UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MERLEAU-PONTY E O PROBLEMA FENOMENOLÓGICO

Inerência e transcendência

JOSÉ LUIZ BASTOS NEVES

(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo

2016

MERLEAU-PONTY E O PROBLEMA FENOMENOLÓGICO

Inerência e transcendência

JOSÉ LUIZ BASTOS NEVES

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação de Filosofia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui.

(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo

2016

*Para meus pais e para meu irmão,
pelo apoio e incentivo constantes.*

ÍNDICE

Apresentação.....	10
 Capítulo 1 – Natureza e consciência.....	 27
I – Método.....	27
II – A estrutura do comportamento.....	31
III – As formas da natureza.....	38
IV – A profundidade presente do espírito.....	46
V – Limites da análise.....	52
Nota complementar – Um ato de crença?.....	57
 Capítulo 2 – O território da experiência.....	 64
I – Em direção às coisas mesmas.....	64
II – A tese do pensamento objetivo.....	65
III – A redução incompleta.....	75
IV – O mundo como estrutura de horizonte.....	80
V – Uma fenomenologia da gênese.....	91
 Capítulo 3 – O sujeito da percepção.....	 100
I – O veículo do ser-no-mundo.....	100
II – Esquema sem esquematizador.....	111
III – A espacialidade orientada.....	121
IV – O movimento intencional.....	126
V – Novas perspectivas.....	139
 Capítulo 4 – Sensação e intencionalidade.....	 143
I – Abertura e pertencimento.....	143
II – O caráter intencional das sensações.....	148
III – A unidade originária do sentir.....	160
IV – Unidade e dualidade.....	166
V – A noite do concernimento vital.....	171
VI – A distância da consciência.....	178
 Capítulo 5 – Subjetividade e temporalidade.....	 185
I – A fenomenologia da fenomenologia.....	185
II – O cogito existencialista.....	190

III – Declinado e indeclinável.....	203
IV – A conceptualização adequada do tempo.....	214
V – A subjetividade última.....	225
VI – O real intencionalizado.....	236
 Capítulo 6 – Fenômeno e coisa percebida.....	245
I – Fenômeno e objeto intencional.....	245
II – O realismo da interpretação.....	247
III – A significação imanente do percebido.....	250
IV – O idealismo da interpretação.....	255
V – O território da fenomenalidade.....	258
VI – A transcendência temporal da coisa.....	262
 Conclusão.....	270
 Bibliografia e abreviações.....	283

Agradecimentos

À professora Marilena Chaui, que orientou este trabalho e acompanhou meu percurso desde a graduação. Ao professor Renaud Barbaras, que generosamente me orientou numa fase da pesquisa na Universidade Paris I Panthéon-Sorbonne. Ao professor Etienne Bimbenet, que me recebeu para um estágio de pesquisa na Universidade de Lyon III. Aos professores Carlos Alberto Ribeiro de Moura e Luiz Damon Santos Moutinho, pelas críticas e comentários valiosos que fizeram na banca de qualificação. Ao professor Marcus Sacrini, que leu e discutiu parte do sexto capítulo. Aos colegas do Grupo de Estudos Espinosanos, em especial Tessa Lacerda e Silvana Ramos. Aos amigos que, em diferentes momentos, discutiram comigo temas em torno da pesquisa, em especial Francisco Gaspar e Natália Fujita. Um agradecimento especial ao Eduardo Fernandes, pela indispensável ajuda com a revisão de partes da tese na reta final. Pelo mesmo motivo, à Gabriela Longman. Aos amigos Monica Stival, Ricardo Crissiuma, Maria Carlotto, Julio Miranda, Anderson Gonçalves, Fernando Vidal, Leonardo Masaro, Felipe Contier, Lucas Keese, Marina Yajima, Julia Forlani. À Maria Helena, pelas conversas. Ao Rodrigo, em especial, por toda a ajuda. A meus pais e meu irmão, sem cujo apoio incondicional, em todos os sentidos, este trabalho jamais teria sido possível. A minha mãe e meu irmão, ainda, pela ajuda com a revisão de texto. Ao pessoal da secretaria do Departamento de Filosofia, à Geni e à amiga Mariê.

Este trabalho contou com financiamento da Fapesp.

RESUMO

NEVES, J. L. B. **Merleau-Ponty e o problema fenomenológico. Inerência e transcendência.** 2016. 287 p. Tese (doutorado). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

O presente trabalho pretende ser uma elucidação dos problemas que estão na origem da transição de uma fenomenologia da percepção à ontologia do ser sensível. Para tanto, concentramo-nos sobre os primeiros livros de Merleau-Ponty, delineando como se forma ali o projeto que irá ocupar a obra inteira, a saber, o de conciliar a inerência da subjetividade ao mundo e a capacidade intencional de fazê-lo aparecer em sua transcendência. Mostramos como a crítica à assimetria transcendental da correlação intencional husserliana conduz Merleau-Ponty a entendê-la não mais como aquela que se estabelece entre a consciência e o objeto, mas sim entre o corpo próprio e o mundo percebido, correlação na qual não mais apenas se anuncia a relatividade do objeto à subjetividade, mas uma dimensão de pertencimento desta última ao mundo sensível. Analisamos a partir de então os instrumentos conceituais, largamente debitários da fenomenologia husserliana da passividade, que entram em cena para dar conta desse projeto: a compreensão do mundo como estrutura de horizonte, a descoberta das sensações como portadoras de uma intencionalidade original, a da temporalidade como instância na qual fenomenalização do ser e enraizamento subjetivo nele devem poder coincidir. Mostramos, todavia, que a realização do projeto se encontra comprometida, nas primeiras obras, pela manutenção do postulado classicamente fenomenológico segundo o qual deve existir uma diferença irreduzível entre a consciência e o aparecer como condição para que subsista, do lado objetivo da correlação, a transcendência do aparente em relação ao aparecer. A dificuldade das primeiras obras para dar conta de uma relação de diferença que é *também* a de uma identidade entre a consciência e o aparecer se traduz nas aporias da encarnação e do cogito tácito, e implica que não consigam pensar a unidade de inerência e transcendência. A esse respeito, mostramos que a doutrina da temporalidade apenas amaina a dificuldade e não a resolve, na medida em que pressuporá um olho fora do tempo para o qual o tempo se temporaliza. Por fim, evidenciamos como o conceito de reversibilidade na última fase da obra torna-se compreensível como *resposta* a esse problema evidenciado nos primeiros livros.

Palavras-chave: fenomenologia – Merleau-Ponty – percepção – intencionalidade – encarnação

ABSTRACT

NEVES, J. L. B. **Merleau-Ponty and the phenomenological problem. Inherence and transcendence.** 2016. 287 p. Thesis (doctoral). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

This work aims at elucidating the problems underlying Merleau-Ponty's transition from a phenomenology of perception to an ontology of sensible being. By means of an analysis of his first books, we try to apprehend the sense of the philosophical task he will pursue throughout his career, namely to reconcile the inherence of subjectivity in the world and its intentional ability to make it appear in its transcendence. We show that Merleau-Ponty's critique of Husserl's transcendental idealism leads him to interpret intentional correlation not as one established between consciousness and object, but as one established between lived body and perceived world. This correlation no longer sustains exclusively the thesis of the object's dependence on transcendental subjectivity, but also implicates a dimension of subjectivity's belonging to the sensible world and hence to some form of objectivity. We then analyze the conceptual tools, widely taken from Husserl's phenomenology of passivity, that come into play to account for this project: the world as horizon structure, the sensations as bearing an original form of intentionality, temporality as the instance in which being's phenomenalisation and subjectivity's rooting in it should be reconciled. However, we try to demonstrate that Merleau-Ponty's project is not fully achieved in his first works. This is mainly due to the phenomenological principle according to which there must be some sort of difference between consciousness and appearance in order for the thing that appears to maintain its intentional transcendence in relation to phenomena. In his first books, Merleau-Ponty is incapable of accounting for this *difference* between consciousness and appearance as being also some sort of *identity* between them. This renders the notions of lived body and incarnation conceptually instable, and ultimately implies an antinomy between inherence and transcendence. In that sense, we show that the doctrine of temporality only lessens the difficulty without actually solving it. In conclusion, we sketch how the concept of reversibility in Merleau-Ponty's later works only becomes fully understandable as a response to the difficulties revealed in his earlier books.

Keywords: phenomenology – Merleau-Ponty – perception – intentionality - incarnation

Inerência. *s.f.* 1. estado de coisas que, por natureza, são inseparáveis e que somente por abstração podem ser dissociadas. 1.1. Lóg. relação entre o sujeito e uma qualidade que lhe é intrínseca.

Inerente. *adj.* 1. que existe como um constitutivo ou uma característica essencial de alguém ou de algo. 1.1. Lóg. que só existe em relação a um sujeito, a uma maneira de ser que é intrínseca a este. Sin/var. dependente, específico, inseparável, ligado, peculiar, próprio.

Transcendência. *s.f.* 1. caráter do que é transcendente.

Transcendente. *adj.* 6. Fil. Na *fenomenologia* e no *existencialismo*, diz-se da percepção mediatizada de objetos e realidades do mundo externo, em oposição ao que a consciência percebe imediatamente de si mesma. Etim. lat. *transcendens, tis*, part.pres. de *transcendere* ‘passar subindo, atravessar, transpor’.

Transcender. *v.* 1. *t.d.* e *t.i.* elevar-se sobre ou ir além dos limites de; situar-se para lá de. 3. *pron.* superar-se por ir além de suas limitações.

Dicionário Houaiss da língua portuguesa

O exterior e o interior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim.

Merleau-Ponty. *Fenomenologia da percepção*

Apresentação

1.

“A mais importante aquisição da fenomenologia – lê-se no prefácio da *Fenomenologia da percepção* – é sem dúvida a de ter unido o extremo subjetivismo e o extremo objetivismo em sua noção de mundo ou de racionalidade” (PhP, 20). Esse programa, que define com bastante fidelidade o projeto que Husserl só soube enfrentar com sucesso no interior do idealismo transcendental, é tranquilamente reapresentado por Merleau-Ponty no terreno fático de nossa vida perceptiva. “Vemos as coisas, o mundo é aquilo que vemos” (VI, 17). Essa evidência ingênua da fé perceptiva concentra toda a dificuldade a ser restituída pela descrição pura: como é possível que a percepção seja minha, que o raio do olhar parta de um ponto finito e localmente circunscrito do campo visual, dirija-se a outro ponto igualmente circunscrito e dado com evidência apenas como correlato desse raio, e todavia acredite atingir esse ponto em sua ecceidade, fazendo-o aparecer como virtualmente partilhado por outros olhares e dando-se a todos eles como presuntivamente o mesmo? Se a percepção é a transposição em ato dessa distância do subjetivo ao objetivo, do particular à presunção do universal, toda a dificuldade reside em descrever essa correlação mantendo-se o fio esticado e puxado por suas duas pontas: por um lado, pelo subjetivismo de uma percepção que não se subtrai de sua “inerência a um ponto de vista” (PhP, 63), de sua “inerência histórica” (PhP, 84), de sua “inerência a um sujeito individual, que conhece todas as coisas em uma perspectiva particular” (PhP, 88), e, por outro lado, pela sua presunção de alcançar a coisa e o mundo em suas transcendências, isto é, em seu excesso com relação à presença para mim; não, sem dúvida, como o “ser puro” do realismo, nem como o “ser posto” do idealismo, mas como “fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, não existem senão na medida em que os retomo e os vivo” (PhP, 420), ou seja, como uma transcendência que “transparece na intersecção de minhas experiências e daquelas de outrem” (PhP, 20) e que, por isso, excedendo sua apresentação à subjetividade, é todavia ainda dela inseparável. “É preciso que reencontremos a origem do objeto no coração mesmo de nossa experiência, que nós descrevamos a aparição do ser e que nós compreendamos como paradoxalmente há *para nós* o *em si*”

(PhP, 100). Toda a questão é portanto dar conta simultaneamente da inerência da percepção a uma subjetividade individual, encarnada pelo seu corpo em mundo sensível, e de sua pretensão de fazer aparecer a coisa ela mesma, tornando dessa maneira indissociáveis o enraizamento subjetivista da percepção e sua presunção racional de alcançar um só e mesmo mundo percebido:

é verdade dizer que minha percepção é sempre um fluxo de acontecimentos individuais (...). Mas é também verdade dizer que minha percepção acede às coisas mesmas, porque essas perspectivas são articuladas de uma maneira que torna possível o acesso a significações interindividuais, porque elas “apresentam” um mundo (SC, 331).

A dificuldade da tarefa pode ser medida pelo obsessivo ajuste de contas que Merleau-Ponty empreende, ao longo de toda a obra, com o realismo das ciências e com o intelectualismo da filosofia reflexiva, que dão conta alternadamente de um dos lados do problema e tornam enigmático o segundo deles. A psicologia clássica insere a percepção na natureza física, orgânica e mesmo social, exibindo a dependência da subjetividade percipiente em relação a eventos externos; porém, justamente na medida em que apresenta a percepção como uma relação real entre partes positivas da natureza, ela se torna incapaz de explicar a dimensão significativa da percepção, perdendo assim a possibilidade de restituir-lhe a presunção de atingir a transcendência não-psicológica do percebido. “O percebido – garante Merleau-Ponty – não é um efeito do funcionamento cerebral, ele é sua significação” (SC, 328). Essa situação apenas se inverte do lado do intelectualismo. Este admite a necessidade de se conferir à subjetividade um poder centrífugo, suprimido no realismo, por meio do qual ela ativamente sintetiza a multiplicidade de aparições e faz aparecer aquilo de que elas são a aparição como distinto e situado para além delas. “Minha percepção é como um feixe de luz que revela os objetos no lugar em que estão e que manifesta a presença deles, até então latente. (...) O olhar ‘se põe’ sobre os objetos e os atinge à distância” (SC, 282). Contudo, a partir desse reconhecimento legítimo de que a percepção não é um evento real da natureza, mas uma “relação ideal” (SC, 292) de uma subjetividade que se dirige a algo, o intelectualismo irá passar ao limite e conferirá ao “sujeito epistemológico” o poder unilateral de constituir a unidade do percebido, sintetizando teticamente a multiplicidade de perfis e transformando-a desse modo em uma “unidade nocional” (PhP, 279). Se o realismo ultrapassa o fio da correlação perceptiva em direção ao objeto que aparece, fazendo deste a razão da percepção e do aparecer sensível, o intelec-

tualismo o ultrapassa em direção à consciência, fazendo desta a razão do percebido e consequentemente apresentando este último como significação constituída. Mas, assim, é o caráter propriamente perceptivo da transcendência do mundo que é perdido: “o que distingue a intencionalidade da relação kantiana com um objeto possível, é que a unidade do mundo, antes de ser posta pelo conhecimento e em um ato de identificação expressa, é vivida como já feita ou já ali” (PhP, 18). Dito de outro modo, a transcendência perceptiva não é constituída pela consciência a partir de uma multiplicidade de perfis, para ser então dominada como um geometral conhecido pelo pensamento de sobrevoo, mas é encontrada precisamente como aquilo que excede cada aparecer correlativo da visada perceptiva, transcendente não como ideia mas como excesso do percebido sobre seu perfil. Se a filosofia reflexiva tem razão em objetar, contra o realismo, que o ato perceptivo não pode ser parte real da natureza objetiva, o risco ao qual seu trabalho de constituição do mundo se expõe é jamais conduzir-nos de volta ao porto, quer dizer, é descrever a transcendência do mundo em termos de uma transcendência constituída como significação, de direito possuída pela consciência intelectual, e justamente perdê-lo enquanto transcendência perceptiva, isto é, enquanto excesso sensível daquilo que aparece em relação às suas aparições.

Eis por que é preciso rejeitar tanto o realismo quanto o intelectualismo como idealizações secundárias da experiência perceptiva, ou, se quisermos, como unilateralidades. Toda a tarefa reside, portanto, em descrever o *a priori* da correlação perceptiva sem absorver a relação entre o subjetivo e o objetivo em um dos polos isoladamente tomado, nem no objeto, como faz o realismo, nem no sujeito, como faz o intelectualismo. Como diz Merleau-Ponty, “o mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é nada senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta” (PhP, 493). Cada polo da correlação reenvia ao outro: o mundo não é nada fora de suas relatividades, isto é, nada de realmente distinto das aparições através das quais se doa, mesmo que as exceda e nesse sentido se furte à posse plena por parte da subjetividade; a subjetividade não é nada senão um puro dirigir-se ao mundo através dessas mesmas aparições, e todavia minimamente delas afastada justamente para que o mundo possa aparecer e excedê-la. Ora, é graças ao funcionamento desse *a priori* da correlação intencional que o programa de conciliar a inerência da subjetividade ao mundo e a capacidade de fazê-lo aparecer enquanto transcendência torna-se minimamente vislumbrável: trata-se de mostrar como a percepção pode se enraizar em uma parte do mundo, encarnando-se nele por meio de seu

corpo, e todavia fazer aparecer esse mesmo mundo, ao qual ela pertence, como aquilo que todavia a excede, retirando-se em sua transcendência e permanecendo aberto a outras visões possíveis. Mas então, para avaliar a amplitude das dificuldades em jogo nesse projeto, retrocedamos a uma das formulações husserianas do *a priori* da correlação, para em seguida circunscrevermos sob que aspecto preciso ela se torna censurável e enseja uma correção por parte de Merleau-Ponty.

2.

No §48 da *Krisis*, Husserl apresenta a correlação entre o objeto transcendente e a subjetividade como uma necessidade de essência válida, em regime de atitude fenomenológica, para todo e qualquer ente e para toda e qualquer subjetividade. A típica da correlação, escreve Husserl, “não é um simples *factum*, mesmo que constatável universalmente, mas no factual se anuncia uma necessidade de essência, que é possível transformar por um método apropriado em generalidades de essência”¹. Estabelecida por meio de uma variação eidética, a relatividade essencial do ente à subjetividade afasta a hipótese de um em-si que restaria de direito pensável para além de suas aparições, em qual caso estas se tornariam mero anteparo de representações subjetivas entre a consciência e objeto, e, por outro lado, afasta também a hipótese de um “sujeito ocioso” (PhP, 53), na expressão de Merleau-Ponty, que permaneceria de alguma maneira retraído em relação a seus atos intencionais, como um para-si que não passasse intencionalmente no mundo. Se a correlação é uma relação de essência, ela determina o sentido de ser de ambos os polos cuja relação ela descreve. De início, ela redefine o sentido de ser do objeto. Se é por essência que todo ente transcendente se doa em suas relatividades a um sujeito, ele passa por inteiro em seu aparecer <*Erscheinen*> e não se confunde, em momento algum, com um suposto em-si para além das aparições <*Erscheinungen*>. Assim, longe de possuir qualquer substancialidade ou realidade positiva, o objeto não é senão o index vazio do sistema de sua diversidade, o “mesmo” para o qual suas aparições apontam, e nenhum em-si do qual elas brotariam quando posto secundariamente em relação com uma subjetividade. Em seu próprio modo de ser, ele implica sua identidade com o aparecer.

¹ Husserl, *Krisis*, §48, trad. p. 189. Com vistas a facilitar as comparações com a fenomenologia de língua francesa, adoto por convenção a tradução latina da terminologia husserliana por Gérard Granel e Paul Ricoeur em suas respectivas traduções da *Crise das ciências europeias* e das *Ideias para uma fenomenologia pura*, e, naquilo em que ambos discordam, acabo optando caso a caso em função do contexto do argumento.

Todo ente se mantém em uma tal correlação com os modos de doação que lhe pertencem em uma experiência possível (e de modo algum apenas os modos de doação sensível), e todo ente possui seus modos de validação assim como os modos de síntese que lhe são próprios. (...) O ente, qualquer que seja seu sentido concreto ou abstrato, tem seus modos de se doar ele mesmo, do lado do sujeito, seus modos intencionais nos modos da validação, e que compreendem os modos subjetivos de mudança desses modos de validação mesmos em sua síntese de coerência e discordância, que se trate da subjetividade individual ou de intersubjetividade².

Como suas aparições não têm, por sua vez, qualquer realidade para além daquela de serem ostensões <Darstellugen> do aparecente <Erscheinende>, elas não se inter põem entre a subjetividade e a coisa como uma tela de representações, mas se apagam em benefício do objeto; precisamente por isso o ente transcendente pode ser dado em pessoa <Selbstgegeben> à subjetividade através de suas aparições. Contudo, a identidade entre ser e aparecer não é alternativa com uma diferença entre ambos, e que é em verdade necessária para preservar o fato de que algo ali efetivamente apareça. Com efeito, se o ente transcendente não é mais do que o index do sistema de suas aparições, e se estas por sua vez não mais do que a ostensão desse ente, de maneira que ele é nelas dado em pessoa, resta que elas jamais o apresentariam como algo distinto delas se ele não permanecesse de certo modo retraído em relação a elas, ausente naquilo mesmo que o apresenta em pessoa. Se as aparições são aparição *de* algo, é preciso que esse algo não se confunda com as próprias aparições e não esteja nelas realmente contido. Assim, se o ente transcendente por essência implica a identidade com sua aparição, ele também por essência implica sua diferença com relação a ela, sem o que ele não apareceria *através* de seu modo de doação. Dito de outro modo, é justamente porque nenhuma aparição pode absorver aquilo de que ela é aparição que este pode de fato aparecer por meio dela.

“A” coisa ela mesma é propriamente aquilo que ninguém possui como a tendo efetivamente visto, porque ela está antes continuamente em movimento, porque ela é continuamente, e para cada um sob testemunho da consciência, a unidade de uma diversidade abertamente infinita de experiências e de coisas de experiência³.

² Husserl, *Krisis*, §48, trad. p. 189-9.

³ Husserl, *Krisis*, §47, trad. p. 187.

Se o aparecente não permanecer intencionalmente transcendente em relação ao aparecer, então nada apareceria; nesse caso, seria o próprio encadeamento contínuo de aparições que se transformaria num vir-a-ser indiferente de aparências, na falta precisamente do quê apresentar; eis por que elas carecem de estarem imantadas por um polo transcendente que elas todavia não podem absorver, e que permanece assim ausente ou em excesso em relação a elas. Como explica Barbaras, “o ente deve sempre exceder o aparecer, isto é, suas aparições, quaisquer que elas sejam e quaisquer que sejam sua riqueza e amplidão, justamente a fim de aparecer”⁴. Isso significa que o aparecente, justamente para aparecer em pessoa, não pode passar por inteiro em seu aparecer e se identificar realmente nem com um perfil em particular, mas nem mesmo com a soma positiva de seus perfis. Assim sendo, o ente transcendente não é uma plenitude de determinações e de aparições, um objeto no sentido natural da palavra, ele é precisamente aquilo que permanece delas ausente, coordenando e imantando seu desenrolar coerente: um invariante ao qual as aparições não cessam de apontar, mas que jamais se pode converter ele mesmo numa aparição ou numa presença, e que por isso permanece perpetuamente ausente da série de aparições ou perfis, justamente para poder nelas se manifestar em pessoa. Na afirmação lapidar de Merleau-Ponty: “a aseidade da coisa, sua presença irrecusável e a ausência perpétua na qual ele se retira são dois aspectos inseparáveis da transcendência” (PhP, 280). Com variações de terminologia, a situação não é inteiramente distinta daquela descrita por Husserl em 1907 com a ideia de uma transcendência na imanência⁵. O objeto é transcendente e distinto de seus modos de doação, na medida em que é aquilo que através deles aparece, mas não é nenhum ente em si *realmente* transcendente em relação às aparições, em qual caso estas não o poderiam apresentar em pessoa; resta que ele seja intencionalmente transcendente em relação a elas, exclusivamente definido como aquilo que elas ostendem, e que elas por outro lado não podem conter. O objeto é transcendente, no sentido em que não está realmente contido em seus modos de doação, mas é imanente, no sentido em que se doa com evidência através deles. Como por outro lado o objeto não é nada fora de suas relatividades, ele só pode se tornar desde então, no idioma de *Ideias I*, um “x” idêntico e vazio de uma multiplicidade noemática, ou ainda, como prefere a *Krisis*, o index de um sistema de aparições coerentemente encadeadas:

⁴ Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 10. Com algumas modificações, acompanho aqui a interpretação dada pelo comentador ao §48 da *Krisis*.

