significação conceitual não é realizada, pois Merleau-Ponty está interessado ali em mostrar como a fala nasce de um dos usos possíveis do corpo, como um modo de expressão de suas relações com o mundo. No âmbito da *PhP*, é possível entender a *idéia* como sedimentação, no entanto, assim se mostraria apenas o que ela deve ao movimento expressivo, o qual se sedimenta. Ela apareceria apenas como objetivação de um momento expressivo original, não como significação conceitual. Merleau-Ponty sugere, muito rapidamente, como se daria a passagem da significação gestual à conceitual, dizendo que esta se forma por “extração” a partir das primeiras. No entanto, no que diz respeito à *PhP*, isso não nos parece suficiente para termos uma *idéia* clara de como essa passagem acontece. Ver: MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia...*, p. 244. E: MOURA. *Racionalidade e crise*, p. 308.

³¹ Id., *ibid.*, p. 108.

olhos como “fragmentos de matéria”, e as coisas como exteriores a mim; em outras palavras, trato de “meu corpo em idéia, do universo em idéia, da idéia de espaço e da idéia de tempo”³². Para que a casa fosse *posta* como um ser pleno, foi necessário “uma só visão com mil olhares”, a composição de todas as perspectivas em um único “ato politético”. Mas, se a consciência “só é consciência, quer dizer, saber de si, enquanto ela mesma se retoma e se recolhe em um objeto identificável”³³, a posição absoluta de um objeto é a morte da consciência, pois esta posição “imobiliza a experiência”. A consciência do objeto não pode se fazer sem um distanciamento em relação ao percebido, sob pena de não haver consciência, mas apenas um objeto único. Mesmo no movimento do corpo anônimo, há um distanciamento do objeto no passado, um escoamento temporal pelo qual há ao mesmo tempo um engajamento primordial³⁴ e uma distância, um afastamento no futuro.

1.3. A orientação da experiência

No entanto, até aqui não explicitamos senão os passos que levam à *formação* do pensamento objetivo, o qual é o resultado e a *conseqüência natural* da experiência perceptiva, como argumenta Merleau-Ponty³⁵. Ora, o movimento perceptivo parece se dirigir ele mesmo à objetivação, de modo que a decolagem à idéia não seria outra coisa que um modo de expressão desse direcionamento, já que a passagem ao pensamento objetivo é uma conseqüência natural da percepção³⁶. Desse modo, é preciso desvelar um movimento de objetivação mais original do que este da formação do pensamento objetivo, tal que ele o possibilite, posto que sua formação está calcada em um

³² Id., *ibid.*, p. 109.

³³ Id., *ibid.*, p. 109.

³⁴ “saber primordial do mundo” (Id., *ibid.*, p., 319).

³⁵ Id., *ibid.*, p. 109.

³⁶ “(...) o ser objetivo tem suas raízes nas ambigüidades do tempo” (Id., *Ibid.*, 446). Ver ainda: “(...) a percepção tende naturalmente a se ultrapassar na posição de uma natureza em si, contendo por antecipação todas as determinações que a experiência lhe trará (...)” (BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience*. Paris: VRIN, 1998, p. 186.).

movimento mais fundamental. Mais uma vez, à moda do arqueólogo³⁷, é preciso retornar à experiência perceptiva.

Se considero a casa desinteressadamente, diz Merleau-Ponty, ela tem um “ar de eternidade”. Apesar de sua duração e da duração de minha perspectiva, como também das perspectivas dos outros, permanece verdade que, pelo menos por um instante, a casa existiu, pois “cada presente funda definitivamente um ponto do tempo que solicita o reconhecimento de todos os outros” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 106). No escoar temporal, o presente conserva, como horizontes, um passado e um futuro próximos e, destes, um passado e um futuro distantes. E o passado tem o presente como seu porvir, assim como o futuro tem o presente como seu passado. Assim, em cada instante temporal estão anunciados todos os outros momentos temporais. Isso se deve ao próprio escoamento temporal de retomada e de projeção, em razão do qual se funda um ponto em meio à mudança dos instantes.

Graças ao duplo horizonte de retenção e de protensão, meu presente pode deixar de ser um presente de fato, logo arrastado e destruído pelo escoamento da duração, e tornar-se um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 106)

No escoamento temporal, o presente “pretende fixar nossa vida” e se passar pela “totalidade do ser”³⁸. Como argumenta Merleau-Ponty, “a percepção presume uma explicitação que iria ao infinito”³⁹, pois, ao superar a dispersão dos instantes, o presente pretende dar um “sentido definitivo” ao passado e à nossa vida.

Cada presente, através de seu horizonte de passado imediato e de futuro próximo, apreende pouco a pouco a totalidade do tempo possível; ele supera assim a dispersão dos instantes, está em condições de dar um sentido definitivo ao nosso próprio passado (...). (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 126)

³⁷ Como o arqueólogo, Merleau-Ponty precisa escavar a terra para encontrar os passos que conduzem a ela. Portanto, ele precisa partir do mundo objetivo para encontrar, sob ele, “a experiência perceptiva sepultada sob seus próprios resultados” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 99). Sobre isso, ver também BARBARAS, Renaud. *Le tournant...*, p. 186: “O procedimento de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção* é de natureza arqueológica: ele faz aparecer um solo originário e irreduzível de experiência contra a tentativa intelectualista de dissolver o percebido na idealidade”.

³⁸ Id., *ibid.*, p. 126.

³⁹ Id., *ibid.*, p. 460

Esta formulação a respeito do tempo é corroborada por aquela definição da “tese muda da percepção”, na qual encontramos essa mesma “pretensão à objetividade”⁴⁰:

A tese muda da percepção é a de que a experiência, a cada instante, pode ser coordenada à do instante precedente e à do instante seguinte, minha perspectiva à das outras consciências — a de que todas as contradições podem ser removidas, a de que a experiência monádica e intersubjetiva é um único texto sem lacuna — a de que aquilo que agora é para mim indeterminado tornar-se-á determinado para um conhecimento mais completo que está como que antecipadamente realizado na coisa, ou melhor, que é a própria coisa. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 86)

É sabido, pois, que, em Merleau-Ponty, o tempo não se fecha inteiramente no presente, permanecendo sempre um escoar, um movimento único e ininterrupto em que cada instante é ultrapassado pelo seguinte. Se, por um lado, ele permite “centrar nossa existência”, por outro, “é o que nos impede de centrá-la absolutamente”⁴¹. No entanto, embora ele não se feche completamente, há uma pretensão à objetividade, um direcionamento da percepção rumo a um sentido definitivo. A percepção, diz Merleau-Ponty, “abre-se sobre coisas”; “ela se orienta, como para seu fim, em direção a uma *verdade em si* em que se encontra a razão de todas as aparências” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 85). A ciência e a filosofia seriam a continuação e a ampliação, ou um modo de expressão, desse movimento da experiência perceptiva. Por isso era preciso encontrar por trás da formação do pensamento objetivo um movimento mais original que o possibilitasse, assim como, ao mesmo tempo, ele possibilita o discurso fenomenológico intentado por Merleau-Ponty.

1.4. Percepção e linguagem

Descrevendo a percepção, Merleau-Ponty faz ver que o pensamento objetivo não é senão uma idealização de nossa experiência sensível, um “ideal de conhecimento”⁴² que se esquece de seus temas efetivos. É assim que ele relata a formação do pensamento

⁴⁰ Id., *ibid.*, p. 322.

⁴¹ Id., *ibid.*, p. 126.

⁴² Id., *ibid.*, p. 33.

objetivo, empreendimento que se situa no nível da *Darstellung* (expressão verbal). Entretanto, para fundamentar a possibilidade dessa expressão, dessa objetivação, era preciso, como seu projeto⁴³ na *PhP*⁴⁴, descer até o nível da *Ausdruck* (significação sensível) e mostrar como este nível da experiência é o solo que possibilita a expressão verbal, enquanto esta é gesto e deve estar fundada no movimento do corpo. Na *PhP*, o silêncio original não pode ser apreendido por ele mesmo, desde que a experiência sensível não pode ser reconhecida senão já numa reflexão. Todo retorno filosófico a esse momento fundamental é feito a partir da linguagem. A reflexão radical, proposta por Merleau-Ponty, ao se compreender como “reflexão-sobre-um-irrefletido”, precisa compreender-se como “uma operação criadora que participa ela mesma da facticidade do irrefletido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 95); ela precisa 1) compreender-se como tendo um nascimento e 2) compreender-se como uma mudança, uma perspectiva que se faz sobre o irrefletido. Assim, toda tomada da *Ausdruck* é realizada por meio da *Darstellung*. No entanto, Merleau-Ponty se interessa pela pintura justamente porque ela aparece como o meio privilegiado de apresentar o modo de ser original da experiência perceptiva. A pintura não se utiliza de palavras para se expressar, mas de cores, de modo que a figura, a profundidade e o sentido nascem do arranjo entre as cores. Essa mesma orientação (sentido) é que Merleau-Ponty, portanto, entende encontrar na experiência perceptiva; não sendo, pois, esse arranjo um ato do entendimento, seja associação de estímulos pela recordação ou constituição do objeto segundo as formas puras da sensibilidade. Merleau-Ponty pretende ter encontrado um sentido autóctone do sensível que depende apenas da relação entre os esquemas corporais e o mundo. Resta ver então o que está por trás dessa orientação original, dessa “fé perceptiva” fundadora de todas as experiências do corpo cognoscente. Nossa questão é a seguinte: se não há tomada que não seja lingüística, se não há como ter acesso à experiência da criança que ainda não fala senão já estando na linguagem, portanto se não há como falar dessa orientação original senão através da linguagem, e se também não há como compreender

⁴³ O projeto da *PhP* é aquele de fundar sobre a experiência perceptiva nossa consciência do mundo, assim como todo tipo de expressão, seja artística ou matemática. A percepção deve aparecer, ao fim e ao cabo, como a modalidade original segundo a qual nossa experiência se estrutura. Portanto, os três níveis da experiência, *Ausdruck*, *Darstellung* e *Bedeutung*, devem se mostrar operando segundo o modo próprio da percepção. Como é seu projeto, a *PhP* não pretende investigar o terceiro nível (*Bedeutung*), já que se trata antes de apresentar a fala como expressão da relação do corpo com o mundo do que de desenvolver uma teoria sobre a linguagem conceitual. Essa questão só ganhará um tratamento adequado mais tarde, quando Merleau-Ponty se dedicar a uma fenomenologia da fala.

⁴⁴ Abreviaremos *Fenomenologia da percepção* como *PhP* (*Phénoménologie de la perception*).

a pintura senão de um ponto de vista lingüístico, então essa orientação autóctone seria da própria experiência sensível ou não passaria daquela velha fé na gramática? Ao tentar falar de uma experiência perceptiva primeira, de uma fé perceptiva, não estaria Merleau-Ponty colocando, nisto que ele chama de sensível, as formas gramaticais de nossa linguagem, por meio das quais lidamos e nos dirigimos ao mundo? Merleau-Ponty diz que as “essências separadas são as da linguagem” e que essa separação é “apenas aparente, já que através da linguagem as essências ainda repousam na vida antepredicativa da consciência (...), [no] silêncio da consciência originária (...)” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 12). Ora, mas tomar a consciência como um fato⁴⁵ é ultrapassar os clássicos e encontrar uma experiência mais original que fundamente as tomadas reflexionantes até então empreendidas, ou não é senão deixar-se levar pela ingenuidade da atitude natural e acreditar na linguagem ordinária, aquela que se realiza segundo a articulação entre sujeito e predicado (sujeito e objeto)?

1.5. O método

Consideremos o método merleau-pontiano na tessitura da *PhP*. Aí, a argumentação é organizada como se fosse um pêndulo, ora atacando o realismo, ora o intelectualismo para, só então, relatar o que acontece efetivamente no movimento perceptivo. Procedendo sempre segundo essa “dupla negação”, que tem como conseqüência o retorno à experiência perceptiva, Merleau-Ponty acaba não abordando a percepção de maneira positiva, isto é, não a aborda por ela mesma, mas negativamente, como o modo de ser por meio do qual se revela a insuficiência do pensamento objetivo, posto que este a esqueceu⁴⁶. Contrariamente a esta *démarche*, mas sempre do interior do pensamento de Merleau-Ponty, tentaremos descrever a experiência perceptiva começando por ela mesma. Com isso, pretendemos encontrar certa interpretação do método utilizado na *PhP*. Intentamos mostrar, enfim, que o procedimento em obra nesse livro é aquele descrito por ocasião da apresentação da fala falante: o de reorganizar as

⁴⁵ “Buscar a essência da consciência (...) será reencontrar essa presença de mim a mim, o fato de minha consciência, que é aquilo que querem dizer (...) a palavra e o conceito de consciência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 13).

⁴⁶ “(...) a originalidade do campo perceptivo não é tanto apreendida de maneira positiva, como convite à forjar uma nova conceituação, mas negativamente, como alavanca de uma crítica a essas duas versões da filosofia objetiva” (BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène*. Grenoble: Millon, 1991, p. 24).

falas instituídas em vista de um sentido novo, isto é, o de retomar o passado — por exemplo, os textos de filosofia — e, a partir dele, chegar a uma nova perspectiva sobre nossa experiência.

Quando percebo desinteressadamente coisas à minha volta, quando suspendo meu juízo, o que sei eu a respeito delas? É preciso dizer que não sei se elas são em si mesmas, ou se são apenas minha perspectiva delas. Sei apenas que vejo algo. Embora não saiba se o vejo com meus olhos ou se é minha alma que o vê. Se começo a descrever o que vejo, posso apenas elencar minhas impressões do mundo, as coisas que sinto e que parecem estar diante mim. Além disso, posso descrever também as imagens que se passam em minha mente. No entanto, o que é ver, imaginar, estes olhos e estas coisas? Meus olhos seriam instrumentos para minha alma poder conhecer as coisas? E estas coisas, seriam elas inteiramente distintas, exteriores e separadas de mim? Enfim, seria meu corpo uma máquina, e minha consciência uma migalha de luz divina? Apenas interrogando a percepção, não sei de nada disso. Sei que vejo, ando, ouço, toco coisas que não estão comigo todo o tempo. Que repentinamente, e às vezes vagarosamente, algo me atinge. Que só tenho consciência dessas coisas quando elas me chamam, e que na maior parte do tempo tenho certa ignorância delas, embora saiba que elas estão por “aí”, prestes a me solicitar, sussurrantes. No entanto, daqui em diante, permanecendo apenas na percepção, parece que não poderei dar mais um passo sequer. Poderia apenas elencar minhas impressões do mundo, as coisas que sinto e que parecem estar diante mim, como já foi dito. Se intento dizer algo mais que isso, seria cabível tanto que eu considerasse meu corpo como uma máquina, como algo dotado de intencionalidade própria.

Para encontrar certa noção do que são estas coisas, para encontrar as respostas de que careço, percebo que não poderei partir apenas de mim mesmo. Tão somente minha consciência, sem levar em conta o mundo cultural, a linguagem em que ela se realiza, é pobre demais para encontrar as respostas, ou ao menos as direções de que necessita. É preciso cotejar as opiniões passadas. Elas mostram um caminho já trilhado, o qual é preciso assumir (se está de acordo com aquilo que minha situação presente me oferece) ou dissolver (se não o está). Sempre que tento falar sobre minha experiência, já estou em diálogo com minhas aquisições culturais. E é estranho que eu precise retomar o passado para construir o futuro. Entretanto, sem esta retomada, permaneço ilhado.

Quero dizer o que é ver. Mas como fazer isso sem retomar aquela noção de ver como a ação, em meu corpo, de estímulos exteriores? O passado mostra-me algo que eu não conhecia considerando apenas a mim mesmo e as coisas que me cercam. Além do mais, uma tal consideração nunca se realiza sem já termos colocarmos em suspenso ou em curso uma concepção prévia do mundo, a qual se encontra em nossa linguagem, em nossas atitudes de pensamento.

O que se pode tirar disso é que, fazendo apenas a descrição da percepção, é cabível tanto cair numa fenomenologia, como em Merleau-Ponty, como cair em uma filosofia do sujeito meditante, como em Descartes. Da experiência perceptiva posso tanto falar que ela é um fazer-se no modo do “se” como também que ela é constituída por minha subjetividade. Se Descartes e Merleau-Ponty partem cada um para um lado, é porque havia uma tradição que lhes interessava criticar. Não porque a experiência, nela mesma, fosse verdadeiramente uma coisa ou outra. Se Descartes chega ao ego meditante, é porque buscava uma alternativa frente à escolástica. E se Merleau-Ponty chega ao corpo cognoscente, é porque lhe interessava ultrapassar Descartes (um certo Descartes). A experiência, parece, não é nem enformada por Deus nem a relação entre corpo e mundo. Mas apenas uma perspectiva que se cria em face de outra. Daí decorre o estilo merleau-pontiano na tessitura da *PhP*. Ele nunca parte, logo de saída, para a descrição da percepção. Primeiramente considera o arcabouço conceitual clássico. É daí que surge a necessidade de retornar à percepção. Se esta fosse considerada para alguém de toda tradição, seria cabível a chegada tanto ao sujeito transcendental como ao corpo. Por isso, quando Merleau-Ponty comenta que o novo não vem do nada, senão que é retomada de um passado sedimentado na linguagem, é preciso entender que esse é o método mesmo da *PhP*.

No entanto, ele não cai em um relativismo. O que garante isso é sua noção de vivido. É sabido que em Merleau-Ponty tudo se dá segundo perspectivas. Até mesmo o vivido, que é a estrutura perceptiva segundo a qual cada sujeito se engaja em uma situação histórica, realiza-se segundo perspectivas. Essa estrutura, dada pela relação entre corpo e mundo, permite que minha visão do mundo seja ao mesmo tempo *minha* e de toda *outra consciência* como a que eu sou. Isto é, que o percebido seja não somente o *meu* mundo como ainda o mundo de todos os *outros*; que minha perspectiva seja uma entre várias perspectivas possíveis, entre as quais aquela que outrem assume. Este

vivido é designado por Merleau-Ponty como o “real”⁴⁷. É a partir dele que se inaugura uma verdade. Merleau-Ponty, como vínhamos dizendo, tem consciência do inacabamento de sua reflexão. No entanto, ao mesmo tempo o que se procura explicitar na *PhP* é a idéia de que a percepção é o modo, ou a estrutura, fundamental de nossa experiência. Sua filosofia reflete esse apego e desapego concomitantes. Por um lado, ele defende que toda reflexão é a retomada de um passado por um presente que o interpreta. Por outro, o que se trata de dizer, com a idéia da percepção como a modalidade original de nossa experiência, é a totalidade do que aparece, o modo fundamental de ser. Mas como um movimento criador pode ter um solo original se ele mesmo é quem fornece esse fundamento? Como uma criação continuada de sentido a partir de falas sedimentadas pode se assentar sobre um pressuposto que ela mesma não teria criado?

Considerando o método merleau-pontiano na realização de uma fenomenologia da percepção, chegamos à idéia de que não há uma experiência silenciosa apenas esperando para ser descrita, exprimida. Ao contrário, ela é constituída a partir dos textos que primeiramente tentaram falar sobre ela. Ela é descrita a partir do debate com aquilo que foi dito por certa filosofia, a qual, por sua vez, foi tecida também através de uma controvérsia, o debate com outra filosofia⁴⁸. Dessa forma, haveria lugar para uma descrição *desinteressada* da experiência perceptiva? Parece-nos que não. Segundo o desenrolar da filosofia merleau-pontiana, chegamos à conclusão de que o único texto⁴⁹ que está aí para ser considerado são os livros de filosofia, psicologia, literatura, entre outros, com suas teorias sobre nossa experiência. Bem entendido, não afirmamos que a filosofia se limite ao simples exame e interpretação de textos, mas que a filosofia assim se apresenta quando explicitamos certos pressupostos fundamentais do pensamento de Merleau-Ponty, como acima expomos.

Desse modo, na *PhP*, Merleau-Ponty procede exatamente da mesma maneira que a fala falante: reorganiza as falas sedimentadas — os variados textos que ele tem à mão — em vista de um sentido ainda desconhecido. O novo, portanto, não vem *ex nihilo* ou de uma tomada pura da percepção. E desse modo a reflexão filosófica expressa sempre

⁴⁷ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia...*, p. 453.

⁴⁸ “(...) a fenomenologia não poderia se constituir antes de todos os outros esforços filosóficos que a tradição racionalista representa nem antes da construção da ciência. Ela mede o afastamento entre nossa experiência e essa ciência (...)” (Id., *O primado da percepção...*, p. 70).

⁴⁹ “(...) a história da razão tomou o lugar da própria razão, tornando-se o único ‘texto’ que se tem para ser considerado” (MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001, p. 11).

um interesse, uma interpretação, uma perspectiva — a ontologia da qual a *PhP* pretende ser a explicitação. Se Merleau-Ponty chega a compreender a percepção segundo a estrutura figura e fundo, é porque tinha em mente os textos da *Gestalt*, não porque a percepção, quando tomada ingenuamente, se oferecesse conforme propunha esta linha da psicologia.

2. Relato e reflexão

2.1. O primeiro grau da reflexão

Merleau-Ponty tem consciência de que a filosofia sempre confere uma interpretação àquilo que ela toma em consideração⁵⁰. No entanto, como poderíamos compreender então as tantas passagens da *PhP* em que ele propõe o retorno desinteressado⁵¹ à experiência perceptiva? Como compreender que a *PhP* pretenda ser ao mesmo tempo um relato e uma reflexão? Enfim, que espécie de *fato*⁵² é este que ela pretende explicitar? Merleau-Ponty desenvolve o tema da reflexão de modo privilegiado na introdução à *PhP*, pois ali, ao analisar como o prejuízo do mundo se constitui entre os clássicos, ele precisa ao mesmo tempo oferecer um novo tipo de reflexão que se apresente como o ultrapassamento daquele do empirismo e do intelectualismo. Esse empreendimento desembocará, por fim, na temporalidade. No fim das contas, personagem único do drama merleau-pontiano, ela articula o modo de ser da percepção, da reflexão e revela-se como o fato último que se tem para compreender⁵³. Agora, é preciso, portanto, seguir os passos desse projeto para ver como ele pretende ser efetivado por Merleau-Ponty. Seguindo esse caminho, tentaremos então responder às questões que acabamos de nos colocar.

O recuo ao campo fenomenal é o primeiro grau da reflexão. E, enquanto recuo, criação — como veremos. A *PhP* propõe que o “primeiro ato filosófico” seja retornar ao mundo vivido⁵⁴, portanto, este é o *primeiro grau* da reflexão, isto é, desvelar o campo fenomenal. É o intento de fazer a descrição da experiência perceptiva esquecida pela

⁵⁰ “Eu comecei a refletir, minha reflexão é reflexão sobre um irrefletido, ela não pode ignorar-se a si mesma como acontecimento, logo ela se manifesta como uma verdadeira *criação* (...)” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia...*, p. 5, grifo nosso.).

⁵¹ “(...) todo o esforço [da fenomenologia] consiste em reencontrar este contato *ingênuo* com o mundo” (Id., *ibid.*, p. 1; grifo nosso); “[A fenomenologia] É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência *tal como ela é* (...)” (Id., *ibid.*, p. 1; grifo nosso); “O real precisa ser descrito, não construído ou constituído” (Id., *ibid.*, p. 5); “Buscar a essência do mundo (...) é buscar *aquilo que de fato ele é* para nós antes de qualquer tematização” (Id., *ibid.*, 13; grifo nosso); “Somos convidados a *retornar às próprias experiências* que [as palavras sentir, ver, ouvir] designam para defini-las novamente” (Id., *ibid.*, p. 32; grifo nosso); “Mas, se nos reportamos às *descrições concretas*, percebemos (...)” (Id., *ibid.*, p. 259; grifo nosso); “Retornemos à experiência perceptiva.” (Id., *ibid.*, p. 319); “Meu ato de percepção, considerado na sua *ingenuidade*, não efetua ele mesmo essa síntese, ele se beneficia de um trabalho já feito, de uma síntese geral (...)” (Id., *ibid.*, p. 319; grifo nosso); “Nessa camada originária do sentir que recuperamos sob a condição de *coincidir* verdadeiramente com o ato de percepção e de abandonar a atitude crítica (...)” (Id., *ibid.*, p. 320; grifo nosso); “Vamos considerá-la [a experiência do espaço] *antes* de toda elaboração nocial.” (Id., *ibid.*, p. 329; grifo nosso); “Nós a veremos [a coisa] se colocarmos em suspenso nossas ocupações e dirigirmos a ela uma atenção metafísica e *desinteressada*.” (Id., *ibid.*, p. 432; grifo nosso).

⁵² “(...) a filosofia contemporânea toma o fato como tema principal (...)” (Id., *ibid.*, p. 97).

⁵³ “No plano do ser, nunca se compreenderá que o sujeito seja ao mesmo tempo naturante e naturado, infinito e finito. Mas se sob o sujeito nós reencontramos o tempo, e se ao paradoxo do tempo correlacionamos os do corpo, do mundo, da coisa e de outrem, compreenderemos que para além nada há a compreender.” (Id., *ibid.*, p. 490)

⁵⁴ Id., *ibid.*, p. 89.

atitude natural. Isso é necessário porque a ciência e a filosofia clássica haviam reduzido a experiência perceptiva ao pensamento objetivo, o qual reduz a ambigüidade e as inúmeras relações de motivação da experiência a relações de causalidade e a conceitos puros, nos quais a estranheza das coisas e a opacidade da consciência desaparecem; e o qual se toma por absoluto, esquecendo o perspectivismo da experiência e de toda tomada reflexiva. Esse retorno é levado a cabo desde que Merleau-Ponty começa a mostrar as contradições e os pressupostos da filosofia clássica bem como a se utilizar das ciências humanas, e em especial da *Gestalt*, para apresentar um modo de ser não tematizado. Recuo que leva à tessitura da introdução e das duas primeiras partes da *PhP*, respectivamente dedicadas ao prejuízo dos clássicos, ao corpo e ao mundo percebido. Nestas, a “descrição psicológica” aparece como o método filosófico que tem como função desvelar um modo de ser que a análise lógica dos conceitos esquece. Ela precisa, portanto, revelar as ambigüidades da experiência sensível como nosso modo mais original de ser, terminando finalmente por levar, num segundo momento, ao “fenômeno do fenômeno” e assim “a um novo tipo de inteligibilidade”⁵⁵ que aquele da tradição. Portanto, o primeiro ato filosófico, a descrição, visa a suspender⁵⁶ a atitude analítica e a atitude reflexiva, embora não as colocando logo de imediato fora de jogo, senão que percorrendo um caminho mais longo, mostrando primeiramente como a filosofia clássica pressupõe a experiência perceptiva apesar de não a tomar por tema. Ao contrário de Husserl, no qual toda afirmação de existência é colocada logo de início fora de circuito, caracterizando assim a “via curta”, Merleau-Ponty passa por seu crivo os principais aspectos e os momentos mais reveladores de que a experiência perceptiva foi esquecida pelo pensamento objetivo, para só então relatar como essa experiência original se realiza, método que se caracteriza como “via longa”.

Isso acontece porque Merleau-Ponty se propõe falar da existência. Em Husserl, toda afirmação de existência é colocada fora de jogo para que se encontre “um

⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 33.

⁵⁶ Bem entendido, trata-se aqui de suspender a atitude natural para melhor compreendê-la, não de uma refutação. Com isso, Merleau-Ponty pretende colocar o pensamento objetivo em seu devido “lugar no conjunto da verdade”, como um aspecto do ser e não como o ser total, como o pensamento objetivo se autoriza a entender-se. Assim, também já se descobre o lugar da filosofia: ela tem a função de falar da estrutura mais original do ser; e essa sua tarefa mostra que ela deve pelo menos tentar indicar a totalidade do ser, já que, ao revelar a atitude natural como um dos aspectos do ser, ela deve dizer então o que o ser é para que assim o pensamento objetivo possa ocupar o seu lugar como um dos aspectos do ser. Id., *ibid.*, notas 5 e 14, p. 614.

fundamento de caráter absoluto”⁵⁷ com o qual finalmente se edificará uma “ciência rigorosa”, o que caracteriza uma filosofia crítica, isto é, preocupada com a possibilidade do conhecimento⁵⁸. Em Merleau-Ponty, ao contrário, trata-se de falar do mundo, das coisas, do outro, portanto, da existência, do concreto⁵⁹. Esse empreendimento se deve ao fato de que Merleau-Ponty entende que é nesse concreto que se encontra o modo de ser fundamental de nossa experiência, o qual então precisa ser explicitado. Com esse procedimento, a filosofia merleau-pontiana torna-se então uma ontologia, marcando seu distanciamento em relação à fenomenologia de Husserl. Apresentando a temporalidade como a própria vida ambígua da percepção, isto é, como a comunicação entre corpo e mundo, Merleau-Ponty pretende esclarecer tanto o modo como nosso conhecimento é possível como ainda explicitar um modo de ser outro que aquele apresentado pela ciência e pela filosofia clássica⁶⁰. A questão husserliana de como “a subjetividade tem acesso à transcendência”⁶¹ também aparece como um *leitmotiv* para o pensamento de Merleau-Ponty, mas com a diferença bem clara de que a transcendência imanente será fundada agora na relação original entre corpo e mundo, e não mais no ego puro, esfera que, para Merleau-Ponty, ainda reproduz aquela filosofia da consciência constituinte.

Assim, a “via longa”, procedimento que aos poucos vai apresentando a percepção como a experiência sempre pressuposta pelas análises clássicas, termina por mostrar essa própria experiência perceptiva como o “verdadeiro transcendental”. Desse modo se define como o conhecimento é possível, isto é, como os objetos transcendem a subjetividade e ao mesmo tempo lhe são imanentes: a transcendência imanente se explicita pela noção de temporalidade, a qual se desdobra pelo comércio entre corpo e mundo. Mas também se define um modo de ser insuspeito pela ciência e pela filosofia

⁵⁷ HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Trad.: Frank de Oliveira. São Paulo: MADRAS, 2001, p. 20.

⁵⁸ “A questão da filosofia é a questão da ‘crítica do conhecimento’, ela deve analisar os enigmas que surgem ‘quando se considera a transcendência que os objetos de conhecimento reivindicam face ao conhecimento’.” (MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: EDUSP & Nova Stella, 1989.)

⁵⁹ Sobre os termos “existência” e “concreto”, ver: MOURA, C. A. R. “Intencionalidade e existência: Husserl e Merleau-Ponty” in *Merleau-Ponty em Salvador*. Org. Monclar Valverde. Salvador: Arcádia, 2008, p. 18. Também DASTUR, Françoise. *La phénoménologie en questions*. “Temporalité et existence: Merleau-Ponty entre Husserl et Heidegger”. Paris: VRIN, 2004, p. 148-149. E MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia...*, p. 550.

⁶⁰ “(...) nós descobrimos o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente, sem sombras e sem opacidade se exporia diante de um espectador imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* das transcendências, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundo, torna possível o conhecimento” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia...*, p. 489).

⁶¹ MOURA, C. A. R. *Crítica da razão...*, p. 32.

clássica: o modo de ser no mundo, enquanto esse modo é originária e fundamentalmente perceptivo.

2.2. O empirismo e a Gestalt

Seguindo esse fio, notamos que o erro de instalar-se de imediato em uma consciência absoluta é a outra face de um mesmo prejuízo, a suposição de um “universo em si perfeitamente explícito”⁶². Erro que acomete o empirismo, o intelectualismo e até mesmo Husserl, figuras típicas daquilo que na *PhP* se caracteriza como pensamento clássico: “[entendemos] por concepção clássica seja a de um kantiano como P. Lachièze-Rey (*L'idéalisme kantien*), seja a de Husserl no segundo período de sua filosofia (período das *Ideen*)” (MERLEAU-PONTY, 2006, nota 1, p. 642). No entanto, é preciso ver de mais perto como esse prejuízo se constitui.

Na introdução à *PhP*, Merleau-Ponty argumenta que a noção de sensação, no empirismo, possui dois sentidos. No primeiro, ela se define como uma “impressão muda”, pois ela é um “‘choque’ indiferenciado, instantâneo e pontual” com o qual o sujeito coincide, caracterizando o “puro sentir”. A cor, por exemplo, não está diante do sujeito, ela não é um “conteúdo qualificado”, mas “a maneira pela qual sou afetado e a experiência de um estado de mim mesmo”⁶³. Daí que o cinza dos olhos fechados ou os sons do cochilo sejam exemplos desse puro sentir, já que entre eles e a consciência não pode haver qualquer distância. A qualidade, assim, não é uma propriedade do objeto, mas um “elemento *da* consciência”. Contra essa primeira noção, a *Gestalt* opõe que “cada ponto (...) só pode ser percebido como figura sobre um fundo”, pois algo só é percebido em um campo. Uma superfície verdadeiramente homogênea não pode ser percebida, do mesmo modo como uma superfície muito pequena não pode ser qualificada, seja como vermelha ou como verde. Assim, uma cor só é percebida se se oferece em uma superfície, uma figura sobre um fundo, e o puro sentir redundante “em nada sentir”⁶⁴. Já no segundo sentido de sensação, o empirismo entende que a qualidade é uma propriedade do objeto. Ele descobre que a qualidade é rica e obscura, pois há “significações que a habitam”. Por exemplo, “este vermelho não seria literalmente o

⁶² MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia...*, p. 72.

⁶³ Id., *ibid.*, p. 23.

⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 25.

mesmo se não fosse o ‘vermelho lanoso’ de um tapete”⁶⁵. Isso quer dizer que ao olhar uma superfície colorida é preciso levar em conta seus jogos de luz, sua configuração espacial. Desse modo, o empirismo descobre um sentido, uma orientação da experiência, e a qualidade passa a estar *diante* do sujeito. Entretanto, ela ainda é entendida como plena e determinada. Apesar de descobrir certa riqueza da qualidade, a análise empirista se acha *no direito* de distinguir uma camada de impressões puras. Mas por que isso acontece, pergunta-se Merleau-Ponty? Porque nos dois sentidos de sensação, ao invés de permanecer na experiência perceptiva, o empirismo a esquece “em benefício do objeto percebido”. Como vimos em nosso primeiro capítulo, isso significa que a riqueza e a profundidade próprias da experiência perceptiva, tal como o mostra a investigação da *Gestalttheorie*, são esquecidas em favor do objeto percebido. No momento em que se volta para a experiência, a análise empirista a entende segundo as dicotomias (interior/exterior) e os ideais da linguagem cotidiana. É assim, pois, que ela constrói a percepção com o percebido: operando em benefício de uma linguagem já instaurada. O objeto percebido é entendido como o resultado da soma de “qualidades puras”, as quais, por sua vez, estão separadas segundo a divisão de cada um dos órgãos dos sentidos: “[o] visível é o que se apreende *com* os olhos”⁶⁶. É desse modo, justamente, que se entende a relação entre corpo e coisas na linguagem cotidiana.

Até aqui, Merleau-Ponty desacreditou a noção de sensação no sentido de que não podem existir impressões ou qualidades puras. Entretanto, para completar sua crítica à idéia, que subjaz à noção de sensação, de uma “correspondência pontual e uma conexão constante entre o estímulo e a percepção elementar”⁶⁷, o que caracteriza a “hipótese de constância”, é preciso ainda que ele mostre como os órgãos dos sentidos não são meros transmissores de impressões. Merleau-Ponty analisa então casos típicos de doença por meio dos quais ele tenta mostrar que os órgãos, longe de serem simples instrumentos de recepção e condução, colaboram uns com os outros na experiência das coisas. Num caso de lesão não-cortical, por exemplo, os aparelhos táteis tornam rarefeitos os pontos sensíveis ao quente e ao frio e diminuem a sensibilidade dos pontos que ainda se conservam. No entanto, a exposição a um excitante suficientemente extenso faz com

⁶⁵ Merleau-Ponty usa já o exemplo do vermelho lanoso para caracterizar o segundo sentido de sensação. Id., *ibid.*, p. 25.

⁶⁶ “Dado o mundo objetivo, admite-se que ele confia aos órgãos dos sentidos mensagens que devem então ser conduzidas, depois decifradas, de modo a reproduzir em nós o texto original”. Id., *ibid.*, p. 28.

⁶⁷ Id., *ibid.*, p. 29.

que as sensações de quente e frio reapareçam no aparelho lesado. Desse modo, mesmo quando não se tem mais um ponto receptor para cada estímulo, a percepção continua a se realizar graças a uma “colaboração dos estímulos parciais entre si e do sistema sensorial com o sistema motor”⁶⁸. O órgão, portanto, não tem apenas a função de transmitir estímulos, mas de *diferenciar* excitações, posto que mesmo quando o conduto é interrompido a percepção não desaparece⁶⁹. A partir dos casos de doença, os quais dão a ocasião de suspender nossas aquisições e nossos hábitos ao oferecem casos excepcionais em que a experiência se desfaz e refaz sob nossos olhos⁷⁰, revelando a experiência originária do normal⁷¹, Merleau-Ponty pode compreender que a percepção não se realiza pela apreensão de estímulos puros, mas pela abertura a um contexto perceptivo em que acontece um “processo de integração” entre os estímulos e os órgãos dos sentidos entre si, o que nos oferece uma experiência sinestésica. A proximidade com as investigações da *Gestalt*, portanto, permite a Merleau-Ponty mostrar que a “hipótese de constância” é uma “montagem excepcional”, um momento segundo derivado de uma experiência mais original em que, para retomar o exemplo do “vermelho lanoso”, não vemos apenas o vermelho, como um *quale* puro, mas o vermelho deste ou daquele tapete.

Vimos que as duas noções de sensação apresentadas pelo empirismo são dissolvidas ante a pesquisa científica, na qual se revela ao mesmo tempo certa riqueza e certa estranheza como o modo próprio de ser da percepção. A pesquisa científica, portanto, fornece a Merleau-Ponty elementos que lhe permitem encontrar um outro modo de ser que aquele das teorias clássicas. Entretanto, ele não pode permanecer nela, pois, embora sua investigação desvele um modo de ser até então não tematizado, ela também mimetiza aquele esforço de objetivação característico da atitude natural.

A *Gestalttheorie* mostrou muito bem que os pretensos signos da distância — a grandeza aparente do objeto, o número de objetos interpostos entre ele e

⁶⁸ Id., *ibid.*, p. 30.

⁶⁹ Segundo Merleau-Ponty, o mesmo acontece num caso de lesão no aparelho visual. Primeiro as cores perdem sua saturação, depois se reduzem quatro e logo a duas cores, até chegar a um estado monocromático. De modo que há uma diferenciação das excitações e não simplesmente a perda dos estímulos.

⁷⁰ “Não podemos apreendê-la (a experiência do ‘alto’ e do ‘baixo’) no habitual da vida, pois então ela está dissimulada sob nossas próprias aquisições. É preciso que nos voltemos para algum caso excepcional, em que ela se desfça e se refaça aos nossos olhos, por exemplo aos casos de visão sem inversão retiniana.” (Id., *ibid.*, p. 329)

⁷¹ BARABARAS, R. *De l'être du phénomène*, Grenoble: Millon, 1991, p. 28.

nós, a disparidade das imagens retinianas, o grau de acomodação e convergência — só são expressamente conhecidos em uma percepção analítica ou reflexiva, que se desvia do objeto e se dirige ao seu modo de apresentação, e que assim nós não passamos por esses intermediários para conhecer a distância. Apenas ela conclui disso que as impressões corporais ou os objetos interpostos do campo, não sendo *signos* ou *razões* em nossa percepção da distância, são *causas* dessa percepção. Volta-se assim a uma psicologia explicativa cujo ideal a *Gestalttheorie* nunca abandonou porque, enquanto psicologia, ela nunca rompeu com o naturalismo. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 78)

Embora Merleau-Ponty prodigalize que a psicologia tem lembrado aos filósofos a descrição dos fenômenos, separando-os do mundo objetivo constituído, essa mesma psicologia, como no exemplo da *Gestalt*, “esquece-se de suas descrições mais válidas quando procura dar-se um arcabouço teórico”⁷². Apesar de sua investigação revelar um solo mais original que aquele da filosofia clássica, o cientista tenta ainda compreender suas descobertas segundo certo universo determinado que a própria linguagem científica lhe fornece. Desse modo, Merleau-Ponty precisa, por sua vez, lembrar ao cientista que ele “deve aprender a criticar a idéia de um mundo exterior em si”, já que sua própria pesquisa lhe sugere o contrário⁷³. Isso significa que a investigação da psicologia, da mesma maneira que a fisiologia, por exemplo, limita-se a continuar e ampliar a atitude natural. Mas, mesmo procedendo dessa forma, ela já vai além dos clássicos, pois sua pesquisa lhe revela uma “primeira abertura às coisas”, uma comunicação original anterior ao pensamento objetivo: o psicólogo é ele mesmo o objeto de seu saber, de modo que sua investigação lhe oferece uma experiência que não se deixa reduzir pela teoria que ele lhe constrói⁷⁴. Como diz Merleau-Ponty, era preciso que sua reflexão começasse com a psicologia para compreender o sentido do problema transcendental, pois as descrições psicológicas revelam um campo fenomenal que a filosofia clássica não tomava como tema. Compreender o sentido desse problema é entender que a reflexão nasce já em uma situação para a qual ela se volta, enfim, que ela é dependente de certo campo que a antecede e sustenta. Em outras palavras, uma filosofia radical deve levar em conta o problema de sua própria constituição.

⁷² MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia...*, nota 45, p. 620 à 621.

⁷³ Id., *ibid.*, p. 32.

⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 141.

“Era preciso que freqüentássemos o campo fenomenal e travássemos conhecimento, por descrições psicológicas, com o sujeito dos fenômenos, se não quiséssemos, como a filosofia reflexiva, instalar-nos de imediato em uma dimensão transcendental que teríamos suposto eternamente dada e deixar escapar o verdadeiro problema da constituição.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 98)

Para Merleau-Ponty, sempre há, do mesmo modo que para o psicólogo, um “problema da gênese”: do nascimento das coisas para a consciência ou da consciência que se apercebe como situada ou “inserida em uma natureza”⁷⁵. Essa situação inicial é que uma filosofia radical deve assumir, pois ela revela o prejuízo de se colocar de imediato em um pensamento absoluto. No entanto, apesar de também entrever esse problema, a psicologia ainda postula um mundo verdadeiro, aquele do pensamento objetivo, e tenta então explicá-lo. Daí que Merleau-Ponty não pudesse permanecer na psicologia. “(...) não podíamos começar sem a psicologia e não podíamos começar apenas com a psicologia”⁷⁶. Ao mesmo tempo em que se tecem as descrições, é preciso que Merleau-Ponty apresente seu sentido filosófico⁷⁷. Se elas desmascaram um prejuízo fundamental da filosofia clássica, então aqui já está um lado de seu caráter filosófico. O outro aspecto é aquele que termina por revelar a temporalidade, dimensão que tem a função de mostrar o sentido filosófico último de uma fenomenologia da percepção, já que ela revela as descrições perceptivas e, enfim, a percepção como o próprio transcendental, isto é, como a própria temporalidade se fazendo. O método em obra na *PhP* consiste em passar das descrições ao transcendental, de maneira que o relato daquelas termine finalmente por revelar a temporalidade. Nesse sentido é que se faz a passagem das duas primeiras partes à terceira, esta dedicada a uma “fenomenologia da fenomenologia”, isto é, a encontrar uma dimensão de inteligibilidade para as descrições, revelando seu caráter

⁷⁵ Id., *ibid.*, nota 5, p. 614.

⁷⁶ Id., *ibid.*, p. 99.

⁷⁷ “O método descritivo só pode adquirir um direito próprio do ponto de vista transcendental” (Id., *ibid.*, nota 5, p. 614). Se não se mostra o sentido de se fazer uma descrição, isto é, segundo qual perspectiva, qual projeto fazer uma descrição faz sentido, então elas nunca podem passar de meras descrições, e a tudo o que elas concluem pode-se objetar que não passa de simples aparência. É preciso mostrar, portanto, segundo qual dimensão de inteligibilidade as descrições fazem sentido. Na *PhP*, elas fazem sentido porque encontram na noção de tempo o seu porquê, seu “ponto de vista transcendental”, sua dimensão de inteligibilidade, como é o projeto desse livro.

filosófico último⁷⁸. Assim, a *PhP* não é apenas a sistematização de certas descrições psicológicas, mas uma ontologia, já que ela define uma compreensão e apresenta um modo de ser mais radicais do que o pensamento objetivo.

A análise da noção de sensação, como temos visto, conduziu a investigação merleau-pontiana até um sentido que se manifesta na experiência. Agora, é preciso ver, pela análise das noções de “associação” e “projeção das recordações”, se ele é fornecido pelo sujeito ou se, de alguma forma, ele já se encontra nas próprias coisas. Ora, partindo da noção de sensação, logo se nota que, se somos atingidos por impressões puras, o sentido não pode estar no mundo, pois a pureza que define os pontos impede que entre eles mesmos haja uma integração. Dessa maneira, se temos a experiência de um conjunto, é porque a consciência fez deles um “ser coletivo” por meio da associação ou projetando recordações para completar a percepção. No entanto, argumenta Merleau-Ponty, o sentido não pode resultar de uma associação, porque ele é pressuposto por ela.

Não existem dados indiferentes que em conjunto formam uma coisa porque contigüidades ou semelhanças de fato os associam; ao contrário, é porque percebemos um conjunto como coisa que a atitude analítica em seguida pode discernir ali semelhanças ou contigüidades. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 39)

Sem a percepção do todo não há como se ter os elementos, pois não há um objeto do qual eles possam fazer parte e que, enfim, coloque um limite na série das associações. A unidade do objeto não é dada pela associação de impressões ou pela lembrança de experiências anteriores, mas pela própria paisagem. De modo mais específico, para que a projeção das recordações contribua na percepção, como se um objeto atual despertasse minha memória, é preciso que esse objeto já tenha um sentido por meio do qual as recordações são chamadas. Mas, se ele já tem um sentido, então não há nada para a memória fazer ali, posto que sua função era a de trazer um sentido àquilo que atinge os sentidos. Por outro lado, se o percebido é composto de sensações e recordações, não há como distinguir entre o real e a ilusão, posto que, se tudo tem algo de recordação, desde que é ela quem determina a coisa percebida, então não há nada que limite sua invasão.

⁷⁸ “É preciso que essas descrições sejam para nós a ocasião de definir uma compreensão e uma reflexão mais radicais do que o pensamento objetivo. À fenomenologia entendida como descrição direta, deve acrescentar-se uma fenomenologia da fenomenologia”. Id., *ibid.*, p. 489.