⁵ Cf. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, p. 35.

todo ente que é válido para mim e para todo sujeito imaginável enquanto efetivamente ente é no mesmo golpe correlativo, e ele é, por uma necessidade de essência, o índice do sistema de sua diversidade. Cada um indica uma universalidade ideal de seus modos de doação em uma experiência real ou possível, e cada um de seus modos de doação é a aparição desse único ente, de tal sorte ainda que cada experiência concreta efetiva realiza um desenrolar coerente (que preenche continuamente a intenção que experimenta) desses modos de doação, desenrolar obtido sobre a totalidade dessa diversidade⁶.

Resta que a transcendência intencional do aparecente em relação ao aparecer tem por condição uma relação entre a subjetividade e o aparecer que será, apenas até certo ponto, também a de uma diferença e a de uma identidade. Por um lado, a subjetividade não é um estoque de representações, nem mesmo de in-existências intencionais, mas passa intencionalmente naquilo mesmo que ela faz aparecer: a percepção de algo não é inspeção de espírito nem percepção de si visando algo, ela é imediatamente percepção intencional *da* coisa transcendente. Porque o perfil é de parte a parte ostensivo, ele é em si mesmo transparente e por isso apaga-se no objeto mesmo que ele apresenta; correlativamente, a consciência perceptiva, apoiando-se nesse meio invisível para reportar-se ao objeto, vive em êxtase no mundo que ela traz ao aparecer, ou ainda, ela se esquece a si mesma “em benefício das coisas” (PhP, 85). Todavia, um aparecer que não aparecesse a ninguém evidentemente não traria nada à aparição; na falta de uma consciência para a qual a coisa aparece, seu aparecer se apagaria na noite do absoluto. Desse modo, para que algo possa aparecer é necessário um sujeito distinto desse aparecer, ou seja, é preciso que o aparecer permaneça ele próprio transcendente em relação à consciência: o noema perceptivo não está realmente contido na subjetividade percipiente, mas *diante* desta como o modo de doação através do qual ela visa a coisa transcendente. Ora, essa diferença entre a subjetividade e o aparecer é *condição* da diferença entre o aparecer o aparecente, de sorte que a possibilidade da experiência da transcendência, do excesso de ser em relação ao fenômeno, apenas é assegurada, do lado subjetivo, por uma diferença entre a consciência e aquilo que ela faz aparecer. Sem isso, é a própria noção de experiência que esvanece.

Cabe insistir sobre esse ponto crucial: “é a diferença entre o sujeito e as aparições que as proíbe de se confundirem com aquilo que elas mostram e por assim dizer de se esmagarem no mundo, que preserva então sua potência ostensiva, garantindo

⁶ Husserl, *Krisis*, §48, trad. p. 189.

sua diferença, por ínfima que seja, com aquilo que elas fazem aparecer”⁷. Toda a dificuldade – aos olhos do pós-husserlianismo – reside em dar conta dessa relação entre a subjetividade e o aparecer de maneira que a necessária *diferença* entre ambos, sem a qual nada apareceria para ninguém, não termine por sobrepujar sua *unidade*, com o que a consciência se arvoraria em seus direitos de subjetividade unilateralmente constituinte do aparecer. É exatamente o que ocorre em Husserl. Pois, a despeito de textos em que ele admite uma relação de mão dupla entre sujeito e objeto, como é o caso com a noção de motivação⁸, resta que essa dupla direção da intencionalidade não demove a assimetria do constituinte sobre o constituído, e, em todo o caso, nada altera quanto ao fato de que, ao se passar da atitude personalista à atitude fenomenológica, a consciência transcendental última recobra seu caráter de absoluto diante da qual o mundo é relativo. A correlação intencional em Husserl é ultimamente uma correlação transcendental e assimétrica: o mundo deve seu sentido à consciência, que não deve seu sentido ao mundo⁹. Dito de outro modo, na medida em que a diferença entre a subjetividade e o aparecer é tomada por Husserl como a diferença entre a consciência transcendental e o campo fenomenal por ela constituído, resulta uma assimetria do constituinte sobre o constituído, ou ainda, uma irreversibilidade da diferença entre a consciência e o aparecer. Com isso, a inerência da subjetividade ao mundo encontra-se finalmente abolida em nome da preservação da transcendência do ente que aparece.

3.

Como se sabe, Merleau-Ponty não cessará de criticar, do começo ao fim da obra, essa transcendentalização da correlação intencional. Pois uma vez tornada constituinte unilateral do aparecer, a consciência converte o mundo em correlato de suas prestações intencionais, despoja-o de tudo aquilo que nele resiste à sua operação cons-

⁷ Barbaras, *op. cit.*, p. 13.

⁸ Para a ideia de motivação, cf. Husserl, *Ideen II*, §25, p. 105, trad. p. 158: “frequentemente, senão sempre, encontramos aí propriamente falando raios dúplices, uma espécie de ida e volta: os raios vão do centro, pelos atos, em direção aos objetos desses últimos, e depois fazem o caminho inverso, dos objetos em direção ao centro, em múltiplos cruzamentos de suas propriedades fenomenológicas”.

⁹ A despeito de parágrafos na *Krisis* em que Husserl irá admitir duas correlações – uma correlação mundana entre o mundo-da-vida e a intersubjetividade monádica, uma correlação transcendental entre o ego originário e a primeira correlação ela mesma –, resta que é a segunda que, em regime de atitude fenomenológica, termina por imperar sobre a primeira. Virão daí as passagens em que, no §53 da *Krisis*, Husserl afirmará que o ego originário constitui a si mesmo como ego mundano e parte da intersubjetividade monádica – o que não deixa de envolver certo mistério, na medida em que já ali se trata de entender como o ego último indeclinável pode pôr a si mesmo como ego declinado. Problema, é claro, que vai se radicalizar nos epígonos franceses – Merleau-Ponty sendo um deles, ao menos em algumas passagens – que interpretam essa “constituição”, na esteira de Fink, como uma “produção”. Para uma leitura anti-Fink do problema, ver Landgrebe, L. “Le détachement de Husserl du cartésianisme”.

tituinte, transcendental e eidética, e transforma-o desse modo em significação de mundo. Numa situação como essa, é de fato a consciência que dá conta do sentido de ser do mundo percebido, instaurando-se uma assimetria entre constituinte e constituído que proíbe qualquer imbricação de um sobre outro. Com isso, a diferença entre a subjetividade e aparecer sobrepuja e mesmo cancela qualquer unidade entre ambos.

Colocando em face do espírito, âmbito de toda claridade, o mundo reduzido a seu esquema inteligível, uma reflexão consequente faz desaparecer toda questão atinente à relação entre ambos, que é doravante de correlação pura: o espírito é o que pensa, o mundo, o que é pensado, não poderíamos conceber nem imbricação de um sobre outro, nem confusão de um com outro, nem passagem de um a outro, nem mesmo contato entre eles (VI, 70).

Desde então, a subjetividade não herda nada do mundo que ela faz aparecer, não existe retroalimentação entre constituinte e constituído, e se a percepção é concebida nesses moldes, ela se torna uma operação do espírito incapaz de restituir o mundo percebido em sua opacidade fática. Nesse momento, julga Merleau-Ponty, “reconhecendo que toda reflexão é eidética e a esse título deixa subsistir o problema de nosso ser irrefletido e aquele do mundo” (VI, 70), a fenomenologia transcendental retoma os passos da filosofia reflexiva, que vê como desprovido de sentido qualquer problema atinente à inerência da subjetividade ao mundo e se contenta em fazer uma análise ideal deste último. Como consequência, é a natureza mesma da transcendência perceptiva que é perdida. “A unidade da coisa, aquela do mundo, é menos uma unidade de ordem lógica do que uma unidade fisionômica, fundada sobre nossa familiaridade com os horizontes de um mundo que não tivemos de construir peça por peça” (P2, 20). Noutras palavras, se a transcendência da coisa percebida não é aquela de um invariante ideal para a qual as irrealidades noemáticas apontariam, mas de fato um excesso do mundo sensível em relação ao aparecer sensível, então não apenas ela não pode ser contraditória com a inerência da subjetividade no mundo através de seu corpo, como também de certo modo a exige. A diferença *da consciência* em relação ao aparecer é por assim dizer unilateral; ela tem por resultado ilhar a consciência e transformar o mundo em significação posta. Onde a tarefa de desvelar, ao contrário, um modo de ser da subjetividade para o qual sua diferença em relação ao aparecer não seja irreversível com sua relação de inerência nele, ou seja, um modo de ser da subjetividade capaz de preservar a identidade e a diferença dela com relação ao mundo sensível que ela traz ao aparecer, de maneira a não o transmutar – como fazia a consciência – em

mundo de essências. “O interior e o exterior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim” (PhP, 469). É evidentemente a noção de encarnação, entendida como a identidade da subjetividade intencional com o corpo próprio, que fornece o fio condutor para a elaboração adequada da resposta. Toda a dificuldade será, então, descrevendo por meio dela uma relação de cumplicidade entre a subjetividade e o aparecer – dado que o corpo é ambigualmente senciente e sensível –, garantir também a possibilidade de uma mínima distância entre elas através da qual algo possa aparecer. Dizendo de outro modo: afastando-se do transcendentalismo de Husserl, o problema que surge é tornar compreensível como o corpo pode ser parte do mundo, pertencente a ele nesse sentido, e todavia trazê-lo ao aparecer, diferente dele nesse sentido. A questão é então conciliar distância e pertencimento, identidade e diferença entre subjetividade e aparecer, para o que apenas a noção de reversibilidade na última fase terá alguma resposta – e correlativamente redescrever, na outra ponta da correlação, o que ocorre com o conceito de transcendência quando a reversibilidade entre senciente e sensível é desvelada.

Em qualquer uma de suas formulações, parece-nos que esse é o problema constante com o qual Merleau-Ponty se debate ao longo de toda a sua obra. Formulado de maneira forte, isto é, nos termos de uma identidade e de uma diferença entre subjetividade e aparecer – o que tem por pano de fundo uma concepção da encarnação como ser *do* mundo, isto é, a compreensão ontológica do corpo como feito de mesmo elemento de carne que o mundo –, evidentemente a questão diz respeito apenas à última filosofia de Merleau-Ponty. Contudo, essa questão não estará totalmente ausente das primeiras obras, dado que ali, se não se afirma ainda um pertencimento ontológico do corpo ao mundo, afirma-se todavia uma relação de cumplicidade entre sujeito constituinte e mundo constituído na qual se descobre, em versão por assim dizer existencialista, a presença do sujeito a um mundo irrefletido, e da qual ele todavia deve poder ter experiência. Assim, o reconhecimento de que a subjetividade não pode permanecer infinitamente retraída em relação ao aparecer, sob pena de sobrevoá-lo e transformá-lo em significação, está presente desde o início da obra de Merleau-Ponty, ainda que patrocinada por outros instrumentos conceituais.

Nos dois primeiros livros, a inerência é apresentada como a dependência da subjetividade, por meio do corpo, em relação a uma natureza e a um mundo irrefletidos que, sempre-já implicitamente finalizados por projetos prático-vitais, motivam seus comportamentos explícitos. “A reflexão jamais se arrebatava para fora de toda situ-

ação, a análise da percepção não faz desaparecer o fato da percepção, a ecceidade do percebido, a inerência da consciência perceptiva a uma temporalidade e a uma localidade” (PhP, 68). O tema da ancoragem da consciência perceptiva no comportamento vital, obtido pela leitura de Goldstein, subsequentemente vinculado àquele da fundação da racionalidade no mundo-da-vida subjetivo-relativo, cultural e historicamente particularizado, tal como descoberta na leitura da *Krisis*, delimita os contornos subjetivistas do qual a experiência perceptiva parte. É nesse campo de experiência narcisicamente circunscrito que o corpo próprio se insere. Desse ponto de vista, a percepção surge como fenômeno privilegiado de análise, na medida em que ela parece reunir as duas pontas do problema, realizando em ato a passagem do enraizamento do corpo próprio no mundo subjetivo-relativo à experiência da aseidade da coisa percebida, apresentando-a como presuntivamente a mesma para todos. Sendo assim, seu poder de chegar à coisa mesma através da visada intencional afirma-se não *a despeito* de sua inerência ao mundo vivido por meio do corpo, mas *graças a ela*:

Viver uma coisa não é nem coincidir com ela, nem a pensar de parte a parte. (...) É preciso que o sujeito percipiente, sem deixar seu lugar e seu ponto de vista, na opacidade do sentir, tenda em direção a coisas cuja chave ele não detém de antemão, e da qual ele porta todavia o projeto, abra-se a um Outro absoluto que ele prepara do mais profundo de si mesmo (PhP, 382).

É, portanto, a percepção que servirá de modelo para pensar simultaneamente a inerência da subjetividade ao mundo sensível, por meio de seu corpo, e seu poder centrífugo de fazê-lo aparecer como transcendente.

Como a questão é dar conta de uma inerência da subjetividade ao mundo que não cancele seu poder centrífugo de fazê-lo aparecer, a encarnação exige precisamente uma reformulação do modo de ser da subjetividade que se ajuste à dimensão de presença ao mundo e conserve ainda a capacidade de dirigir-se significativamente a ele. É o que o recurso à noção heideggeriana de transcendência ativa¹⁰ como modo de ser da subjetividade, frequentemente indicada sob o nome de projeto ou intencionali-

¹⁰ Para evitar confusões, será preciso prestar atenção à sinonímia entre a “transcendência” em sua acepção heideggeriana, como identidade do ser-si e do estar-lançado-fora-de-si, e que por isso aponta para o modo de ser da subjetividade, e a “transcendência” em sentido herdado, porém modificado, de Husserl, como aquilo que aparece como transcendente em relação a seu aparecer. É a este último sentido que nos referimos no título da tese e nesta introdução, ainda que ele conserve um caráter sobretudo operatório, designando oposições entre estratos da constituição. Na maior parte dos casos, procurei designar o primeiro sentido de transcendência com o termo “transcendência ativa”, termo empregado por Merleau-Ponty em ao menos uma passagem, e que nos servirá também para distingui-la da transcendência passiva como outra forma de intencionalidade que tentaremos circunscrever sobretudo no capítulo 4.

dade da existência, pretenderia possibilitar. O central aqui é a identidade do ser-si e do estar-lançado; ela aponta para o fato de que o sujeito apenas é si mesmo passando inteiramente no mundo, sem poder por essência permanecer dele retraído ou apartado, como uma consciência que, de fora do mundo, visaria o mundo. “Se o sujeito está em situação, se inclusive ele não é senão uma possibilidade de situações, é que ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando por esse corpo no mundo” (PhP, 470). Sendo assim, se a subjetividade é si mesma apenas estando no mundo e ali estabelecendo comportamentos significativos com seu mundo circundante, não há distância entre a consciência e o aparecer que não seja antecedida por uma relação de ser – segundo a qual o *Dasein* sempre-já decidiu do sentido do Ser do ente que-vem-de-encontro jogando seu próprio Ser –, ou seja, não há distância intencional que não seja uma das modalidades de o *Dasein* ser-si sendo-no-mundo. Entretanto, é possível mostrar que o conceito de ser-no-mundo não harmoniza perfeitamente bem com a ideia de encarnação e nem mesmo com aquela de uma intencionalidade perceptiva¹¹. A esse respeito, a ausência em *Ser e tempo* de um existencial como a corporeidade é sintomática das dificuldades existentes na transposição do conceito de ser-no-mundo em uma filosofia que se pretende, do começo ao fim, uma fenomenologia do mundo sensível. Sem um tal existencial, é a ideia mesma de um pertencimento passivo da subjetividade ao mundo sensível por meio de seu corpo que se encontra de certa forma represada. Desse modo, não nos parece que o conceito de ser-no-mundo ofereça um adequado instrumento conceitual para dar conta da presença no mundo *tal como Merleau-Ponty desde o início a entende*, a saber, como presença sensível em um mundo sensível. É de fato a encarnação que exige ser descrita para tornar corpo o sujeito da percepção.

Mas o que pode, de fato, significar o corpo numa filosofia que mantém, subterraneamente afirmada através o tema do cogito tácito, uma equivocidade dos sentidos de ser da consciência e do em-si? Sob esse aspecto preciso, a noção de encarnação mostra-se em fim de contas deficitária como modo de enraizamento da subjetividade no mundo. Constantemente apresentado na *PhP* como veículo do ser-no-mundo, o corpo próprio suporá um cogito tácito que, entendido como reduto de não-ser, será postulado como o testemunho subjetivo da intencionalidade propriamente corporal. Desse modo, é evidentemente a supramencionada diferença da consciência em relação

¹¹ Cf. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, pp. 92 e segs.; Barbaras, *La vie lacunaire*, pp. 54 e segs.; Taminiaux, J. *Lectures de l'ontologie fondamentale*.

ao aparecer que se afirma, com fins justamente de garantir a existência de um olhar *para o qual* a experiência possa se manifestar. A introdução do cogito como testemunho da encarnação atende a uma exigência por si só legítima, a saber, a de impedir a reificação dos processos anônimos da corporeidade, o que decapitaria a intencionalidade do polo subjetivo para o qual há aparição de coisa. O problema não está aí, e sim no fato de que esse testemunho subjetivo é apresentado como um reduto de não-ser, o que o torna incapaz de se afirmar como idêntico, sob qualquer aspecto, com o corpo próprio através do qual se encarna no mundo. Desde então, é a reversibilidade entre subjetividade e mundo, consciência e aparecer, que se encontra desautorizada¹². Nesse sentido, a inerência da subjetividade no aparecer através do corpo, na primeira fase, não diminui uma dimensão de não-presença da subjetividade no mundo e de diferença em relação a ele que é unilateral. Com isso, o primeiro Merleau-Ponty termina assim por resgatar a diferença assimétrica entre a consciência e o aparecer, tornando a inerência ao mundo um fenômeno *in limine* sobrevoado pelo cogito tácito.

4.

Neste trabalho, procuramos nos deter sobre as primeiras obras de Merleau-Ponty para examinar como se forma ali o projeto fenomenológico de conciliar inerência da subjetividade ao mundo e transcendência do mundo em relação ao aparecer, isto é, de se entender como o sujeito é capaz de pertencer ao mesmo mundo ao qual sua intenção perceptiva se abre – formulação tardia do projeto que nasce originalmente como aquele de mostrar a unidade entre a dependência da subjetividade em relação a uma infraestrutura corporal anônima e sua capacidade de relativa autonomia em relação a essa mesma infraestrutura. “É preciso compreender como o homem é simultaneamente sujeito e objeto, primeira pessoa e terceira pessoa, absoluto de iniciativa e dependente” (P2, 12). É essa tensão, a nosso ver, que atravessa a obra de Merleau-Ponty desde o primeiro livro, e que se desenvolverá, ao ser retomada no interior de uma fenomenologia da percepção, naquela de compreender como a subjetividade pode estar enraizada no mundo por seu corpo, e todavia ser capaz de percebê-lo em sua transcendência, estabelecendo assim relações de significação não *a despeito* de seu enraizamento no mundo fenomenal, mas *graças a ele*.

¹² Cf. Moura, C. A. R. *Racionalidade e crise*, p. 319.

Procuraremos fazer ver na percepção ao mesmo tempo a infraestrutura instintiva e as superestruturas que se estabelecem sobre ela (...). A reflexão estará segura de ter de fato encontrado o centro do fenômeno se ela for igualmente capaz de esclarecer sua inerência vital e sua intenção racional (PhP, 79-80).

Etienne Bimbenet foi quem provavelmente melhor formulou a tensão constitutiva do projeto de Merleau-Ponty desde as primeiras obras. Ela deriva da tentativa de conciliar a inerência vital da subjetividade, sua dependência em relação a uma natureza ancestral e descentrada por esta, e a atitude categorial, que se ergue sobre essa inerência para apreendê-la de maneira significativa. Segundo o comentador, a tensão seria tendencialmente antinômica nas primeiras obras: Merleau-Ponty não conseguiria ali pensar a unidade entre o viver e a razão, a infraestrutura biológica e a pretensão intencional, o subjetivo-relativo e a validade-para-todos. A radicalidade dessas oposições, sem encontrar ali mediação conceitual adequada, acabaria dando razão ao intelectualismo da atitude categorial, que se ergueria por cima da oposição para absorvê-la no interior de uma filosofia intelectualista, cujo grande protagonista seria a atitude categorial, malgrado as intenções do filósofo¹³. De nossa parte, concordamos com o autor quanto a existência dessa tensão, e nosso trabalho seguirá em vários momentos de modo paralelo ao do comentador – paralelo, porém dentro de um vocabulário, de uma lógica e de uma intenção que não são os seus. Pois se Bimbenet tende a privilegiar em suas análises, como ele mesmo observa, uma perspectiva que se avizinha de uma filosofia da vida, e cujas possíveis dificuldades procuraremos apontar no primeiro capítulo, de nossa parte seguiremos uma perspectiva que tende a privilegiar a vertente fenomenológica do projeto de Merleau-Ponty. Eis por que tomaremos privilegiadamente como fio condutor das análises as mutações que ocorrem, já nas primeiras obras de Merleau-Ponty, com *a priori* da correlação intencional tal como formulado por Husserl.

Tomando esse guia interpretativo, nossa interpretação se alinha em parte com a de Marcus Sacriani, que também enxerga no *a priori* da correlação o fio condutor privilegiado para examinar as reelaborações conceituais que ocorrem ao longo da obra de Merleau-Ponty¹⁴. Mas nos alinhamos apenas em parte com sua interpretação, pois recusamos que o *a priori* da correlação baste para justificar, na *PhP*, uma tomada de posição *ontológica* sobre o sentido de ser em geral que ali se veicularia, e que em al-

¹³ E. Bimbenet, *Nature et humanité. Merleau-Ponty et le problème anthropologique*, p. 202.