O objeto é construído por meio de “estados de consciência” (elementos vistos mais elementos evocados), entretanto, estes estados são cegos, já que não há ninguém por trás deles para experimentá-los, assim como não há um objeto efetivo que limite o “pulular das evocações”. Merleau-Ponty então conclui:

Perceber não é experimentar um sem-número de impressões que trariam consigo recordações capazes de completá-las, é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 47)

De outro lado, não há um passado em si que a consciência pudesse ter à sua disposição, mas um horizonte temporal que ela pode ter novamente em intenção segundo sua perspectiva presente. Portanto, perceber não é recordar.

2.3. *A atenção criadora*

Empirismo e intelectualismo comumente são apresentados como doutrinas diferentes em razão de que o último desenvolve a idéia de uma consciência constituinte⁷⁹. No entanto, segundo Merleau-Ponty, eles só aparentemente são rivais, já que ambos são devedores da idéia de um mundo inteiramente determinado.

O empirismo permanecia na crença absoluta no mundo enquanto totalidade dos acontecimentos espaço-temporais, e tratava a consciência como um cantão desse mundo. A análise reflexiva rompe com o mundo em si, já que ela o constitui pela operação da consciência, mas essa consciência constituinte, em lugar de ser apreendida diretamente, é construída de modo a tornar possível a idéia de um ser absolutamente determinado. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 70)

Esse mesmo parentesco revela-se ainda a partir da análise da noção de atenção — ter uma iniciativa⁸⁰. Merleau-Ponty nota que no intelectualismo ela é um ato “incondicionado”, pois se a consciência intelectualista é pura e possui um mundo verdadeiro que está à disposição de cada um, então ela não pode fazer distinção entre os

⁷⁹ “(...) a cada termo da descrição empirista acrescenta-se o índice ‘consciência de...’.” Id., *ibid.*, p. 280.

⁸⁰ Id., *ibid.*, p. 54.

objetos para os quais ela se volta e aqueles dos quais ela se distrai, de maneira que ela “tem todos os objetos indiferentemente à sua disposição”⁸¹. Isto quer dizer que a consciência intelectualista é rica demais para que algum fenômeno possa solicitar sua atenção. De modo que não se vê como ela possa se interessar por algo, já que ela já possui tudo. Merleau-Ponty reconhece essa mesma impossibilidade no empirismo. A consciência empirista é pobre demais, constituída de conexões externas, atos de consciência justapostos. Se a atenção tem por função revelar as sensações despercebidas, as quais, no entanto, já estão ali em algum lugar apenas esperando para saírem das sombras, então ela se assemelha à luz do projetor, a qual “é a mesma qualquer que seja a paisagem iluminada”⁸². Dessa maneira, como no intelectualismo, a atenção “pode dirigir-se indiferentemente a todos os conteúdos da consciência”⁸³. Ela é incondicionada, e não se vê como a percepção possa despertar seu interesse. Portanto, no empirismo falta a conexão interna entre o objeto e o ato de consciência, e, no intelectualismo, uma “ocasião de pensar”. “O empirismo não vê que precisamos saber o que procuramos, sem o que não o procuraríamos, e o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que, novamente, não o procuraríamos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 56). Por um lado, ambas as doutrinas perdem “a consciência *ocupada em apreender*”, seu movimento intencional, enfim, sua atividade. Por outro, a “constituição do objeto” passa despercebida, justamente o momento em que o objeto, que permanecia virtual em um campo de horizontes, começa a se tornar atual, passando do indeterminado ao determinado. Por isso os clássicos perdem a constituição, pois eles constroem a percepção segundo um ideal do conhecimento; momento em que o empirismo considera o mundo como uma realidade em si, e o intelectualismo, como o termo imanente do conhecimento.

Seja [o objeto] uma soma de qualidades ou um sistema de relações, desde que existe é preciso que seja puro, transparente, impessoal, e não imperfeito, verdade para um momento de minha vida e de meu saber, tal como emerge à consciência. A consciência perceptiva é confundida com as formas exatas da consciência científica, e o indeterminado não entra na definição do espírito. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 56)

⁸¹ Id., *ibid.*, p. 55.

⁸² Id., *ibid.*, p. 54.

⁸³ Id., *ibid.*, p. 54.

Se no intelectualismo a atenção possui tudo de antemão, no empirismo ela é como a luz incondicionada do projetor, e em ambas as doutrinas não se reconhece seu caráter próprio. Este é descoberto por Merleau-Ponty a partir das pesquisas da psicologia. Ao analisar, por exemplo, um “distúrbio de origem central” que impossibilita a localização, a psicologia descobre que a “condição primeira do distúrbio é uma desagregação do campo sensorial, que não mais permanece fixo enquanto o sujeito percebe” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 57). Essa condição primeira revela um “espaço pré-objetivo”, uma “localização vaga”, já que o doente não confunde vários pontos do corpo tocados em conjunto, embora não consiga dar unidade à sua percepção, na qual os quadros espaciais não se fixam. O que se conclui daqui é que, para que os movimentos do órgão explorador (a localização) e a evolução do pensamento possam se realizar, é preciso que a atenção *crie-se* um campo que ela possa dominar praticamente. De maneira que esse poder criador é seu caráter mais próprio.

A primeira operação da atenção é portanto criar-se um *campo*, perceptivo ou mental, que se possa “dominar” (*Ueberschauen*), em que o movimento do órgão explorador, em que as evoluções do pensamento sejam possíveis, sem que a consciência perca na proporção daquilo que adquire, e perca-se a si mesma nas transformações que provoca. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 57)

A atenção, assim, é “uma nova maneira, para a consciência, de estar presente aos seus objetos”⁸⁴. Ela não se limita a iluminar dados preexistentes, mas “realiza neles uma articulação nova”⁸⁵. A nova ordem que se abre liga-se à anterior através da operação mesma da atenção: ao subverter a orientação preexistente, inaugurando uma nova unidade, a atenção opera segundo uma “síntese de transição”. Isto é, conforme o movimento temporal. O presente reintegra seu passado em sua visão presente. Cada presente é a rearticulação da unidade de um passado que veio ao presente e passou. Ao reorganizar seu mundo, cada presente cria, portanto, uma unidade nova em face daquela de seu passado. Dessa maneira, cada um deles traz o indeterminado que os anima a uma determinação. E, assim que o traz, o perde. Então recomeça seu trabalho de objetivação e novamente fracassa. Segundo essa mesma estrutura, a atenção é “a constituição ativa

⁸⁴ Id., *ibid.*, p. 57.

⁸⁵ Id., *ibid.*, p. 58.

de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que até então só se oferecera como horizonte indeterminado” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 59). Bem entendido, esse “objeto novo” não é uma coisa a mais que se soma às coisas preexistentes, mas um novo campo de horizontes. Essa noção de atenção, enfim, não quer dizer senão que ela é o próprio movimento intencional do corpo. Daí sua importância: se no empirismo e no intelectualismo ela era uma “hipótese auxiliar” destinada a apresentar certa atividade do sujeito na sua experiência sensível, em Merleau-Ponty ela se revela como o próprio movimento do corpo, o qual se projeta em um campo de horizontes, isto é, cria-se um campo. Enquanto é esse corpo se dirigindo ao mundo, ela se redescobre como atividade, mas tal que ela não possui todos os objetos à sua disposição senão que ao mesmo tempo em que os conhece também os ignora, como mostra a ambigüidade característica do movimento temporal — como apresentamos acima ao analisar o exemplo do cubo.

2.4. Os três sentidos de juízo

Vimos que no empirismo a percepção torna-se o resultado de um “jogo combinado entre forças associativas e a atenção”⁸⁶. No intelectualismo, por outro lado, a questão é um tanto mais espinhosa. Merleau-Ponty encontra ali três sentidos de juízo: 1) o juízo é uma atividade de ligação, portanto a percepção é uma interpretação; 2) o juízo é o saber de si, o pensamento, de maneira que perceber é na verdade pensamento de perceber; 3) o juízo é como que um “conhecimento vital”, uma “inclinação natural”, de modo que a percepção é então “um conhecimento *originário*”.

No primeiro sentido, a preservação do quadro empirista das impressões puras faz do juízo uma atividade de ligação destinada a anular a dispersão das sensações. Se a sensação se define pela “ação, em meu corpo, de um estímulo real”⁸⁷, então a ilusão, ao dar ao objeto propriedades que ele não tem, leva a entender a percepção como um juízo. Da mesma forma, segundo Merleau-Ponty, entre os psicólogos a atenção é uma hipótese auxiliar forjada de maneira a salvar o mundo verdadeiro das ilusões observadas na experiência. O juízo é, pois, “aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção”⁸⁸. Dessa maneira, a percepção é “uma ‘interpretação’ de signos que a

⁸⁶ Id., *ibid.*, p. 60.

⁸⁷ Id., *ibid.*, p. 63.

⁸⁸ Id., *ibid.*, p. 60.

sensibilidade fornece através de *estímulos* corporais, uma ‘hipótese’ que o espírito forma para ‘explicar-se’ suas impressões” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 62). Como diz o *PrP*, a percepção é aqui uma conclusão necessária “de uma espécie de análise ou de raciocínio geométrico”, como se a ilusão não fosse nada desde que se tenha à mão a lei ou a verdade do objeto⁸⁹. “Os homens que vejo de uma janela estão escondidos por seus chapéus e por seus casacos, e sua imagem não pode fixar-se em minha retina. Portanto, eu não os vejo, eu julgo que eles estão ali” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 61). Mas, se perceber é julgar, então como se pode distinguir a percepção verdadeira da falsa, já que se vê aquilo que se julga?⁹⁰ Se o intelectualismo responde que não apenas se julga “segundo signos suficientes e sobre uma matéria plena”⁹¹, é porque se julga sobre uma percepção verdadeira ou sobre uma falsa. De maneira que a ilusão não consiste num erro do juízo, porém no próprio modo de o percebido se apresentar. Isto é, a diferença está no “texto sensível”. A contradição encontrada no interior do intelectualismo leva, portanto, a compreender que na percepção há “uma significação inerente aos signos”, ou seja, que *perceber* é “*apreender um sentido imanente aos signos antes de qualquer juízo*”⁹². Na ilusão de Zöllner, por exemplo, as retas parecem inclinadas não porque haja um erro de interpretação, já que separadamente elas não enganam, mas porque há uma organização espontânea dos fenômenos pela qual o juízo se guia. Como argumenta Merleau-Ponty, existe “ali, para alguém das relações objetivas, uma sintaxe perceptiva que se articula segundo regras próprias”⁹³. Esse arranjo original é que as noções de sensação, associação, recordação, atenção e juízo exprimem, de forma que elas são seu resultado, não sua constatação. Supor uma camada de impressões em relação à qual a percepção seria uma interpretação é dizer que por um cálculo soluciona-se certo número de dados que formam um problema. No entanto, como se disse a respeito da associação e da projeção das recordações, a percepção não pode ter as partes antes do todo, pois elas, não estando em uma superfície, em um fundo, não poderiam ser percebidas. Isso quer dizer então que a percepção, da mesma maneira que a atenção, *cria-se* um campo.

⁸⁹ Id., *O primado...*, pp. 44 e 45.

⁹⁰ Se ver é julgar, então não se pode dizer que o louco não veja aquilo que ele diz ver.

⁹¹ Id., *Fenomenologia da percepção*, p. 63.

⁹² Id., *ibid.*, p. 63; grifo nosso.

⁹³ Id., *ibid.*, p. 63.

Ora, aqui os dados do problema não são anteriores à sua solução, e a percepção é justamente este ato que cria de um só golpe, com a constelação dos dados, o sentido que os une — que não apenas descobre o sentido *que eles têm*, mas ainda faz com *que tenham um sentido*. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 66)

O intelectualismo, enquanto recusa do empirismo, representa uma tomada de consciência, argumenta Merleau-Ponty, pois se a percepção é interpretação, então o quadro da sensação é ultrapassado. Este era apenas o resultado de um conhecimento que precisou colocá-lo no início porque, preso à atitude natural, não podia deixar de pensar segundo causa e efeito. Como vimos, a percepção não tem primeiramente sensações puras para as quais encontraria um sentido, mas um todo que posteriormente é dividido em partes. No entanto, dessa maneira a idéia segundo a qual a percepção é uma interpretação também é ultrapassada, posto que, se inicialmente não há dados para serem interpretados, ela não pode ser uma interpretação. “Para a própria consciência, como ela seria um raciocínio se não existem sensações que possam servir de premissas, como ela seria uma interpretação se antes dela não há nada a ser interpretado?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 66). Ora, se é assim, então o próprio intelectualismo parece se esquivar dessa primeira caracterização que via na noção de juízo uma atividade de ligação. “É verdade que essas críticas só se aplicam aos primórdios da análise reflexiva, e o intelectualismo poderia responder que inicialmente se está condenado a falar a linguagem do senso comum” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 66), revela Merleau-Ponty. Se essa primeira perspectiva não passou de uma caricatura, já que o próprio intelectualismo dela escapa, então é preciso ir mais longe e analisar o que o intelectualismo tem de mais relevante.

Desse modo, no segundo sentido de juízo, Merleau-Ponty observa que ele carrega ou é mantido por uma noção de consciência como aquilo que não reside em parte alguma e para quem as coisas existem. Noção que advém de um prejuízo mais fundamental, aquele que diz que tudo “o que existe existe como coisa ou como consciência, e não há meio-termo”⁹⁴, isto é, o que existe existe como *res cogitans* ou como *res extensa*. O intelectualismo pensa da seguinte forma: toda vez em que me percebo situado, em um corpo, entre coisas, eu só o sei porque me penso como um ser

⁹⁴ Id., *ibid.*, p. 67.

que está em uma situação. De maneira que se eu não tivesse um distanciamento em face das coisas, eu seria uma delas e não me pensaria em um meio. Portanto, se me percebo em meio a coisas, é porque sou uma consciência, distinta delas, e penso essa relação. “A coisa está em um lugar, mas a percepção não está em parte alguma porque, se estivesse situada, ela não poderia fazer as outras coisas *existirem para ela mesma*, já que repousaria em si à maneira das coisas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 67). A percepção, assim, se define como “pensamento de perceber”. Ver ou sentir, esse conhecimento ainda preso ao mundo, como argumenta Merleau-Ponty, não representam qualquer ameaça a esse pensamento transparente que apreende a si mesmo no instante em que pensa nisso. O intelectualismo passa, desse modo, do mundo em si à consciência transparente para si mesma.

Em relação a essa vida perceptiva, o intelectualismo é insuficiente ou por carência ou por excesso: ele evoca, a título de limite, as qualidades múltiplas que são apenas o invólucro do objeto, e dali passa a uma consciência do objeto que possuiria sua lei ou seu segredo, e que por isso retiraria do desenvolvimento da consciência a sua contingência, e do objeto o seu estilo perceptivo. Esta passagem da tese à antítese, esta mudança do pró ao contra que é o procedimento constante do intelectualismo deixam subsistir sem alteração o ponto de partida da análise; partia-se de um mundo em si que agia sobre nossos olhos para fazer-se ver por nós, tem-se agora uma consciência ou 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. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 69)

No entanto, uma questão não é levada em conta neste tipo de reflexão, justamente aquela de seu *começo*, de que a reflexão começa a refletir. Ao passar de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta, a reflexão intelectualista se esquece de seu próprio nascimento. Daí seu dogmatismo: fiel à atitude natural, ela não contesta sua idéia de um mundo verdadeiro, o qual é seu fim constante. Sua reflexão, que havia partido da suposição de um mundo em si, agora postula a outra face desse mesmo prejuízo, qual seja, a de uma subjetividade absoluta.

(...) salta-se de uma visão naturalista, que exprime nossa condição de fato, a uma dimensão transcendental em que todas as servidões estão revogadas de direito, e nunca se precisa perguntar-se como o mesmo sujeito é parte do mundo e princípio do mundo, porque o constituído é sempre para o constituinte. Na realidade, a imagem de um mundo constituído em que eu seria, com meu corpo, apenas um objeto entre outros e a idéia de uma consciência constituinte absoluta só aparentemente formam antítese: elas exprimem duas vezes o prejuízo de um universo em si perfeitamente explícito. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 72)

O juízo entendido como o próprio pensamento leva ainda a compreender a consciência como eterna. No realismo há uma transcendência efetiva dos objetos em relação à consciência. No entanto, se a consciência fosse a todo momento ultrapassada por seus objetos, ela não poderia ter consciência deles, já que não poderia reconhecê-los como projetos seus. Se eles a transcendem, isso quer dizer que ela deles nada sabe, que ela não os possui. Entretanto, se posso reconhecer coisas à minha volta, é porque trago em mim o projeto delas. Se procuro algo, é porque sei o que procuro. Se reconheço coisas em torno de mim, é porque elas despertam em mim uma “ciência primordial” por meio da qual eu as reconheço⁹⁵, e não porque elas estão efetivamente diante de mim, pois, se ignoro aquilo que elas são, já que elas me transcendem, então de sua existência efetiva diante de mim eu nada posso saber. Portanto, a “própria experiência das coisas transcendentais só é possível se eu trago e encontro em mim mesmo seu projeto” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 494). Se as coisas transcendem a consciência, como o quer o realismo, não haveria como reconhecê-las ou procurá-las, já que a consciência não pode reconhecer aquilo que ela mesma não tem como projeto, isto é, que ela já não traz em si mesma. “Como o espírito poderia conhecer o sentido de um signo que ele mesmo não constituiu como signo?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 495). Como poderia haver signo senão para alguém a quem ele significa? É preciso, pois, que exista um sujeito, sob pena de as coisas não serem percebidas por ninguém ou de o sujeito não as poder reconhecer como coisas.

⁹⁵ “Se sou capaz de reconhecer a coisa, é porque o contato efetivo com ela desperta em mim uma ciência primordial de todas as coisas, e porque minhas percepções finitas e determinadas são as manifestações parciais de um poder de conhecimento que é coextensivo ao mundo e que o desdobra de um lado a outro” (Id., *ibid.*, p. 494).

(...) o comércio do sujeito com as coisas em torno dele só é possível se em primeiro lugar ele as faz existir para si mesmo, as dispõe em torno de si e as extrai de seu próprio fundo. (...) Um pensamento que seria verdadeiramente ultrapassado por seus objetos os veria pular sob seus passos sem nunca ser capaz de apreender suas relações e de penetrar em sua verdade. (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 495-496)

Se a consciência estivesse limitada à “atualidade representada”, ela não poderia procurar aquilo que desconhece, nem reconhecer aquilo que procura, já que não poderia saber, quando o encontrasse, que ele era o objeto de sua busca. É preciso pois que ela já tenha o projeto daquilo que se põe a procurar, que ela já o saiba de antemão. Assim, se investigo o *Cogito* cartesiano, é porque

(...) sou eu que leio o texto de Descartes, sou eu que reconheço ali uma verdade imperecível e, no final das contas, o *Cogito* cartesiano só tem sentido por meu próprio *Cogito*, eu nada pensaria dele se não tivesse em mim mesmo tudo aquilo que é preciso para inventá-lo. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 496)

Se a consciência não pode procurar algo que ela já não conheça, então ela não pode ser a constatação posterior de algo que a atinge, mas tal que ela vise aquilo que ela já trazia em si mesma. De outro lado, é preciso que cada experiência seja acompanhada por um saber de si, que em cada ato a consciência “se reconheça a si mesma imediatamente” como saber de si e de todas as coisas. “Todo pensamento de algo é ao mesmo tempo consciência de si, na falta do que ele não poderia ter objeto” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 496). É preciso que, no ato em que percebo um objeto, eu tenha também consciência de mim mesmo como tendo consciência dele, sob pena de não se ter esta distância que me faz ser consciência de algo. Desse modo, por um lado, a consciência é um fato psíquico, um “instante inapreensível” em que eu constato um fato, *eu penso*, e então sei que existo, já que durante todo o instante em que penso não posso duvidar de que penso. Mas assim minha existência não é mais certa que a de qualquer coisa, já que ambas não são imediatas como aquele instante inapreensível em que penso. De outro, a consciência aparece como um “sistema de pensamentos” aquém do tempo e dos

acontecimentos, uma ciência primordial e eterna pela qual reconheço os signos que se me apresentam, de maneira que assim ela é a própria existência.

No entanto, se a consciência é constituinte universal, a idéia de que o sujeito está no mundo é contraditória, pois toda vez que se pensa no mundo ela apenas reafirma sua atividade: primeiro, ela constitui um mundo, depois se pensa nele e, por último, se pensa como afetada. Por outro lado, se ela é constituinte universal, não há como ter a experiência de outrem. A definição de sujeito que encontramos aqui diz que eu sou aquilo que se apreende interiormente e apenas assim, de modo que o outro não pode me reconhecer, já que o reconhecimento é apenas interior, nem eu posso, por minha parte, reconhecer outro sujeito com as mesmas possibilidades que eu, pois não posso ter a apreensão interior que o outro tem dele mesmo senão sendo esse outro. Não posso reconhecer no corpo do outro a presença de uma consciência, pois esta exige um contato imediato; pela mesma razão, o outro não pode reconhecer em meu corpo uma consciência. Desse modo, “se eu não tenho exterior, os outros não têm interior”, e a pluralidade das consciências é tornada impossível desde o momento em que eu tenho consciência absoluta de mim mesmo⁹⁶.

O contato de meu pensamento consigo mesmo, se ele é perfeito, me fecha em mim mesmo e me proíbe de alguma vez me sentir ultrapassado, não há abertura ou “aspiração” a um Outro para este Eu que constrói a totalidade do ser e sua própria presença no mundo, que se define pela “posse de si” e que só encontra no exterior aquilo que ele ali colocou. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 499)

Uma consciência assim, como diz Merleau-Ponty, não é apenas eterna, ela é o próprio Deus. Ela é, por princípio, única e universal. A questão de saber se estou acordado ou sonhando, se percebo coisas reais ou estou sempre em uma espécie de delírio, questão que encontrava sua solução na idéia de um Deus bom, o qual garante que me relaciono com coisas reais, isto é, garante o conhecimento, encontra sua verdade bem mais cedo, pois a consciência não precisa buscar garantias em um Deus bom, já que ela mesma, desde que é constituidora absoluta, é esse Deus.

⁹⁶ Id., *ibid.*, p. 498 à 499.

Como vimos acima, não tenho certeza de ver a árvore à minha frente, mas de que penso ver a árvore, já que ela não passa de um índice que desperta uma ciência primordial por meio da qual eu então a reconheço: “minha visão da árvore enquanto êxtase mudo diante de uma coisa individual já envolve um certo pensamento de ver e um certo pensamento da árvore” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 494). Desse modo, o cartesianismo separa o pensamento de ver do termo que ele visa. No entanto, ver não é ver algo? Isto é, ver uma superfície vermelha não é “ver um vermelho existindo”? Segundo Merleau-Ponty, uma qualidade é a sugestão que nos é feita de uma maneira de existir à qual nós respondemos. Desse modo, a percepção de algo “supõe nossa abertura a um real ou a um mundo”. “É essencial à minha visão referir-se não apenas a um pretense visível, mas ainda a um ser *atualmente* visto” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 501; grifo nosso). Assim, quando duvido da coisa vista, então necessariamente eu duvido também da própria visão. E, se duvido da coisa que penso ver, duvido da mesma maneira do pensamento de ver, pois, se minha consciência é constituinte universal, então duvidar de um de seus aspectos é duvidar dela no todo. Como argumenta Merleau-Ponty,

(...) de duas coisas uma: ou não tenho nenhuma certeza concernente às próprias coisas, mas então não posso mais estar certo de minha própria percepção tomada como simples pensamento, já que, mesmo assim, ela envolve a afirmação de uma coisa; ou apreendo meu pensamento com certeza, mas isso supõe que no mesmo instante eu assumo as existências que ele visa. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 501)

Ora, se a subjetividade é constituidora absoluta da experiência, então é preciso que ela dê conta de todos os “fantasmas” que formam a “riqueza concreta do mundo”. Segundo Merleau-Ponty, se posso duvidar de que vejo algo, mas não de que penso ver, é porque o pensamento de ver tem dois sentidos. No primeiro, ele é uma “pretensa visão”, um possível ou um provável; entretanto, isso implica que em algum momento se teve a visão verdadeira em relação à qual ele se assemelha. No segundo, ele é o próprio poder constituinte, o espírito que reconhece as percepções e as habita porque elas são o desdobramento de seu poder constituinte; no entanto, se esse poder é único e universal, se o pensamento de ver é a própria visão, então “a coisa vista é em si mesma aquilo que

dela penso, e o idealismo transcendental é um realismo absoluto” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 502). Desse modo,

[é] 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 é preciso que eu veja surgir o mundo existente, e não apenas o mundo em idéia, ou eu só teria uma construção abstrata e não uma consciência concreta do mundo. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 502)

Portanto, a distinção entre o pensamento de ver e a coisa vista só pode ser ilusória, conclui Merleau-Ponty, pois ao se negar um dos termos se nega o outro, da mesma maneira que afirmar um deles é afirmar também o outro.

A idéia de uma consciência que antecipa seus objetos, que os tem como projetos, também é desenvolvida por Merleau-Ponty. No entanto, ele não colocará os objetos no interior de um pensamento absoluto, mas os verá serem antecipados pelo desdobramento temporal da percepção: meu olhar antecipa a visão da coisa vista, isto é, seu movimento se dirige ao mundo e, antes que eu tenha consciência tética do objeto, meu olhar já tem um saber sobre ele. Daí o elogio de Merleau-Ponty a Descartes: “não se trata de dar razão ao realismo, e há uma verdade definitiva no retorno cartesiano das coisas ou das idéias ao eu” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 494). Aquela distância, pela qual Descartes entendia fundar a consciência das coisas e que ganhava o nome de alma, Merleau-Ponty a fundará no escoamento temporal — adiante, veremos como isso se dá.

Colocando na mesma linha da crítica que fazia a Descartes, Merleau-Ponty argumenta, em notas, que o erro de postular um constituinte universal também acomete o pensamento de Husserl, pelo menos em um determinado período de sua filosofia. Husserl, apesar de admitir o retorno ao vivido, propõe uma segunda redução que tem por função levar as descrições à sua verdade, ao “fluxo transcendental de uma constituição universal”.

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 esclarecidas. É todavia manifesto que de duas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê porque a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade. É nessa segunda direção que caminha cada vez mais o pensamento de Husserl, através de muitas reminiscências do período logicista — como se vê quando ele faz da racionalidade um problema, quando admite significações que em última análise sejam “fluentes” (*Erfahrung und Urteil*, p. 428), quando ele funda o conhecimento em uma $\delta\omicron\xi\alpha$ originária. (MERLAU-PONTY, 2006, nota 8, p. 651)

Ora, se a idéia de uma constituição universal esclarece as obscuridades do percebido, tornando o mundo transparente, então não se vê porque se deve retornar ao vivido, já que o pensamento possui sua verdade. Por outro lado, se a reflexão retém certa opacidade do percebido, então não há sentido em afirmar um pensamento constituinte universal, pois, se a reflexão de tipo intelectualista não dá conta de todos os aspectos da experiência perceptiva, é porque a consciência não a constitui absolutamente. Assim, de duas uma: ou o transcendental é o próprio mundo⁹⁷, e dessa maneira seus fantasmas são esclarecidos, já que eles são modalidades do próprio transcendental, ou é preciso que a idéia de uma constituição universal de alguma forma se arranje para explicar as obscuridades da experiência — mas isso, como temos visto, ela parece não poder fazer senão criando hipóteses auxiliares.

[Husserl] admite (...) que toda redução transcendental é ao mesmo tempo uma redução eidética. A necessidade de passar pelas essências, a opacidade definitiva das existências não podem ser consideradas como fatos incontestáveis, elas contribuem para determinar o sentido do *Cogito* e da subjetividade última. *Eu não sou um pensamento constituinte e meu Eu penso não é um Eu sou se não posso, pelo pensamento, igualar a riqueza concreta do mundo e reabsorver a facticidade.* (MERLAU-PONTY, 2006, nota 16, p. 651; grifo nosso)

⁹⁷ Merleau-Ponty diz que o “verdadeiro transcendental” é a “vida ambígua em que se faz a *Ursprung* das transcendências”, isto é, a experiência perceptiva ou, em outras palavras, o movimento temporal que é o modo de ser dessa experiência. Id., *ibid.*, p. 489.

Embora Husserl comece cada vez mais a reconhecer certa riqueza da experiência que se desvia das tomadas filosóficas, ele elaborou uma teoria do constituinte absoluto, a qual não é senão o outro lado da postulação de um mundo verdadeiro. Por isso, segundo Merleau-Ponty, Husserl tem um lugar entre os clássicos.

Já na análise do terceiro sentido de juízo, pelo menos por um momento Merleau-Ponty reconhece ali como que o germe de seu próprio projeto filosófico. A análise do pedaço de cera, nas *Meditações Metafísicas*, sugere Merleau-Ponty, parece apresentar também, além da idéia de que a percepção é uma inspeção do espírito, a idéia de que não há uma razão escondida *atrás* das coisas, mas que “a razão está enraizada na natureza”. Desse modo, a “‘inspeção do espírito’ não seria o conceito que desce na natureza, mas a natureza que se eleva ao conceito” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 73). Isto quer dizer que há uma significação do percebido anterior ao pensamento, que “parece sair” da percepção, diz Merleau-Ponty. Há ali um “conhecimento vital”, uma “‘inclinação natural’”, embora o entendimento nos ensine a separação da alma e do corpo. Se Descartes pensa em garantir essa experiência da unidade por meio da idéia de Deus, ele cai em contradição, pois a veracidade divina é a “clareza intrínseca da idéia” e não uma experiência sensível. Nesta, a unidade é dada pela própria experiência e antecede a elaboração conceitual. Por isso sua unidade não pode ser garantida pela veracidade divina, pois esta só pode “autenticar pensamentos evidentes”. No entanto, sua filosofia parece “*assumir essa contradição*”⁹⁸, sugere Merleau-Ponty, citando em nota a célebre carta de 28 de junho de 1643, de Descartes a Elisabeth⁹⁹. Ao dar a entender que o entendimento é incapaz de conhecer a união entre a alma e o corpo, união que a experiência perceptiva nos ensina, Descartes estaria dizendo, assegura Merleau-Ponty, que a reflexão se volta para um campo irrefletido do qual ela não dá conta inteiramente. Desse modo, se ela reflete sobre um irrefletido, é porque ela não possui de antemão um conhecimento absoluto, mas re-constitui sua experiência.

Quando Descartes diz que o entendimento se sabe incapaz de conhecer a união entre a alma e corpo e deixa para a vida conhecê-la, isso significa que

⁹⁸ Id., *ibid.*, p. 73; grifo nosso.

⁹⁹ Id., *ibid.*, p. 73. Segue abaixo conforme citado por Merleau-Ponty: “‘(...) não me parecendo que o espírito humano seja capaz de conceber muito distintamente e ao mesmo tempo a distinção entre a alma e corpo e sua união, porque para isso é preciso concebê-los como uma só coisa e conjuntamente concebê-los como duas, o que se contraria.’ *A Elisabeth*, 28 de junho de 1643. AT III, pp. 690 s.” (Id., *ibid.*, nota 35, p. 618)

o ato de reflexão se mostra como reflexão sobre um irrefletido que ele não reabsorve nem de fato nem de direito. 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 reconstituo. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 73)

Merleau-Ponty então conclui: esse “‘juízo natural’ não é senão o fenômeno da passividade”¹⁰⁰. Em outras palavras, o juízo natural é o fenômeno mesmo da percepção, o qual encontra um sentido autóctone naquilo que experiencia, não reenviando certas impressões a uma esfera de pensamento onde elas encontrariam seu sentido verdadeiro. Esse juízo, por outro lado, é também criador, já que ele se projeta no mundo em uma função de conhecimento, articulando os arranjos que ele mesmo constata¹⁰¹. O cartesianismo, assim, a exemplo do kantismo, assegura Merleau-Ponty, “teria visto plenamente o problema da percepção, que consiste em que ela é um conhecimento *originário*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 74). Em relação a esse original, a reflexão apresenta-se como aquele movimento que rearticula em uma unidade nova a situação inicial na qual ela aparece¹⁰². Tal qual a atenção, ela cria-se um campo de horizontes. Essa idéia ainda mostra que o irrefletido só pode ser conhecido através da reflexão, ou seja, que ele é uma perspectiva que ela se cria, já que o recuo até ele não se faz sem uma transformação, embora tal transformação não deixe de manifestá-lo. Da reflexão, portanto, é preciso dizer o mesmo que Merleau-Ponty disse sobre a atenção, isto é, que ela coloca o objeto sob sua dependência, que ela não é uma notação pura de um objeto puro, mas criadora de um campo que, no fim das contas, termina por ser o objeto mesmo do qual ela trata: “[ao] mesmo tempo em que aciona a atenção, a cada instante o objeto é reaprendido e novamente posto sob sua dependência”¹⁰³. Entre a reflexão e a percepção sempre há uma distância, como diz Merleau-Ponty. No entanto, no momento

¹⁰⁰ Id., *ibid.*, p. 73.

¹⁰¹ “Mas, quando contemplo um objeto com a única preocupação de vê-lo existir e desdobrar diante de mim as suas riquezas, então ele deixa de ser uma alusão a um tipo geral, e eu me apercebo de que cada percepção, e não apenas aquela dos espetáculos que descubro pela primeira vez, recomeça por sua própria conta o nascimento da inteligência e tem algo de uma invenção genial: para que eu reconheça a árvore como uma árvore, é preciso que, abaixo desta significação adquirida, o arranjo momentâneo do espetáculo sensível recomece, como no primeiro dia do mundo vegetal, a desenhar a idéia individual desta árvore.” (Id., *ibid.*, p. 75)

¹⁰² “A reflexão não é absolutamente transparente para si mesma, ela é sempre dada para si mesma em uma *experiência*, no sentido da palavra que será o sentido kantiano, ela sempre brota sem saber ela mesma de onde brota, e sempre se oferece a mim como um dom da natureza.” (Id., *ibid.*, p. 74)

¹⁰³ Id., *ibid.*, p. 59.

em que a reflexão acontece, ela transpõe essa barreira e “domina praticamente” a separação entre perceber e saber. Ela traz o irrefletido a uma compreensão, apresenta-o segundo uma unidade, a qual termina por ser o próprio objeto. Mas essa unidade não o esgota, porque ela sempre será revista por um presente novo que a vai reelaborar e a inserir em uma outra unidade. Esse movimento do indeterminado ao determinado, que é o próprio pensamento¹⁰⁴, constata a si mesmo como um fato: aquele “que ao mesmo tempo domina e mantém a opacidade da reflexão”¹⁰⁵. Isto é, como já foi dito, aquele que transforma e ao mesmo tempo expressa o irrefletido. Ora, aqui a reflexão é como o olhar que concomitantemente tem e perde seu objeto, e que só pode se fazer a esse preço, como bem o apresentam o *PrP* e a *PhP*. Ela é o saber de si que surge na relação corpo e mundo; ela é o tempo se fazendo e a constatação desse *fato*. Assim, se a temporalidade é nosso modo de ser mais próprio, então esse novo tipo de reflexão, a exemplo de certo cartesianismo descrito por Merleau-Ponty, é também uma tentativa de “identificar (...) a razão e a condição humana”¹⁰⁶. E a diferença crucial entre essas doutrinas será aquela de tomar a percepção como tema, pois a experiência perceptiva revela o problema da gênese das coisas, de que se reflete sobre um irrefletido, e permite assim ultrapassar o pensamento objetivo que, ao não refletir sobre sua própria constituição, postula um mundo em si e tenta então explicá-lo. Além disso, o recuo ao campo fenomenal tem a tarefa de apresentar uma nova unidade da experiência — o escoamento temporal —, de modo que ela não precisa mais de um terceiro termo para se constituir. Segundo Merleau-Ponty, embora o cartesianismo tenha visto o problema da percepção, ele só poderia tê-lo tomado por tema “transformando-se profundamente”. Transformação que exigiria atribuir uma significação positiva ao indeterminado e elaborar uma teoria sobre o tempo. Em outras palavras, seria preciso encontrar aquele “meio entre Deus e o nada” que a separação absoluta entre *res cogitans* e *res extensa* impossibilita. Ora, eis aqui o projeto de uma fenomenologia da percepção, ao qual o cartesianismo não poderia dar continuidade senão transformando-se em uma outra filosofia. Aquela “tese muda” da percepção que nos dá uma certeza presente, uma unidade, não é vista por Descartes senão como uma evidência “*apenas de fato*” que permanece sujeita à dúvida metódica. Ele não assume esse fato da percepção porque

¹⁰⁴ Vimos essa mesma idéia a respeito da atenção, a qual operava segundo o movimento temporal, sua condição e sua única possibilidade — como veremos adiante.

¹⁰⁵ Id., *ibid.*, p. 74.

¹⁰⁶ Id., *ibid.*, p. 74.

está preso a uma idéia dogmática do ser, justamente aquela que postula um mundo em si, uma veracidade divina, um pensamento absoluto.

2.5. *Dever ser e finitude*

A experiência perceptiva, a partir do que vimos acima, sempre esteve pressuposta pelo pensamento objetivo no momento em que ele tentava explicar-se seu mundo. Apesar da constatação de uma experiência concreta, rica em fantasmas, ele postulava um mundo em si, verdadeiro, e então, procurando sua condição de possibilidade, tentava explicá-lo. A reflexão, assim, não precisava compreender-se como histórica, pois havia um mundo verdadeiro esperando para ser revelado. A partir do momento, no entanto, em que se descobre a percepção como o fundo sempre pressuposto, mas não tematizado pela reflexão, a questão do começo bate à porta do filósofo. Agora, é preciso que sua reflexão dê conta da situação na qual ela aparece, que ela se coloque a questão de seu próprio começo, isto é, a reflexão “encontra sua origem em uma fonte que não está nela mesma”¹⁰⁷, ela descobre que ela começa a refletir. Nessa medida, ela se redescobre como temporal. Ela tem um começo, ela sempre parte de um irrefletido, ela é “reflexão-sobre-um-irrefletido”. Se ela quer ser integral, ela precisa compreender-se como expressão, restrição ou rearticulação desse campo de horizontes no qual ela nasce, que a antecede e a sustenta. Segundo Merleau-Ponty, é dessa forma que a reflexão participa “ela mesma da facticidade do irrefletido”, devendo levar isso em conta no momento em que se põe a refletir¹⁰⁸. Assim, uma reflexão que assume seu enraizamento no tempo é uma reflexão radical¹⁰⁹, cuja tarefa é “reencontrar a experiência irrefletida do mundo, para recolocar nela a atitude de verificação e as operações reflexivas, e para fazer a reflexão aparecer como uma das possibilidades de meu ser” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 324). A reflexão nasce já em uma situação. No entanto, que tipo de situação pode ser essa? Como diz Merleau-Ponty, o que encontramos no começo é um campo perceptivo sobre um fundo de mundo, uma configuração total em relação à qual os valores expressivos são distribuídos conforme a exigência do conjunto; isto é, uma

¹⁰⁷ BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 113.

¹⁰⁸ “A reflexão só é verdadeiramente reflexão se não se arrebatou para fora de si mesma, se se conhece como reflexão-sobre-um-irrefletido e, por conseguinte, como uma mudança de estrutura de nossa existência” (Id., *ibid.*, p. 97).

¹⁰⁹ “(...) a reflexão radical é consciência de sua dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final” (Id., *ibid.*, p. 11).

orientação segundo a qual a experiência se dispõe. Não uma inumerável soma de impressões que precisariam de um juízo que as constituísse como objeto, mas um dado tal que seu estado mais simples é já aquele da figura sobre um fundo¹¹⁰, como o apresentam as investigações da *Gestalt*. Em outras palavras, trata-se de dizer que o todo antecede suas partes. Portanto, a experiência perceptiva originariamente nos abre a um campo de horizontes, a certo arranjo das coisas que se apresenta sobre um fundo de mundo¹¹¹. Uma reflexão integral, como a que quer Merleau-Ponty, não se coloca de imediato como absoluta, mas, ao contrário, compreende-se como parcial, isto é, como finita. De outro lado, ao não levar em conta seu arraigamento temporal e sua dependência em relação a um irrefletido, a análise clássica esquece-se de seu surgimento e entende-se como absoluta. Ao pretender explicitar o “absolutamente verdadeiro”, ela reproduz, no plano da reflexão, aquela postulação de um mundo que encontramos no plano da linguagem adquirida da atitude natural, a qual, “lançando-me no mundo das coisas, me dá a certeza de apreender um ‘real’ para além das aparências, o ‘verdadeiro’ para além da ilusão” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 69). Esse dogmatismo que assola a vida ordinária passou para a reflexão filosófica sem levantar suspeitas:

O intelectualismo aceita como absolutamente fundadas a idéia do verdadeiro e a idéia do ser nas quais se termina e se resume o trabalho constitutivo da consciência, e sua pretensa reflexão consiste em pôr como potências do sujeito tudo aquilo que é necessário para chegar a essa idéias. (...) O valor dessas noções não é questionado pelo intelectualismo: trata-se apenas de conferir a um naturante universal o poder de reconhecer essa mesma verdade absoluta que o realismo ingenuamente situa em uma natureza dada. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 69)

Todo o problema consiste, pois, em que ao postularem de imediato um mundo em si, empirismo e intelectualismo tornam-se “incapazes de *ver* o fenômeno da percepção e o mundo que nasce nela através da ruptura das experiências separadas”¹¹². Como diz Merleau-Ponty, a familiaridade da filosofia clássica não é com a contingência experimentada na percepção, mas com o ser absoluto, com um mundo em si que aparece

¹¹⁰ Id., *ibid.*, p. 24.

¹¹¹ Id., *ibid.*, p. 324.

¹¹² Id., *ibid.*, p. 71.

como o horizonte de sua reflexão. Isso quer dizer que ao invés de assumir sua situação finita e tomar também a própria reflexão como tema, os clássicos querem o infinito, aquilo que deve ser¹¹³. De outro lado, ao assumir o campo escorregadio em que se situa, a reflexão autêntica compreende-se como operando sobre um fundo do qual ela nunca poderá terminar a explicitação, pois esse fundo original sempre resiste às tomadas totalizantes que se fazem dele. Do mesmo modo como a percepção seguinte corrige a anterior, revelando aspectos não apreendidos, sempre se pode objetar a uma tomada reflexiva a não compreensão de algo, pois a dimensão de inteligibilidade que ela oferece nunca esgota o campo para o qual ela se volta. “(...) eu nunca reúno efetivamente, nunca desperto ao mesmo tempo todos os pensamentos originários que contribuem para minha percepção ou minha convicção presente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 96). O Ego meditante está sempre imerso em uma perspectiva particular. Devido a esse esquecimento, como temos visto, os clássicos constroem a percepção com o percebido, encerrando a reflexão em seus próprios resultados¹¹⁴. Dessa maneira, portanto, é que

[uma] filosofia como o criticismo não concebe, em última análise, nenhuma importância a essa *resistência da passividade*, como se não fosse necessário tornar-se o sujeito transcendental para ter o direito de afirmá-lo. Ela subentende portanto que o pensamento do filósofo não está submetido a nenhuma situação. Partindo do espetáculo do mundo, que é o de uma natureza aberta a uma pluralidade de sujeitos pensantes, ela investiga a condição que torna possível este mundo único oferecido a vários eus empíricos, e a encontra em um Eu transcendental no qual eles participam sem dividi-lo porque ele não é um Ser, mas uma Unidade ou um Valor. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 96; grifo nosso)

Ao postularem um mundo em si, os clássicos esquecem-se da percepção efetiva, posto que estão preocupados em encontrar as condições que tornam possível uma certa experiência, aquela que lhes fornece o pensamento objetivo, não a ambigüidade que se

¹¹³ “É notável ver como as filosofias transcendentais de tipo clássico nunca se interrogam sobre a possibilidade de efetuar a explicitação total que elas sempre supõem *feita em algum lugar*. Basta-lhes que ela seja necessária, e julgam assim aquilo que *é* por aquilo que *deve ser*, por aquilo que a idéia do saber exige.” (Id., *ibid.*, p. 96; grifo nosso); em Descartes, por exemplo, “a conexão entre a essência e a existência não é encontrada na experiência mas na idéia do infinito” (Id., *ibid.*, p. 76).

¹¹⁴ Id., *ibid.*, p. 72.

revela nas pesquisas da fisiologia e da psicologia modernas¹¹⁵. Dado o objeto pronto e acabado, ou seja, posta a “prioridade do mundo objetivo”¹¹⁶, busca-se as condições que o possibilitam. Desde então, compreende-se que o corpo e as aparências sejam deixados de lado, pois buscar as condições de possibilidade é buscar o pensamento claro e distinto, a essência escondida atrás das aparências. Buscar a condição de possibilidade, entre os clássicos, tem o sentido de procurar, sob as coisas que se manifestam, a substância ou a essência pela qual elas podem ser. Investigação que só pode ser levada a cabo porque já se supôs que há uma distinção fundamental entre realidade e aparência, porque se separou aquilo que deve ser daquilo que se manifesta. No entanto, é preciso que o filósofo deixe de se situar em algum Olimpo fora do mundo e assuma sua condição de sujeito encarnado, sua visão parcial, já que a temporalidade é “a *sina* de um ser que nasceu, quer dizer, que de uma vez por todas foi dado a si mesmo como algo a compreender”¹¹⁷. Nesse sentido, argumenta Merleau-Ponty:

Precisamos não apenas instalar-nos em uma atitude reflexiva, em um *Cogito* inatacável, mas ainda refletir nessa reflexão, compreender a situação natural à qual ela tem consciência de suceder e que portanto faz parte de sua definição, não apenas praticar a filosofia mas ainda dar-nos conta da transformação que ela traz consigo no espetáculo do mundo e em nossa existência. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 97)

Por sua vez, a ciência, tal qual os clássicos, fiel à atitude natural, também postula um mundo verdadeiro. Ela supõe um sistema de relações causais, o mundo objetivo, e então tenta explicar a percepção segundo esse sistema.

É inevitável que, em seu esforço geral de objetivação, a ciência pretenda representar-se o organismo humano como um sistema físico em presença de estímulos definidos eles mesmos por suas propriedades físico-químicas, que procure reconstruir sobre essa base a percepção efetiva, e fechar o ciclo do conhecimento científico descobrindo as leis segundo as quais se produz o

¹¹⁵ “A tomada de consciência intelectualista não chega até este tufo vivo da percepção porque ela busca as condições que a tornam *possível* ou sem as quais ela não existiria, em lugar de desvelar a operação que a torna *atual* ou pela qual ela se constitui.” (Id., *ibid.*, 68)

¹¹⁶ Id., *ibid.*, p. 53.