¹⁴ Ferraz, M. S. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*.

guma medida bastaria para concluir por um idealismo de tipo berkeleyano por parte da *PhP*. Grosso modo, recusamos que o Ser se reduza ali estritamente ao ser-para-mim porque, a nosso ver, a tese do *a priori* da correlação tem sua validade circunscrita ao campo fenomenal e não é uma tese sobre o ser-objetivo. Eis por que cuidaremos de circunscrever, no segundo capítulo, o sentido merleau-pontiano preciso da redução fenomenológica, evidenciando assim a originalidade do território da experiência que ela desvela. Além disso, contrariamente ao comentador, acreditamos que existe sim nas primeiras obras um excesso do que aparece (entenda-se: do que aparece, mas não do em-si) em relação ao aparecer, atestado pelos horizontes de inatualidade que se confundam nos vividos atuais. Sob esse aspecto, damos razão a Luiz Damon Moutinho, quando ele observa que a vinculação do ser ao ser-para-mim não significa equivalência entre ambos. Desde as primeiras obras, afirma o comentador, seria preciso tomar “a percepção de tal modo que o ser que ali apareça *não se limite* a essa manifestação. Só posso procurar o ser a partir dessa manifestação, mas na ausência de uma consciência que perfaça a totalidade do objeto, há ser para além dela. A temporalidade era então a alternativa para garantir o reenvio da manifestação aos horizontes interno e externo do perfil presente, isto é, o reenvio do fenômeno ao ser”¹⁵. Todavia, parece-nos que a saída de Damon não responde inteiramente ao problema, uma vez que, se de fato o Ser excede o ser-para-mim na medida em que cada percepção atual supõe um horizonte de perfis e objetos não atualmente visados, resta que – e isso é uma exigência para que a síntese passiva de horizonte funcione – os perfis e objetos inatuais vislumbrados em horizonte são sempre passíveis de serem atualizados pela percepção, podem sempre passar do implícito ao explícito, do inatual ao atual, e isso porque eles são correlatos de uma consciência pré-tética, ou ainda, de um ego que assiste passivamente sua vinda à atualidade (segredo de polichinelo da temporalidade husserliana). A transcendência temporal do ser em relação ao aparecer não é, portanto, de direito incapaz de ser absorvida por uma apresentação – o que indica seu caráter ôntico. É o que também se revela, como veremos nos dois últimos capítulos da tese, quando se considera o destino da noção de doação adequada uma vez reconhecido o caráter intimamente temporal do ato perceptivo. Se é a temporalidade que garante, em fim de contas, a não-equivalência do ser-para-mim e do ser, a ideia de um excesso temporal do ser em relação à fase atualmente percebida, em vez de desautorizar definitivamente

¹⁵ Moutinho, L. D. “As aporias do cogito merleau-pontiano”.

a presunção de doação adequada da percepção (entendida como coincidência do dado e do visado), apenas a difere indefinidamente a título de Ideia kantiana que a exploração perceptiva persegue sem jamais alcançar. Nesse sentido, damos *certa* razão a Sacconi e *certa* razão a Damon: a nosso ver, de fato existe na *PhP* excesso de Ser (fenomenal) em relação ao para-mim, porém se trata de uma transcendência de direito passível – se bem que jamais de fato – a ser absorvida por uma apresentação. Nesse ponto, subscrevemos a interpretação de Renaud Barbaras, que mostrou – por uma via distinta daquela que pretendemos mostrar – como a transcendência a que chega a *PhP* é ôntica¹⁶.

Em nossa interpretação, daremos certo peso à hipótese de que a filosofia de Merleau-Ponty opera sob regime de redução fenomenológica, ainda que esta não coincida com sua acepção husserliana clássica. Essa redução é decisiva, a nosso ver, para circunscrever o território da experiência no qual o *a priori* da correlação tem validade e no qual as descrições fenomenológicas podem se desdobrar, opondo-o desse modo ao território da objetividade *partes extra partes*, no qual entre subjetividade e natureza só podem haver relações reais e extrínsecas. Donde o sentido da distinção, à qual voltaremos, entre o conceito de *mundo* – pensado por Merleau-Ponty como estrutura de horizonte –, e aquele de *universo*, no sentido das ciências objetivas. Procuraremos sugerir que a originalidade desse campo fenomenal deriva em parte de seu teor de estrutura de horizonte, que na *PhP* terá por fundamento a intencionalidade temporal, a cuja análise nos dedicaremos no quinto capítulo. Também daremos certa importância ao conceito de forma como fio condutor das descrições fenomenológicas, e tentaremos mostrar que o projeto merleau-pontiano coincide em grande parte com a tentativa de dar uma justificação fenomenológica a esse conceito¹⁷. Nas primeiras obras, como veremos, é a intencionalidade operante que se afirma como correlativa da forma percebida, capaz de preservar o sentido autóctone do percebido ao não operar com o modelo da intencionalidade de ato. Procuraremos mostrar também, no quarto capítulo, como essa intencionalidade original permite conferir à noção de sensação um estatuto

¹⁶ Barbaras, R. *De l'être du phénomène; Le tournant de l'expérience*.

¹⁷ Desse ponto de vista, o trabalho recente de F. Colonna, que retrata todo o débito de Merleau-Ponty com relação à *Gestalttheorie*, é indispensável e fornece um vasto material para futuras pesquisas. Não concordamos com o autor, todavia, na interpretação global que ele dá a esse material, qual seja, a de que o caráter *autós* da forma percebida seria incorporado por Merleau-Ponty dentro de um projeto que coincidiria, na última fase, com uma ontologia realista, *formal e material*. Cf. Colonna, F. *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*.

inédito em relação à tradição empirista e idealista, e que, sob vários aspectos, oferece uma porta de entrada à filosofia do sensível na última fase.

Apesar de todas as nossas escolhas temáticas nos conduzirem aos temas da última ontologia de Merleau-Ponty, neste trabalho vamos nos ater tão-somente à primeira fase da sua filosofia. Essa delimitação, entretanto, não é arbitrária: é a análise das primeiras obras, nas quais se afirma de modo pioneiro a presença do polo subjetivo no mesmo mundo que ele se esforça por constituir – encetando a necessidade de uma revisão do *a priori* correlacional –, que nos permite apreender os *problemas* que exigirão a fatura posterior da ontologia da carne. O saldo doutrinal eminentemente negativo deste trabalho é, portanto, aparente: elucidando as dificuldades encontradas pelas primeiras obras para darem conta do projeto anunciado, ele tem por contraparte positiva uma circunscrição mais acurada das tarefas que cabem à ontologia da última fase. Desse modo, ele contribui para a compreensão dos problemas filosóficos que subjazem às formidáveis – e muitas vezes enigmáticas – reelaborações categoriais empreendidas por Merleau-Ponty a partir dos anos 1950. Assim, reconduzidos a seu contexto gerador e explicados pela função interna a que respondem na economia da obra, esses novos conceitos – cujo ineditismo em história da filosofia Merleau-Ponty não cessa de professar – podem ganhar um sentido mais palpável e ser, ao menos em parte, positivamente compreendidos.

- 1 -

NATUREZA E CONSCIÊNCIA

I – MÉTODO

Num dos textos de candidatura ao *Collège de France*, comentando retrospectivamente a relação entre suas duas primeiras obras, Merleau-Ponty afirma haver entre elas unidade de tese e diferença de método. Ao único problema de se compreender como é possível que o homem apareça a si próprio como “absoluto de iniciativa”, pela reflexão em primeira pessoa, e como “dependente” da natureza, pelo conhecimento em terceira pessoa – problema clássico agravado pelo conflito epistemológico introduzido na contemporaneidade pelas ciências positivas do homem –, as duas obras darão uma resposta convergente, porém obtida a partir de abordagens opostas e complementares. O programa é estabelecido desde a introdução da *SC*: “nosso objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza – orgânica, psicológica ou mesmo social” (*SC*, 1). E se, em ambos os livros, o objetivo é mostrar que existe um meio comum entre esses opostos, uma “terceira dimensão” em que “nossa autonomia e nossa dependência cessariam de ser contraditórios” (*P2*, 13), todavia, o método adotado por cada uma delas confere roupagens distintas aos termos em oposição, um novo nome à “terceira dimensão” entre ambos, e fixa correlativamente diferentes inimigos que se trata a cada vez de privilegiadamente combater.

Situando-se do ponto de vista do espectador estrangeiro e valendo-se amplamente dos resultados das ciências, a *SC* pretende mostrar que, em seu desenvolvimento recente, a psicologia conduz a superar a ontologia naturalista da psicologia clássica, segundo a qual a consciência é explicável mecanicamente pela natureza, esta sendo compreendida como multiplicidade de eventos reciprocamente exteriores. Desse ponto de vista, a noção de forma se mostra o suposto da demonstração: ao afirmar a anterioridade do todo em relação às partes, ela permite rejeitar a ideia de estímulos atômicos que agiriam pontualmente sobre o organismo, mostrando assim que o condicionamento externo do comportamento, que não é abolido, é todavia integrado em diferentes estruturas que conferem a cada vez aos estímulos recebidos distintos *sentidos de conjunto*. Desse modo, a dependência da consciência em relação à natureza não se deixa compreender como uma passividade real, embora não seja por isso tampouco

suprimida: “a experiência da passividade – afirma Merleau-Ponty – não se *explica* por uma passividade efetiva. Mas ela deve ter um sentido e poder ser compreendida” (SC, 328). A noção de comportamento ocupa assim o nervo da demonstração, surgindo ali como a “terceira dimensão” entre natureza e consciência, na qual se abole a distinção entre o interior e o exterior, e na qual por isso se torna possível resolver sua oposição.

A partir do momento em que o comportamento é tomado ‘em sua unidade’ e em seu sentido humano, não é mais com uma realidade material que temos que ver, nem tampouco com uma realidade psíquica, mas com um conjunto significativo ou uma estrutura que não pertence propriamente nem ao mundo exterior, nem à vida interior. É o realismo em geral que seria preciso questionar (SC, 276).

O exame do comportamento, inteiramente embasado na psicologia da forma, conduz portanto à crítica do realismo e da ontologia naturalista implícita na psicologia clássica. Entretanto, na medida em que a solução se apoia em apresentar o comportamento como uma forma gestaltista, e portanto como sentido *para* uma consciência, essa desautorização do realismo ainda não basta para refutar o intelectualismo do ego transcendental, kantiano ou husserliano, cuja revisão é apenas esboçada nas passagens finais do livro sem que isso acarrete uma efetiva redescritção da intencionalidade adequada ao caráter autóctone da forma. Assim, a análise se mostra em fim de contas incapaz de neutralizar a presunção de autonomia sem pressupostos do sujeito reflexivo, justamente na medida em que pressupõe metodologicamente um ângulo de ataque – a consciência como meio universal para a qual as formas são objetos de conhecimento – que permanece subtraído ao conteúdo das análises ali efetuadas. Esse o ponto cego metodológico das análises em terceira pessoa de que a *PhP*, situando-se de um só golpe no ponto de vista do sujeito percipiente, pretende dar conta.

Sem essa complementação metodológica, o risco que se armava era uma desautorização *in limine* dos resultados pretendidos pela evidenciação, pelo método do espectador estrangeiro, da dependência da consciência em relação à natureza: se o homem *tal como conhecido* pelas ciências não é um objeto *partes extra partes*, mas antes de tudo um comportamento no qual as pressuposições biológicas apenas valem segundo o sentido que recebem em distintos graus de integração, não se vê ainda como essa descoberta atingiria a subjetividade transcendental, que reafirma sua autonomia no momento mesmo em que se mostra capaz de pensar sua dependência, ou, mais precisamente, transforma a natureza em sistema de experiência por ela constituído. E

essa óbvia inversão do pró ao contra restaura com facilidade os privilégios da filosofia da consciência no momento mesmo em que se pretendia desautorizá-los: “mesmo para construir um saber positivo, é preciso que eu me assegure de ter acesso a meus próprios pensamentos e de poder apreciar sua validade intrínseca. (...) Todo saber supõe a primeira verdade do *cogito*” (P2, 12). Dito de outro modo, o método do espectador estrangeiro não permite mostrar como a presumida autonomia da reflexão, a verdade do *cogito* – pouco importa se em sua versão lógica ou transcendental –, é relativizada pelo fato de sua dependência em relação à infraestrutura vital. Donde a necessidade de uma mudança do ponto de vista que se torne capaz de atestar *fenomenologicamente* essa dependência, descobrindo-a *em primeira pessoa* e no interior do ato mesmo da reflexão, “colocando-se no interior do sujeito, para mostrar de início como o saber adquirido nos convida a conceber suas relações com seu corpo e seu mundo, e, enfim, para esboçar uma teoria da consciência e da reflexão que torne possível essas relações” (P2, 13).

Eis então o segundo ângulo de ataque pelo qual *PhP* irá retomar o mesmo problema das relações entre natureza e consciência, tendo agora por inimigo sobretudo o intelectualismo. Situando-se diretamente do ponto de vista do sujeito percipiente, trata-se assim de combater o intelectualismo em seu próprio terreno, único no qual a presunção da reflexão transparente a si mesma poderia ser relativizada. Bem entendido, não se trata aqui de invalidar nem atenuar os resultados obtidos pelo primeiro método de análise, como se as descobertas das ciências do homem deixassem de ter pertinência uma vez assumido o ponto de vista do ego transcendental. As “vias curtas da reflexão”, garante Merleau-Ponty, conduzem a uma noção abstrata da subjetividade: eis por que é preciso de algum modo internalizar os resultados obtidos pelo método do espectador estrangeiro, uma vez que “a inteligência de nós mesmos deve muito mais ao conhecimento exterior do passado histórico, à etnografia, à patologia mental, por exemplo, do que à elucidação direta de nossa própria vida” (P2, 12). Apenas que, se o problema de fundo para a *PhP* é ainda o de mostrar que a consciência não se aparta da dependência em relação à natureza (orgânica, psicológica e social) – o que conduziria a uma noção abstrata da subjetividade e *a fortiori* da racionalidade –, o método de atestação dessa dependência é outro. É fenomenologicamente que a demonstração deve agora proceder, evidenciando o fundo irrefletido que subjaz à vida explícita da consciência por meio do fracasso da tentativa de reflexão completa. Ora, essa virada metodológica implica uma nova decodificação dos termos em oposição: a

natureza se apresenta doravante como fundo irrefletido inabsorvível pela reflexão, um horizonte latente de vividos jamais atualizáveis pela atenção e motivando silenciosamente as decisões explícitas da consciência; a autonomia da *consciência* se apresenta por sua vez como a possibilidade mesma da retomada significativa dessa passividade por parte da existência, ela mesma definida como a transformação da facticidade em necessidade pelo “ato da retomada”¹. A primeira descoberta da atividade da consciência é portanto sua própria passividade: a reflexão se mostra por essência uma reflexão-sobre-um-irrefletido e, assim, incapaz de coincidir consigo mesma enquanto ato. Desta feita, evidenciada uma não-coincidência constitutiva do ato da reflexão, a desautorização da subjetividade transparente a si mesma – que a *SC* afirmava apenas com recurso aos resultados das ciências –, não pode mais ser combatida com o argumento inabalado da verdade do *cogito*, e deve conduzir assim a uma revisão da ideia mesma de racionalidade.

Portanto, se o objeto da prova em *SC* e *PhP* é o mesmo, a saber, mostrar como “o homem é simultaneamente sujeito e objeto, primeira pessoa e terceira pessoa, absoluto de iniciativa e dependência” (P2, 12), a demonstração é operada por dois métodos distintos e todavia complementares, a saber, o método do espectador estrangeiro e a reflexão em primeira pessoa a partir do sujeito percipiente. Os métodos são complementares: sem o *dépaysement* da filosofia da consciência conquistado no debate com as ciências da exterioridade, o risco era restaurar pela reflexão em primeira pessoa a verdade atemporal do *cogito*, inabalada pelas descobertas das ciências do homem; sem o método em primeira pessoa da reflexão fenomenológica, o risco era desautorizar a pregnância daqueles resultados, mantendo a possibilidade de se reintroduzir a subjetividade transcendental como instância de sobrevoo por eles inabalada. Donde a complementariedade necessária dos métodos: enquanto a *SC* parte “de baixo” (*SC*, 3) para mostrar como as próprias ciências recentes transformaram a imagem naturalista da natureza, permitindo *então* que ela se apresente como solo da atividade humana, a *PhP* faz o movimento contrário e parte da subjetividade percipiente para mostrar como ela se enraíza numa natureza irrefletida cuja unidade não pode ser posta pela consciência.

¹ “Tudo o que nós somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que nós fazemos nossa e que nós transformamos sem cessar por uma espécie de *escape* que não é jamais uma liberdade incondicionada” (*PhP*, 209). A oposição entre determinação externa, indicada na passividade da consciência, e livre-determinação, indicada na atividade dessa mesma consciência, se resolve portanto na noção de “existência”, que opera como o *passeur* entre natureza e consciência.

II – A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO

Se o objeto privilegiado da *SC* é um exame do conceito de comportamento, isso se deve a uma exigência de neutralidade descritiva: é justamente porque esse conceito se mostra “neutro com relação às distinções clássicas do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’” (*SC*, 3) que ele poderá servir de guia para a redefinição desses termos, sem pressupor nenhuma tese prévia acerca dos modos de ser da consciência e da natureza e permitindo assim uma nova conceptualização de ambos à exata medida da descrição do comportamento. Como diz Merleau-Ponty, “nós fingimos nada saber sobre o homem por reflexão e nos limitamos a desenvolver o que estava implicado na representação científica de seu comportamento” (*SC*, 278).

O ponto de partida da análise será uma longa crítica, nos dois capítulos iniciais, da reflexologia de Pavlov e do behaviorismo. Na explicação que Pavlov dá ao comportamento, expressamente voltada contra a psicologia da introspecção, este é apresentado como uma reação característica a um estímulo específico que age de modo pontual sobre o sistema aferente. Tudo se passa aqui no plano da exterioridade: “a reflexologia de Pavlov trata o comportamento como uma coisa, insere-o e absorve-o no tecido dos acontecimentos e das relações do universo” (*SC*, 195). Estímulos agem por suas propriedades pontuais (não pelas propriedades de forma como ritmo, movimento etc.) e as reações se compõem de processos parcelares sem conexão intrínseca. Assim compreendido, o comportamento é ele também uma soma de acontecimentos extrínsecos, excitação e reação sendo decomponíveis em “uma multidão de processos parciais, exteriores uns aos outros no tempo assim como no espaço” (*SC*, 7). Como consequência, o princípio de inteligibilidade do comportamento – a saber, sua redutibilidade a processos físicos e naturais desdobrando-se na exterioridade – termina por chancelar uma concepção mecanicista de sua relação com o meio, na qual o estímulo terá papel de causa, antecedente e incondicionada, que age sobre um organismo que permanece passivo, limitando-se a “executar aquilo que lhe é prescrito pelo lugar da excitação e pelos circuitos nervosos que ali se originam” (*SC*, 8). Donde que o comportamento termine compreendido como um processo anônimo e puramente objetivo: se o comportamento deve ser entendido como “a operação de um agente físico ou químico definido sobre um receptor localmente definido, que provoca, por um trajeto definido, uma resposta definida” (*SC*, 7), a consequência é que a “atividade normal de

um organismo” será idêntica ao “funcionamento desse aparelho montado pela natureza; não há normas verdadeiras, há apenas efeitos” (SC, 9).

Contra essa representação do comportamento como processo objetivo e exterior a si mesmo, toda a solução de Merleau-Ponty vai consistir em se socorrer da psicologia da forma para contrapor, ao atomismo da psicologia clássica, tanto a estruturação dos estímulos – que agem então não pontualmente, mas apenas pelo seu sentido de conjunto –, quanto a estruturação das reações, que revelam uma coerência interna e não podem desde então ser fragmentadas como acontecimentos parcelares. Começemos com a crítica ao atomismo dos estímulos. A psicologia recente, nota Merleau-Ponty, mostra que existem situações nas quais os mesmos estímulos, em diversas configurações de conjunto, suscitam respostas diferentes, e que, por outro lado, configurações idênticas, com conteúdos variantes, suscitam a mesma resposta. Essa constatação acarreta uma dupla crítica à reflexologia. Primeiramente, vê-se que os estímulos agem sobre o organismo não pela excitação que produzem sobre um setor específico do sistema receptor e pelas suas propriedades elementares, mas pela significação de conjunto que adquirem juntamente com outros estímulos e pelas suas propriedades de forma: “de modo geral, os agentes físicos não podem impressionar o organismo senão por suas propriedades de *forma*, tais como o movimento, ritmo, distribuição espacial” (SC, 7); “o processo de excitação forma uma unidade indecomponível e não é feito da soma dos processos locais” (SC, 135); “cada momento é determinado pelo conjunto dos outros e seu valor respectivo depende de um estado de equilíbrio total cuja fórmula é uma característica intrínseca da ‘forma’” (SC, 140). Eis por que um mesmo estímulo pode ter efeitos distintos quando tomado como parte de totalidades diversas, e também por que, pela propriedade da transponibilidade, estímulos distintos podem ter o mesmo efeito quando as relações entre as partes se mantiverem preservadas. Basta isso para desautorizar a hipótese de constância. Ora, mas se o estímulo age pelo seu *sentido* e não pela sua eficácia causal, isso é reconhecer em segundo lugar que ele só age sobre um organismo que simultaneamente o integra a seu funcionamento próprio, dando-lhe uma configuração de conjunto em função de um valor vital, de modo que “a excitação ela mesma já é uma resposta, não é um efeito importado do exterior para dentro do organismo, é o primeiro ato de seu funcionamento próprio” (SC, 41). Noutras palavras, o estímulo apenas adquire a propriedade de afetar o organismo porque totalizado por este como forma: “a noção de estímulo reenvia à atividade original pela qual o organismo recolhe excitações local e temporalmente dispersas sobre seus re-

ceptores e dá uma existência corporal a esses seres de razão que são o ritmo, a figura, as relações de intensidade, numa palavra, a forma de conjunto dos estímulos locais” (SC, 41). Sendo assim, não há como falar em eficácia dos estímulos sem supor um organismo que lhes dê uma configuração de conjunto, de modo que o organismo não é mais – como era para Pavlov – meramente passivo. A excitação se revela assim, por um lado, estruturada em uma situação de conjunto dentro da qual são as relações recíprocas entre estímulos que determinam seu efeito sobre o organismo, e, por outro, como previamente interpretada por intenções vitais do organismo em função das quais ela aparece em suas propriedades de forma. Donde que entre o organismo e seu meio existam não relações linearmente causais, mas uma “causalidade circular” (SC, 17).

O mesmo raciocínio se repete do lado das reações. A crítica de Merleau-Ponty à explicação oferecida pela psicologia clássica ao processo de aprendizado, apresentado por ela como resultado de repetições de respostas bem-sucedidas, consistirá em mostrar que a explicação pressupõe o explicado, isto é, que uma *norma* – que deveria resultar do aprendizado – é desde o início pressuposta para subliminarmente discriminar, ao longo do processo, a resposta bem ou malsucedida. Sem essa pressuposição circular, a explicação se desmonta: sem o valor da conduta já estabelecida, não se veria por que desprezar as tentativas malogradas como parte do processo de aprendizado; não se saberia se é a frequência de respostas bem sucedidas que leva a seu aprendizado ou se é o privilégio vital de uma resposta que leva à sua frequência; tampouco se entenderia por que um condicionante de inibição não carece da repetição para fixar-se, como ocorre na inibição “adquirida de uma vez por todas” em reação a estímulos perigosos, e, se esse condicionante não se repete, por que não tenderia a se enfraquecer. Donde a conclusão de Merleau-Ponty: “esses fatos sugerem a ideia de que o *valor* do comportamento positivo ou negativo interviria de alguma maneira na sua fixação. Mas como se representar essa intervenção dos valores? O que é que, no organismo, pode por assim dizer apreciá-los?” (SC, 145). Ora, o que impossibilita a explicação do aprendizado, na reflexologia assim como no behaviorismo, é o suposto naturalista dessas doutrinas: apresentado o processo de aprendizado como uma série de ações e reações descontínuas e sem coerência interna, não se entende como uma tentativa bem sucedida poderia alterar de um só golpe o sentido de conjunto das tentativas anteriores, fazendo-as aparecer como acontecimentos com sinal positivo ou negativo. “Rigorosamente descrito – garante Merleau-Ponty – o aprendizado não aparece como a adição às condutas antigas de certas conexões determinadas entre tais estímu-

los e tais movimentos, mas como uma alteração geral do comportamento que se exprime em uma multidão de ações cujo conteúdo é variável e a significação constante” (SC, 147). O aprendizado é portanto uma mudança na estrutura do comportamento, não um evento produzido por outro evento, e apenas por isso pode fazer as condutas passadas aparecerem de um só golpe com o sentido do fracasso ou o sentido do sucesso.

Eis por que a atividade do organismo é finalmente comparável a uma melodia cinética, pois toda mudança no fim de uma melodia modifica qualitativamente o começo e a fisionomia de conjunto. É da mesma maneira que o fechamento de um caminho em um labirinto confere imediatamente um valor negativo não apenas à entrada desse caminho, mas àquela de uma segunda viela que, depois de um desvio, volta a cair aquém da barragem, e isso mesmo se o animal não os acabou de ter percorrido. O fracasso tem por efeito uma mudança de sinal de todos os estímulos que têm, com o lugar em que ele se produziu, uma relação estrutural (SC, 163-4).

A “melodia cinética” indica aqui a estruturação do comportamento de aprendizado: cada reação se insere numa história da conduta dentro da qual o sentido de cada resposta permanece constante enquanto não ocorra uma mudança pertinente na estrutura, capaz de alterar as relações de conjunto e de conferir retroativamente o sinal de boa ou má resposta às tentativas passadas. Noutras palavras, se o comportamento não indica uma série de acontecimentos extrínsecos no tempo e no espaço físicos, cada reação ocupando um lugar isolado na série, compreende-se desde então que, “no momento decisivo do aprendizado um ‘agora’ sai da série de ‘agoras’, adquire um valor particular, resume os tateios que o precederam, assim como articula e antecipa o porvir do comportamento, transforma a situação singular da experiência em uma situação típica e a reação efetiva em uma aptidão” (SC, 190). Assim, se quisermos livremente traduzir o processo do aprendizado nos termos de Wertheimer – como se verá adiante, termos empregados com rigor na *PhP* quando da descrição da percepção do espaço –, diríamos que, ao se destacar da série homogênea de agoras, um agora particular se afirma como novo “nível” ou “matriz de referência” para as condutas passadas, tornando-se assim um agora privilegiado – a conduta adaptada – que modifica imediatamente o sentido global dos agoras passados, e o faz ao mesmo tempo em que ele também se inscreve na história contínua daqueles agoras. Se quisermos, um fato se

torna valor e imediatamente se aplica aos demais fatos, conferindo-lhes sinal positivo ou negativo, sem deixar de ser ele próprio um fato ocupando função de nível.

Seja como for, nota-se que dentro do suposto naturalista da psicologia clássica, segundo o qual o comportamento é uma série de eventos desdobrando-se na exterioridade física, não se vê fio de continuidade capaz de ligar a série de tentativas, tornando de difícil explicação o comportamento do aprendiz. Daí que seja preciso, ao contrário, tomar o comportamento como uma totalidade ou uma melodia cinética. Resta que, se essa aparição do comportamento enquanto estrutura é possível, ela supõe do organismo – assim como ocorria do lado dos estímulos – uma intenção vital em torno da qual suas condutas se unifiquem. Assim, por exemplo, a inibição geral de um cachorro que se recusa a toda experiência nova, e que Pavlov interpreta como um “reflexo de liberdade”, em verdade dificilmente se deixa explicar por alguma lei mecânica de condicionamento e deveria conduzi-lo a reconhecer uma lei de outra ordem, a saber, “a orientação do organismo para comportamentos que tenham sentido biológico, para situações naturais, isto é, um *a priori* do organismo” (SC, 188). Isso significa que, se as reações do animal formam uma conduta estruturalmente coesa ou uma espécie de história do comportamento, elas supõem uma tarefa que o organismo se propõe e que exprime seu *a priori* biológico. Era essa intenção vital que subjazia ao processo de aprendizado: se o aprendiz de uma conduta confere retrospectivamente sinal positivo ou negativo a tentativas passadas, aquilo que permitia ao comportamento animal aparecer como totalidade não era senão a proposição dessas tarefas prático-vitais, elas próprias exprimindo o estado de equilíbrio do organismo.

Todo o débito da SC em relação ao organicismo de Goldstein anuncia-se aqui com clareza. É sobre ele, em fim de contas, que vai repousar a totalização do meio ambiente e do conjunto de respostas que o organismo lhe dará, afastando a explicação do comportamento tanto do materialismo quanto do espiritualismo. Ora, fazendo tanto dos estímulos quanto das reações não agregados de partes exteriores entre si e sim *Gestalten*, o resultado da análise é apresentar o comportamento como uma estrutura, e particularmente compreendida como tendo por fundamento de existência <*Seinsgrund*> um projeto vital do organismo. Eis por que o comportamento se mostra ao mesmo tempo insolúvel na natureza *partes extra partes* e irredutível à manifestação no exterior de uma consciência cognitiva, suprimindo em verdade a dualidade do interior e do exterior: “o comportamento não é uma coisa, mas ele tampouco é uma ideia, ele não é o invólucro de uma consciência pura e, como testemunho de um comporta-

mento, eu não sou uma pura consciência. É justamente o que queríamos dizer dizendo que ele é uma forma” (SC, 193). Desse modo, o comportamento não se mostra mais – como ocorria na reflexologia e no behaviorismo – como série de eventos descontínuos desdobrando-se no “meio geográfico” igualmente descontínuo da natureza física, mas sim num “campo de comportamento” delimitado a cada vez pelos projetos vitais do organismo.

Os gestos do comportamento, as intenções que ele traça no espaço em torno do animal não visam o mundo verdadeiro ou o ser puro, mas o ser-para-o-animal, isto é, um certo meio característico da espécie; eles não deixam transparecer uma consciência, isto é, um ser do qual toda essência é conhecer, mas uma certa maneira de tratar o mundo, de “ser no mundo” ou de “existir” (SC, 191).

Os organismos vivos não aparecem portanto como partes de um mundo único, mas delimitam para si a cada vez distintos campos de comportamento biologicamente particularizados, “uma série de ‘ambientes’ e de ‘meios’ (*Umwelt, Merkwelt, Gegenwelt*) nos quais os estímulos intervêm segundo aquilo que eles significam e segundo aquilo que valem para a atividade típica da espécie considerada” (SC, 196). Assim, o comportamento não é parte de um meio físico externo a ele e com o qual estabeleceria relações de causalidade; ele integra esse meio em função de suas intenções vitais, transformando-o em meio de comportamento finalizado pelo seu *a priori* biológico, de modo que não se pode rigorosamente falar numa oposição entre o exterior e o interior, nem mesmo da oposição entre “condições internas ou externas tomadas à parte, porque suas variações se traduzirão em um efeito global e indivisível” (SC, 197-8)².

² É acentuando essa herança goldsteiniana que Bimbenet pensará sugerir que a filosofia apresentada em SC se aproxima de uma filosofia da vida: “o meio de comportamento assim como a conduta se organizam ‘melodicamente’ como uma totalidade indivisa; esse é um dado que se impõe na ordem da percepção, e sobre esse ponto a psicologia da forma dará sempre a última palavra da descrição. Em revanche, resta dar conta desse dado perceptivo: e aqui a psicologia descritiva cede a uma filosofia da vida, que unicamente pode dar conta de modo eficaz dessa totalização dos fenômenos. (...) Na SC a psicologia da forma desempenha um papel protagonista, mas que demanda todavia ser relativizado a partir de uma filosofia de tipo biológico que possa dar conta de seu modo de ser” (Bimbenet, *Nature et humanité*, pp. 53-4). Tese que o comentador repete em artigo paralelo: “a ‘psicologia’ da forma deve se compreender a partir de uma ‘filosofia’ do vivente, e em muitos aspectos a ‘filosofia da forma’ que Merleau-Ponty executa na SC se confunde com uma tal filosofia do vivente”. (Bimbenet, E. “De la science..”, in: Fédi, L. (org.). *Les cigognes de la philosophie*, p. 223). Toda a interpretação de Bimbenet é marcada por esse peso talvez excessivo dado à vida como fundamento real da forma percebida, tese que se transmite àquela de um fundamento biológico da fenomenalização. Com isso, Merleau-Ponty teria podido recusar o fisicalismo da Escola de Berlin – a ideia de que a forma percebida repousa quanto à sua existência em processos cerebrais de mesma forma –, em benefício do organicismo de Goldstein. Resta que, assim, produz-se um agravamento biologizante da inerência do homem na natureza, e correlativamente uma espécie de fechamento de seu campo de comportamento em um campo de concernimento vital, delimitado pelo *a priori* biológico do organismo. A dificuldade é que, desse modo, a inerência agrava-

Observe-se que essa tese não implica nenhuma recaída vitalista, se por isso se entende a postulação de uma força distinta da matéria que se exprimiria no comportamento. Os textos de Merleau-Ponty são explícitos em dizer que o conceito de *forma* permite uma rejeição simultânea do mecanicismo e do vitalismo, ambos entendidos como o avesso e o direito de uma mesma ontologia realista. A hipótese vitalista é rejeitada através de uma descrição de pacientes atingidos no cérebro: se é verdade, ele escreve, que uma lesão em um local específico determina “distúrbios de estrutura que dizem respeito ao conjunto do comportamento”, e que “distúrbios de estrutura análogos podem ser provocados por lesões situadas em diferentes regiões do córtex” (SC, 92) – o que parece afirmar a precedência do Todo em relação às partes –, não é menos verdade que a localização da lesão influi sobre a natureza do distúrbio, de modo que o Todo do comportamento permanece ainda apoiado sobre as partes físicas. A *PhP* retoma implicitamente a tese em sua descrição da patologia do membro fantasma, afirmando que, se se trata de um distúrbio global do comportamento, não é menos verdade que a “secção dos condutores sensitivos que vão rumo ao encéfalo suprime o membro fantasma” (PhP, 105). No fundo, o vitalismo é excluído porque o Todo com

da resultante do privilégio dado à filosofia da vida torna necessário explicar de uma maneira igualmente forte o gesto pelo qual se passa desse mundo subjetivo-relativo, biologicamente circunscrito, à experiência da transcendência (seja sob a forma de um *Welt* único, sob a forma do em-si irrelativo ou ainda sob a forma da validade-para-todos). Veremos à frente que é para vencer esse agravamento biológico da inerência que o intérprete se verá obrigado a estipular uma tese, a nosso ver excessivamente forte, de um “ato de crença” que permitiria passar do particular ao universal, do subjetivo-relativo ao presumidamente universal. – Pode-se todavia já notar que essa interpretação da SC como uma filosofia da vida se limita a sublinhar, e levar em verdade bem longe, apenas um dos lados da filosofia presente nas primeiras obras de Merleau-Ponty. Pois se o que está em jogo é rejeitar o naturalismo e mesmo a hipótese de Köhler acerca do isomorfismo, o organicismo de Goldstein é uma saída, mas o transcendentalismo revisado à luz da encarnação, tal como se sugere na última parte da SC, é outra – e será essa precisamente a filosofia dominante na *PhP*. Bimbenet afirma: “contra a hipótese dita do ‘isomorfismo cerebral’, segundo a qual a forma percebida repousaria em última instância sobre uma forma material em operação no substrato cerebral, ou seja, contra essa interpretação claramente materializante do percebido dada pelos psicólogos da *Gestalttheorie*, Merleau-Ponty faz sua ao contrário a hipótese organicista de Goldstein: a forma percebida é o efeito de uma estruturação funcional de seu ambiente pelo organismo vivo (...). ...a diversidade antropológica dos meios culturais encontra seu fundamento último na relação do vivente com seu meio” (Bimbenet, “Une nouvelle idée de la raison”, in: Cariou, M. et alli (org.) *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, p. 56). Ora, isso é uma meia verdade. Se Merleau-Ponty sem dúvida rejeita o isomorfismo, a SC deixa aberta duas vias para essa rejeição: por um lado, a hipótese organicista é válida no plano da forma vital; mas, por outro lado, do ponto de vista da forma simbólica, é a consciência perceptiva que terá razão. Onde a verdade relativa da atitude transcendental, afirmada de maneira problemática no final do livro. Desse ponto de vista, o problema é transportado para a *PhP* e receberá ali uma solução que já não se aproxima de uma filosofia da vida. A questão aqui em jogo não é apenas da leitura que se faz dos textos de Merleau-Ponty. De nosso ponto de vista, o interesse é aqui propriamente conceitual: se essa unilateralização da filosofia da vida tende a conduzir o intérprete a uma radicalização da inerência vital e biológica da consciência, o problema que surge é explicar, do outro lado da balança, o fenômeno da transcendência. Ora, essa radicalização só poderá ser combatida com uma tese igualmente radical, segundo a qual seria um ato de crença que faria passar do subjetivismo extremo à presunção de objetividade. Ver a nota complementar.

o qual o comportamento se identifica não é *realmente* distinto de suas partes, de modo que não pode ser interpretado como nenhuma *realidade* subjacente às partes das quais é a articulação – seja essa realidade a matéria, a vida ou o espírito. É portanto sobre a noção de forma que o argumento repousa: indicando uma propriedade meramente relacional que não é *realmente* distinta do arranjo material, o Todo ao mesmo tempo permanece atrelado às partes – de modo que a supressão de um nervo traz efeitos diretos sobre a vida – e todavia não idêntico a elas – de modo que a vida não se explica pela matéria, e o efeito da supressão de um membro do corpo se traduz não mecânica e pontualmente no comportamento mas pela sua estruturação de conjunto³. “A ideia de *significação* – escreve Merleau-Ponty referindo-se à *Gestalt* como *significação* imanente às partes – permite conservar a categoria de vida sem hipótese de uma força vital” (SC, 235). Ora, se é o conceito de forma que permite a Merleau-Ponty se contrapor tanto ao mecanicismo da psicologia clássica quanto ao vitalismo, vale a pena se perguntar pela definição dada por Merleau-Ponty a esse conceito.

III – AS FORMAS DA NATUREZA

A definição explícita dada por Merleau-Ponty ao conceito de forma retoma os dois critérios de Ehrenfels, a saber, o da anterioridade do todo sobre as partes e o da transponibilidade:

...as “formas”, e em particular os sistemas físicos, se definem como processos totais cujas propriedades não são a soma daquelas que possuiriam as partes isoladas – mais precisamente, como processos totais que podem ser indiscerníveis um do outro enquanto suas “partes”, comparadas uma a uma, diferem em grandeza absoluta, ou seja, como todos transponíveis. Diremos que há forma em toda parte onde as propriedades de um sistema se modifiquem para toda mudança trazida a uma única de suas partes, e se conservam ao contrário quando todas mudam conservando entre si a mesma relação (SC, 67).

A definição puramente estrutural do conceito se revela crucial para ele possa ser aplicado sobre a enorme gama de fenômenos – físicos, vitais e simbólicos – que se vai comentar através dele. Não importando quais as partes materialmente consideradas, a forma denota as propriedades relacionais que elas estabelecem entre si e que definem as propriedades locais de cada uma delas. Como afirma Wertheimer, “pouco importa

³ Veremos logo adiante como essa recusa do materialismo, do vitalismo e do espiritualismo repousa na interpretação merleau-pontiana dada ao modo de ser da forma como sendo idêntico ao seu aparecer.

de qual material as partículas do universo são feitas, o que conta é o tipo de totalidade, a significação da totalidade”⁴. O caráter não-substancial do conceito de forma se declara assim tanto do lado da parte, que vale apenas pela relação que estabelece com outras, quanto do lado do todo, que, se não é idêntico à soma das partes – uma vez que, em não se tratando de uma *Und-Assemblage*, as propriedades das partes não se transferem às do todo –, tampouco é uma realidade delas distinta. A forma não é portanto uma “camada de ser mais profunda” (SC, 212) do que suas partes, mas a relação mesma entre elas, e por isso se desdobra unicamente no plano de sua fenomenalidade:

Tomada como um ser de natureza, existindo *no* espaço, a forma seria sempre dispersada em vários lugares, distribuída em acontecimentos locais, mesmo se esses acontecimentos se entre-determinam; dizer que ela não sofre essa divisão significa dizer que ela não está distribuída no espaço, que ela não existe à maneira de uma coisa, que ela é a ideia sob a qual se reúne e se resume aquilo que se passa em vários lugares. Essa unidade é aquela dos objetos percebidos (...). É portanto ao universo das coisas percebidas que a *Gestalttheorie* toma de empréstimo sua noção de forma (SC, 218).

Assim formulada, a alternativa não deixa lugar para uma terceira hipótese: ou bem a forma é definida como realidade e como um ser da natureza, mas então ela se desagregaria na multiplicidade de partes exteriores entre si e deixaria de ser uma forma; ou bem ela se entende como uma coisa percebida, um objeto para uma consciência perceptiva, idêntica com sua fenomenalidade e por isso não podendo ser compreendida em termos substanciais. Ora, a forma só pode ter então o mesmo modo de ser que a coisa percebida: ela não é portanto um ser distinto de suas partes, mas idêntica a seu aparecer e esgotando sua realidade no plano da articulação imanente entre as partes, em relação às quais todavia é, pela propriedade de supersoma, transcendente – de maneira análoga àquela que será, na *PhP*, a relação entre os perfis e a coisa percebida. Eis por que a forma não denota qualquer *propriedade objetiva* da natureza, mas “não faz senão exprimir *as propriedades descritivas* de certos conjuntos naturais” (SC, 73). Como diz Barbaras, “um Todo que não se confunde com a soma de suas partes não tem existência senão fenomenal, e pensar a realidade do comportamento ou do organismo como forma é por a identidade de sua realidade e de sua fenomenalidade”⁵.

⁴ Wertheimer, *Über Gestalttheorie*, citado por Merleau-Ponty, *SC*, p. 205.

⁵ Barbaras, R. “Merleau-Ponty et la psychologie de la forme”, in *Les études philosophiques* 2/2001, no. 57, p. 155.

Assim compreendida, a noção de forma permite dar uma interpretação metafisicamente neutra para a hierarquia das ordens da natureza tal como apresentada por Merleau-Ponty no terceiro capítulo da *SC*: entre as ordens física, vital e humana o que existe são distintos graus de integração da estrutura do comportamento, e não diferentes graus de ser no interior da natureza⁶. Contra a “filosofia das substâncias” (*SC*, 200), Merleau-Ponty insistirá enfaticamente que matéria, vida e espírito não são “potências de ser” no interior de uma “*physis*” (*SC*, 215), e mesmo a *Gestalttheorie*, na medida em que acreditou “encontrar estruturas *em* uma natureza tomada em si” (*SC*, 212), deve ser repreendida por ter permanecido no mesmo solo naturalista da psicologia clássica. Tudo repousa em se compreender com rigor o conceito de forma: ele indica não substâncias, dado que o Todo não é nenhuma realidade para além das partes, e sim estruturas ou significações aderentes aos materiais, e desse modo correlativas de uma consciência perceptiva. “É preciso em verdade – garante Merleau-Ponty – compreender a matéria, a vida e o espírito como três ordens de significação” (*SC*, 206), ou seja, como diferentes modos de a natureza aparecer para a consciência perceptiva, e não como três substâncias concorrentes no interior do ser objetivo. As ordens da natureza não indicam portanto distintos tipos de ser, mas diferentes malhas de significação através das quais o ser aparece: isso significa que, ao menos em princípio, um mesmo conjunto de partes materialmente dadas poderia ser lida como forma física, vital ou simbólica – alterando-se as relações de conjunto segundo as quais se as toma, e por isso a forma ela mesma, mas não as partes materialmente consideradas. Como mostrou Bimbenet, trata-se aqui menos de determinar o ser da natureza do que retomar a questão colocada por Koffka, qual seja, aquela de dar conta de como um mesmo

⁶ Note-se que é esse argumento que permite a Merleau-Ponty rejeitar a hipótese do isomorfismo psicofísico, voltando contra a própria *Gestalttheorie* a definição fenomenológica que ele dá da *Gestalt*: se a forma é um objeto para uma consciência perceptiva e por isso se esgota em sua fenomenalidade, não se veria o benefício em se reportar a existência das formas a processos de mesma forma no cérebro, uma vez que estes ainda são por sua vez outros objetos para uma consciência. “A *Gestalttheorie* – ele diz – acreditou que uma explicação causal e mesmo física restava possível sob a condição que se reconhecesse na física, além das ações mecânicas, processos de estruturação. Mas as leis físicas não fornecem, nós vimos, uma explicação *das* estruturas, elas representam uma explicação *nas* estruturas” (*SC*, 292). Se é assim, pensa Merleau-Ponty, a hipótese do isomorfismo, por mais que esteja submetida ao juízo de experiência, antes revela uma herança naturalista mal-ajustada aos resultados da própria *Gestalttheorie* do que oferece uma efetiva solução para o problema da existência das formas. Donde a conhecida proposta terapêutica de uma reforma das categorias, que libere a psicologia do objetivismo herdado e lhe permita compreender a identidade do ser e do aparecer como seu destino ontológico (cf. *SC* 204-6, 217; *PhP*, 75). É verdade, por outro lado, que o argumento de Merleau-Ponty parece forçar a interpretação do isomorfismo em direção a um fisicalismo das formas percebidas, como se Köhler desse tacitamente um passo além da mera hipótese heurística (a que se reduz o isomorfismo) transformando-a em tese, o que não é exatamente o caso. Para a hipótese do isomorfismo psicofísico, bastante mais sutil do que Merleau-Ponty dá a entender, cf. Rosenthal e Visetti, *Köhler*, pp. 49-53.

comportamento pode ser lido como participando simultaneamente das diferentes séries causais: como corpo físico, submetido a leis materiais; como organismo, submetido a um ambiente dotado de significações práticas; como consciência, submetida a uma rede de motivações⁷. Eis por que a forma deve encerrar tanto um princípio homogeneizante, capaz de se aplicar a distintas regiões da experiência (o que lhe é assegurado pelo princípio de supersoma, isto é, pelo fato de que o Todo é indiferente à natureza específica das partes materialmente dadas), quanto um princípio diversificante, capaz de assegurar que a homogeneização da natureza enquanto legível em termos de forma não implique a redução explicativa de uma região da natureza em outra (o que evita o mecanicismo, o vitalismo e o espiritualismo)⁸.

Aplicável igualmente aos três campos que acabam de ser definidos, ela [a forma] os integraria como três tipos de estruturas ultrapassando as antinomias do materialismo e do espiritualismo, do materialismo e do vitalismo. A quantidade, a ordem, o valor ou a significação, que passam respectivamente por propriedades da matéria, da vida e do espírito, não seriam mais do que a característica dominante na ordem considerada, e se tornariam categorias universalmente aplicáveis (SC, 198).

Resulta daí uma compreensão especulativamente econômica das relações entre matéria, vida e espírito como diferentes *ordens* ou *formas* da natureza, cujas diferenças *estruturais* se reduzem a distintos graus de integração e cuja realidade se esgota no ser-para-mim. “Matéria, vida e espírito devem participar desigualmente da natureza da forma, representar diferentes graus de integração e constituir enfim uma hierarquia na qual a individualidade se realiza cada vez mais” (SC, 200). A hierarquia indica portanto graus de integração *das* formas, e não graus de potência da natureza.

Os graus de integração das formas da natureza se leem nas distintas maneiras pelas quais cada uma delas tende a conservar a constância da forma sob a ação da exterioridade, procurando o equilíbrio com seu meio⁹. Na forma física, o equilíbrio é

⁷ Cf. tb. Bimbenet, *Nature et humanité*, pp. 57-9: “antes de designar três ‘ordens’ que compõem a natureza *em geral* (física, vital e humana), a tripartição designa três ‘campos’ nos quais se insere, segundo a tripartição proposta por Koffka, um comportamento (...). Matéria, vida e espírito não são três setores heterogêneos do ser, mas três tipos de estruturação diferentes (...). ...elas não são três substâncias distintas e concorrentes, mas elas todavia se distinguem, como três graus diferentes de estruturação”.