¹¹⁷ Grifo nosso; Id., *ibid.*, p. 464.

próprio conhecimento, fundando uma ciência objetiva da subjetividade.
(MERLEAU-PONTY, 2006, p. 32)

Ela parece não compreender sua perspectiva limitada, histórica, postula um universo inteiramente determinado e em seguida se autoriza a explicá-lo. Em outras palavras, ela toma seu objeto por absoluto, e não entende que ele não é o ser total, mas sua face objetiva. Amparada na linguagem cotidiana, ela oferece a si mesma uma idéia daquilo que o ser deve ser, logo depois entende que se existe um mundo verdadeiro, então o progresso de sua pesquisa um dia o alcançará. Ela também, a exemplo dos clássicos, quer o infinito.

No entanto, uma reflexão que ignora seu começo e postula um mundo verdadeiro é apenas uma ilusão de consciência, pois ela se constrói sob uma idéia dogmática do ser. Ela supõe acabada em algum lugar a síntese total que ela se propõe a alcançar. No entanto, como diz Merleau-Ponty, o “maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 10). Uma reflexão autêntica não postula nenhum mundo verdadeiro; ao mostrar-se como sustentada por um irrefletido e ao compreender que nunca terminará a explicitação do ser, ela coloca o problema de seu próprio começo e assim assume sua finitude. Desse modo, ela descobre-se parcial, uma perspectiva entre outras, já que nenhum universo verdadeiro condiciona sua investigação. Nesse sentido, argumenta Merleau-Ponty:

[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 a si mesma 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. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 68)

Dizer que a reflexão é finita ou parcial não é dizer apenas que ela é limitada, mas que ela só tem acesso ao ser porque ela se constitui como perspectiva. A finitude não é apenas uma imperfeição de minha vida, mas o que ela tem de mais fundamental. Segundo Merleau-Ponty, o fato primeiro é o de que “estamos no mundo, quer dizer: coisas se desenham, um imenso indivíduo se afirma, cada existência se compreende e compreende as outras” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 548). O que é preciso esclarecer

é esta compreensão originária. Dado este fato primeiro, é preciso explicitar a sua estrutura, o seu modo de ser mais fundamental. Ele se realiza sem o concurso de meu pensamento, ele se faz, ele se realiza “sempre no modo do Se”¹¹⁸, e é este saber, ou esta compreensão originária, o fato que a reflexão precisa compreender. No entanto, essa compreensão não deixa de estar situada, ela é finita, de modo que já está dado de princípio que ela não trará a explicitação integral da experiência. Um novo engajamento trará uma nova dimensão de inteligibilidade, da mesma maneira que a percepção seguinte corrigirá a anterior. Minha situação define uma reflexão que nunca terminará o inventário da experiência para a qual ela se volta e que mesmo só pode ser a este preço.

2.6. A reflexão criadora

Segundo o que vimos, a *PhP* caracteriza a atitude crítica como aquele gênero de reflexão que supõe uma razão universal realizada antecipadamente nas coisas, uma constituição já feita cujo caminho é preciso retrazar para se entender os passos que conduziram ao objeto. No entanto, uma consciência constituinte universal não poderia encontrar qualquer opacidade nas coisas, já que, sendo constituidora de sua experiência, ela não pode encontrar nenhum aspecto que ela já não conheça de antemão. “Se fôssemos [essa consciência], deveríamos possuir, como sistema de relações transparentes, o mundo diante de nós, nossa história, os objetos percebidos e sua singularidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 98). No entanto, desde que colocamos fora de jogo nossa familiaridade com o mundo, a experiência, segundo Merleau-Ponty, se oferece como “hostil e estranha”¹¹⁹, de maneira que uma consciência constituinte, que deveria dar conta desse estranhamento, terminando por dissolvê-lo, apresenta-se como uma idéia contraditória. Desse modo, ao contrário da atitude dos clássicos, a *PhP* apresenta um “novo gênero de reflexão”¹²⁰. Se a percepção é o solo fundamental de toda expressão, é preciso entender que a reflexão tem uma história. Quando aquele que percebe toma por tema a sua experiência, ele já tem um passado a ser retomado e compreendido, como já foi dito. De forma que esse momento em que a reflexão se volta

¹¹⁸ Id., *ibid.*, p. 322.

¹¹⁹ Id., *ibid.*, p. 432.

¹²⁰ Id., *ibid.*, pp. 76 e 323.

para o irrefletido não pode se esquecer de que ele é uma “verdadeira criação”, sob pena de não realizar uma reflexão autêntica.

No entanto, como a reflexão pode ser criadora? Como bem o diz Merleau-Ponty, a reflexão é “uma visão parcial e uma potência limitada”¹²¹. Isso se deve à estrutura temporal de nosso ser no mundo:

A transcendência dos momentos do tempo simultaneamente funda e compromete a racionalidade de minha história: ela a funda, já que me abre um porvir absolutamente novo em que eu poderia refletir naquilo que há de opaco em meu presente, ela a compromete, já que, a partir deste porvir, eu nunca poderia apreender o presente que vivo com certeza apodítica, já que assim o vivido nunca é inteiramente compreensível, o que compreendo nunca alcança exatamente a minha vida, e já que enfim nunca me uno a mim mesmo. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 464)

Na percepção, o presente tenta se passar pela “totalidade do ser”, mas o mesmo escoamento temporal dissolve esta pretensão ao nunca se fechar inteiramente sobre si mesmo. Do mesmo modo, a reflexão pretende essa totalidade, no entanto, graças ao “malogro perpétuo” dessa presunção, imposto pelo próprio movimento temporal, ela nunca a alcança efetivamente¹²². A reflexão, assim, não consegue ser mais que uma visão parcial, a qual se realiza no momento em que a comunicação vital entre corpo e mundo é colocada *em suspenso, restringida* em nome de uma parte do espetáculo ao qual se consagra todo o campo perceptivo¹²³. Mas como isso se dá? A volta da reflexão sobre o irrefletido traz uma “transformação (...) no espetáculo do mundo e em nossa existência”¹²⁴, uma “mudança de estrutura da consciência”¹²⁵. A reflexão, portanto, é um acontecimento, uma transformação, uma mudança, de maneira que é nesse sentido que ela pode aparecer como uma “verdadeira criação”. Ao consagrar o todo do campo perceptivo a uma de suas partes, isto é, ao compreender a totalidade perceptiva segundo uma de suas perspectivas possíveis, ao suspender o movimento natural entre corpo e

¹²¹ Id., *ibid.*, p. 95.

¹²² “O ideal do conhecimento objetivo é ao mesmo tempo fundado e arruinado pela temporalidade.” Id., *ibid.*, p. 447.

¹²³ “No centro desse sistema [corpo/mundo], um poder de suspender a comunicação vital ou, pelo menos, de restringi-la, apoiando nosso olhar em uma parte do espetáculo e consagrando-lhe todo o campo perceptivo” (Id., *ibid.*, p. 324).

¹²⁴ Id., *ibid.*, p. 97.

¹²⁵ Id., *ibid.*, p. 5. Ou ainda: uma “mudança de estrutura de nossa existência” (Id., *ibid.*, p. 97).

mundo e restringir a uma das partes a inteireza do todo, a reflexão articula uma unidade, uma compreensão da totalidade, do mundo que se apresenta. Essa suspensão, essa restrição, é criação de uma dimensão nova. Esta é *secretada* ou *extraída* do arranjo dos signos lingüísticos¹²⁶, de modo que assim ela aparece como um corpo novo¹²⁷. Por meio desse corpo que foi criado, tenta-se ver o todo; no entanto, do mesmo modo que o presente, essa dimensão que se abriu não tem senão uma perspectiva limitada, embora não deixe de ser uma compreensão. Nesse sentido, portanto, a reflexão apresenta-se como criação — de uma perspectiva outra que a percepção natural e espontânea, de uma dimensão de inteligibilidade, de um corpo novo face à esfera do percebido. Ela restabelece “a unidade do objeto em uma dimensão nova”¹²⁸. O percebido está ali como horizonte, a reflexão então realiza nele uma rearticulação, “estabelecendo uma nova dimensão da experiência”¹²⁹. O percebido se oferece segundo um máximo de riqueza, ele possui uma presença carnal, isto é, um máximo de articulação de sentido; por sua vez, a reflexão faz nascer uma perspectiva por sobre essa estrutura primeira, por isso ela é uma mudança de estrutura; e uma mudança de estrutura da consciência, já que a consciência perceptiva é anônima, e a reflexão, sempre tética. Ora, mas a reflexão não articula sentido somente a partir da percepção, ela toma em consideração todo o universo cultural que a envolve. Ela rearticula as falas adquiridas, sedimentadas em nossa linguagem cotidiana. O novo aparece, desse modo, através da nova organização que se confere ao que está dado como adquirido de uma vez por todas. Como cada perspectiva perceptiva que assumimos, a reflexão sempre expressa nosso engajamento primordial no mundo, nunca dele se destacando inteiramente, mesmo quando subverte seus dados em uma nova unidade. Empirista, intelectualista ou fenomenológica, a reflexão nunca deixa de expressar nosso modo de ser mais fundamental: a temporalidade — estrutura na qual convivem a pretensão à objetividade e a ambigüidade¹³⁰. Com isso, queremos dizer que o modo de ser da reflexão é o mesmo do

¹²⁶ “A ‘concepção’ não pode preceder a ‘execução’”. (Id., *A dúvida de Cézanne*, p. 134)

¹²⁷ A fala, e por conseguinte a linguagem, é o “apoio empírico” das múltiplas possibilidades que se apresentam a partir do momento em que o corpo surge no mundo (Id., *Fenomenologia...*, p. 267). Ela aparece, pois, como um corpo novo em face da experiência sensível ao sedimentar-se e constituir um saber intersubjetivo.

¹²⁸ Id., *Fenomenologia...*, 59.

¹²⁹ Id., *ibid.*, 58.

¹³⁰ “A origem do tempo objetivo, com suas localizações fixas sob nosso olhar, não deve ser procurada em uma síntese eterna, mas no acordo e na recuperação do passado e do porvir através do presente, na própria passagem do tempo.” (Id., *ibid.*, 563)

tempo e, por fim, o mesmo da percepção. Ela rearticula constantemente sua situação, que é tanto natural como cultural, mas ela nunca deixa de ser temporal. E enquanto é temporal, ela se cria um campo de horizontes; cria no sentido de que ela rearticula, já que há uma experiência que a antecede e que ela não fez.

Nesse sentido, o recuo ao campo fenomenal não pode ser a simples descrição desinteressada de uma experiência efetiva, mas, em certo sentido, a criação dessa mesma experiência. Se toda nova unidade precisa ser a rearticulação de um campo cultural e perceptivo já aberto, então o recuo em questão é também a rearticulação de um mundo, de um passado, de uma unidade; ele se cria um campo de horizontes. A experiência efetiva descrita por Merleau-Ponty não pode ser, assim, nossa experiência mais original e por isso a mais verdadeira, pois ela se mostra como uma articulação, um arranjo, uma criação, ou uma abstração a mais que se ergue em nosso universo. Para apresentá-la como nossa experiência mais original, foi preciso que Merleau-Ponty, a exemplo dos clássicos, postulasse um mundo verdadeiro, qual seja, a experiência perceptiva, ao mesmo tempo escorregadia e minha introdução ao mundo. O fato ao qual Merleau-Ponty pretende retornar é aquele em que já há uma articulação de sentido, um *há prévio*, sempre retomado por toda tentativa filosófica. No entanto, se por outro lado a tentativa é a de dizer que esse fato primordial é a percepção e que sua fenomenologia da percepção tem por meta “*coincidir*”¹³¹ com essa experiência e apresentá-la tal como ela é, então já não vemos mais como se articulam a descrição e a criação. Primeiramente, parece haver aí um descompasso, já que, se a reflexão é criadora, então toda tomada já perdeu o movimento efetivo naquilo que ele é, pois, sendo ela uma criação, não pode ser a coincidência com algo de efetivo, o qual, por ser a estrutura de toda experiência, não pode ser mais uma criação entre outras, mas justamente a estrutura, a condição de toda criação. Somos no mundo, “*há sentido*”¹³². Mas como descrever a estrutura desse *há prévio* sem já desviar-se dela? Desinteressadamente, como saber se algo se mostra dessa

¹³¹ “(...) o filósofo não mais procura explicar a percepção, mas *coincidir* com a operação perceptiva e compreendê-la” (Id., *ibid.*, p. 77; grifo nosso). Bem entendido, não se trata de dizer que Merleau-Ponty pretende coincidir com a coisa, mas com a experiência que nos dá a coisa, já que “coisa” não quer dizer senão uma experiência e já que ela não pode se esgotar em nenhuma tomada filosófica. Se se quisesse coincidir com a coisa, seria preciso já ter-se colocado como de “fora” da coisa, tê-la colocado como o exterior de um interior, e é justamente isso o que Merleau-Ponty tenta evitar. De outro lado, coincidir com a experiência da coisa quer dizer coincidir com o movimento expressivo pelo qual ela se oferece. E por coincidência não se entenda uma posse absoluta, mas a intuição do movimento da experiência.

¹³² Id., *ibid.*, p. 397.

ou daquela maneira? Ele só aparece como juízo ou como comportamento a partir do momento em que uma tomada filosófica tenta expressá-lo. Ele é uma articulação nova, não uma realidade verdadeira à qual, como o cientista, se acredita poder acessar. Desse modo, Merleau-Ponty não poderia entender que a experiência perceptiva esteve sempre pressuposta pelas doutrinas clássicas, pois na *PhP* trata-se de articular um sentido a que elas nunca poderiam ter chegado, já que elas não tinham como conhecer, por exemplo, as investigações da *Gestalt*, de maneira que não poderiam ter articulado um sentido tal como uma experiência perceptiva ambígua. A percepção, tal como ela aparece na *PhP*, só foi possível depois dos clássicos e como um contraponto ao que eles disseram. Ela é aquilo que mais uma vez foi rearticulado, não uma realidade esquecida pelo pensamento objetivo. Nesse sentido, o recuo ao campo fenomenal não pode se entender como uma descrição direta, já que ele se limita a rearticular uma situação prévia, a criar-se um campo.

Por outro lado, talvez a *PhP* queira descrever um movimento que é em si mesmo criador, que ela queira descrever um fenômeno no qual ela mesma se insere, de maneira que assim a reflexão se assumiria como perspectiva parcial, finita, e não postularia uma experiência efetiva com a qual sua descrição viria a coincidir, já que o que se tentaria apresentar seria esse próprio processo criador. Sendo a percepção criadora, portanto, a reflexão tentaria descrever seu funcionamento. No entanto, estando a reflexão inserida nesse processo e sendo ela criadora, a dimensão de inteligibilidade que ela forneceria seria também uma criação. Desse modo, ao mesmo tempo em que tentaria dar-nos uma compreensão do modo como a experiência se realiza, a reflexão a perderia, já que seria mais uma abstração que se ergueria nesse espetáculo. Enfim, da mesma maneira que a percepção me dá acesso ao mundo e ao mesmo tempo o perde, toda tomada reflexiva já viria acompanhada, de princípio, deste malogro. E ambas só poderiam ser a este preço. No entanto, segundo esta interpretação, novamente não entendemos o que querem dizer, no âmbito da *PhP*, as expressões “desinteressadamente”, “coincidência” ou “descrição direta” da experiência “tal como ela é”. Se já se assumiu de princípio que a reflexão é criadora, como entender que através dela, do recuo ao campo fenomenal, se possa apresentar a experiência como ela é efetivamente?

2.7. A percepção criadora

Tudo o que foi dito sobre a reflexão, isto é, sobre a *Darstellung*, precisa estar fundado no solo original da expressividade sensível, sobre a *Ausdruck*, pois a reflexão não é senão uma modalidade de nossa experiência¹³³. A reflexão abre-se sobre o movimento original da percepção. Ela é um movimento que se volta para seu passado e o rearticula em uma nova unidade, assim como a percepção se realiza. Se acima descobrimos que a reflexão é criadora, é porque a percepção, enquanto modalidade original, também o é. Mas, se a percepção não cria um corpo novo, como a linguagem cria ao sedimentar-se, então como ela pode ser criadora? A partir da análise da fala, observamos que o criado é algo que se constitui como um corpo novo em face das falas adquiridas; e que, logo depois de ter sido criado, ele sedimenta-se na linguagem cotidiana. Mas a sedimentação, enquanto ela é sempre ponto de partida para novas articulações, é também um momento da rearticulação. Momento que não poderia ser observado senão na linguagem, posto que esta possui a peculiaridade de constituir um mundo cultural. “(...) a fala é a única, entre todas as operações expressivas, capaz de sedimentar-se e de constituir um saber intersubjetivo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 257-258). Segundo Merleau-Ponty, a fala é a única operação capaz de sedimentar-se, podendo ser repetida pela comunidade dos sujeitos falantes; fato que nos dá a ilusão de que a fala traduz o pensamento, o qual prescindiria da fala. Mas a percepção, embora não opere por meio de signos lingüísticos, é também constante rearticulação de sentido. O sentido a que ela chega, apesar de não constituir um mundo intersubjetivo sempre retomado por atos de significação, sedimenta-se, porém, em hábitos corporais¹³⁴. Na análise do membro fantasma e da anosognose, Merleau-Ponty observa que o membro amputado ou o braço que não mais é sentido continuam presentes para o doente graças ao corpo habitual. Como no recalque, o corpo habitual (o tempo impessoal) continua a se dirigir ao mundo, enquanto o corpo atual (o tempo pessoal) está preso ao

¹³³ “O comportamento categorial e a posse da linguagem significativa exprimem um único e mesmo comportamento fundamental.” (Id., *ibid.*, p. 261); “(...) a vida ‘mental’ ou cultural toma de empréstimo à vida natural as suas estruturas (...)” (Id., *ibid.*, p. 262). “(...) a tematização científica e o pensamento objetivo não poderão encontrar uma só função corporal que seja rigorosamente independente das estruturas da existência, e reciprocamente um só ato ‘espiritual’ que não repouse em uma infra-estrutura corporal” (Id., *ibid.*, p. 577).

¹³⁴ Vale lembrar aqui que a percepção — embora ela não crie um corpo novo, como a fala falante —, enquanto é a estrutura pela qual todo homem se relaciona com o mundo, constitui já uma primeira abertura intersubjetiva. É segundo a estrutura da percepção, isto é, por meio dos esquemas corporais que os sujeitos perceptivos podem ter um mundo comum, o que aparece na *PhP* como o natural. Este constitui um terreno comum sempre retomado pelo diálogo, pela comunicação intersubjetiva. Nele, o outro já aparece, embora ainda anonimamente, posto que o “eu” é ali anônimo.

acontecimento traumático. É por seus hábitos perceptivos que o doente continua a sentir a presença do membro amputado ou a ausência do braço que não responde mais ao seu chamado. Muito antes de eu ter consciência tética do que percebo, meus Eus naturais, meus sentidos, já se lançaram ao mundo e, segundo a sinestesia própria deles, entraram em relação uns com os outros, oferecendo-me o objeto que percebo. No entanto, eles não tomam simplesmente o lugar do juízo intelectualista, pois aquilo a que eles se lançam também exige que seja percebido de um certo modo. O mundo se oferece de uma certa maneira e exige, por sua vez, um certo tipo de apreensão. Essa relação original entre corpo e mundo é a estrutura de toda percepção humana, de forma que assim ela também constitui um mundo comum: o mundo natural. Toda vida cultural, por mais que envolva o mundo natural, nunca o faz desaparecer, de maneira que sempre posso suspender minha vida cultural e observar apenas o “mundo da natureza”.

Nunca vivo inteiramente nos espaços antropológicos, estou sempre ligado, por minhas raízes, a um espaço natural e inumano. Enquanto atravesso a praça da Concórdia e me acredito inteiramente tomado por Paris, posso deter meus olhos em uma pedra do muro do jardim das Tuileries, a Concórdia desaparece e só existe esta pedra sem história; posso ainda perder meu olhar nessa superfície granulosa e amarelada, e não existe mais nem mesmo pedra, só resta um jogo de luz em uma matéria indefinida. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 394)

A idéia que Merleau-Ponty pretende nos apresentar é a de que o natural não está separado do corpo, ele não é algo que repousa em si mesmo, mas sempre a relação entre corpo e mundo. O natural seria, assim, o sensível, aquilo que se dá na relação corpo e mundo. Todo engajamento particular repousa ou retoma o mesmo fundo, qual seja, a estrutura perceptiva comum a todos os homens, a relação entre os esquemas corporais e o mundo. A estrutura universal da percepção é pois o fundo sempre retomado e refeito por cada nova perspectiva que se estabelece, por isso natural não significaria uma natureza em si.

Alguns comentadores, por outro lado, entendem que a *PhP*, apesar de pretender ultrapassar o dualismo, ainda lhe dá uma sobrevida. A utilização de certos termos, como as expressões “não-ser” e “*cogito* tácito”, revelariam a forma mais lapidar desse

dualismo, defende Barbaras¹³⁵. Mas não se trata apenas de dizer que o uso de certos termos, ao carregar toda uma tradição filosófica, termina por separar consciência e coisa, senão que de indicar que eles denunciam um prejuízo ontológico por parte de Merleau-Ponty: a justaposição de uma natureza e de uma interioridade. Uma crítica semelhante é ainda apresentada por Moura¹³⁶. Segundo ele, Merleau-Ponty estaria muito preso à filosofia sartreana, de maneira que a *PhP* opõe o nada ao ser quando ela entende a consciência como “não-ser” e o mundo como a “plenitude do ser”. Essa justaposição, sendo a “condição *de direito*”¹³⁷ da *PhP*, impossibilitaria a união entre o que é e o que não é, entre *cogito* tácito e corpo, argumenta Moura. Tal prejuízo da *PhP* teria sido revisto ao longo da carreira de Merleau-Ponty, de maneira que seu ajuste final se encontra em *O visível e o invisível*, texto no qual o próprio Merleau-Ponty endereça uma crítica à idéia de *cogito* tácito apresentada na *PhP*¹³⁸. De nossa parte, entendemos que as expressões “não-ser”, “falha”, “zonas de vazio”, “fissura”, “lacuna” querem expressar, ao contrário da leitura de Barbaras e Moura, a condição pela qual a experiência pode se realizar: ela não pode ser experiência se não for a perspectiva finita que o corpo assume, e não uma interioridade que desce no mundo. De modo que as expressões referidas dizem respeito a que a experiência precisa ter uma zona de ausência, de negatividade para que ela possa ser, justamente a perspectiva finita, nunca acabada, que o corpo assume em face do mundo. Ao contrário, se ela não trouxesse nela mesma essas fissuras, tratar-se-ia então de uma eternidade ou de uma coisa que repousaria em si mesma para alguém de toda consciência. Isso quer dizer que se temos experiência de algo é porque somos finitos, porque estamos em uma situação, a qual permite o escoamento temporal e assim a experiência de algo. Uma consciência eterna não poderia ter consciência de coisa alguma, já que, nada lhe escapando, ela tem tudo ao

¹³⁵ “A *Fenomenologia da percepção* é marcada por uma defasagem entre, de um lado, as intenções anunciadas, assim como as descrições às quais elas dão lugar e, de outro lado, o vocabulário ao qual essas descrições se encontram presas. Tudo se passa como se a experiência perceptiva fosse abordada através de categorias que a interditam de revelar sua significação verdadeira.” BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience*. Paris: VRIN, 1998, p. 183.