⁸ Cf. Chauí, M. *Experiência de pensamento*, p. 246: “justamente por oferecer processos globais iminentes ao todo descrito e não mosaicos, a estrutura impede a redução das diferentes ordens de comportamento a um modelo explicativo único”.

⁹ Observe-se que a tendência ao equilíbrio não supõe aqui a estipulação de uma força subjacente à forma, que deitaria a descrição nos braços do vitalismo: ela indica apenas a capacidade de um Todo para redistribuir as relações entre suas partes de modo a conservar estáveis as propriedades globais, no mo-

obtido com relação a condições que são apenas externas, quer sejam elas topográficas, como as cargas elétricas que se distribuem sobre um condutor, quer sejam dinâmicas, como uma gota de óleo numa massa de água. Em todos os casos, a forma apenas age sobre o exterior para reduzir um estado de tensão e reestabelecer o equilíbrio inicial. Na forma orgânica, ao contrário, o equilíbrio é obtido não com relação a condições externas meramente dadas, mas por uma pré-enformação dessas condições por parte do comportamento vital: o equilíbrio é obtido “quando a estrutura, em vez de obter, sob pressão das forças exteriores, um relaxamento para aquelas que a atravessam, executa um trabalho fora de seus próprios limites e constitui para si um meio próprio” (SC, 221). Enquanto a estrutura física assegura sua constância redistribuindo as forças internas a cada pressão da exterioridade, a estrutura vital o faz pré-constituindo ela própria a exterioridade que irá determiná-la. Desse modo, ela pode ser dita mais integrada do que a forma física, na medida que interpreta a exterioridade em função de suas intenções vitais, transformando o campo geográfico, no qual o organismo fisicamente está, em um campo de comportamento, com o qual o organismo se põe em relação. E é essa característica de pré- formação do meio que assegura para a forma vital sua situação de equilíbrio, entendida como a capacidade de responder de maneira adaptada aos estímulos externos, previamente apreendidos como forma em função do *a priori* biológico do organismo. Por fim, a forma simbólica não se limita a pré-formar o meio ambiente, mas o apreende como situado para além do sentido biológico que lhe é atualmente atribuído pelo organismo, e por isso como capaz de se oferecer a uma multiplicidade de perspectivas permanecendo todavia o “mesmo” mundo. É essa abertura subjetiva para o virtual, e que se traduz correlativamente na percepção do objeto como um invariante de uma série de atribuições de sentido, que permite um comportamento mais integrado em relação à forma vital:

É essa possibilidade de expressões variadas de um mesmo tema, essa “multiplicidade perspectiva”, que faltava ao comportamento animal. É ela que introduz uma conduta cognitiva e uma conduta livre. (...) Com as formas simbólicas, aparece uma conduta que exprime o estímulo por ele mesmo, que se abre à verdade e aos valores próprios das coisas, que tende à adequação do significante e do significado, da intenção e daquilo que ela visa. Aqui, o

mento em que, sob pressão da exterioridade, as partes reais sofrem uma modificação. Nesse sentido, o vocabulário finalista *da descrição* não se apoia num finalismo inscrito *na natureza*.

comportamento não *tem* apenas significação, ele *é* ele mesmo significação (SC, 187).

Desse modo, a atitude de conhecimento, as ações livres e propriamente humanas realizam uma forma mais integrada em relação à forma vital na medida em que se tornam capazes de tematizar o possível para além do dado e, por isso mesmo, visar o dado para alguém ou para além das determinações atuais que o comportamento biológico lhe confere.

Assim apresentada, a hierarquia entre as ordens da natureza não supõe nenhuma tese especulativa, na medida em que aponta apenas para distintos graus de integração das formas, elas próprias idênticas a seu aparecer. Contudo, o caráter puramente fenomenal da forma implica imediatamente a pergunta pela subjetividade correlativa dessa aparição, questão sobre a qual a resposta dada pela *SC* não será simples nem inequívoca. Por um lado, haverá textos em que Merleau-Ponty apresenta a forma como uma forma percebida e como um objeto para a consciência. Admitindo no último capítulo que “matéria, vida e espírito não podiam ser definidos como três ordens de realidade ou três tipos de ser, mas como três planos de significação ou três formas de unidade”, Merleau-Ponty era levado a reconhecer que a “consciência não aparece como uma terceira ordem superposta às duas outras, mas como sua condição de possibilidade e seu fundamento”; com isso, as análises eram finalmente conduzidas ao menos à “atitude transcendental, isto é, a uma filosofia que trata toda realidade concebível como um objeto de consciência” (SC, 306). Mas, desse modo, a *SC* teria conseguido se afastar da ontologia naturalista da psicologia clássica, para a qual a consciência se entende em última instância como parte real da natureza, apenas passando para o outro lado do idealismo transcendental, afirmando a consciência como constituinte universal da natureza enquanto forma. Donde, por outro lado, um segundo conjunto de textos nos quais Merleau-Ponty garante que “nossa conclusão não é criticista”, uma vez que o importante no conceito de forma não é a ideia de significação, mas aquela da unidade entre significação e facticidade, a “junção de uma ideia de uma existência indiscerníveis” (PhP, 313). Em que sentido essa declaração reiterada acerca das formas perceptivas como facticidade e significação indistinguíveis implicaria um afastamento em relação à filosofia crítica? Em dois sentidos: primeiramente, na medida em que as formas perceptivas revelam uma organização autóctone inerente aos materiais, compreendidos em sua facticidade, elas desautorizam tanto a redução transcendental quanto a redução eidética, a partir das quais a subjetividade transcendental

se arvoraria em constituinte assimétrica do percebido – o que consequentemente deturpa duplamente o conceito de forma, na medida em que, enquanto *télos* da constituição transcendental, ela só poderá aparecer como desprovida do caráter autóctone de seu sentido e apreendida exclusivamente enquanto essência. A filosofia transcendental clássica não se revela, desse modo, capaz de fidelidade descritiva à experiência. Esse caminho da crítica merleau-pontiana, que não é trilhado na *SC*, será aquele privilegiado pela *PhP* e conduz à revisão da intencionalidade enquanto intencionalidade operante¹⁰. Mas, secundariamente, a unidade entre facticidade e significação tem consequências contrárias ao criticismo uma vez que Merleau-Ponty apresentará na *SC* a consciência como sendo *ela também* uma forma. Nesse momento, a tese pretende indicar que, se aquela consciência *para a qual* a forma é forma também *é ela mesma* uma forma, ela estará enraizada nas dialéticas inferiores do comportamento, permanecendo nesse sentido dependente da facticidade de seu corpo biológico. Assim, nesse segundo conjunto de textos da *SC*, o alvo é sugerir que a consciência transcendental recobre a peculiar característica de ser duplamente o meio universal para a qual as formas se manifestam e ao mesmo tempo a de ser ela própria uma forma dependente das formas que se manifestam para ela.

Esse argumento nos instala no nervo problemático do livro, que consiste na descrição da arqueologia da consciência e da forma humana a partir de sua infraestrutura na forma vital, sem todavia absorvê-la nesta. Todo o problema reside então na dupla relação de fundação e de liberação entre o comportamento vital e a forma simbólica. Pois aqui, com efeito, não vai mais se tratar apenas de relações entre formas percebidas diante da consciência, mas das relações entre as ordens da natureza sobre a qual se apoia a própria forma para a qual as formas são formas. A questão é descrever o enraizamento da consciência na natureza de modo a afastar o idealismo, com o que se anuncia a vertente genealógica do projeto merleau-pontiano: a consciência transcendental depende de uma abertura mais primitiva ao mundo, que ela apenas esquece ou sublima, e que é testemunhada com clareza na experiência do animal, da criança e dos fenômenos patológicos, ou seja, nas formas vitais que aparecem à consciência intelectual quando da desintegração de sua própria estrutura. Resta que uma dificuldade evidente se impõe: se existe uma fundação da consciência no comportamento biológico do organismo, fechado sobre si mesmo em seu *Umwelt* de concernimento

¹⁰ Ver a esse respeito Ferraz, M. S. “A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty”, *Dois Pontos*, v. 9, 2012.

vital, é preciso descrever como ela poderia alguma vez emergir deste enraizamento como *diferente* dele, o que é uma condição para se ter *experiência* desse enraizamento. Assim, a afirmação da anterioridade genealógica da forma vital sobre a forma humana impõe a necessidade de se dar conta da *descontinuidade* graças à qual o segundo pode fazer aparecer o primeiro e ter experiência de seu enraizamento nele. E essa dificuldade se mede por dois riscos simétricos. Por um lado, se a diferença entre o homem e o animal, a distância entre a consciência e o aparecer, é desde sempre já dada, então se dá razão ao intelectualismo, e o enraizamento é sempre-já um enraizamento pensado; noutras palavras, a passividade, para poder ser apreendida com sentido, é aqui transformada em passividade “pensada” e por isso suprimida enquanto passividade. Por outro lado, se essa diferença não surge, é o naturalismo que se afirma, tornando impossível a compreensão de como a experiência desse enraizamento pode se dar; neste caso, por força de ser efetiva, a passividade tampouco pode ser experimentada.

Ora, é para tentar superar essa dificuldade que Merleau-Ponty propõe uma espécie de “dialética” (PhP, 160) ou relação de mão dupla entre forma vital e forma humana, entendidas como termo fundante e termo fundado: se a forma inferior é fundante da forma superior, ela o é no sentido da *fundação real* e na série do vir-a-ser; mas, uma vez tendo vindo a ser, a forma superior repõe a inferior segundo um novo sentido, e dessa maneira é a superior que faz aparecer a inferior e é assim responsável pela sua *fundação de sentido*. Há aqui portanto um “duplo aspecto da análise”: um primeiro aspecto pelo qual a natureza é fundamento de existência da consciência, e um segundo aspecto pelo qual a consciência é fundamento de aparição da natureza. Ora, como nem intelectualismo nem realismo são afastados sem se mostrar a *unidade* desses dois aspectos, tudo repousa em se pensar a relação entre ambos como eles também se fundando reciprocamente um ao outro, o que a *PhP* indicará com os termos de “*Fundierung*” ou de “dialética”, equivalentemente tomados:

A relação entre a matéria e a forma é aquela que a fenomenologia chama de uma relação de *Fundierung*: a função simbólica repousa sobre a visão como um solo, não que a visão seja sua causa, mas porque ela é esse dom da natureza que o Espírito devia utilizar sem esperança, ao qual ele devia dar um sentido radicalmente novo, e do qual todavia ele tinha necessidade não ape-

nas para se encarnar, mas ainda para ser (...) É essa dialética da forma e do conteúdo que teremos de reconstituir (PhP, 159-60)¹¹.

Vejamos então como se encadeia essa relação de mão dupla entre as ordens vital e humana, para averiguar se a reposição dos pressupostos realizada pela forma superior permite dar conta tanto da sua autonomia em relação à inferior quanto de sua dependência, viabilizando de algum modo a superação do idealismo sem uma recaída no realismo e vice-versa, ou ainda uma superação da filosofia da consciência sem uma recaída numa filosofia da natureza e vice-versa.

IV – A PROFUNDIDADE PRESENTE DO ESPÍRITO

Como se viu, um dos argumentos importantes de Merleau-Ponty contra o naturalismo da psicologia clássica estava em afirmar que o modo de ser das formas não aponta para nenhuma realidade para além de sua aparição. Donde uma idealização da natureza que era condição para se afastar o realismo e descrevê-la em seu sentido. Entendida desse modo, a estruturação contínua e descontínua diz respeito às *formas* do comportamento e não à natureza em si; ela permanece uma propriedade *da descrição*, e não da objetividade. Resta que essa idealização da natureza parece conduzir a um intelectualismo sem apelo, as distintas formas aparecendo como objetos diante de uma consciência espectadora. Donde a necessidade de uma compensação dessa tese, que virá através da tentativa de fundação *de existência* das formas superiores nas formas inferiores.

...estabelecendo a idealidade da forma física, aquela do organismo e aquela do ‘psíquico’, e *justamente porque o fazíamos*, não podíamos apenas simplesmente superpor essas três ordens, e cada uma delas, não sendo uma nova substância, devia ser concebida como uma retomada e uma “nova estruturação” da precedente. Daí o duplo aspecto da análise que, ao mesmo tempo, liberava o superior do inferior e o ‘fundava’ sobre ele (SC, 278).

O duplo aspecto da análise aponta portanto, por um lado, para uma análise da filiação arqueológica da consciência na natureza, evidenciando a *fundação de existência* das

¹¹ A definição dada por Merleau-Ponty à relação de *Fundierung* acompanha *em parte* aquela classicamente apresentada por Husserl nas *Investigações lógicas*, como uma relação de co-fundação entre partes dependentes entre si, mas sobredetermina essa definição pensando-a como a relação de duplo sentido entre uma *ratio essendi* – o fundante é condição de existência do fundado – e uma *ratio cognoscendi* – o fundado é condição de manifestação do fundante: “o termo fundante – o tempo, o irrefletido, o fato, a linguagem, a percepção – é primeiro no sentido de que o fundado se dá como uma determinação ou uma explicitação do fundante, o que lhe proíbe de jamais o absorver; e todavia o fundante não é primeiro no sentido empirista, e o fundado não é simplesmente derivado, porque é através do fundado que o fundante se manifesta” (PhP, 454).

formas superiores de comportamento sobre as formas inferiores, e, por outro, para as descontinuidades de sentido que, a cada etapa daquela filiação, permite uma liberação e uma autonomização relativa do superior em relação ao inferior. Essa autonomização, todavia, não leva ao cancelamento da relação de dependência evidenciada no primeiro vértice de análise: essa dependência encontra-se reposta, as dialéticas inferiores subordinadas às dialéticas superiores, de modo que, por esse segundo aspecto da análise, é o superior que fornece a *fundação de sentido* para o inferior.

O ponto relevante aqui é bem entender a relação de continuidade e descontinuidade entre as ordens. A continuidade é enfatizada pelo primeiro aspecto da análise: seu objetivo é ancorar as formas superiores nas inferiores de modo a tornar compreensível aquilo que, na *SC*, aponta para a inerência da consciência na natureza. Assim, o comportamento orgânico supõe as relações físicas, o comportamento simbólico supõe o comportamento orgânico: como a estrutura superior não é um ser, não tem uma consistência ontológica própria, mas é um Todo imanente às partes, ela se apoia materialmente sobre os mesmos elementos já presentes, sob outras relações, na estrutura inferior. E isso se deve ainda ao conceito de forma: não sendo nada mais do que a articulação entre partes, a forma superior as deve supor já dadas, e é apenas por uma transformação global de suas relações que a estrutura inferior se torna de um só golpe a estrutura superior. Nesse sentido, a forma inferior é fundante da superior: ela lhe fornece os elementos materiais que, se na ordem inferior já tinham sentido, tinham justamente um *outro* sentido porquanto estabelecendo entre si outros tipos de relação, ou ainda, nos termos da *SC*, dialéticas próprias àquela forma do comportamento. É dessa maneira que se deve compreender que a vida seja o solo inultrapassável dos comportamentos superiores: estes carecem dela para colocarem-se em marcha, já que não são outro ser, mas outra maneira de arranjar as relações interior-exterior.

O segundo aspecto da análise visa, em compensação, garantir a relativa autonomia do superior em relação ao inferior. O inimigo aqui não é o idealismo, mas antes o reducionismo científico e o finalismo: trata-se de evitar tanto a tentativa de explicação do vital pelo físico (como fazia o reflexólogo) quanto a ideia de que o simbólico já se preparava no vital. Donde a necessidade de se insistir, para assegurar a irreducibilidade das ordens a um princípio explicativo único, na transformação de *sentido* que a ordem superior impõe à inferior ao integrá-la em sua própria dialética: “a natureza física no homem não se subordina a um princípio vital, o organismo não conspira para realizar uma ideia” (*SC*, 278). Ao servir de pressuposição para comportamentos supe-

riores, as dialéticas inferiores são subordinadas a novas dialéticas mais englobantes, que lhes conferem doravante o sentido privilegiado. É assim que a forma superior funda a inferior em seu sentido, ou seja, faz aparecer a forma inferior com um sentido ele mesmo correlativo do grau de integração da forma superior, introduzindo assim descontinuidade entre as formas do comportamento. Não há portanto apenas um *processo real* pelo qual o inferior funda o superior, mas simultaneamente um *processo ideal* pelo qual o superior integra o inferior em sua dialética própria, subordinando-o a seus fins próprios. É o mesmo meio físico que aparece ao comportamento vital como *Umwelt* e que aparece à consciência como objeto de conhecimento; é a mesma vida biológica que estabelece, no comportamento vital, relações instintivas e adaptativas com seu meio, e que, no comportamento simbólico, retoma essas relações apresentando-as com sentido humano e cultural. “A vestimenta, a casa, servem para nos proteger do frio (...). Mas o ato de se vestir torna-se ato de ornamento ou ainda de pudor, e revela assim uma nova atitude em relação a si mesmo e em relação aos outros” (SC, 263). Ou seja, a ordem simbólica apenas se funda sobre as dialéticas vitais repondo-as simultaneamente no interior de dialéticas propriamente humanas, que lhes conferem sentido cultural. Daí os textos que, em discordância apenas aparente com aqueles que fundavam a vida humana sobre a vida biológica, garantirão que entre ambas existe agora mera homonímia:

impossível tratar a ação humana como uma outra solução dos problemas que o instinto resolve: se os problemas fossem *os mesmos*, as soluções seriam idênticas. À análise dos fins da ação e de seus meios, substitui-se aquela de seu sentido imanente e de sua estrutura interior. Desse novo ponto de vista, apercebemo-nos de que, se todas as ações permitem uma adaptação à vida, a palavra ‘vida’ não tem o mesmo sentido na animalidade e na humanidade, e as condições da vida são definidas pela essência própria da espécie (SC, 263).

Assim, se a forma vital pressupõe a forma física, assim como a forma simbólica pressupõe a vital, na atualidade das formas superiores essas pressuposições encontram-se repostas, subordinadas às dialéticas da ordem atual, e por isso transformada em seu sentido. O conceito-chave que fundamenta essa absorção do inferior pelo superior é o de integração:

...nem o psíquico com relação ao vital, nem o espiritual em relação ao psíquico podem ser tratados como substâncias ou mundos novos. A relação de cada ordem à ordem superior é aquela do parcial ao total. O homem normal não é

um corpo portador de certos instintos autônomos, ligado a uma “vida psicológica” definida por certos processos característicos – prazer e dor, emoção, associação de ideias – e encimado por <surmonté de> um espírito que desdobraria seus atos próprios sobre essa infraestrutura. O advento das ordens superiores, na medida em que se realiza, suprime como autônomas as ordens inferiores e dá uma nova significação aos procedimentos que os constituem. (...) Não se trata de duas ordens de fatos exteriores um a outro, mas de dois tipos de relações, das quais a segunda integra a primeira (SC, 272-3).

A integração garante de uma só vez a continuidade e a descontinuidade da relação entre as ordens: continuidade, pois a ordem superior absorve a inferior como momento de sua dialética e, nesse sentido, permanece-lhe tributária; descontinuidade, porque a subordina a seus fins próprios, impondo-lhe destarte um sentido que não tinha na ordem inferior. Por isso, se o comportamento inferior é fundante do superior na série do vir-a-ser, na ordem da atualidade ele permanece retido e modificado em seu sentido, reposto de maneira subordinada às dialéticas da forma superior, e latente nesta a título de “profundidade presente do espírito”.

O importante é se observar que os dois aspectos da análise se pretendem complementares. Se o primeiro aspecto vai da consciência em direção à natureza para evidenciar sua dependência em relação a um vir-a-ser do qual ela não contém o princípio, o segundo aspecto vai da natureza em direção à consciência para mostrar, através da série de liberações que se produzem de uma ordem a outra, como a humanidade vai se desprendendo escalonadamente da natureza até chegar *in limine* à “atitude transcendental” capaz de fundar a natureza como um todo significativo, recuperando assim “toda realidade concebível como objeto de consciência” (SC, 306). A fixação de um único aspecto da análise em detrimento do outro conduz ou ao naturalismo ou ao intelectualismo. Assim, se apenas o segundo aspecto da análise pode conferir algum sentido à fundação real assinalada pelo primeiro aspecto, isso não pode levar a cancelar a efetividade deste último. Isso significa que em momento algum a fundação ideal absorve completamente a fundação real, isto é, que jamais a pressuposição vital ou física será ultrapassada de modo a tornar a consciência inteiramente autônoma em relação ao organismo e, conseqüentemente, transparente para si mesma.

...se os pretensos instintos do homem não existem *à parte* da dialética espiritual, correlativamente *essa dialética não se concebe fora das situações concretas nas quais se encarna*. Não se age apenas com o espírito. O espírito não é nada ou é uma transformação real e não ideal do homem. Porque ele não é

um novo tipo de ser, mas uma nova forma de unidade, ele não pode repousar nele mesmo (SC, 274, segundo grifo meu).

Desse modo, entre ordem humana e ordem vital existe a um só tempo continuidade, na medida em que a primeira se apoia *realmente* sobre a segunda, e descontinuidade, na medida em que a segunda é sempre-já transformada ao ser reposta *idealmente* na primeira, a verdade de um dos aspectos da análise não podendo levar à revogação da verdade do outro. Ao contrário, existe aí uma relação de consequência: é devido ao caráter estrutural da descontinuidade, na qual se evidencia que as dialéticas inferiores são ressignificadas pela ordem superior, que se exige o caráter real da continuidade, já que o espírito não seria nada sem o corpo, a ordem humana sem a ordem animal. Esse movimento único de dependência e autonomização se ampara ainda no conceito de integração: a dependência da consciência em relação aos comportamentos instintivos animais é simultaneamente uma mudança de sentido desses instintos, que são recuperados enquanto motivações espirituais; e uma vez que essa ressignificação das dialéticas vitais não implica uma volatilização do espírito, que permanece sempre ainda dependente do comportamento biológico, conclui-se que este permanece esquecido e ao mesmo tempo pressuposto, sublimado e retido na “profundidade presente do espírito”, conforme a expressão retomada de Hegel:

Para a vida assim como para o espírito, não há passado absolutamente passado, ‘os momentos que o espírito parece ter atrás de si, ele os carrega também em sua profundidade presente’. Enquanto o pensamento criticista afasta de pouco em pouco o problema das relações da alma e do corpo mostrando que nós jamais temos que ver com um corpo em si, mas com um corpo para uma consciência e que assim jamais temos que pôr a consciência em contato com uma realidade opaca e estranha, é a cada instante para nós que a consciência reconhece sua inerência a um organismo, pois não se trata de uma inerência a aparelhos materiais, que não podem ser com efeito mais do que *objetos* para a consciência, mas de uma presença para a consciência de sua própria história e das etapas dialéticas que ela atravessou (SC, 315-6).

Não há fundação do humano sobre o vital que não venha acompanhada de uma ressignificação das dialéticas inferiores pelas superiores, mas inversamente não existe sublimação que não conserve as dialéticas inferiores na profundidade presente de sua vida espiritual¹².