¹³⁶ “A *Fenomenologia da percepção* tomava seu ponto de partida em uma ‘ontologia’ que, de antemão, comprometia seu objetivo expresso. Preso aos marcos conceituais de Sartre, Merleau-Ponty compreendia ali a ‘existência’ ou a ‘consciência’ como um ‘não-ser’ que se opunha à ‘plenitude do ser’”. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001, p. 314.

¹³⁷ MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*. p. 314.

¹³⁸ “O *Cogito* tácito não resolve evidentemente esses problemas. Mostrando-o como fiz desde *Ph.P.* não cheguei a uma solução (meu capítulo sobre o *Cogito* não se liga com o capítulo sobre a palavra): ao contrário, levantei um problema. O *Cogito* tácito deve tornar compreensível como a linguagem não é impossível, mas não como ela é possível (...)” (MERLEAU-PONTY, *O visível e o invisível*, p. 171).

mesmo tempo; de outro lado, uma coisa absoluta não poderia ser experienciada por ninguém. A experiência exige uma dimensão de ausência, lacunas, um horizonte temporal para poder ser consciência de algo. “Um presente sem porvir ou um eterno presente é exatamente a definição da morte (...)”¹³⁹, esclarece Merleau-Ponty. Entendemos que Barbaras e Moura compreenderam essa questão e que, por trás dela, eles viram a justaposição de dois termos absolutos. No entanto, Barbaras, pelo menos, quer ver já na *PhP* aquilo que só aparecerá no *VIn*¹⁴⁰, daí porque ele separa a intenção da *PhP* e aquilo que nela de fato foi efetivado por Merleau-Ponty. Devido ao prejuízo do *cogito* tácito enunciado pelo próprio Merleau-Ponty, o *VIn* teria se encarregado de falar de um âmbito mais originário que aquele do qual fala a *PhP*. Por isso Barbaras entende que é somente em *VIn* que a *PhP* alcança seu verdadeiro sentido filosófico¹⁴¹. Mas a *PhP* não pretende falar de um âmbito mais originário que aquele da relação entre corpo e mundo. Ela não tem a intenção de recuar até uma *sensibilidade* ainda mais originária do que a dessa relação. É por isso que o corpo não aparece ali como dobra ou reversibilidade. A *PhP* parte do comércio entre corpo e mundo porque entende que é aí que nasce a experiência. Portanto, seu ponto de partida é o da relação, da dialética, pois é nesse âmbito originário que se dá o comércio entre presença e ausência, a transcendência imanente, por meio do qual nossa experiência se constitui.

Ora, mas a idéia mesma de uma comunicação original não faz subsistir dois termos, duas coisas que, ao se relacionarem, abrem nossa experiência? Essa questão, parece-nos, nunca foi formulada por Merleau-Ponty, posto que tanto o *Un inédit de M. Merleau-Ponty* como o *VIn* apresentam a idéia de que o comércio entre corpo e mundo constitui nossa experiência¹⁴². Desse modo, embora concordemos com Barbaras e Moura no fato de que a *PhP* carrega um pressuposto idealista, desde que ela coloca um silêncio por trás da fala, um *cogito* tácito, o qual foi revisto por Merleau-Ponty,

¹³⁹ Id., *Fenomenologia...*, p. 447.

¹⁴⁰ Passaremos a abreviar *O visível e o invisível* como *VIn* (*Le visible et l'invisible*).

¹⁴¹ “O ganho de *O visível e o invisível* será então o de levar a fenomenologia da percepção à expressão pura de seu próprio sentido, de elaborar a significação filosófica da descrição conduzida na *Fenomenologia da percepção*” (BARBARAS. *Le tournant de l'expérience*. Paris: VRIN, 1998, p. 183).

¹⁴² “O sujeito da percepção não é um pensador absoluto, ele funciona segundo a execução de um *pacto*, realizado em nosso nascimento, entre nosso corpo e o mundo (...)” (MERLEAU-PONTY. “Un inédit de M. Merleau-Ponty”. In: *Revue de métaphysique et morale*, nº 4, 1962, p. 404; grifo nosso). E: a “concentração dos visíveis em torno de um deles [o corpo], ou esta explosão da massa do corpo em direção às coisas, (...) esta *relação* mágica, este *pacto* entre elas e mim, (...) formam um sistema perfeitamente ligado no qual me baseio, definem uma visão em geral e um estilo constante da visibilidade (...)” (MERLEAU-PONTY, *O visível e o invisível*, p. 141; grifos nossos).

entendemos, por outro lado, ter encontrado um pressuposto que perpassa toda a obra merleau-pontiana, de tal modo que ele nunca foi colocado em questão por seu autor. Assim, o projeto mesmo da *PhP* nos parece ser clarificado a partir do momento em que Merleau-Ponty toma como ponto de partida a relação entre corpo e mundo, isto é, acompanhar o nascimento das coisas para nós, o célebre problema da constituição. A intenção mesma da *PhP* é falar de uma ambigüidade original, de uma dialética.

Segundo Merleau-Ponty, o que é dado não é a coisa absoluta, mas a “experiência da coisa, uma transcendência em um rastro de subjetividade, uma natureza que transparece através de uma história”¹⁴³. O escoar temporal faz com que o percebido transcenda o corpo e ao mesmo tempo só possa ser dado segundo a perspectiva do corpo. Ao mesmo tempo em que é percebida, a coisa já anuncia novas perspectivas possíveis, já transcende o ponto de vista que o corpo assumiu. No entanto, ela não é uma experiência interna do corpo nem um exterior absoluto, ao contrário, ela se oferece como o “em-si-para-nós”. Ela não se esgota na visada que assumo, e não pode aparecer senão segundo minha visada. O natural, portanto, não existiria em si, para além de toda situação. Ao contrário, o “mundo natural (...) é a típica das relações intersensoriais”¹⁴⁴, isto é, ele é o sensível. Ele é relação corpo e mundo, uma unidade “fundada para sempre pela primeira experiência sensorial”¹⁴⁵. É meu engajamento, minha situação que abre essa comunicação. “Certo dia e de uma vez por todas algo começou (...) aconteceu uma nova *possibilidade de situações*”¹⁴⁶. É meu nascimento, minha primeira percepção que inaugura essa possibilidade¹⁴⁷. Desse modo, minha encarnação funda o escoamento temporal, o encadeamento e o inacabamento das perspectivas. Estou no mundo, sou uma situação que se abriu, sou uma perspectiva em face de inumeráveis perspectivas possíveis, sou finito e por isso coisas se me oferecem. A finitude não é apenas um modo de ser imperfeito, mas a condição para que nossa experiência se faça. Isso quer dizer

¹⁴³ Id., *ibid.*, p. 436.

¹⁴⁴ Id., *ibid.*, p. 438.

¹⁴⁵ Id., *ibid.*, p. 440.

¹⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 545.

¹⁴⁷ “O acontecimento de meu nascimento não passou, não caiu no nada à maneira de um acontecimento do mundo objetivo, ele envolvia um porvir, não como a causa determina seu efeito, mas como uma situação, uma vez armada, chega inevitavelmente a algum desenlace” (Id., *ibid.*, p. 545); “Minha primeira percepção, com os horizontes que a envolviam, é um acontecimento sempre presente, uma tradição inesquecível; mesmo enquanto sujeito pensante, ainda sou essa primeira percepção, sou a seqüência da mesma vida que ela *inaugurou*” (Id., *ibid.*, p. 546; grifo nosso); e ainda: sou “uma única experiência inseparável de si mesma, uma única ‘coesão de vida’, uma única temporalidade que se explicita a partir de seu nascimento e o confirma em cada presente” (Id., *ibid.*, p. 546).

que a coisa não se oferece temporalmente porque a temporalidade nos limita e nos impossibilita de ter acesso à coisa na sua totalidade, mas que a experiência só se realiza porque estou em situação, porque minha perspectiva é finita, temporal. “Meu ponto de vista é para mim muito menos uma limitação de minha experiência do que uma maneira de me introduzir no mundo inteiro” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 442). Toda a argumentação que mostra a postulação de um mundo verdadeiro por parte dos clássicos tinha como meta nos reconduzir à nossa condição fundamental, à nossa finitude ou, em outras palavras, à estrutura temporal de nossa experiência. Segundo Merleau-Ponty, o que é preciso compreender é que “existe consciência de algo, [que] algo se mostra, há fenômeno”¹⁴⁸. O que é preciso esclarecer é esta “compreensão originária do mundo”¹⁴⁹. Esclarecer esse fato é, na *PhP*, descrever sua estrutura. Temos consciência, algo nos aparece, mas qual é o modo de ser desse aparecimento? O tempo, isto é, o caráter temporal de nossa experiência — desse modo não se separa essência e aparência e essa distinção se mostra mesmo insustentável, pois uma realidade objetiva e uma manifestação aparente são modos de ser de um único movimento, o tempo. No entanto, como temos visto, não se trata apenas de descrever a estrutura de nossa experiência, mas de dizer como ela é possível. Ela é possível porque somos finitos, isto é, porque somos no mundo, porque estamos em situação. Se fôssemos uma consciência eterna ou se a coisa repousasse em si mesma, não teríamos um passado e um porvir, não teríamos experiência, estaríamos no eterno ou na morte, como dissemos acima. Nesse sentido, a percepção e a reflexão não são apenas perspectivas limitadas que não conseguem dar conta dessa *omnitudo realitatis*, o mundo, mas o único modo de ter acesso a ele.

Mas para que se possa falar de um comércio original, não é preciso postular dois termos distintos um do outro, os quais, a partir do nascimento, começam a relacionar-se, duas coisas separadas que, em um dado momento, unem-se? De modo que então não se estaria apenas reproduzindo o quadro da filosofia clássica, aquele que, primeiramente, separa sujeito e objeto, um termo de outro termo, uma coisa de outra coisa, e, depois, pergunta-se como eles se ligam na constituição da experiência? Se o escoamento temporal se inicia com o aparecimento de uma perspectiva finita no mundo, é porque o natural, por um lado, é “o mundo da natureza ou do em si” e o corpo, por outro, é o negativo, a falha por meio da qual uma orientação se faz no mundo. Em outras palavras,

¹⁴⁸ Id., *ibid.*, p. 397.

¹⁴⁹ Id., *ibid.*, p. 438.

se o natural aparece como o sensível, é porque ele, primariamente, repousa em si, repouso que é “rompido” pela perspectiva que o corpo, agora no papel do para si, assume por meio do nascimento. E não é sem mais que o corpo seja a “condição de possibilidade (...) de todas as operações expressivas (...)”¹⁵⁰, pois ele é o “‘negativo’ encarregado de fazer aparecer o ‘positivo’”¹⁵¹. Antes que um corpo surja no mundo, há apenas a “plenitude do ser”, um “mundo pleno”, de maneira que se o outrora e o amanhã podem em algum momento se apresentar, é porque uma físsura se abre naquela plenitude, porque duas coisas primeiramente separadas põem-se em relação. No entanto, cabe aqui perguntar o que possibilita cada um dos termos separadamente para que eles, em certo momento, possam comunicar-se? Poder-se-ia objetar a esta interpretação que o corpo é “secretado”¹⁵² pela própria configuração do mundo, assim como a significação surge como uma “ebulição”¹⁵³ a partir dos signos que formam uma frase. Ao tratar da coisa, Merleau-Ponty a apresenta como “este milagre da expressão: um interior que se revela no exterior, uma significação que *irrompe* no mundo e aí se põe a existir (...)”¹⁵⁴. E ao definir a experiência, ele a expõe como “a comunicação de um sujeito finito com um ser opaco do qual ele *emerge*, mas no qual permanece engajado”¹⁵⁵. No entanto, como do em si poderia brotar seu próprio negativo? Como no em si poderia aparecer uma físsura? A idéia de um comércio original supõe dois termos exteriores um ao outro, os quais precisam então ser ligados.

O mundo é “o ser permanente no interior do qual eu opero todas as correções do conhecimento”¹⁵⁶, ele é “a totalidade em que cada elemento tem relações de sentido com os outros”¹⁵⁷, assegura Merleau-Ponty. Com isso, ele está entendendo por mundo a relação entre os esquemas corporais e as coisas, pois mundo significa aqui o estilo universal de todo particular. E esse estilo universal não é algo separado do corpo, mas aquilo que somente pode ser pelo comércio com o corpo. A típica ou o estilo querem dizer, portanto, a estrutura de toda percepção possível. “O mundo natural é o horizonte de todos os horizontes, o estilo de todos os estilos (...)”¹⁵⁸. Mas como corpo e mundo se

¹⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 519.

¹⁵¹ MOURA. *Racionalidade e crise*, p. 317.

¹⁵² MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia...*, p. 428.

¹⁵³ Id., *ibid.*, p. 266.

¹⁵⁴ Id., *ibid.*, p. 428; grifo nosso.

¹⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 296; grifo nosso.

¹⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 439.

¹⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 392.

¹⁵⁸ Id., *ibid.*, p. 442.

relacionam? O corpo é uma “potência de apreensão”¹⁵⁹, ele é sempre potência desta ou daquela visada. Enquanto potência, ele não se fecha em nenhuma perspectiva, seu ponto de vista sempre promete outros pontos a serem assumidos. Ao mesmo tempo em que por meio de seus esquemas ele se comunica com as coisas, elas o transcendem porque os esquemas não realizam a síntese total. A coisa é imanente ao corpo, já que ela é o correlativo das potências dele, isto é, só pode ser dada como perspectiva. E a coisa o transcende, pois a síntese que ele realiza não é absoluta, nunca integrando inteiramente todos os aspetos que ali se anunciam. O corpo tem o projeto daquilo que está para perceber porque a coisa vem se anunciando no seu movimento perceptivo, mas ele nunca a tem inteiramente, posto que o tempo não deixa de escoar quando ele fixa um objeto nem seu ponto de vista oferece todos os aspectos da coisa. Assim, minha perspectiva é a cristalização de uma das perspectivas possíveis de ser assumida por meu corpo. E meu corpo é esta potência nunca fechada, uma abertura nunca terminada; ele é uma possibilidade de situações sempre aberta, daí porque ele apareça como uma *fissura*, uma *lacuna*, uma *falha* no mundo. Mundo e corpo são, portanto, essa relação que nunca termina a explicitação de si mesma, uma dialética sempre refeita. Por isso, o corpo não é uma falha no mundo no sentido de que uma interioridade desça de algum lugar e ali se encarne, mas no sentido de que, uma vez aberta a possibilidade de situações, nenhum engajamento a esgota, de maneira que ela continua sempre aberta a outros pontos de vista. Se essa potência se fechar, não teremos mais experiência de coisa alguma. Por outro lado, é essencial à coisa nunca se mostrar inteiramente, mas, no momento em que se oferece, já anunciar outros aspectos, outras perspectivas possíveis, sob pena de não aparecer a ninguém. “(...) é essencial à coisa e ao mundo apresentarem-se como ‘abertos’, reenviar-nos para além de suas manifestações determinadas, prometer-nos sempre ‘outra coisa para ver’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 447).

A abertura em questão é tornada possível graças à modalidade temporal segundo a qual ela se realiza. Quando percebo, quando abro os olhos, por exemplo, eu me ignoro nas coisas, “minha consciência se esvai e se ignora”¹⁶⁰ nelas, “ela mal se distingue daquilo que se oferece a ela”¹⁶¹, ela vai diretamente até as coisas. Isso acontece porque a percepção não começa pelo conhecimento dos aspectos perceptivos da coisa, isto é, pelo

¹⁵⁹ Id., *ibid.*, p. 353.

¹⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 493.

¹⁶¹ Id., *ibid.*, p. 321.

conhecimento da mediação dos sentidos, da sensação ou da perspectiva — é num momento segundo que conhecemos esses aspectos. Quando abro os olhos, minha consciência é abarrotada de cores e de reflexos confusos, ela, enquanto é corpo, se espalha no espetáculo, diz Merleau-Ponty. No entanto, meu corpo logo centra-se em um objeto ainda virtual e se ajusta para ele de maneira a torná-lo atual; assim, ele fixa uma coisa, a mesa, no espetáculo que se lhe apresenta. Mas como isso é possível? Segundo Merleau-Ponty, eu “olho à distância” quando ainda não há um conhecimento dos aspectos perceptivos da coisa. Isso quer dizer que me afasto no futuro e remeto “ao seu lugar no mundo o algo que me atingia”, isto é, remeto “ao passado imediato a primeira investida do mundo sobre meus sentidos”, enfim, porque enquanto meu olhar se “dissipa na coisa vista” o tempo não deixa de escoar, de modo que me oriento “em direção ao objeto determinado assim como ao futuro próximo”¹⁶². Quando abro os olhos, o virtual torna-se atual porque remeto ao passado minha primeira apreensão do mundo e me oriento para o objeto que já vinha se anunciando ao meu olhar. Ele se apresenta como já estando aí, no mundo, e eu o fixo porque, orientando-me para ele, presumo terminada a síntese dos horizontes. Mas o tempo não deixa de escoar, já tomo “distância” em relação àquilo que fixo, isto é, novos aspectos se anunciam, minha visada não é absoluta, mas apenas uma entre outras possíveis. Assim, a percepção é este ato com dupla direção: o distanciamento do objeto no passado e meu afastamento no futuro. “O ato do olhar é indivisivelmente prospectivo, já que o objeto está no termo de meu movimento de fixação, e retrospectivo, já que ele vai apresentar-se como anterior à sua aparição, como o ‘estímulo’, o motivo ou o primeiro motor de todo o processo desde o seu início” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321). Quando me oriento em direção ao objeto, faço a quase-síntese, ou a sinopse de vários horizontes perceptivos, eu “ato em conjunto um presente, um passado e um futuro”. No entanto, esta sinopse não me dá a coisa ela mesma, a realidade absoluta do presente que vivo. Ao contrário, ela não é efetiva, mas intencional, só me oferecendo uma perspectiva possível. A percepção é presuntiva¹⁶³. Segundo Merleau-Ponty, apesar de minha percepção da pedra, por

¹⁶² Id., *ibid.*, p. 321.

¹⁶³ Usamos o termo com base nas seguintes passagens: “a unidade do sujeito ou do objeto não é uma unidade real, mas uma unidade presuntiva” (Id., *ibid.*, p. 296); “(...) a conexão entre a aparência e a experiência total é apenas implícita e presuntiva, mesmo no caso da percepção verdadeira” (Id., *ibid.*, p. 459); e, “É preciso apenas que a coincidência de mim comigo, tal como se realiza no *cogito*, nunca seja uma coincidência real, e seja somente uma coincidência intencional e presuntiva” (Id., *ibid.*, p. 461).

exemplo, nunca a explicitar inteiramente, “ainda é verdade que a pedra percebida está ali, que eu a reconheço, que lhe dei um nome e que nós nos entendemos sobre um certo número de enunciados a seu respeito” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 443). Desse modo, o processo perceptivo apresenta-se segundo uma contradição: cada perspectiva reenvia indefinidamente a outras perspectivas e ao mesmo tempo acredito na coisa que vejo como se ela estivesse inteira à minha frente. Ora, longe de buscar resolver esse paradoxo, Merleau-Ponty o mostra como fundamental, pois ele é o próprio movimento temporal ou perceptivo. Só haveria contradição se se tratasse de pensar segundo as cláusulas do pensamento objetivo. No entanto, a partir do momento em que se abandona essas cláusulas, pode-se então “compreender o tempo como a medida do ser”¹⁶⁴. Meu campo perceptivo atual, meu ponto de vista, ata uma série de perspectivas que tive e outras que já se anunciam, ele faz coexistir em uma única vaga temporal toda a minha circunvizinhança. De meu ponto de vista, sei que resta ainda algo a perceber, algo em geral que eu poderei ver se der a volta ou se subir a montanha. Do mesmo modo, meu passado recente carrega ainda um passado distante, o qual permanece degradado em meu presente. Por isso, a unificação das perspectivas não é efetiva, mas intencional. “O mundo, que é o núcleo do tempo, só subsiste por este movimento único que separa o apresentado do presente e ao mesmo tempo os compõe, e a consciência, que passa por ser o lugar da clareza, é ao contrário o próprio lugar do equívoco” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 445). No momento em que fixo o objeto, eu presumo acabada “uma explicitação que iria ao infinito”¹⁶⁵. A percepção não me dá uma certeza apodítica, do mesmo modo minha consciência não tem a plena posse de si mesma. E é essencial ao tempo se fazer segundo uma retomada e uma projeção, sob pena de não termos experiência de coisa alguma. Não haveria consciência se o presente não conservasse um passado e ao mesmo tempo já se dirigisse ao futuro.

(...) não haveria o presente, quer dizer, o sensível com sua espessura e sua riqueza inesgotável, se a percepção, para falar com Hegel, não conservasse um passado em sua profundidade presente, e não o contraísse em si. Graças ao tempo, tenho um encaixe e uma retomada das experiências anteriores nas experiências ulteriores, mas em parte alguma uma posse absoluta de mim

¹⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 443.

¹⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 460.

por mim, já que o vazio do futuro se preenche sempre com um novo presente. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 322-323)

A prospecção é essencial para que haja experiência, posto que ela não deixa a experiência se fechar, possibilitando o distanciamento. E a conservação é essencial porque sem ela também não teríamos visão de algo, não teríamos mudança de perspectiva e o saber de si que ela exige. Assim, não temos um mundo em si que, ao relacionar-se com uma subjetividade, produziria a experiência. Mas “uma dialética do tempo constituído e do tempo constituinte”¹⁶⁶. O presente, como viemos dizendo, ata um passado e um futuro em uma mesma onda de duração, ele se passa pela totalidade do ser ou, como diz a tese muda da percepção, nós acreditamos que a coisa possui uma determinação, a qual nós estamos prestes a obter¹⁶⁷. Mas esta mesma crença é desfeita pelo tempo. A sinopse se constitui toda vez que um novo presente unifica-se em um campo perceptivo, e esta unificação exige que ela passe, sob o risco de cair na inconsciência. A consciência não é uma interioridade, mas “não dissimulada a si mesma”¹⁶⁸. E para que ela não se ignore é preciso uma mudança, um transcurso temporal, uma “síntese de transição”. É segundo essa dialética do tempo que podemos entender que a percepção seja intencional e presuntiva. “Perceber é envolver de um só golpe todo um futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 399). Desse modo, segundo a rearticulação constante do próprio movimento perceptivo, compreendemos que a todo momento ele se cria um campo de horizontes, uma montagem¹⁶⁹ no mundo em geral¹⁷⁰. A percepção é criadora no sentido de que ela articula e rearticula a unidade da experiência sensível. E se a percepção e a reflexão são processos criadores, então só seria possível descrever ou coincidir com a experiência efetiva porque uma tal experiência foi postulada. E estando essa experiência já dada, o que resta a fazer é procurar sua condição, a qual é encontra na idéia de que nossa experiência se funda na relação entre corpo e mundo.

¹⁶⁶ Id., *ibid.*, p. 323.

¹⁶⁷ “Na experiência de uma verdade perceptiva, presumo que a concordância até aqui sentida se manteria para uma observação mais detalhada; confio no mundo.” Id., *ibid.*, p. 399.

¹⁶⁸ Id., *ibid.*, p. 397.

¹⁶⁹ Id., *ibid.*, p. 447.

¹⁷⁰ Id., *ibid.*, p. 399.

Merleau-Ponty diz com todas as letras: “a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 19). Contudo, essa verdade que ela realiza é apenas uma maneira de expressar o mundo, fundo sobre o qual se destacam todas as artes, assim como a filosofia. Todas as tomadas *repousam*¹⁷¹ sobre o mundo, elas o *retomam*¹⁷², o *expressam*¹⁷³, são *extraídas*¹⁷⁴ dele, pois ele constitui um “*saber originário*”, a unidade original em relação à qual elas são como que a *ebulição*¹⁷⁵. Dessa maneira, se, por um lado, o destino da fenomenologia, ou da filosofia, é apresentar-se sempre como inacabado, de forma que ela deve se assumir como “uma verdadeira criação”, por outro, esse mesmo destino é negado, já que, como viemos dizendo, toda tomada não faz senão expressar de um maneira diferente o mesmo solo fundamental, a mesma experiência originária, justamente aquela do comércio entre corpo e mundo. A percepção ou o sensível é a modalidade fundamental segundo a qual tudo é. Assim, há um mundo verdadeiro em direção ao qual a *PhP* recua. Ao tentar “totalizá-lo e pensá-lo”¹⁷⁶, descrevendo sua estrutura, seu modo de ser último, ela o apresenta como a relação entre o corpo e as coisas. Todas as nossas tomadas exprimiriam essa relação original pela qual a experiência se constitui. Enquanto fundante, a comunicação original se manifestaria no fundado, nos atos de expressão. Dessa maneira, o mundo permanece o “ser permanente no interior do qual eu opero”¹⁷⁷. Para que a filosofia merleau-pontiana assumisse radicalmente sua finitude, seria preciso que ela abandonasse o postulado de uma relação original que ela continuamente retomaria. A primazia dado ao sensível impossibilita a

¹⁷¹ “(...) a tematização científica e o pensamento objetivo não poderão encontrar uma só função corporal que seja rigorosamente independente das estruturas da existência, e reciprocamente um só ato ‘espiritual’ que não *repouse* em uma infra-estrutura corporal” (grifo nosso; Id., *ibid.*, p. 577).

¹⁷² “Cézanne dizia que um quadro contém em si até o odor da paisagem. Ele queria dizer que o arranjo da cor na coisa (e na obra de arte se ela *retoma* totalmente a coisa) significa por si mesmo todas as respostas que ela daria a uma interrogação dos outros sentidos (...)” (grifo nosso; Id., *ibid.*, p. 427).

¹⁷³ “Acharíamos agora que as palavras, as vogais, os fonemas são tantas maneiras de cantar o mundo, e que eles são destinados a representar objetos, não como o acreditava a teoria ingênua das onomatopéias, em razão de uma semelhança objetiva, mas porque eles extraem e, no sentido próprio da palavra, *exprimem* sua essência emocional.” (grifo nosso; Id., *ibid.*, p. 254).

¹⁷⁴ “(...) desde a origem estou em comunicação com um ser único, um imenso indivíduo do qual minhas experiências são antecipadamente *extraídas*, e que permanece no horizonte de minha vida como o rumor de uma grande cidade serve de fundo a tudo aquilo que nela fazemos.” (grifo nosso; Id., *ibid.*, p. 439-440).

¹⁷⁵ “(...) a intenção de falar só pode encontrar-se em uma experiência aberta; ela aparece, assim como a *ebulição* em um líquido, quando, na espessura do ser, zonas de vazio se constituem e se deslocam para o exterior.” (grifo nosso; Id., *ibid.*, p. 266).

¹⁷⁶ Id., *ibid.*, p. 19.

¹⁷⁷ Id., *ibid.*, p. 439.

radicalização da tomada reflexiva. Enquanto se interessa por esse fundamento, a reflexão merleau-pontiana, à moda dos clássicos, preocupa-se com o dever ser. Se “o irrefletido só começa a existir para nós através da reflexão”¹⁷⁸, então como “o mundo [— enquanto experiência possibilitada pelo comércio entre corpo e mundo —] já está sempre ‘ali’, antes da reflexão”, de forma que todo o esforço de uma filosofia é “reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico”¹⁷⁹? “O mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele (...)”¹⁸⁰, eis o pressuposto de uma filosofia que faz da experiência sensível o fundamento de tudo o que é. Bem entendido, o que entendemos ser um impensado na *PhP* é a idéia de que a experiência se dê por meio da relação entre corpo e mundo, não a idéia de que haja uma unidade, uma articulação de sentido sempre já feita.

3. Transcendental e empírico

3.1. O segundo grau da reflexão

Após descrever, nas duas primeiras partes da *PhP*, o modo próprio pelo qual a experiência perceptiva se realiza, como o corpo, enquanto movimento próprio, intencionalidade operante, se relaciona com o mundo na constituição da experiência, ressaltando o caráter autóctone do sensível, Merleau-Ponty se dá a tarefa de fazer uma “fenomenologia da fenomenologia”. Esse empreendimento já era vislumbrado na introdução à *PhP*, quando ele anunciava que, logo depois de se ter circunscrito suficientemente a ambigüidade do campo fenomenal com o auxílio da psicologia, seria preciso ir, graças à “autocrítica do psicólogo” e “por uma reflexão de *segundo grau*, ao fenômeno do fenômeno”, convertendo-se, então, “o campo fenomenal em campo transcendental”¹⁸¹. Ir ao “fenômeno do fenômeno” ou fazer uma “fenomenologia da

¹⁷⁸ Id., *O primado...*, p. 72. Segundo Barbaras, embora Merleau-Ponty apresente a idéia de que a reflexão se enraíza no irrefletido, ele ainda mantém a “pressuposição do primado de uma ordem reflexiva autônoma”, fazendo com que o irrefletido apareça como a negação da reflexão (BARBARAS. *De l'être du phénomène*, p. 35). De nossa parte, entendemos que Merleau-Ponty mantém, de um lado, a idéia de uma reflexão que cria seus objetos e, de outro, uma experiência irrefletida que não pode ser apenas mais uma criação da reflexão, mas seu fundamento — daí que se trate sempre para Merleau-Ponty de um primado da percepção. Dessa maneira, duas idéias opostas convivem lado a lado na *PhP*.

¹⁷⁹ Id., *Fenomenologia...*, p. 1.

¹⁸⁰ Id., *ibid.*, p. 5.

¹⁸¹ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia...*, p. 99; grifo nosso.

fenomenologia” quer dizer, por um lado, que somente a descrição do sensível, por mais que ela apresente a ambigüidade da experiência perceptiva como um fato esquecido pelos clássicos, não é suficiente para caracterizar o novo modo de ser que se revelou. Sem um critério de inteligibilidade por meio do qual as descrições possam ser compreendidas, elas permanecem meras descrições psicológicas, não se distinguindo dos textos propriamente de psicologia, pois elas teriam apresentado apenas certos aspectos da experiência que os clássicos teriam esquecido, sem que esses aspectos gozassem de um sentido filosófico propriamente dito. Permanecendo nelas, não se entenderia como o corpo pode se apresentar ao mesmo tempo como objeto e como sujeito, como ele pode ser o sujeito da percepção e ao mesmo tempo se apresentar como uma coisa, como as coisas concomitantemente nos transcendem e são vividas por nós, como elas podem ser “em-si-para-nós”, enfim, graças a que milagre somos uma consciência e somos no mundo. Daí que as descrições precisem, por outro lado, apresentar um caráter filosófico, o ponto de vista segundo o qual elas não apenas revelam um aspecto esquecido do ser senão que se mostram como o modo original da experiência. “O método descritivo só pode adquirir um direito próprio do ponto de vista transcendental”¹⁸². Fazer uma “fenomenologia da fenomenologia”, então, é apresentar um critério de inteligibilidade segundo o qual a experiência perceptiva se revela como o “próprio transcendental”. As descrições não são meras descrições psicológicas ou meras aparências que serão mais tarde dissolvidas diante de uma esfera constituinte, mas elas revelam a ambigüidade da percepção como nosso modo mais original de ser. Ir ao “fenômeno do fenômeno”, portanto, é apresentar o transcendental como sendo a própria experiência perceptiva.

(...) nós descobrimos o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente, sem sombras e sem opacidade se exoria diante de um espectador imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* das transcendências, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundo, torna possível o conhecimento. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 489)

¹⁸² Id., *ibid.*, nota 5, p. 614.

Na discussão que se segue a *O primado da percepção...*, texto de 1946 e que foi a apresentação das teses da *PhP* à sociedade francesa de filosofia, Hyppolite opõe que ele não vê como as descrições se articulam com a ontologia que Merleau-Ponty tira delas como uma consequência.

Hyppolite: Gostaria simplesmente de dizer que não percebo uma ligação necessária entre as duas partes da 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. Na primeira parte, você mostra que a percepção oferece um sentido e, na segunda parte, você atinge o ser no mesmo sentido que constitui a unidade do homem; e as duas partes não me parecem absolutamente solidárias. Sua descrição da percepção não implica necessariamente as conclusões filosóficas da exposição. Você aceita esta des-solidarização? (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 88)

A essa questão, Merleau-Ponty responde que tal impressão se devia a que, ali, na comunicação que ele acabara de fazer, ele não pudera falar do “tempo e de seu papel de fundamento e base”¹⁸³. Na verdade, não se tratava de não ter já uma ontologia na primeira parte, na qual se fazia a descrição do corpo e do mundo percebido, pois justamente ali uma ontologia já era pressuposta. Por exemplo, no momento em que determina as relações entre a alma e o corpo, aquelas do impessoal e do pessoal, Merleau-Ponty afirma que “a fusão entre a alma e corpo (...) é tornada ao mesmo tempo possível e precária pela estrutura temporal de nossa experiência”, mas que a explicitação dessa estrutura será feita em um momento posterior: “Mais tarde, voltaremos ao tempo”¹⁸⁴. A *PhP* funciona segundo uma estrutura circular: as descrições do corpo e do mundo pressupõem a temporalidade como critério de inteligibilidade e a exposição do tempo não poderia ser feita sem se ter antes clarificado e circunscrito o campo fenomenal. É somente depois de se ter revelado uma experiência original esquecida que se pode finalmente apresentar o tempo como o critério segundo o qual elas podem ser compreendidas, embora o tempo já apareça desde o começo como aquilo que lhes dá um caráter ontológico.

¹⁸³ Id., *O primado...*, p. 88.

¹⁸⁴ Id., *Fenomenologia...*, p. 125 à 126.

Poder-se-ia perguntar aqui se essa passagem ao transcendental não reproduziria por sua vez a filosofia clássica. Essa reflexão de segundo grau não seria uma segunda redução, como em Husserl? É preciso observar, no entanto, que a segunda redução husserliana tem por função levar as descrições do mundo vivido à sua verdade, à esfera da consciência constituinte que dissolveria suas obscuridades — como mostramos em nosso segundo capítulo. Já em Merleau-Ponty não se trata de dissolver as obscuridades da experiência sensível, mas de mostrá-las como constitutivas do próprio transcendental. Assim, a reflexão de segundo grau não é sinônima da segunda redução husserliana. Por outro lado, se entendermos, como certos comentadores, que a *PhP* ainda reproduz a filosofia do sujeito graças ao seu vocabulário e a um prejuízo ontológico, de modo que as expressões “cogito tácito”, “não-ser” e “consciência silenciosa” trariam para o interior do sensível a idéia de uma consciência constituinte, então a passagem à terceira parte da *PhP* torna-se a reprodução da passagem ao ego puro. No entanto, essas expressões não significam, na *PhP*, que uma interioridade desça sobre o corpo, ou que o corpo reserve um reduto de vazio dentro de si mesmo, mas que a perspectiva finita do corpo em face das coisas é esse negativo por meio do qual a experiência se oferece — como também mostramos em nosso segundo capítulo. A reflexão de segundo grau, portanto, não representa uma segunda redução nem a reprodução da filosofia clássica, mas a explicitação daquilo que vinha alimentando toda a descrição da primeira parte da *PhP*. O tempo finalmente se revela como a estrutura original do ser no mundo, como o critério de inteligibilidade das descrições perceptivas e de todas as nossas tomadas reflexivas, pois o sujeito, ou a consciência, não é senão tempo.

A questão que Merleau-Ponty se propõe na *PhP* é a “de saber como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que eu os retomo e os vivo, *como a presença a mim mesmo (Urpräsenz)*, que me define e condiciona toda presença alheia, é ao mesmo tempo uma des-presença (*Entgegenwärtigung*) e *me lança fora de mim*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 487). Por isso a *PhP* se inicia apresentando as contradições das concepções empiristas e intelectualistas a respeito da relação entre consciência e mundo. O empirismo apresenta a consciência como o resultado de processos causais, e o intelectualismo como uma interioridade que constitui seus objetos, de maneira que em ambos encontra-se o

pressuposto comum segundo o qual nossa experiência, dividindo-se entre sujeito e objeto, se realiza então graças à relação desses dois termos. No entanto, segundo Merleau-Ponty, quando retornamos à experiência perceptiva desinteressadamente, notamos que ela não se apresenta segundo o dualismo sujeito e objeto, mas segundo a estrutura objeto-horizonte, como a perspectiva que o corpo assume em face do mundo, embora essa constatação de Merleau-Ponty não se dê tão somente pela observação desinteressada do percebido, mas a partir das investigações da *Gestalt* — como vimos em nosso primeiro capítulo. Não se tratando mais de relações causais nem de uma consciência absoluta, o sensível apresenta-se como a região original de todas as nossas experiências. No entanto, resta ver ainda como as coisas nos transcendem e ao mesmo tempo são vividas por nós, como elas podem ser “em-si-para-nós”.

Para clarificar essa questão, Merleau-Ponty não elabora uma teoria do conhecimento, como Husserl, posto que isso reabilitaria o intelectualismo, mas desenvolve uma ontologia, apresentando um modo de ser original como o fundamento de nossa experiência. Todavia, embora ele não pretenda tomar o mesmo caminho de Husserl, ele preserva um conceito chave do pai da fenomenologia no momento desenvolver seu projeto ontológico. A transcendência e a imanência das coisas em relação ao corpo cognoscente serão compreendidas por meio da noção de “transcendência imanente”, justamente o termo que Husserl usava na sua teoria do conhecimento para explicar a “transcendência que os objetos reivindicam em face do conhecimento”.

Para ver como isso se desenvolve, retomaremos algumas das premissas fundamentais da *PhP*. Acompanhando o desdobramento de suas teses, explicitaremos os pressupostos que marcam o apego constante de Merleau-Ponty ao quadro básico do pensamento clássico.

3.2. *O corpo*

O sentido a partir do qual Merleau-Ponty vê a necessidade de se elaborar uma reforma do entendimento que traga “um novo tipo de inteligibilidade”¹⁸⁵ diz respeito justamente ao sentido autóctone da experiência sensível, revelado pelas pesquisas da

¹⁸⁵ Id., *ibid.*, p. 33.

fisiologia e da psicologia, e à modalidade temporal segundo a qual nossa experiência se realiza. Segundo Merleau-Ponty, embora a linguagem cotidiana e o pensamento objetivo tenham partido do postulado da exterioridade entre sujeito e objeto, quando recuamos à experiência perceptiva, o que encontramos de fato é uma experiência que se oferece segundo a perspectiva que o corpo assume. Na percepção de um cubo, por exemplo, nunca vemos suas seis faces ao mesmo tempo, mas apenas três delas. No entanto, as faces que não vejo presentemente não deixam de estar ali no momento em que tenho o cubo segundo suas três faces visíveis. Segundo a *Gestalt*, “uma figura sobre um fundo é o dado mais simples que podemos obter”¹⁸⁶. Dada essa descoberta, Merleau-Ponty pode afirmar que perceber, ao contrário do que os clássicos supunham, “é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo”¹⁸⁷. O que quer dizer que a relação original entre corpo e mundo não é da ordem do pensamento, mas da experiência perceptiva, a qual se realiza numa esfera que é pré-reflexiva. Meu corpo possui um campo perceptivo, uma circunvizinhança próxima que se faz no interior de um estilo geral de apreensão, isto é, de um mundo, de uma circunvizinhança distante. A passagem perceptiva do distante ao próximo, e vice-versa, constitui-se como a mudança do fundo em figura e da figura em fundo. Cada vez que se forma um campo perceptivo, monta-se uma nova configuração entre todos os aspectos perceptivos, de modo que cada aspecto anuncia os demais, assim como cada configuração anuncia outras possíveis, o que Merleau-Ponty nomeia como relação de motivação. Toda percepção humana, enfim, reproduz essa estrutura fundamental.

Mas para poder fundar nossa consciência das coisas na experiência antepredicativa do corpo é ainda necessário mostrar como o corpo se apresenta como o lugar original dessa experiência. Para isso, Merleau-Ponty se serve das investigações da fisiologia e da psicologia. A fisiologia clássica explica o acontecimento psicofísico segundo relações de causalidade que pertencem à ordem do em si. A relação entre aparelhagem nervosa e estímulos é vista segundo a definição de objeto como *partes extra partes*, na qual só há relações exteriores e mecânicas e em que o todo é formado pela soma das partes envolvidas. Por sua vez, a psicologia também explica o acontecimento psicofísico por meio de relações causais, mas tais que elas pertencem à ordem do para si. A anosognose e o membro fantasma, assim, em ambas as perspectivas, aparecem como representações,

¹⁸⁶ Id., *ibid.*, p. 24.

¹⁸⁷ Id., *ibid.*, p. 63.

pois eles são “enformações” que se realizam ao final de uma cadeia de acontecimentos. Na psicologia, o membro fantasma é uma recordação, portanto uma representação que se faz presente embora o membro não esteja ali; e a anosognose, um esquecimento, uma representação que se ausentou apesar de o membro estar ali. Na fisiologia, o membro fantasma é a presença de uma parte da representação do corpo, a qual continua a ser dada porque os estímulos atingem o coto e dão ao cérebro a ocasião de pensar o braço mutilado; e a anosognose, a ausência de uma parte da representação do corpo, pois os estímulos não atingem mais o braço doente, de modo que o cérebro não tem mais ocasião de pensá-lo. No entanto, assim como no sujeito normal falta uma visão articulada de seu corpo que, entretanto, não o impossibilita de pôr-se em movimento, nota-se que a falta de uma percepção clara de seu membro faz com que o doente ainda conte com a perna mutilada. E vê-se que há uma pré-consciência da anosognose, sem a qual o enfermo não evitaria o braço doente quando lhe pedem que pegue um copo com água — ele sempre se dirige ao copo com o braço são. O erro, portanto, das perspectivas “psíquica” e “física” é aquele de tratar a doença segundo a ordem objetiva do “eu penso”, na qual não pode haver ambigüidade entre ausência e presença. Ao se dar primazia a uma das perspectivas não se compreende mais o evento psicofísico: a história pessoal do doente não explica por que a secção dos condutos sensitivos que vão do coto ao cérebro suprime o membro fantasma; e a causalidade em terceira pessoa não compreende como uma conversa pode fazer aparecer o braço mutilado.

O doente, assim como o normal, não tem a posse absoluta de seu corpo ou de seus objetos nem é animado por uma consciência transparente para si mesma. Ao contrário, ele é ser no mundo, uma “*visão pré-objetiva*”¹⁸⁸ sempre já lançada ao mundo e da qual ele não tem como dar conta inteiramente. Não se reduzindo ao psíquico nem ao físico, o movimento de ser no mundo é que possibilita, no entanto, que se fale ora em ordem física ora em psíquica. Essa “terceira noção” permite a Merleau-Ponty mostrar que é ao corpo que se deve dirigir quando se quiser elaborar uma filosofia que ultrapasse a alternativa entre o sujeito e o objeto. O corpo, justamente, enquanto possui uma intencionalidade própria, isto é, enquanto é movimento do ser no mundo, se constitui como o lugar em que psíquico e fisiológico não se separam. Ter um braço ou uma perna fantasma significa continuar a estender-se às ações de que se era capaz. Isso quer dizer,

¹⁸⁸ Id., *ibid.*, p. 119.

segundo Merleau-Ponty, que há um corpo habitual, uma impessoalidade que continua a operar sob o corpo atual limitado do doente, de maneira que, embora ele tenha certa consciência de sua limitação, ele continua a se dirigir ao mundo como se ainda contasse com a perna que lhe foi amputada. “Na evidência deste mundo completo em que ainda figuram objetos manejáveis, na força do movimento que vai em direção a ele, e em que ainda figuram o projeto de escrever ou de tocar piano, o doente encontra a certeza de sua integridade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 122). Não se definindo pelo pensamento, mas pela ambigüidade entre atual e habitual, entre presença e ausência ou entre atualidade e virtualidade, o corpo permite compreender, de um lado, porque a história pessoal assenta o braço mutilado no coto e, de outro, por que a secção dos condutos sensitivos suprime o membro fantasma. No primeiro caso, como no recalque, o membro fantasma continua a ser sentido porque o corpo atual conserva uma generalidade por meio da qual o doente se dirige às coisas, de maneira que o membro fantasma é um antigo presente que se transformou na “forma típica” pela qual o sujeito se projeta no mundo. E no segundo, a secção dos condutos suprime as excitações vindas do coto, de modo que o braço deixa de contar como uma potência em direção ao mundo e o membro fantasma não aparece mais.

Observamos aqui que Merleau-Ponty localiza a intencionalidade nas relações antepredicativas entre corpo e mundo. Se tenho “consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não percebido para o qual todos os objetos voltam a 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” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 122). Nessa ligação inédita se encontra um sentido autóctone da experiência, tal que ele não está localizado na esfera da consciência constituinte nem em processos causais, mas no movimento intencional do corpo próprio. Não servindo apenas para explicar certos casos de doença, mas também para mostrar como somos seres sexuados, falantes, com uma circunvizinhança e, acima de tudo, como temos consciência das coisas, a intencionalidade apresenta-se como o conceito por meio do qual nossa experiência pode ser compreendida. Resta ver agora como, estando localizada no corpo e ao mesmo tempo retomando a noção husserliana de transcendência imanente, ela permite ultrapassar o dualismo clássico.

3.3. A transcendência imanente

Em vista de encontrar um “terceiro gênero de ser” em face da alternativa exterior e interior, Merleau-Ponty apresenta as coisas como imanentes e ao mesmo tempo como transcendentas ao corpo. Isso quer dizer que elas não são inteiramente constituídas nem completamente exteriores à subjetividade. Que a imanência não se reduz à ordem do *contido-em*, e que a transcendência significa uma *distância* que não é da ordem da pura exterioridade¹⁸⁹. Se, por um lado, não posso sequer imaginar um objeto em si, já que o fato mesmo de imaginá-lo faz dele um objeto para mim; por outro, não posso ter a posse absoluta daquilo que percebo, pois a coisa só se oferece ao preço de não se mostrar inteiramente, como no exemplo do cubo. Como diz Merleau-Ponty, há “pois na percepção um paradoxo da imanência e da transcendência”¹⁹⁰. O percebido se oferece como campo de horizontes, isto é, ele não se mostra como objeto inteiramente determinado ou dado, mas “em intenção”¹⁹¹. Não tenho todos os detalhes da mesa que presentemente vejo segundo certo ângulo, no entanto, situando-me virtualmente nos outros objetos de meu campo perceptivo, “percebo sob diferentes ângulos o objeto central de minha visão atual”. Se os objetos se apresentam como coexistentes, é porque a perspectiva que o corpo assume em relação a eles é uma “síntese de horizontes”, já que ao possuí-los apenas em intenção, ou tê-los à distância, o corpo tem deles uma “série concordante e indefinida”, não o objeto em sua plenitude. A síntese, portanto, não é uma síntese real, que me daria uma unidade real e positiva, mas uma “síntese presuntiva”, que me oferece um campo intencional. As coisas são imanentes ao corpo, pois uma coisa só “existe enquanto alguém pode percebê-la”¹⁹², e ao mesmo tempo transcendentas, posto que elas se oferecem apenas ao preço de não se mostrarem inteiramente. “A estrutura objeto-horizonte, quer dizer, a perspectiva, não me perturba quando quero ver o objeto: se ela é o meio que eles têm de se dissimular, é também o meio que eles têm de se revelar” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 105). Assim como a estrutura figura e fundo, a transcendência imanente se realiza por meio das relações

¹⁸⁹ MOURA. *Racionalidade e crise*, p. 251.