¹² Todo o papel das patologias no interior do argumento merleau-pontiano é o de tornar *visível* essa “profundidade presente do espírito”. No comportamento normal, as dialéticas físicas e vitais se encon-

Com isso se esclarece a maneira pela qual a SC pensa restituir as relações entre natureza e consciência. Trata-se em suma de garantir uma relação de continuidade e descontinuidade através da qual as dialéticas parciais são integradas em comportamentos superiores, ressignificadas em seu interior, mas jamais materialmente suspensas e permanecendo, por isso mesmo, como passado genético do comportamento integrado, prestes a ser revelado nos fenômenos de desintegração. É no conceito de integração que tudo se resolve: a integração assintoticamente perfeita fornece a presunção da autonomia da consciência em relação à natureza, sublimando-a de parte a parte e dando-lhe sentido inteiramente humano; a desintegração revela a persistente dependência da consciência em relação à natureza, mostrando que sua sublimação jamais faz com que a natureza se espiritualize completamente, e por isso permaneça latente na vida explícita da consciência. Ou ainda, tudo repousa sobre a ideia de forma: a ideia de uma consciência plenamente autônoma e transparente a si mesma é uma ilusão retrospectiva facultada pelo funcionamento atual do Todo, cuja propriedade de supersoma parece dominar a facticidade de suas partes, mas, por outro lado, como o Todo não é nada senão a articulação imanente entre elas, sua pretensa auto-

tram integradas e subordinadas aos fins da dialética humana, de modo que parecem fundir-se nesta perdendo sua visibilidade própria. O meio físico parece *inteiramente* transformado em meio de comportamento e este *inteiramente* transformado em mundo humano, e consequentemente, vivendo *no mundo humano*, é apenas por experiências extraordinárias – que operam como uma espécie de redução fenomenológica – que o homem vislumbra a persistência dos meio físico e vital *sob* o mundo humano, culturalmente transformado, como atesta, em outro contexto, a pintura de Cézanne: “nós vivemos em um meio de objetos construídos pelos homens, entre utensílios, em casas, ruas, cidades, e na maior parte do tempo nós não o vemos senão através das ações humanas das quais eles podem ser o ponto de aplicação. (...) A pintura de Cézanne põe em suspenso esses hábitos e revela o fundo inumano sobre o qual o homem se instala” (SnS, 22). Se a pintura revela o mundo inumano sob do mundo humano, é com o mesmo papel – preservadas as devidas diferenças, mas todas recolhidas no papel *reduutivo* que a economia interna do argumento lhes empresta – que a desintegração patológica, o comportamento animal, a criança e o sonho revelam as estruturas menos complexas sobre as quais repousam as estruturas complexas do comportamento plenamente humano: “a regressão do sonho, a eficácia de um complexo adquirido no passado, enfim, a inconsciência do recalcado, não manifestam senão o retorno a uma maneira primitiva de organizar a conduta, um enfraquecimento das estruturas mais complexas e um recuo para aquelas mais fáceis” (SC, 271). Em todos os casos, o grau máximo de integração da forma do comportamento se revela correlativo de um esquecimento de si, seja sob a figura de um mundo humano (sedimentado sobre um mundo perceptivo aquém dos instrumentos e das valorações culturais), seja sob a figura do espírito (esquecido de suas raízes instintivas e libidinais ao se acreditar puramente conhecedor). A metáfora do esquecimento não faz aqui senão indicar o grau de integração da forma: “o comportamento superior guarda na profundidade presente de sua existência as dialéticas subordinadas, desde aquela do sistema físico e de suas condições topográficas até aquela do organismo e de seu meio. Elas não são reconhecíveis no conjunto, quando ele funciona corretamente, mas sua iminência é atestada pela desintegração em caso de lesão parcial. (...) As pretensas condições de existências são indiscerníveis no todo ao qual elas colaboram e reciprocamente a *essência do todo não pode ser pensada concretamente sem elas e sem sua história constitutiva*” (SC, 315). Nesse sentido, o papel das desintegrações patológicas, da criança, do animal, do sonho, assim como da obra de arte, é fornecer a ocasião, manifestando a olho nu a persistência dessa história constitutiva na vida do espírito, de se restituir sua gênese concreta, esquecida de si mesma no funcionamento cotidiano. Operando como uma espécie de redução fenomenológica, elas são a condição da fenomenologia genética.

nomização nada mais é do que o esquecimento do caráter puramente contingente de seu surgimento, isto é, do momento em que, sem razão prévia, “os materiais se põem diante de nós a ter um sentido, a inteligibilidade em estado nascente” (SC, 313).

V – LIMITES DA ANÁLISE

Entretanto, não há como se evitar a impressão de que o problema inicial – a saber, explicar de onde vem a distância graças à qual a consciência *enquanto* forma pode se mostrar ela também uma consciência *das* formas – foi apenas mitigado e não resolvido pela tese de que entre forma vital e forma humana a relação é a de uma sublimação. Em verdade, o problema permanece: se não se trata de absorver completamente a natureza na consciência, posto que nesse caso a natureza perderia justamente seu papel de fundar geneticamente a consciência – esta se vendo confirmada em sua pura autonomia –, nem de se permanecer no comportamento meramente biológico da vida animal, que seria incapaz de dar conta de si própria enquanto forma – mesmo e sobretudo porque vive em êxtase *nas* formas –, seria preciso descrever como os dois sentidos de subjetividade que se veiculam em cada um dos aspectos da análise – a consciência como uma forma particular, a consciência como meio universal – se relacionam e formam unidade:

Nós considerávamos no começo a consciência como uma região do ser e como um tipo particular de comportamento. Na análise, encontramos-la pressuposta por toda a parte como lugar das ideias, e por toda a parte como integração da existência. Qual é então a relação entre a consciência como meio universal e a consciência enraizada nas dialéticas subordinadas? (SC, 278-9).

O problema é o de saber como se dá o surgimento da *distância* da consciência em relação à natureza que permita a esta aparecer, e uma distância que não seja alternativa com um *pertencimento* da consciência à natureza, de modo a não suspender sua passividade. A esse respeito, o duplo aspecto da análise conduzida acima é insuficiente: a SC descreveu como a relação *entre as formas* envolve tanto uma identidade, dada pelo princípio homogeneizante da forma, quanto uma diferença, asseverada na descontinuidade entre as formas, mas, na medida mesma em que suas análises eram conduzidas do ponto de vista do espectador estrangeiro, ela permaneceu silenciosa acerca da relação entre o conteúdo das análises e o sujeito que as efetua. Ora, a assinalada passagem à consciência como meio universal encerra maiores dificuldades do que a análise anterior parecia antever, uma vez que a consciência não é apenas parte do mundo

das formas, mas condição de possibilidade de fenomenalização desse mesmo mundo. É todavia exatamente nisso que reside o núcleo do projeto, uma vez que se trata tanto de mostrar, contra o realismo, que a consciência não é uma região da natureza, quanto de assegurar, contra o idealismo, que nem por isso ela se transforma em ego transcendental sem dependências com relação a ela. Ora, para preservar tanto a verdade do naturalismo quanto a verdade do intelectualismo, é preciso poder pensar não apenas a identidade e a diferença entre a natureza sensível e a consciência, que as análises iniciais pareciam permitir, mas a identidade da identidade e da diferença, ou ainda, o surgimento de uma distância da consciência em relação à natureza sensível que nem implique uma absorção da diferença na identidade (da natureza) nem uma diferença que suspenda todo o comércio entre elas (como na filosofia da consciência). Formulado o problema nesses termos, apenas a última filosofia de Merleau-Ponty será capaz de resolvê-lo. Na primeira fase, Merleau-Ponty parece oscilar entre uma perspectiva e outra, ora enfatizando a identidade, ora enfatizando a diferença. Apenas o conceito de reversibilidade carnal tornará pensável a identidade da identidade e da diferença, e, sem ele, o pêndulo entre filosofia da consciência e filosofia da natureza parece sem apelo – ainda que, como veremos, a noção de existência em *PhP* já pretenda, não sem equívoco, oferecer-lhe uma resposta por meio da doutrina da temporalidade.

Seja como for, a questão está longe de ser resolvida pela *SC*. Que se formule a dificuldade segundo o duplo vértice filosófico que aqui se abriu, o de uma filosofia da vida ou da natureza por um lado, e o de uma filosofia fenomenológica por outro lado. Do primeiro ponto de vista, o motivo subjacente ao fracasso especulativo da *SC* provavelmente reside numa concepção de natureza como desprovida de sentido autóctone ou de simbolismo próprio, ou ainda, uma natureza que, se é significativa, apenas o é enquanto natureza-para-mim, isto é, enquanto finalmente reportada à produtividade do homem¹³. Essa carência de produtividade da natureza parece inviabilizar a hipótese de ela mesma conter ou originar a diferença interna a partir da qual se explicaria o surgimento forma humana e, por seu meio, a auto-fenomenalização da natureza. Esse modo especulativo de se formular o problema, que por todo seu vocabulário trai a proximidade flagrante em relação à filosofia da natureza, tende a ler a primeira fase da obra com os olhos do *Curso sobre a natureza* de 1956-7. É com efeito a “presen-

¹³ Ver a respeito Moura, C. A. R. *Racionalidade e crise*, pp. 324-5; Bimbenet, *op. cit.*, p. 203; Ramos, S. *A prosa de Dora*, p. 137; Cardim, L. *A ambiguidade na Fenomenologia da percepção*, p. 120; Fernandes, E. *A natureza como caminho para a ontologia*, p. 71. Para uma outra perspectiva, ver Fujita, N. *A união do corpo e da alma n'A estrutura do comportamento*, p. 164 e segs.

ça” de uma produtividade originária da natureza na última fase da obra, apresentada por Merleau-Ponty em companhia do romantismo alemão, que parece levar os intérpretes a descobrir retrospectivamente aquilo seria a “falta” de produtividade na natureza, na primeira fase da obra. Restaria saber se uma tal doutrina sobre o ser da natureza, não importa se carente ou prenhe de produtividade própria, seria plenamente condizente com uma filosofia que se pretende ao menos *também* uma filosofia fenomenológica – e isso até os textos da última fase, os quais, se é verdade que reconhecem um papel decisivo e anteriormente inexistente à “não-fenomenologia”, não são todavia unânimes para daí concluir a revogação dos direitos do *a priori* da correlação em benefício de uma auto-produtividade da Natureza originária¹⁴.

Todavia, esse não é o *único* modo de se formular o problema aqui em jogo, e em verdade as passagens conclusivas da *SC* serão bastante mais econômicas em termos de especulação. Segundo esses textos, o problema seria menos o de entender como a natureza vem-a-ser consciência, e sim aquele de saber como a consciência pode ter um corpo através do qual ela se passiviza e se faz no mundo. Ora, essa inversão da pergunta é considerável: sua resposta aponta não mais para uma revisão da ontologia da natureza, mas para uma revisão da subjetividade transcendental, o que só poderá ser conduzido por uma descrição fenomenológica em primeira pessoa, e que por isso deveria permanecer como ponto cego metodológico da *SC*, adiando-se seu enfrentamento à *PhP*. As análises do espectador estrangeiro, afirma Merleau-Ponty no início dos anos 50, nos afastava de uma “concepção objetivista do corpo” em benefício de uma “estrutura do comportamento que já o destaca da ordem das coisas”; mas, obtido esse resultado, era ainda necessário “empreender uma análise da percepção em nós, única capaz de esclarecer de fato a natureza do sujeito percipiente e operar a junção almejada entre o ponto de vista objetivo e o ponto de vista reflexivo” (P2, 17). Onde a necessidade de uma descrição fenomenológica da percepção, que unicamente poderia redescrever o sentido da subjetividade como um transcendental encarnado e a intencionalidade correlativa das formas percebidas como intencionalidade operante.

Dada sua limitação metodológica, a conclusão da *SC* será claramente dicotômica. Num primeiro momento, Merleau-Ponty reconhece uma verdade da “atitude transcendental”, na medida em que a idealização da natureza sob a égide do conceito de forma – condição para torná-la significativa e, portanto, pensável – supõe uma

¹⁴ Ver final da parte V do capítulo 5.

consciência como meio universal para a qual as formas se apresentam. Mas essa verdade da atitude transcendental é logo corrigida com a observação de que “essa primeira conclusão está com uma filosofia de inspiração criticista em uma relação de simples homonímia” (SC, 313). Isso porque o ponto de vista estritamente transcendental, que apreende a natureza exclusivamente como objeto para a consciência e no qual deveria culminar a série de liberações das formas superiores em relação às inferiores, termina por recusar todo pertencimento da consciência à infraestrutura natural ou animal e, expulsando de si a experiência da passividade, apresenta-se como consciência pura sem história genética.

Porque o mundo físico e o organismo não podem ser pensados senão como objetos de consciência ou significações, o problema das relações da consciência e de suas ‘condições’ físicas ou orgânicas não existiria senão no nível de um pensamento confuso que se prende a abstrações, ele desapareceria no domínio da verdade, no qual apenas subsiste a título original a relação do sujeito epistemológico e de seu objeto (SC, 310).

Donde a razão da série arqueológica de investigação *contra* o criticismo, necessária para evidenciar como insuperável o pertencimento da consciência à natureza e sua passividade em relação às dialéticas inferiores do comportamento. O importante do conceito de forma, assegura Merleau-Ponty, é que a significação jamais se aparta da facticidade. Desse ponto de vista, a consciência se mostra apoiada sobre um corpo e num vir-a-ser natural cujo princípio ela não domina de antemão, e por isso seu surgimento se mostra um *acontecimento* sem razão prévia. Assim, afirma Merleau-Ponty, se “nossas análises conduziam de fato à idealidade do corpo, tratava-se antes de uma ideia que se profere e mesmo se faz no acaso da existência” (SC, 19). E contudo, operando sozinha, também essa série é insuficiente: ela se revela incapaz de dar conta de como surge a *experiência* da dependência, ou seja, como o vir-a-ser natural se fenomenaliza para *alguém*. Desse modo, tudo se passa como se as duas séries de análise da SC, a insistência sobre a facticidade e a insistência sobre a dimensão significativa dessa facticidade, passassem uma fora da outra, permanecendo-se impossível ali discernir como a *mesma* consciência pode estar ao mesmo tempo apoiada na facticidade do mundo percebido e ser a consciência para a qual esse mundo aparece.

Sem conseguir dar conta da verdadeira *unidade* da consciência como meio universal e da consciência enquanto região do ser, a SC transfere essa tarefa para uma redescritção da subjetividade que consiga pensar de um só golpe a verdade do trans-

cendental e a verdade do naturalismo, isto é, a consciência ao mesmo tempo como subjetividade intencional e como subjetividade debitária da natureza que a traz no ser. “Quais são as relações dessa consciência naturada e a da pura consciência de si? Pode-se pensar a consciência perceptiva sem a suprimir como modo original, pode-se manter sua especificidade sem tornar impensável sua relação com a consciência intelectual?” (SC, 338). Toda a tarefa de se pensar a unidade entre subjetividade constituinte e sujeito constituído se transforma então numa investigação sobre a intencionalidade perceptiva, ela própria a atestação imediata do entrecruzamento da ordem da consciência, na medida em que a percepção contém uma dimensão de *visada*, com a ordem da natureza, na medida em que essa visada permanece dependente da *facticidade* corporal. E é exatamente uma redescrição do conceito de intencionalidade perceptiva, simultânea à uma redescrição da subjetividade transcendental, o que fica prometido na conclusão do livro para uma investigação subsequente:

Se o essencial da solução criticista consiste em relegar <rejetar> a existência aos limites do conhecimento e a reencontrar a significação intelectual na estrutura concreta, e se, como dissemos, o destino do criticismo está ligado a essa teoria intelectualista da percepção, em qual caso ela não seria aceitável, seria preciso redefinir a filosofia transcendental de maneira a nela integrar até o fenômeno do real. A ‘coisa’ natural, o organismo, o comportamento de outrem e o meu, não existem senão pelo seu sentido, mas o sentido que se veicula neles não é ainda um objeto kantiano, a vida intencional que as constitui não é ainda uma representação, a ‘compreensão’ não é ainda uma intelecção (SC, 339).

Esse o programa que conduz Merleau-Ponty a uma *fenomenologia*, isto é, a uma filosofia que se situa de um só golpe do ponto de vista em primeira pessoa do sujeito percipiente e procura, descrevendo puramente a experiência perceptiva, restituir a verdade do naturalismo por meio de uma análise que, partindo por assim dizer “de cima”, descobre a natureza como fundo irrefletido da reflexão.

* * *

NOTA COMPLEMENTAR – UM ATO DE CRENÇA?

Se para nós se trata aqui de examinar uma tentativa de resposta ao problema mencionado acima – a saber, aquele da passagem ou mesmo da unidade entre forma vital e forma humana, natureza e cultura –, é porque nos parece que ela exprime alguns impasses que a filosofia de Merleau-Ponty encontrará para dar conta da experiência da transcendência, uma vez reconhecida a inerência biológica do homem na natureza. Consideraremos a tentativa de resposta dada por Bimbenet, em artigo paralelo à tese sobre Merleau-Ponty, no qual ele procura dar conta da passagem do mundo biologicamente particularizado ao mundo presuntivamente válido-para-todos movendo-se no interior de uma filosofia que de algum modo decide partir da vida para tentar alcançar a transcendência¹⁵. Parece-nos que sua saída exprime com clareza algumas das dificuldades, que nos interessam aqui evidenciar, a que será levada uma interpretação do *corpus* merleau-pontiano excessivamente marcada pela filosofia da vida pré-fenomenológica.

Tomemos o problema desde seu ponto de partida no comportamento vital. Ali, como se viu, aquilo que tornava possível a estruturação da exterioridade como campo de comportamento era uma intenção vital, um *a priori* biológico que recortava o meio físico em função das valorações práticas do organismo. Seguindo Goldstein nesse ponto, Merleau-Ponty fazia a forma perceptiva repousar sobre a estruturação funcional do organismo. Desse modo, se o organismo fazia aparecer seu meio como dotado de significações vitais, válidos *para* e *por* sua conduta, os fenômenos que se espraíavam por seu *Umwelt* se mostravam correlativamente particularizados por suas tarefas práticas, ou seja, sempre-já finalizados em função de suas exigências instintivas e adaptativas. Desde então, dada a inerência biologicamente agravada do sujeito ao mundo subjetivo-relativo, restava saber como dar conta do fenômeno da transcendência, isto é, como explicar o surgimento da percepção de um *mesmo* algo, presuntivamente válido-para-todos e situado para além dos predicados vitais atribuídos a cada vez pelo organismo – privilégio que a SC atribuirá à estrutura do comportamento simbólico, circunscrevendo assim a diferença antropológica. O teor do problema em jogo pode ser apreendido com clareza a partir da interpretação dada por Merleau-Ponty à

¹⁵ Cf. Bimbenet, "Une nouvelle idée de la raison : Merleau-Ponty et le problème de l'universel", in Cariou, M. (org). *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milano, Mimesis, 2003.

descrição de Köhler sobre a inteligência dos antropoides. O chimpanzé vê o galho da árvore como galho-para-subir ou o galho-para-pegar, mas jamais o galho ele mesmo como neutro, a presumida coisa mesma capaz de receber todas essas determinações práticas porém independente delas. “Tornado para ele [o chimpanzé] um bastão, o galho de árvore está suprimido como tal, o que significa dizer que ele jamais é possuído como um instrumento no sentido pleno da palavra” (SC, 265). O animal vê o galho de árvore *ora* como instrumento para pegar, *ora* como instrumento para apoiar, mas jamais o galho ele mesmo como receptáculo de diversos usos possíveis: falta ao chimpanzé a “estrutura do objeto”, que se revela assim a diferença específica capaz de separar o homem do animal. Apenas o homem é capaz de ver o objeto como repousando em-si, independente das determinações práticas que recebe a cada vez em função das tarefas vitais. “Para o homem, o galho de árvore tornado bastão permanecerá justamente o galho-de-árvore-tornado-bastão, uma mesma ‘coisa’ nas duas estruturas diferentes, visível ‘para ele’ sob uma pluralidade de aspectos” (SC, 265). E essa mesma situação pode ser traduzida nos termos da percepção por perfis: trata-se de saber como por meio da multiplicidade de perfis tem-se a experiência da coisa mesma, capaz de oferecer-se por uma multiplicidade indefinida de aspectos. Assim, a passagem da animalidade à humanidade se revela na passagem do particularmente circunscrito à multiplicidade perspectiva do objeto, visto como o mesmo numa situação qualquer e como substrato de indefinidos usos possíveis.

Ora, como se dá essa passagem? Por um lado, Bimbenet afirma com todas as letras – é aliás o núcleo de sua tese – que nas primeiras obras de Merleau-Ponty subsiste uma antinomia entre o particular e o universal, o categorial da vida e o categorial da razão. Nesse sentido, sua tese acompanha uma linha interpretativa bastante sedimentada, e que afirma existir, na primeira fase da filosofia de Merleau-Ponty, um corte insuperável entre natureza e cultura. Todavia, em artigo paralelo à tese, ele sugerirá também que o desenvolvimento do conceito de fé perceptiva poderia fornecer, ao menos em hipótese, os indícios para uma resposta possível à antinomia do particular e do universal. Certamente, Bimbenet reconhece que o argumento de Merleau-Ponty efetivamente *não procede assim*, mas ele julga que, *em potência*, o desenvolvimento desse conceito poderia fornecer ao filósofo uma solução à antinomia que não exigisse a saída que ele efetivamente encontrará a partir dos anos 50, valendo-se de Saussure e descobrindo na práxis da linguagem a unidade imediata do universal e do particular. O argumento de Bimbenet consiste em dizer que o conceito de crença, presente em po-

tência na *PhP* sob a forma da fé perceptiva, poderia explicar a passagem do subjetivo-relativo ao presuntivamente irrelativo. Assim, ele afirma, seria por um “ato de crença” ou um “golpe de força” que aquilo que aparece para mim como particularizado em sua significação vital seria posto por mim como presuntivamente válido-para-todos, apresentando-se como o “mesmo” de uma multiplicidade perspectiva presuntivamente infinita. Essa tese seria totalmente aceitável?

Comecemos avaliando se sua interpretação da crença pode efetivamente ser encontrada em potência no conceito de fé perceptiva. Que se observe a interpretação dada por ele ao conceito.

Pôr o mundo, por crença ou fé, é com efeito vencer de um só golpe a distância infinita do fato ao direito, é visar, para além do mundo particular de minha vida, o mundo de todos. O correlato noético do universal, a visada que nos dá esse universal, não podem ser definidos senão a partir de um tal golpe de força, sob pena de perder a dimensão de idealidade do universal. Seria preciso permanecer atento, na obra de Merleau-Ponty, a essa discreta e todavia decisiva semântica da violência, que permite precisamente dar direito a essa universalidade apenas presuntiva, exigida mais do que dada, com a qual se inaugura toda percepção¹⁶.