¹⁹⁰ MERLEAU-PONTY. *O primado da percepção...*, p. 48.

¹⁹¹ Id., *Fenomenologia...*, p. 107.

¹⁹² Id., *O primado da percepção...*, p. 48.

perceptivas entre corpo e mundo. Daí que perceber se defina como “crer em um mundo”¹⁹³, já que a comunicação entre corpo e mundo possibilita a síntese presuntiva, isto é, que se tenha um campo perceptiva cujo modo mais próprio é aquele da intencionalidade.

Não se deve, portanto, compreender nossa experiência segundo as cláusulas do pensamento objetivo, mas como transcendência imanente. Em Husserl, esse conceito diz respeito ao “domínio da relação entre *ato* e correlato”, de maneira que a transcendência imanente é o noema “em face dos componentes reais do vivido”¹⁹⁴. Já que não há evidência de que as experiências perceptivas atuais possam ter apenas as formas de concatenação que agora elas apresentam, e que elas fervilham de conflitos irreconciliáveis, o que se almeja encontrar é “o ser absoluto, o qual, corretamente entendido, abriga todas as transcendências mundanas, as ‘constitui’ em si”¹⁹⁵, de modo que a experiência é inteiramente dependente dele, do ego puro. Assim, “(...) *nenhum ser real*, nenhum ser que se exiba e ateste por aparições à consciência, *é necessário para o ser da própria consciência*” (HUSSERL, 2006, p. 115). O que se busca aqui é “um fundamento de caráter absoluto” que permita edificar uma “ciência rigorosa”¹⁹⁶. Dessa maneira, Husserl apresenta sua fenomenologia como aquela preocupada exclusivamente com a possibilidade do conhecimento, pois a “questão da filosofia é a questão da ‘crítica do conhecimento’, ela deve analisar os enigmas que surgem ‘quando se considera a transcendência que os *objetos* de conhecimento reivindicam face ao conhecimento’”¹⁹⁷. Seus problemas resumem-se, pois, em “saber como a subjetividade pode ter acesso à transcendência”¹⁹⁸. Essa questão da teoria do conhecimento é também um *leitmotiv* tanto para *A estrutura do comportamento* como para a *PhP*, com a diferença de que Merleau-Ponty não elabora apenas uma teoria do conhecimento, mas uma ontologia. Se, n’*A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty se preocupa em compreender as relações entre a consciência e a natureza, na *PhP* interessa-lhe entender como as coisas podem ser vividas por nós e ao mesmo tempo nos transcender. Daí que a transcendência imanente seja fundamental para Merleau-Ponty, pois é por meio dela que ele poderá

¹⁹³ Id., *Fenomenologia...*, p. 399.

¹⁹⁴ MOURA. *Racionalidade e crise*, p. 255.

¹⁹⁵ HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida/São Paulo: Idéias & Letras, 2006, p. 117.

¹⁹⁶ Id., *Meditações cartesianas*. Trad.: Frank de Oliveira. São Paulo: MADRAS, 2001, p. 20.

¹⁹⁷ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: EDUSP & Nova Stella, 1989, p. 32.

¹⁹⁸ Id., *ibid.*, p. 32.

compreender as relações entre corpo e mundo. “É preciso que reencontremos a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência, que descrevamos a aparição do ser e compreendamos como paradoxalmente há, *para nós, o em si*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 109-110). Não se localizando mais em uma esfera constituinte, a transcendência imanente desce até o sensível, identificando-se com o “concreto”¹⁹⁹. Mas se Husserl proibia o “discurso sobre os modos de manifestação do mundo” de ser também um “discurso sobre o mundo”, e se Merleau-Ponty, ao contrário, descreve as “próprias coisas” e não analisa apenas “nossa consciência das coisas”²⁰⁰, é porque agora o que se busca elaborar é uma ontologia, um discurso que fala sobre o modo de ser fundamental do mundo. No entanto, pode-se ainda chamar esse novo projeto de fenomenologia? Se levarmos em conta que a transcendência imanente não mais diz respeito somente à etérea região da consciência constituinte, mas a cada mínimo aspecto da realidade, notamos que, mais do que de uma contradição, trata-se na verdade da radicalização “do próprio código fenomenológico de interpretação da experiência”²⁰¹.

Mas como o sensível se constitui? Ele se realiza por meio da relação entre os esquemas corporais e o mundo e segundo a integração dos sentidos entre si. Segundo Merleau-Ponty, o corpo é “um sistema sinérgico” no qual “todas as funções são retomadas e ligadas no movimento geral de ser no mundo”, de maneira que a unidade dos sentidos se dá pela “integração nunca acabada em um único organismo cognoscente”²⁰². A *visão dos sons* e a *audição das cores* se fariam da mesma maneira que a integração do olhar através dos dois olhos. Há um “sistema de equivalências” ou de “transposições intersensoriais”, uma conduta em relação ao mundo, os quais, enquanto são possibilitados pelo movimento de ser no mundo, caracterizam o comportamento. Antes que eu possa ter consciência tética do que percebo, meus eus naturais, meus sentidos, já se lançaram ao mundo e, segundo a sinestesia própria deles, entraram em relação uns com os outros, oferecendo-me o objeto que percebo. Desse modo, minha percepção se realiza sob uma atmosfera de generalidade ou um “*saber originário*”, ela se faz por meio de uma “*sensibilidade*” que precede o pensamento objetivo e lhe sobrevive. Sou carregado por uma “existência geral (...) já consagrada ao

¹⁹⁹ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia...*, p. 370 e 550.

²⁰⁰ MOURA. *Racionalidade e crise*, p. 274.

²⁰¹ Id., *ibid.*, p. 289.

²⁰² MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia...*, p. 314.

mundo físico, e que crepita através de mim sem que eu seja seu autor”²⁰³. Tenho, portanto, uma “montagem”²⁰⁴ em relação ao mundo, segundo a qual as coisas se me oferecem. Embora os sentidos não sejam inteiramente transponíveis uns nos outros, eles se integram e formam uma unidade expressiva, cada um deles desempenhando um “valor expressivo” na configuração do conjunto. No entanto, o mundo também exige de mim certo tipo de apreensão. A coisa não é um *quale* indiferenciado oferecido a um espectador imparcial, mas uma “questão”²⁰⁵ que se apresenta ao olhar e ao movimento geral de ser no mundo. Quando percebo um objeto, ele sugere certo modo de ser apreendido. O liso, por exemplo, é a maneira pela qual uma superfície se oferece ao nosso movimento tátil. E quando estou para pegar um copo, ele exige certo tipo de enformação de minha mão. “O sensível me restitui aquilo que lhe emprestei, mas é dele mesmo que eu o obtivera”²⁰⁶. O sensível se constitui, portanto, graças à “sincronização”²⁰⁷, ou à “comunhão”²⁰⁸ dos esquemas corporais com o “mundo físico”, embora este não seja uma região de qualidades puras, mas campo de horizontes, isto é, ele se oferece segundo a estrutura figura e fundo. Mais uma vez, a *Gestalttheorie* auxilia Merleau-Ponty, já que aqui também é a partir da pesquisa que ela realiza que ele pode apresentar um modo de ser esquecido pelo pensamento objetivo.

Transposta para a região do sensível, a transcendência imanente permite que se compreenda como os objetos são *para nós* e ao mesmo tempo nos transcendem, posto que eles são dados pela perspectiva que o corpo assume mas não se mostram inteiramente, parecendo repousar *em si*. De maneira que, assim, Merleau-Ponty pode definir a coisa como “em-si-para-nós”. É preciso ver agora no que se torna a consciência, desde que ela desceu para o domínio das relações perceptivas entre corpo e mundo.

3.4. A temporalidade

A questão que acima apresentávamos como o *leitmotiv* da *PhP* recebe seu devido esclarecimento por meio da noção de temporalidade. Segundo Merleau-Ponty, o tempo

²⁰³ Id., *ibid.*, p. 291.

²⁰⁴ Id., *ibid.*, p. 406 e 407.

²⁰⁵ Id., *ibid.*, p. 425.

²⁰⁶ Id., *ibid.*, p. 289.

²⁰⁷ Id., *ibid.*, p. 314.

²⁰⁸ Id., *ibid.*, p. 429.

supõe uma visão sobre o tempo, pois não haveria consciência de mudança sem um testemunho. Na metáfora do rio, por exemplo, não encontraríamos senão uma sucessão de “agoras” não fosse pela suposição ali de um espectador que da margem vê passarem as madeiras jogadas na nascente. O tempo, portanto, não é uma sucessão real que eu me limitaria a registrar, mas ele “nasce de *minha* relação com as coisas”²⁰⁹. Estas seriam excessivamente plenas, faltando-lhes certa dimensão de ausência, certa “possibilidade de não-ser”, as quais são oferecidas pela perspectiva finita que o corpo assume em face delas. Daí que o corpo seja definido como uma “potência de apreensão”²¹⁰, já que ele não possui uma perspectiva absoluta de seus objetos senão que no próprio ponto de vista que ele assume já se anunciam outras perspectivas possíveis. Ele é, portanto, uma potência de perceber, de maneira que seu ponto de vista é uma “falha”, uma “zona de vazio”, uma “abertura sempre recriada na plenitude do ser”²¹¹. Por isso Merleau-Ponty pode enunciar que passado e futuro só existem quando uma “subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir um não-ser”, justamente porque passado e futuro “*brotam* quando eu me estendo em direção a eles”²¹², isto é, quando meu corpo se dirige ao mundo. A comunicação entre corpo e mundo funda o escoamento temporal, o qual é apenas outro nome para a intencionalidade operante e para a expressão. “O acontecimento de meu nascimento”, minha “primeira percepção”, inaugura “uma nova *possibilidade de situações*”. “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 de estar feliz, de pensar ou de descansar, em suma de se ‘explicar’ com o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 545). Assim, se o tempo nasce dessa relação original entre corpo e mundo, logo se nota que a consciência não pode estar encerrada em alguma interioridade, mas ela se constitui graças a esse comércio original.

Os “instantes” temporais não se sucedem como um “agora” se sucederia ao outro, mas eles se diferenciam. Segundo o esquema husserliano retomado por Merleau-Ponty, quando estou no instante B, A passa para A’ e C* se anuncia no horizonte. E quando estou no instante C, B passa para B’ e A’ para A’’. A passagem de um instante ao outro se faz segundo a permanência daquilo que passou e do anúncio daquilo que virá. Mas de

²⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 551.

²¹⁰ Id., *ibid.*, p. 353.

²¹¹ Id., *ibid.*, p. 267.

²¹² Id., *ibid.*, p. 560; grifo nosso.

maneira que eles não estão plenamente, tal como foram, no instante presente, senão que lhe são *quase-presentes*. Trata-se aqui não de uma síntese operada por um terceiro termo, mas de uma “síntese de transição”, isto é, de um único “fenômeno de escoamento”, de “um só ímpeto”, de um “ek-stase”, tal como o jato d’água. A passagem de um ponto ao outro é como uma “dissolução”, ou “deiscência” em que o instante passado continua como quase-presente em relação ao ponto presente e ao mesmo tempo o porvir já desponta no horizonte. O passado, assim, não é um traço preservado no cérebro ou um simples conteúdo da consciência, mas o modo pelo qual o tempo se realiza. O futuro se anuncia como passado por vir e o passado permanece como um antigo futuro que veio ao presente e passou. Nessa mudança dos instantes se realiza a consciência, embora ela não seja possibilitada por eles, mas se dê ao mesmo tempo em que eles. De modo que ela não pode ser algo outro que o múltiplo, mas ao mesmo tempo um e múltiplo. Enquanto “projeto global”, a consciência “se manifesta a si mesma em atos, experiências e ‘fatos psíquicos’ em que ela se reconhece”²¹³. Na dialética do tempo constituído com o tempo constituinte desenha-se uma interioridade, uma “*relação de si a si*” que é a própria subjetividade. “O tempo é ‘afecção de si a si’: aquele que afeta é o tempo enquanto ímpeto e passagem para um porvir; aquele que é afetado é o tempo enquanto série desenvolvida dos presentes; o afetante e o afetado são um e o mesmo, porque o ímpeto do tempo é apenas a transposição de um presente a um presente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 571). A consciência, portanto, não está escondida atrás dos acontecimentos nem é formada por relações causais, mas ela é o próprio escoamento temporal. E o presente assume aqui um lugar privilegiado, pois “ele é a zona em que o ser e a consciência coincidem”²¹⁴. O presente conserva um duplo horizonte constituído pelo passado e pelo porvir, ele é a abertura, a “visão” ou o projeto global por onde passam os outros instantes. O futuro se anuncia ao presente e o passado é retomado por cada presente de uma maneira nova. É “no presente que estamos centrados”²¹⁵. Situados nele, fazemos planos que só terão um desenlace futuro e retomamos nossas experiências passadas.

Para Merleau-Ponty, a temporalidade representa a “solução de todos os problemas de transcendência”²¹⁶, de maneira que “se sob o sujeito nós reencontramos o tempo, e se

²¹³ Id., *ibid.*, p. 570.

²¹⁴ Id., *ibid.*, p. 568.

²¹⁵ Id., *ibid.*, p. 573.

²¹⁶ Id., *ibid.*, p. 580.

ao paradoxo do tempo correlacionamos os do corpo, do mundo, da coisa e de outrem, compreendemos que para além nada há a compreender” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 490). É porque somos tempo que somos também uma presença a nós mesmos e ao mesmo tempo não nos possuímos inteiramente. O paradoxo do tempo, portanto, é aquele da passividade e da atividade: as coisas existem para nós, mas nós não efetuamos sua síntese. Não escolhemos nascer e, uma vez nascidos, somos temporais, embora possamos tomar decisões sobre nossa vida cotidiana. Assim, somos “inteiramente ativos e inteiramente passivos, porque somos o surgimento do tempo”²¹⁷.

Nossa consciência das coisas e a transcendência imanente são iluminadas pela temporalidade. No entanto, que prejuízo ainda carrega uma filosofia que funda a temporalidade ou nossa consciência na relação perceptiva entre corpo e mundo?

3.5. *A idéia de comércio como pressuposto dualista*

Segundo Merleau-Ponty, como vimos acima, não se deve entender nossa experiência como a ligação do em si ao para si por meio de um terceiro termo, Deus, por exemplo. Pois a unidade da experiência se dá tão somente pelo “comércio”²¹⁸ entre corpo e mundo. Não se trata de dizer, no entanto, que o vocabulário utilizado na descrição da experiência de outrem é trazido para o domínio das relações entre corpo e mundo, como supõe Barbaras²¹⁹. Mas, ao contrário, de que a modalidade fundamental pela qual tenho uma consciência escorregadia de algo é usada também para compreender minhas relações com outrem. Como diz Merleau-Ponty, nosso “nascimento (...) funda simultaneamente nossa atividade ou nossa individualidade, e nossa passividade ou nossa generalidade (...)”²²⁰. Enquanto sujeito pensante ou enquanto tenho um mundo intersubjetivo, não sou mais que a seqüência da vida que minha primeira percepção inaugurou. Sou “uma única temporalidade que se explicita a partir de seu nascimento e o confirma em cada presente”²²¹. Graças à “comunicação” ou ao “acasalamento”²²² de corpo e mundo, realizado no nascimento, é que a percepção pode

²¹⁷ Id., *ibid.*, p. 573.

²¹⁸ Id., *ibid.*, p. 541.

²¹⁹ BARBARAS. *De l'être du phénomène*, p. 37.

²²⁰ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia...*, p. 573.

²²¹ Id., *ibid.*, p. 546.

²²² Id., *ibid.*, p. 429.

figurar como o “começo do conhecimento”²²³ ou “iniciação ao mundo”²²⁴. De maneira que a experiência se define, enfim, como “a *comunicação* de um sujeito finito com um ser opaco do qual ele emerge, mas no qual permanece engajado”²²⁵.

Ora, mas fundar nossa experiência na relação entre corpo e mundo não é senão dar uma sobrevida ao ponto de partida da filosofia clássica, justamente aquele que separava dois termos e então se perguntava como a ligação deles é possível? Se lá os termos sujeito e objeto podiam encontrar sua unidade em um terceiro termo, aqui a sincronização dos termos corpo e mundo se realiza como obra da temporalidade. No entanto, como vemos, a formulação básica não se alterou: tal como nos clássicos, o ponto de partida é aquele que supõe dois termos exteriores um ao outro, de modo que o que se pergunta então é como eles se ligam na constituição da experiência. A coisa só existe enquanto alguém pode percebê-la, diz Merleau-Ponty. Isso significa a suposição de uma natureza em si que, sem o aparecimento do corpo, seria eterna. No entanto, com a chegada de um testemunho, isto é, com o nascimento, o surgimento de uma perspectiva finita, abre-se a possibilidade do “alhores, do outrora e do amanhã”, inaugura-se, pois, o escoamento temporal. O corpo, não sendo uma natureza em si, apresenta-se então como o para si. De modo que o comércio entre o em si e o para si constitui enfim nossa experiência. Assim, preserva-se a exterioridade entre sujeito e objeto e se procura ligá-los através da noção de temporalidade, perpetuando-se mais uma vez a formulação básica da filosofia clássica. É a partir desse postulado, portanto, que Merleau-Ponty pode dizer, solucionando o problema da transcendência, que o “verdadeiro transcendental”, isto é, “a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* das transcendências (...), *torna possível o conhecimento*”. Se em Descartes ele é garantido pela idéia de Deus, em Merleau-Ponty é o comércio entre corpo e mundo, o escoamento temporal, iniciado com o nascimento, que o garante. Se antes do nascimento, há apenas a “plenitude do ser”, o “mundo da natureza ou do em si”, então como o corpo pode surgir neste “mundo pleno”? Como uma perspectiva finita, uma fissura, pode aparecer neste em si?

A idéia de comércio é pois aquela que supõe uma coisa como distinta de outra coisa, um termo separado de outro termo, de modo que ela surge como aquilo que

²²³ Id., *ibid.*, p. 298.

²²⁴ Id., *ibid.*, p. 346.

²²⁵ Id., *ibid.*, p. 296; grifo nosso.

articula os dois termos, dando-lhes unidade. Graças a essa idéia é que se pode entender que o sentido seja definido como “orientação”, “ponto de vista”, “visada” ou “*convivência com o mundo*”²²⁶, pois o corpo fora já definido como “potência motora”²²⁷ e o mundo como “conjunto aberto de coisas em direção às quais nós nos projetamos”²²⁸. Em outras palavras, porque o corpo se apresenta como o para si, algo que se direciona ao mundo, que se relaciona com o mundo, e o mundo como coisa aberta às orientações do corpo, um em si rompido pela perspectiva finita do corpo. Primeiro, Merleau-Ponty preserva o quadro dualista da filosofia clássica e depois se pergunta como as duas coisas, corpo e mundo, se articulam, a partir do momento original do nascimento, na constituição da experiência. Mas desse modo, ele não faz senão reproduzir, em um nível mais baixo, na experiência sensível, o quadro básico da filosofia clássica.

²²⁶ Id., *ibid.*, p. 575 e 576; grifo nosso.

²²⁷ Id., *ibid.*, p. 540.

²²⁸ Id., *ibid.*, p. 518.

Conclusão

Se nossos argumentos, ou melhor, nossos impasses, levam à alguma conclusão, é àquela de que a *Fenomenologia da percepção* permanece presa à formulação clássica do problema filosófico capital: como dois termos por princípio exteriores se articulam na constituição da experiência. Prejuízo que se apresenta na idéia merleau-pontiana de que a experiência se constitui como comércio. Tentamos sempre indicar essa nossa tese neste texto, de maneira que ela aparece no momento em que nos dedicamos a tratar dos temas centrais da *Fenomenologia...*: ontologia e método, relato e reflexão e empírico e transcendental.

Não tratamos de ler a *Fenomenologia...* a partir da crítica que se lhe faz em *O visível e o invisível*, mas tão somente tentando pensar a fundo seus pressupostos mais fundamentais. Isso foi preciso para que pudéssemos mostrar um prejuízo que o próprio *O visível e o invisível* não notou. No entanto, tratar do pensamento que Merleau-Ponty desenvolve nesse seu último texto não foi nosso objetivo neste trabalho. Deixamos essa questão para um empreendimento futuro e de mais fôlego.

Tentamos apenas explicitar, aqui, como o pensamento de Merleau-Ponty se desenvolve e quais questões permanecem em aberto no desenrolar de seu projeto. Tratamos tão somente da *Fenomenologia...* e de *O primado da percepção*, circunscrevendo assim um conjunto de textos e de questões relevantes.

Bibliografia:

_____. *Le primat de la perception*. Paris: Verdier, 1996 [*O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad.: Constança Marcondes César. Campinas: Papiros, 1990].

_____. *Couseries – 1948*. Paris: Éditions du seuil, 2002 [*Conversas – 1948*. Trad.: Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004].

_____. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1967 [*A estrutura do comportamento*. Trad.: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006].

_____. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1996 [*O olho e o espírito*. 1ª ed. Trad.: Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Prefácio de Claude Lefort e posfácio de Alberto Tassinari. São Paulo: Cosac & Naify, 2004].

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1979 [*O visível e o invisível*. Trad.: José Arthur Gianotti e Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2000].

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1995 [*Fenomenologia da percepção*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999].

_____. “Un inédit de M. Merleau-Ponty”. In: *Revue de métaphysique et morale*, nº 4, 1962.

Bibliografia complementar:

BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène*. Grenoble: Millon, 1991.

- _____. *Le tournant de l'expérience*. Paris: VRIN, 1998.
- BIMBENET, É. *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin, 2004.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- CHAUÍ, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DASTUR, Françoise. *La phénoménologie en questions: langage, altérité, temporalité, finitude*. Paris: VRIN, 2004.
- DIAS, I. M. *Elogio do Sensível. Corpo e Reflexão em Merleau-Ponty*. Coleção Estudo. Lisboa: Litoral Edições, 1989.
- DUPOND, Pascal. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2001.
- FERRAZ, Marcos Sacrini A. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas e Fapesp, 2006.
- _____. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Tese de doutorado.
- HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida/São Paulo: Idéias & Letras, 2006.
- _____. *Meditações cartesianas*. Trad.: Frank de Oliveira. São Paulo: MADRAS, 2001.
- VALVERDE, Monclar (org). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: EDUSP & Nova Stella, 1989.
- _____. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência*. Rio de Janeiro: UNESP, 2006.
- SAINT AUBERT, E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-51*. Paris: Vrin, 2004.
- _____. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2006.