Todo o comentário que Bimbenet propõe para o conceito de fé perceptiva vai levar ao extremo, ao menos no artigo que estamos examinando, essa ideia de ato violento e golpe de força, apresentando a crença como um ato imotivado e sem apoio no ser. Em apoio textual a essa descrição da percepção como “ato violento”, que faz passar do dado ao visado como do relativo ao irrelativo e do finito ao infinito, ele citará o seguinte texto de Merleau-Ponty: “quando digo que vejo o cinzeiro, suponho terminado um desenvolvimento da experiência que iria ao infinito (...). É sob esse preço que há para nós coisas e ‘outros’, não por uma ilusão, mas por esse ato violento que é a percepção mesma” (*PhP*, 419). Ora, na economia interna da *PhP*, esse texto aponta para a unificação dos perfis chancelada pela síntese de transição da temporalidade, não para a fé perceptiva: o ato violento é aqui uma metáfora e não um conceito, e, interpretado à luz da semântica da violência, o conceito de fé perceptiva tem seu sentido bastante modificado. Em Merleau-Ponty, ao menos na primeira fase da obra, a fé perceptiva aponta para a *Urdoxa* através da qual tenho sempre a certeza de ter um mundo percebido co-dado em horizonte a cada vez que uma percepção atual é afirmada ou

¹⁶ Bimbenet, *op. cit.*, p. 60.

negada; é portanto na estrutura de horizonte de *Experiência e juízo* que o conceito de fé perceptiva se embasa. Não se trata, nesse caso, de um “ato violento” que me daria a presunção de perceber o válido-para-todos quando vejo o subjetivo-relativo – o que para Merleau-Ponty é aliás um problema da expressão e da idealidade, e que não se confunde, ao menos sem maiores explicações, com aquele da percepção¹⁷.

Ora, por que essa forçagem do conceito de crença se tornou necessária para Bimbenet? Os termos do problema tais como apresentados pelo intérprete o indicam com clareza: é uma vez afirmada uma concepção agravada da particularidade biológica do campo de imanência, o mundo vivido concebido como finalizado pelos interesses vitais, que se torna então obrigatório um ato infinito para alcançar a universalidade.

De fato, nenhum conhecimento possível poderia nos fazer escapar à antinomia do viver e da razão, pois seria das duas coisas uma: seja o autismo do viver, seja o conhecimento de um único mundo natural, mas de modo algum um e outro ao mesmo tempo (...). Apenas uma crença ou uma fé pode reconciliar aquilo que nenhum saber poderia reconciliar, isto é, o dado e o visado, o particular e o universal, a inerência vital da percepção e sua intenção racional. Crer no mundo é crer, por impossível, que este mundo aqui, o meu, em sua incompreensível particularidade, é ao mesmo tempo o mundo que partilho com todo outro vivente. Nada, nenhuma visão dada nem um saber possível poderia certificá-lo¹⁸.

Tratar-se-ia da universalidade apenas, e portanto de uma preocupação restrita à validade das significações proferidas? Evidentemente não. O problema é antes o mesmo que o de explicar a passagem da forma vital à forma propriamente humana. Eis o papel de fundo a que a radicalização da ideia de crença deve atender: explicar a passagem do chimpanzé ao homem, isto é, da variabilidade dos pontos de vista sobre um objeto à percepção do objeto como o mesmo receptáculo dessa variabilidade, aberto por isso a uma intersubjetividade possível. Seria uma crença – sobre cujo caráter imotivado e violento Bimbenet não cansará de insistir – que levaria o homem a por seu

¹⁷ Mesmo na última fase da obra, é apenas à percepção que Merleau-Ponty conferirá o poder de me fornecer uma “persuasão silenciosa do sensível” e de me pôr em contato com a transcendência mesma, sem precisar que o ser seja posto: “o sensível é precisamente esse meio <médium> onde pode haver o ser sem que ele tenha de ser posto; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio <moyen> para o Ser de se manifestar sem se tornar positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente. (...) O sensível é isto: essa possibilidade de ser evidente em silêncio, de ser subentendido...” (VI, 263-4). Para a noção de *Urglaube* na primeira fase da obra de Merleau-Ponty, ver capítulos 2 e 5.

¹⁸ Bimbenet, op. cit., pp. 62-3.

Umwelt particular como válido-para-todos ou como *Welt* presuntivamente aberto a uma intersubjetividade possível. Ora, se de fato é essa a tese de Bimbenet acerca da crença – um ato violento, imotivado e infinito que se encarregaria de transpor o subjetivamente dado, percebido em suas relatividades no mundo vivido biologicamente finalizado, ao universalmente visado – ela se expõe a algumas dificuldades.

Para Merleau-Ponty, a fé perceptiva não indica qualquer *segundo ato* que se sobreporia à percepção natural. Não há, nem cronológica nem logicamente, *uma primeira* percepção que me forneceria o percebido como subjetivo-relativo e vitalmente finalizado, e *em seguida* um ato de crença que o afirmaria como universalmente válido. E isso é uma exigência do conceito mesmo de intencionalidade. Desde a crítica husserliana de Brentano, a intencionalidade é entendida como um ato já dóxico: não existe a presença de um objeto intencional imanente na consciência que seria posto na existência, o vivido intencional é indivisamente um ato – com suas modalidades dóxicas – e um conteúdo. Donde a desnecessidade de se duplicar uma intenção perceptiva com um *segundo ato* de crença que poria o correlato da primeira como universalmente válido. A crença é uma *modalidade* do ato perceptivo ele mesmo, não um ato suplementar. A tese de Bimbenet é portanto desnecessária: a crença, assim como as demais modalidades da dúvida, da negação etc., é momento do vivido intencional, e por isso seu correlato não precisa ser posto na existência por um segundo ato suplementar – o que aliás levaria à curiosa hipótese de um primeiro ato perceptivo, digamos duvidoso, poder ser ele próprio em seguida posto como certo (sendo que o resultado disso seria apenas a posição do “primeiro ato” como certo, e não a posição do correlato daquele primeiro ato como certo; afinal, o correlato do segundo ato de crença é o primeiro ato, e não aquilo que este visava, e que continua modalizado pela dúvida).

Em segundo lugar, a tese de uma crença como “ato violento” parece conflitar com o espírito mesmo da fé perceptiva, enquanto “persuasão silenciosa do sensível” que dispensa o “ser” de “ter de ser posto” (VI, 263). A dificuldade aqui reside no fato de que um tal ato violento se mostra, na medida mesma que tem por função transpor o dado finito para o visado infinito, um ato injustificado: conseqüentemente, se “nada justifica” essa “fé ou crença” que não tem “garantia no ser”, esse ato irrompe *sem motivação*. A fé perceptiva, ao contrário, era precisamente motivada pelo encadeamento das percepções concordantes ou discordantes que, a despeito das negações parciais de uma percepção por outra, reafirmava incessantemente o estilo sensível do mundo jamais por elas afetado, a estrutura de horizonte que garantia a *Urdoxa* acerca da “apa-

rência sensível do sensível”. Ora, sem motivação, a crença de Bimbenet só pode mesmo ser um ato violento e avesso à passividade. Mas, se é assim, parece que o problema inicial – entender como se passa do vital ao humano – é antes suprimido do que efetivamente explicado: em vez de mostrar como do chimpanzé se passa ao homem, como da multiplicidade das perspectivas se passa à “estrutura de objeto”, afirma-se de uma só vez que basta uma crença para que isso ocorra. O lado noético vem por assim dizer compensar uma debilidade do lado noemático, cuja estruturação autóctone se revela incapaz de *motivar* a percepção do universal. Não questionamos aqui o fato de que essa debilidade noemática de fato exista na *PhP*, levando ali a uma ausência de mediação entre o particular e o universal, que estará por trás, como se sabe, de toda a dúvida de Cézanne acerca do sucesso de sua obra: a percepção não me dá ali o universal que permite a comunicação racional, a expressão criadora permanece sem apoio, e a esse respeito Bimbenet tem razão. Apenas discordamos da hipótese de que essa fragilidade noemática possa ser compensada por uma extrapolação noética. Ao se afirmar que é por um ato imotivado de crença que o animal põe seu mundo como irrelativo e se humaniza, não se é levado a atenuar todo o lado genealógico da razão que a mostrava apoiada no *lógos* estético do mundo sensível?

De algum modo, é por um lado para Husserl e de outro lado para alguém de Husserl que regressamos – e em ambos os casos, avançando o sinal do antepredicativo para a esfera do juízo. Por um lado, ocorre algo semelhante ao que ocorria em *Experiência e juízo*, quando todas as antecipações que o categorial do antepredicativo podia fornecer à esfera predicativa careciam de ser recuperadas pela consciência ativa para serem validadas como generalidades do juízo¹⁹. Por outro, com a ideia de uma crença *suplementar* ao ato perceptivo, um segundo ato, é a um esquema análogo à teoria do juízo de Brentano que regressamos: num primeiro momento, uma representação me fornece o referente visado (no caso, sob a forma de uma significação vital), num segundo momento, o juízo ou a vontade acrescentam à representação o *belief* encarregado de pôr a representação na existência, seja ela transcendente à imanência psicológica ou biológica, conforme o caso. Mas, então, o ato violento de crença ape-

¹⁹ Cf. Husserl, *Expérience et jugement*, §81b, trad. p. 395. Ali, Husserl reconhece que as antecipações fornecidas pelo *lógos* estético, por mais longe que fossem no sentido do categorial do juízo, ainda carecem de uma retomada ativa da consciência para se poder passar das generalidades típicas às generalidades do entendimento. Essa passagem é, por isso, também uma passagem das sínteses passivas à síntese ativa, unicamente na qual se constituem os objetos – herdeiros da tipificação feita passivamente na sensibilidade, mas diferentes desta – do juízo. Como diz Husserl, as “objetividades do entendimento” nascem “das fontes originárias da atividade, ainda que, obviamente, sob o alicerce da sensibilidade”.

nas parece resolver o problema da passagem do vital ao humano introduzindo entre eles um corte – o que aliás a filosofia da consciência já podia reconhecer de maneira mais sóbria.

Sendo assim, o ato de crença não se mostra capaz de explicar a passagem da inerência biologicamente agravada à transcendência do mundo válido, e por isso não faz cessar a antinomia: ou bem se afirma o passado genético da humanidade, com o risco de precipitá-la a jamais se recuperar dessa inerência na natureza, ou bem se a recupera de antemão no seio de uma filosofia de consciência para a qual essa inerência é objeto e para a qual a transcendência está já dada com a distância de princípio entre a consciência e o aparecer. Veremos que, mesmo operando em regime de descrição fenomenológica e introduzindo a noção de existência, essa oscilação subsistirá na *PhP* e comprometerá a solução dada ali, através da temporalidade, ao problema da identidade da inerência e da transcendência. Nesse sentido, apenas o conceito de reversibilidade na última fase se mostrará de fato capaz de resolver o problema.

- 2 -

O TERRITÓRIO DA EXPERIÊNCIA

I – EM DIREÇÃO ÀS COISAS MESMAS

De maneira enfática e invariável ao longo da obra, Merleau-Ponty afirma que a descrição fenomenológica da experiência perceptiva tem por condição um recuo da objetividade em direção ao mundo-da-vida: “o primeiro ato filosófico seria então voltar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo” (PhP, 83). Mas essa conhecida declaração coloca de imediato duas questões cujas respostas estarão necessariamente conjugadas. Em que sentido, com efeito, essa volta para aquém da objetividade se faz necessária para uma descrição pura da percepção? Em parte, trata-se aqui de desvelar um território da experiência anterior às idealizações das ciências e que elas não cessam de pressupor em suas operações de conhecimento. Merleau-Ponty não cansa de insistir sobre esse tópico: “todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido e se quisermos pensar a ciência ela mesma com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos de início despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda” (PhP, 9). Consequentemente, ele garante, é voltando ao mundo tal como experimentado na percepção ingênua que “poderemos compreender o direito assim como os limites do mundo objetivo, dar às coisas sua fisionomia concreta (...), reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual outrem e as coisas nos são de início dadas” (PhP, 83-4). Resta que esse retorno ao mundo vivido da percepção não será um gesto apenas voltado contra o pensamento objetivo, uma vez que Merleau-Ponty indicará também que é a percepção ingênua ela mesma que apaga sua dimensão constituinte em benefício das coisas constituídas e dá assim origem motivada ao objetivismo das ciências. É a própria percepção, garantem os textos, que devido à sua dinâmica ostensiva “se deixa esquecer como fato e como percepção, em benefício do objeto que ela nos oferece e da tradição racional que ela funda” (PhP, 83-4). Desde então, a volta ao mundo vivido não pode se limitar a ser uma suspensão da camada de idealizações que as ciências lhe apõem; em seu interior, ela exige ainda uma suspensão ao menos provisória do realismo ingênuo da percepção, por meio do quê se volta *das coisas*, nas quais a percepção espontaneamente se apaga, *aos fenômenos das coisas*, através dos quais estas aparecem e nos quais é ma-

nifesta sua dependência em relação à dimensão constituinte da percepção. “Voltando à percepção como a um tipo de experiência originária no qual se constitui o mundo real em sua especificidade, é uma inversão do movimento natural da consciência que nos impomos” (SC, 332). A redução merleau-pontiana conduz assim, suspendendo o movimento natural através do qual a consciência se esquece nas coisas ao fazê-las aparecer, a um território da fenomenalidade aquém da posição das coisas e do mundo como realidades repousando em si. Donde a segunda questão colocada pela volta ao mundo vivido, a saber, circunscrever os contornos desse mundo fenomenal que se mostra não apenas aquém das ciências, mas também aquém do realismo ingênuo da atitude natural, e que de algum modo aponta para um campo autônomo de fenômenos, prévios e condicionantes de toda objetivação.

Evidentemente, é o sentido da redução fenomenológica que está aqui em jogo, sendo necessário tanto discernir exatamente aquilo que ela põe fora de circuito quanto a noção de campo fenomenal que disso resulta. No que segue, examinaremos de início em que medida Merleau-Ponty entende recuperar a primeira *epoché* tal como praticada por Husserl na *Krisis*, como modo de desvencilhar o mundo percebido das substruções idealizantes que nele se sedimentam histórica e culturalmente. Para tanto, será necessário primeiramente apreender a tese do pensamento objetivo, que Merleau-Ponty formula apenas parcialmente em companhia de Husserl; como veremos, sua definição atinge também, sob um aspecto preciso, a fenomenologia transcendental, de modo que o campo fenomenal desvelado pela sua *epoché* não será exatamente a imanência transcendental tal como apresentada por Husserl em seus textos intelectualistas clássicos. Com isso, finalmente, poderemos descrever o sentido original do mundo vivido da experiência perceptiva que a *epoché* do pensamento objetivo deixará aparecer, e circunscrever suas características por oposição ao território da objetividade.

II – A TESE DO PENSAMENTO OBJETIVO

A tese do pensamento objetivo é apreendida na introdução da *PhP* por meio de uma crítica interna do empirismo e do idealismo que opera como uma espécie de redução fenomenológica: “sem querer nada prejudicar, tomamos ao pé da letra o pensamento objetivo e não lhe colocaremos questões que ele mesmo não se coloca. Se somos levados a reencontrar a experiência atrás dele, essa passagem apenas será motivada por seus próprios embaraços” (PhP, 100). São assim as dificuldades internas ao pensamento objetivo que farão aparecer o mundo vivido que ele ao mesmo tempo

pressupõe e obscurece. O gesto equivale em larga medida à primeira redução efetuada por Husserl na *Krisis*, na qual se tratava de suspender as idealizações científico-filosóficas que recobriam a originalidade do mundo-da-vida para desse modo conquistá-lo enquanto solo das descrições da experiência intuitivamente dada. Não se trata portanto de pôr entre parênteses a validade da tese do mundo, tal como ocorria em *Ideias I* com fins de examinar as estruturas da consciência que possibilitavam sua aparição, mas sim de evidenciar a originalidade do mundo-da-vida e da experiência perceptiva originária da qual os construtos científicos retiram sua evidência última. “Voltar às coisas mesmas é voltar a esse mundo antes do conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e com relação ao qual toda determinação científica é abstrata, signitativa e dependente” (PhP, 9). Cabe então discernir qual a tese comum que reúne num só conjunto representantes tão díspares do pensamento moderno como as ciências da natureza, o empirismo e o idealismo, e faz a todos ocultarem o sentido originário do mundo vivido.

Em seu cerne, aquilo que caracteriza o pensamento objetivo reside numa comum desvalorização filosófica do sensível: seja na doutrina empirista da sensação, seja na compreensão intelectualista da percepção como um juízo, haveria a mesma incapacidade – por falta ou por excesso – de se reconhecer nele um sentido autóctone. Assim, se o empirista interpreta o sensível como um conjunto descontínuo de sensações pontuais, elas próprias entendidas na esteira das ciências como efeitos em mim da ação das coisas, e se ele toma conseqüentemente a percepção de coisa como resultado de associação e projeção de recordações – o que é incorrer num círculo vicioso, já que ao menos alguma antecipação do percebido é pressuposta para guiar a associação entre descontínuos –, esse seu preconceito acerca da natureza da sensação como desprovida de sentido não é efetivamente alterado quando o intelectualista, criticando em seu rival as inconsistências do associacionismo, for remeter à atenção ou ao juízo o poder de penetrar na verdade da coisa percebida.

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. Definida a visão à maneira empirista como a posse de uma qualidade inscrita no corpo por um estímulo, a menor ilusão, já que dá ao objeto propriedades que ela não tem em minha retina, basta para estabelecer que a percepção é um juízo (PhP, 57).

Tomado como ato lógico de conclusão, o juízo será “aquilo que falta à sensação para se tornar uma percepção” (PhP, 56). Todavia, se é doravante o intelecto que percebe, resulta no intelectualismo uma apreensão do percebido *qua* essência, que apenas confere sentido ao sensível idealizando-o. Assim, o intelectualista não toma mais a qualidade sensível como efeito cego da coisa sobre meu corpo: entendendo o ato de perceber como pensamento de ver e de tocar, ele pode se livrar dos fantasmas do realismo e instalar-se de antemão num “domínio indubitável de significações” no qual o percebido será apreendido com evidência, se bem que apenas enquanto essência em geral. “Mesmo se eu não vejo nem toco nada que exista fora de meu pensamento, resta que eu penso ver e tocar algo e que, sobre o sentido desse pensamento tomado enquanto tal, certos juízos seguros são possíveis” (SC, 296). Mas, assim, é somente restringindo as análises ao “universo de pensamento” e ao domínio de essências apartadas da facticidade que o intelectualismo poderá restituir algum sentido ao percebido: “a análise do pedaço de cera não nos dá senão a essência da coisa, a estrutura inteligível dos objetos do sonho ou dos objetos percebidos” (SC, 297). Resta que essa atribuição do ato de perceber ao juízo traz novas inconsistências: pois se perceber é apreender a essência do percebido para além de suas aparências fugazes, e se justamente essa essência não se anuncia com algum grau de evidência através de suas qualidades secundárias – a análise do pedaço de cera mostrando como rapidamente o intelectualismo deve saltar das qualidades como odor, cor e sabor para a essência da coisa extensa em geral como estando “para além do objeto percebido”, despojada de suas qualidades sensíveis e no fundo entendida como a “cera do físico” (PhP, 57) –, torna-se difícil a partir de então conceber o que poderia determinar a distinção entre uma percepção falsa e uma percepção verdadeira, se quisermos, uma percepção vazia e uma percepção motivada, uma vez que se recusou às qualidades sensíveis, para além da função mínima de servirem de signo da existência da coisa, a capacidade de me ensinarem algo sobre as qualidades objetivas da coisa percebida, ela mesma matematicamente interpretada, em sua essência, como movimento e extensão. Com efeito, se a percepção falsa é entendida como um juízo vazio e a percepção verdadeira é entendida como um juízo motivado, restaria saber justamente de onde pode provir essa motivação, se as qualidades sensíveis foram de antemão recusadas como passíveis de me enganar. É em verdade toda a identificação da percepção ao juízo que se mostra aqui problemática: pois, feita essa identificação, como distinguir desde então o “ver” e o “crer que se vê”? Essa diferença não pode estar na forma do juízo, que em ambos os casos é a

mesma, mas apenas no texto sensível que lhe serve de tema: “perceber, no sentido pleno da palavra que o opõe a imaginar, não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de todo juízo” (PhP, 60).

Numa ilusão como a de Zöllner, por exemplo, na qual as linhas diagonais são efetivamente *vistas* como oblíquas embora sejam *objetivamente* paralelas, o intelectualismo será obrigado a interpretar a ilusão como um erro de juízo e desprezar a mudança de estrutura da figura sensível que ocorre quando se introduzem as linhas auxiliares cortando as linhas principais. Se a figura percebida se altera e somos levados a ver as paralelas como oblíquas, isso só poderia se dever, segundo o intelectualismo, a uma mudança na *interpretação* do sensível, ou seja, ela ocorreria porque deixamos de comparar as linhas paralelas e fazemos intervir as linhas auxiliares. A ilusão se deve, portanto, a um engano sobre a pergunta a que o juízo responde, e não a uma mudança do sentido aderente à estrutura da figura percebida. Ora, dessa maneira, é a natureza mesma da ilusão – a estrutura sensível que torna extremamente difícil comparar as retas principais isolando-as das auxiliares, ou seja, o fato de que o todo da figura não é explicável pelas suas partes simples – que o intelectualismo deve perder uma vez que ele compreende a percepção como um ato de juízo, e permanece cego à estruturação autóctone do sensível. E nisso se mostra também que, no essencial, sua concepção do sensível não se alterou em relação ao empirismo, ambos permanecendo herdeiros de uma concepção atômica das sensações sem estruturação em conjunto segundo propriedades de forma. Ao contrário, é apenas quando se reconhece uma estruturação inerente ao sensível que se entende por que as qualidades secundárias podem motivar tão fortemente a percepção a ponto de fazerem com que uma figura vista, permanecendo objetivamente a mesma, seja todavia percebida como diferente – como ocorre, por exemplo, em formas nas quais figura e fundo são alternáveis, ou ainda, na ilusão de Zöllner, na qual as retas são efetivamente paralelas e todavia vistas como oblíquas sem que a percepção possa refrear essa afirmação. “É essa significação aderente à figura, essa transformação do fenômeno, que motiva o juízo falso e que está por assim dizer *atrás* dele. É ela, ao mesmo tempo, que dá um sentido à palavra ‘ver’ aquém do juízo, além da qualidade ou da impressão, e faz reaparecer o problema da percepção” (PhP, 60). E, para Merleau-Ponty, essa incapacidade de se reconhecer um sentido imanente ao sensível não se alteraria quando a percepção, na filosofia transcendental, deixar de ser concebida como ato lógico de conclusão para se tornar ato transcendental de constituição: instalando-se de antemão numa subjetividade transparente, consti-

tuindo o mundo como sistema de experiência, a reflexão transcendental tomaria a sensibilidade como recepção puramente passiva de materiais eles mesmos desprovidos de unidade imanente, reportando novamente à síntese do entendimento a responsabilidade por sua unificação sob um conceito. Com isso, julga o filósofo, a reflexão transcendental “ultrapassaria a meta: ele nos transportaria de um mundo fixo e determinado a uma consciência sem fissura, enquanto o objeto percebido é animado por uma vida secreta e a percepção como unidade se desfaz e se refaz sem cessar” (PhP, 63). Longe de descobrir um sentido autóctone do percebido, a filosofia transcendental no fundo aceitaria ainda do empirismo a concepção acerca do sensível, “definido pela exterioridade absoluta das partes, e apenas dobrado, sobre toda sua extensão, por um pensamento que o carrega” (PhP, 64). A tarefa de constituição do percebido repousa assim ainda sobre o pressuposto de que o sensível é incapaz de fornecer ele próprio seu categorial.

Ora, qual o pressuposto que condena esses variados representantes da filosofia moderna a se reunirem numa constante cegueira em relação ao sentido autóctone ao sensível? Para Merleau-Ponty, todos eles herdam o mesmo “prejuízo do mundo” veiculado pela ciência moderna e extremamente enraizado em nossa cultura uma vez que ele é motivado pela atitude natural da percepção. “A percepção se abre para as coisas. Isso quer dizer que ela se orienta como para seu fim em direção a uma *verdade em si* na qual se encontra a razão de todas as aparências” (PhP, 80). Ou seja, a percepção se esquece em benefício do objeto e oculta para si mesma a dimensão constituinte através da qual ela o faz aparecer. Desde então, a ciência interpretará a percepção *a partir do objeto percebido* tomado como em-si, concebendo a consciência perceptiva e a mediação dos perfis como acessórios em relação à positividade intrínseca da coisa matematicamente decodificada. O prejuízo do mundo é portanto uma dupla interpretação do objeto e do sujeito sugerida pelo movimento natural da percepção e transformada em tese explícita pela ciência moderna: o objeto aparece como uma realidade positiva repousando em si mesma, razão de seu aparecer, e correlativamente transformando a subjetividade em uma região da natureza cujo comércio com a coisa seria regrado dessa forma por relações para sempre extrínsecas. Esse realismo científico estaria superado quando o intelectualismo descobrir a potência da consciência como sustentáculo da aparição do objeto? Em verdade, segundo Merleau-Ponty – seguindo nesse ponto as análises de Husserl na *Krisis* –, o cartesianismo no fundo não altera esse quadro ontológico herdado da ciência moderna. Se a consciência vai apreender o

percebido por uma inspeção do espírito, desnudando o pedaço de cera de todos seus atributos sensíveis, ela ainda permanece *realmente oposta* ao objeto cuja essência ele procura atingir, *res extensa* e *res cogitans* apontando para duas regiões de ser mutuamente exclusivas¹. E se bem que essas duas regiões vão se unir no infinito positivo do entendimento divino, na experiência finita subiste o dualismo de corpo e alma, extensão e pensamento, sensível e sentido; ora, isso condena o complexo ontológico cartesiano a jamais poder reconhecer a imanência da coisa percebida em seu fenômeno sensível, e nesse estabelecimento de um divórcio entre o fenômeno sensível, em mim, e a coisa percebida, matematicamente interpretada, cartesianismo e objetivismo científico estarão de acordo. Desde que estabelecida essa oposição real entre as duas regiões da consciência e da natureza, o sensível só poderá aparecer como decalque “em mim” da coisa “ela mesma”, sem ser capaz de estabelecer com ela uma relação que vá além da mera sinalização de sua existência. É, portanto, sob o pano de fundo dualista do complexo cartesiano que o sensível aparecerá como não comportando qualquer sentido imanente, isto é, como incapaz de reenviar àquilo de que ele é manifestação – nem para as ciências, para as quais a sensação é efeito cego da causalidade objetiva, nem para o intelectualismo, que convocará o juízo para atribuir significação ao sensível ele mesmo desprovido de sentido. Os dois erros sobre a sensação são simétricos e sintomáticos do dualismo ontológico: por um lado, acreditar que o objeto percebido é pleno, isto é, em-si independente dos perfis inexatos por meio dos quais ele aparece; por outro, acreditar que esses perfis, na medida em que são inexatos, cambiantes e fugazes, estão “em mim” como sensações mudas.

Existem duas maneiras de se enganar sobre a qualidade: uma é fazer dela um elemento da consciência, quando ela é objeto para a consciência, tratá-la como uma impressão muda quando ela tem sempre um sentido; a outra é acreditar que esse sentido e esse objeto, no plano da qualidade, sejam plenos e de-

¹ Cf. Moura, C. A. R. *Racionalidade e crise*, p. 283: segundo Husserl, “ao decodificar o mundo por meio das lentes da geometria, [a nova teorização galileana da natureza] fazia ‘abstração dos sujeitos’, fazia abstração ‘de tudo aquilo que pertence ao espírito’. E era dessa abstração que resultavam as ‘coisas puramente corporais’, era nesse momento que nascia a ideia moderna da natureza como ‘mundo de corpos realmente separado e fechado sobre si’. A partir desse momento – assegura Husserl –, a ideia de ‘mundo’ sofre uma mutação completa: o mundo divide-se, por assim dizer, em dois mundos, a natureza e a esfera psíquica. (...) Sendo assim, o diagnóstico de Husserl era o de que a nova ciência natureza tinha sido a verdadeira fonte do ‘dualismo cartesiano’: era ali no ‘objetivismo’, quer dizer, naquilo que Merleau-Ponty chamará ‘pensamento objetivo’ que nascia a decodificação do mundo por meio de uma oposição absoluta entre duas ‘regiões de seres. Era esse movimento galileano que Descartes prolongava ao opor a *res extensa* à *res cogitans*”.

terminados. E o segundo erro, assim como o primeiro, provém do prejuízo do mundo (PhP, 27).

Estabelecido o corte entre o “dentro de mim” e o “fora de mim”, a sensação não poderá apresentar com evidência nenhum objeto percebido, existindo entre ser e fenômeno uma distinção real. O postulado comum do pensamento objetivo reside portanto no dualismo ontológico que condena à cisão entre ser e aparição, entre as coisas percebidas e as qualidades sensíveis, cuja unidade só poderá ser costurada externamente por associação de imagens ou por juízo, mas que em todos os casos implica desconhecer qualquer sentido intrínseco ao sensível. O sentido autóctone do sensível, ao contrário, que Merleau-Ponty procura descobrir como subjacente a essas interpretações secundárias do pensamento objetivo e como constitutiva da experiência originária da percepção, indica precisamente a unidade do ser e do fenômeno, isto é, a capacidade autóctone de o sensível remeter àquilo que através dele aparece sem para isso carecer de um ato animador da consciência ou de uma infrutífera associação de imagens.

Suplementarmente, o pensamento objetivo ainda veicula um prejuízo adicional quando erige, a título de concepção de verdade e de razão, o ideal de objeto que a percepção ingênua fizera aparecer como repousando em-si. De fato, o efeito subsidiário do prejuízo do mundo era sugerir uma concepção de ser modelada pelo ideal da determinação completa, fazendo, por isso mesmo, com que as qualidades por essência inexatas da experiência sensível fossem apreendidas como meras deformações subjetivas do ser em-si, ele mesmo exato. Essa concepção do ser, siderada pelo ideal da determinação completa, será novamente um traço comum ao pensamento objetivo. Na introdução, Merleau-Ponty procura mostrar como tanto o empirismo quanto o intelectualismo afirmam ou pressupõem silenciosamente o ser como um absoluto desde sempre já feito em alguma parte: ora de antemão realizado no em-si do mundo exterior, como totalidade de fatos que a percepção se limitaria a registrar ou como o mundo objetivo das ciências (no empirismo), ora realizado em ato no infinito positivo do entendimento divino (no intelectualismo clássico), ora ainda potencialmente realizado no espaço lógico da subjetividade transcendental (como Ideal da razão na filosofia transcendental)².

² Cf. Ferraz, M. S. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*, p. 59: “o intelectualismo, assim como o empirismo, também perde os fenômenos em favor da consideração da prioridade de um ‘absoluto’, agora não mais no ‘mundo em si’, mas um Deus onipotente, no caso cartesiano, ou uma potência subjetiva universal que dá a medida do verdadeiro e da realidade, no caso kantiano”.

O empirismo permanecia na crença absoluta no mundo como totalidade de 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 ideia de um ser absolutamente determinado. Ela é o correlativo de um universo, o sujeito que possui absolutamente terminados todos os conhecimentos do qual nosso conhecimento efetivo é o esboço. É que se supõe efetuado em *alguma parte* aquilo que para nós está apenas em intenção: um sistema de pensamentos absolutamente verdadeiro, capaz de coordenar todos os fenômenos, um geometral que dê a razão de todas as perspectivas, um objeto puro para o qual abrem todas as nossas perspectivas (PhP, 65)

Do empirismo ao intelectualismo e deste à filosofia transcendental, o “objeto puro” muda de lugar e conseqüentemente também de natureza: deixando de habitar dogmaticamente o em-si, deixando de se encontrar como que já feito no mundo antes das operações da consciência, ele se converte, no intelectualismo, em uma essência possível conhecida com evidência pelo sujeito psicológico ou ainda, no caso da subjetividade transcendental, no ideal da determinação completa. Dos puros fatos aos possíveis lógicos existiria uma comunidade de fundo: o mundo está desde sempre já inteiramente feito e explícito em ambos, ora a título de universo *partes extra partes*, ora a título de sistema de possíveis. É o sentido da acusação dirigida por Merleau-Ponty ao neokantismo francês: “é notável ver como as filosofias transcendentais de tipo clássico nunca se interrogam sobre a possibilidade de efetuar a explicitação total que elas supõem sempre *feita em alguma parte*. Basta-lhes que ela seja necessária e elas julgam assim do que é por aquilo que deve ser, por aquilo que exige a ideia de saber” (PhP, 88). Donde um parentesco secreto entre empirismo e idealismo em geral: “a imagem de um mundo constituído, em que eu não seria com meu corpo senão um objeto entre outros, e a ideia de uma consciência constituinte absoluta não formam antítese senão em aparência: elas exprimem duas vezes o prejuízo de um universo em si perfeitamente explícito (PhP, 67).

Com o ideal da determinação completa, veicula-se uma ideia precisa de racionalidade que está na raiz da desvalorização das formas inexatas da percepção. Isso porque, sendo impossível traduzir a inexatidão qualitativa do percebido em determinação quantitativa, as qualidades sensíveis apenas aproximativas e arredias ao princípio de não-contradição deverão ser recusadas como não pertencentes ao conhecimen-

to da natureza. É a própria ideia de racionalidade regida pela matematização da natureza que proíbe dar direito de cidadania às qualidades morfologicamente inexatas da percepção: uma vez que ela supõe o trabalho do princípio de não-contradição na apreensão cada vez mais rica e exata do objeto, ela conduz o cientista a excluir da natureza em-si as qualidades secundárias, posto que arredias à determinabilidade e consequentemente à mensuração e ao conhecimento exato, e consequentemente a identificar o núcleo essencial da coisa com suas qualidades primárias, mensuráveis e cientificamente conhecíveis. O ideal da determinação como progressão positiva no conhecimento conduz ciência e filosofia a abstraírem a inexatidão constitutiva do percebido e a submeterem de antemão o mundo perceptivo à determinabilidade possível. Ora, com isso, é a percepção originária ela mesma que é perdida, uma vez que ali não se tem experiência de formas exatamente retas ou exatamente curvas, mas apenas formas *aproximativamente* retas ou curvas, a passagem à Forma-Limite sendo uma operação altamente idealizada e apenas efetuada pela matematização moderna da natureza. É desse gesto originário que resulta que as qualidades secundárias sejam relegadas ao estatuto de *meras* aparências.

Assim formulado, o pensamento objetivo se revela um prejuízo mais fundamental em relação à tese da atitude natural tal como apresentada canonicamente por Husserl em *Ideias I*, para quem esta indica tão-somente a posição tácita da existência do mundo como em-si, e correlativamente a posição da consciência como região do ser. Para Merleau-Ponty, essa tese geral é, em verdade, efeito de um preconceito mais arraigado, qual seja, o complexo ontológico do dualismo cartesiano e o prejuízo do ser-determinado, cujo funcionamento combinado condena filosofia e ciência modernas a apreenderem o sensível como desprovido de sentido autóctone – seja para capturá-lo como agregado cego de fatos positivos, seja para capturá-lo como essência e significação predicativa, e, em ambos os casos, perdendo a organização espontânea dos materiais fáticos que secretam espontaneamente um sentido do percebido. Definido desse modo, o pensamento objetivo é partilhado evidentemente pelo realismo e pelo idealismo modernos – mas também, sob um aspecto preciso e circunscrito, pela própria fenomenologia transcendental, na medida em que esta – por meio da redução eidética – limita-se a apreender o sensível *enquanto essência*. Não obstante de Descartes a Husserl a consciência se transcendentalizar, resta que na fenomenologia a apreensão da coisa percebida enquanto essência permanece sendo o *télos* da atividade constituinte, sem que esta jamais possa se pronunciar sobre o percebido fático. Se to-

da redução transcendental é também uma redução eidética, uma vez efetuada, ela só poderá dar lugar a uma constituição do percebido que o apreende como *em geral*, despojado da “opacidade definitiva das existências” e da “riqueza concreta do mundo” (PhP, 423n) – limitação eidética que seria, para Merleau-Ponty, uma grave inconsistência da doutrina da constituição intencional³.

Seria contraditório afirmar ao mesmo tempo que o mundo é constituído por mim e que, dessa operação constituinte, eu só posso apreender o esboço e as estruturas essenciais; é preciso que, ao término do trabalho constitutivo, eu veja aparecer o mundo existente, e não somente o mundo em ideia, na falta do quê eu teria apenas uma construção abstrata e não uma consciência concreta do mundo (PhP, 434).

Trata-se, no fundo, de lamentar que a constituição intencional apenas tenha por norte a constituição de essências: a fenomenologia transcendental apenas seria capaz de apreender o sentido do percebido constituindo-o enquanto essência, fazendo a análise intencional do percebido *em geral* e jamais de um percebido *em particular*, e, nesse sentido, permanecendo ainda presa à concepção cartesiana do sensível.

Ora, é a ideia de forma gestaltista, isto é, a de uma significação que apenas existe como articulação incrustada em materiais fáticos, que deve servir de fio condutor para recusar, ao menos sob três aspectos, a concepção que o pensamento objetivo tem sobre o sensível. Primeiro, a psicologia da forma mostra que a estrutura figura-sobre-um-fundo é a percepção mais simples que se pode ter, o que basta para desautorizar o atomismo dos empiristas e, com ele, a hipótese de constância. Na experiência de um fundo homogêneo em que nada se destaca, por exemplo, simplesmente inexistente qualquer percepção: isso revela que a percepção mais simples já é a de uma propriedade relacional (a estrutura figura-sobre-um-fundo), não a de um átomo positivo, e por isso a experiência perceptiva não pode ser construída pela adição de sensações exteriores umas às outras. Aquilo que é percebido é, portanto, de antemão uma propriedade de forma, e, por isso, portador de uma organização e um sentido imanentes. Segundo, como a forma é a união indivisa de um sentido e de uma facticidade, ela condena também a tentativa de se apreender o sentido do percebido apenas enquanto essência, como fazia o intelectualismo. Nesse aspecto, é a dependência das propriedades relacionais em relação aos materiais fáticos que se trata de contrapor à essencialização da forma percebida. Por fim, a forma desautoriza igualmente o ideal da deter-

³ Cf. Moura, C. A. R. *Racionalidade e crise*, pp. 243.

minação completa e o princípio de não-contradição enquanto válidos para se comentar a ambiguidade constitutiva do campo de percepção. A conhecida descrição dada por Merleau-Ponty da ilusão de Müller-Lyer opera nesse sentido como uma primeira *epoché* do pensamento objetivo. Enquanto se mantém a tese do pensamento objetivo, que “só conhece noções alternativas” (PhP, 75), os dois segmentos de reta deverão ser ditos “iguais” ou “desiguais”. Mas, se em termos objetivos o comprimento das retas paralelas é o mesmo, a ilusão mostra, ao contrário, que no campo visual as retas são percebidas em distintas configurações visuais, excluindo dessa maneira a alternativa do igual e do desigual. Essa alternativa, afirma Merleau-Ponty, não tem validade no campo visual: “é no mundo objetivo que essa alternativa se impõe. O campo visual é esse meio singular no qual as noções contraditórias se entrecruzam porque os objetos – as retas de Müller-Lyer – não são postos no terreno do ser” (PhP, 28). Se “no mundo tomado em si, tudo é determinado”, no campo fenomenal, ao contrário, a ilusão mostra que “precisamos reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo” (PhP, 28). Assim, é a questão mesma da igualdade ou desigualdade das retas que se suprime com a suspensão do pensamento objetivo, uma vez que o princípio de não-contradição apenas se impõe no mundo sensível enquanto decodificado sob o ideal tácito da determinação completa. E é somente nessa “atmosfera” do campo perceptivo originário que tem direito de cidadania a percepção das qualidades secundárias com sua inexatidão constitutiva, que, não podendo ser conhecida e explicada de modo matematicamente exato, pode ainda ser fenomenologicamente descrita. É a pregnância do ideal da determinação completa que se encontra suprimida no campo fenomenal: como afirma Merleau-Ponty, “há uma significação do percebido que não tem equivalente no universo do entendimento, um meio perceptivo que ainda não é o mundo objetivo, um ser perceptivo que ainda não é o ser determinado” (PhP, 73). Sendo assim, a *epoché* do pensamento objetivo permite desvelar um território original da fenomenalidade – o mundo vivido aquém do mundo objetivo – sobre o qual o princípio de não-contradição e o ideal da determinação completa não têm jurisdição, e cujo sentido autóctone é imanente aos materiais fáticos da percepção.

III – A REDUÇÃO INCOMPLETA

Como se sabe, a exigência merleau-pontiana de voltar do mundo objetivo ao mundo vivido retoma sob vários aspectos o tema da primeira redução praticada por Husserl na *Krisis*. Com efeito, trata-se para ambos de efetuar uma primeira redução

como condição para se conquistar a experiência originária enquanto solo das descrições fenomenológicas. Se essa redução se impõe, é porque o mundo vivido encontra-se de antemão velado por uma camada de interpretações científico-filosóficas – o pensamento objetivo, segundo Merleau-Ponty – que, sedimentando-se sobre a experiência originária, velam o acesso ao intuitivamente dado. Donde a necessidade de uma primeira *epoché* que desobstrua a experiência dessa camada de idealizações secundárias para que se possa aceder ao plano fenomenológico-descritivo, em sentido análogo a como procedia Husserl com a matematização galileana da natureza. Mas com uma diferença fundamental: uma vez reduzido o objetivismo e conquistado o terreno do mundo-da-vida como tema das descrições, não se deve mais passar deste, por uma segunda redução, à subjetividade universalmente constituinte de seu sentido. Noutras palavras, desvelado o campo fenomenal aquém das idealizações, este não autorizaria o passo atrás em direção a uma instância transcendental de onde se faria o passo adiante da constituição, e que o apreenderia como significação. E isso por dois motivos: por um lado, pela impossibilidade da redução completa, já que segundo Merleau-Ponty a presunção de que a subjetividade mundana pudesse apreender-se reflexivamente como subjetividade transcendental seria uma passagem ao limite não autorizada pela experiência, uma presunção do filósofo profissional; por outro, por uma infidelidade descritiva, dado que, uma vez efetuada a dupla redução transcendental e eidética, a constituição apenas poderá fazer aparecer as essências das coisas percebidas apartadas da facticidade sua existência concreta. Assim, a segunda redução seria duplamente repreensível: não apenas por pretender alcançar um lugar de sobrevoo de onde se tornaria possível a constituição transcendental, mas também porque, em o fazendo, esta última se revela em fim de contas incapaz de exprimir puramente o sentido da experiência, já que, capturando-a apenas como essência, a despojaria de sua opacidade fática. Mas isso significa que essa segunda redução resta não apenas factualmente não-empreendida mas inclusive de direito desautorizada pela volta ao mundo-da-vida: se a primeira redução é suficientemente radical, ela desautoriza tanto o prejuízo do mundo da atitude natural quanto o transcendentalismo da subjetividade universalmente constituinte, cujo subproduto era a apreensão do mundo *qua* significação. Diferentemente, portanto, do que ocorre na *Krisis*, a redução do pensamento objetivo não autoriza mais que o campo fenomenal possa ser recuperado pelas prestações de uma consciência transcendental.

É essa recusa da passagem ao transcendental que se exprime na tese merleau-pontiana da redução incompleta. Trata-se de limitar a extensão conferida à *epoché* universal que servia, em Husserl, de premissa à efetuação da redução transcendental. Em *Ideias I*, como se sabe, era somente sob a condição da efetuação da *epoché* universal que a redução transcendental tornava-se possível: com efeito, apenas uma vez suspensa a tese do mundo, como aquela na qual os objetos naturais são postos como realidades em-si para além de sua manifestação e na qual a consciência é parte real da natureza, que os objetos puros e simples se convertem (colocada entre parênteses sua posição de existência) em fenômenos puros que remetem *então* à subjetividade intencional como sua fonte prestadora. E essa *epoché* da atitude natural se aplica *também* à consciência enquanto parte da natureza: para que a consciência possa se revelar uma subjetividade universalmente constituinte, é preciso que ela não seja apreendida como região do ser limitada por outras regiões, mas ser tomada como um ego não-empírico e não pertencente ao mundo. Somente então “a consciência, que se apresentava como dependente do mundo em que estava inscrita, mostrar-se-á independente, enquanto o conjunto de seus objetos passará a ser visto como dependente e relativo a esse absoluto”⁴. Com poucas alterações, essa será ainda a caracterização geral da *epoché* que ocorre no §39 da *Krisis*, e que Merleau-Ponty batiza de “segunda redução” (PhP, 423n). Husserl afirma ali que é necessária uma “alteração total da atitude natural da vida” para que o *Lebenswelt*, no qual vivemos como membros da intersubjetividade monádica, possa se tornar tema da constituição fenomenológica: se a “vida que opera a validade do mundo (...) não se deixa estudar na atitude da vida mundana natural”, então é preciso que nos instalemos “*acima* da vida universal da consciência (subjetiva individual e intersubjetiva), na qual o mundo existe para a ingenuidade do viver nele como um dado inquestionado”⁵. É apenas para a subjetividade transcendental, ela mesma ilhada de todo pertencimento ao mundo, que a vida da subjetividade empírica, desdobrando suas práticas no mundo-da-vida dado-de-antemão, pode ser objeto de constituição intencional. A longa via da redução praticada na *Krisis*, passando pela ontologia do *Lebenswelt*, terminaria assim reencontrando os resultados da redução de *Ideias I*, ao recolocar as estruturas do mundo vivido “no fluxo transcendental de uma constituição universal no qual todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas” (PhP, 423n). É exatamente o que Merleau-Ponty irá recusar. Se ele aceita, de Husserl,

⁴ Moura, C. A. R., *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 166.

⁵ Husserl, *Krisis*, §39, trad. pp. 168-9; §40, trad. p. 171.

a primeira redução em direção ao mundo-da-vida – que suspende o realismo da atitude natural e o objetivismo da atitude naturalista –, ele rejeita que o campo fenomenal assim conquistado possa em seguida ser reconduzido a uma fonte universalmente constituinte fora do mundo.

A reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência como fundamento do mundo, ela toma recuo para ver brotarem as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer (...). O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa (PhP, 14).

Sendo assim, a redução completa rumo à subjetividade universalmente constituinte é impossível. Mas que se entenda: a incompletude da redução significa a recusa de reenviar unilateralmente a constituição do sentido dos fenômenos à operação da consciência transcendental, mas não significa uma inexistência da redução – em especial, não significa qualquer flerte com o realismo da atitude natural.

Contra o idealismo transcendental, Merleau-Ponty insiste que a passagem da subjetividade mundana à subjetividade transcendental é uma miragem sugerida pela presunção da reflexão absoluta. Aquilo que fundamenta a tese da incompletude da redução e vai afastar Merleau-Ponty dos textos estritamente idealistas de Husserl é assim a descoberta, no seio da vida da consciência, de uma dimensão de passividade inabsorvível pela reflexão. Tomada a subjetividade desde sua vida concreta no mundo-da-vida, ela retém dali uma dupla dependência em relação à sua infraestrutura corporal e em relação à temporalidade que jamais poderá ser absorvida de um só golpe pela reflexão. É o que Merleau-Ponty não cessa de repetir com a tese de que a reflexão se faz sempre sobre um fundo irrefletido. Uma vez recusada a possibilidade de uma reflexão que capture a si mesma como fato, a consciência que reflete seu pertencimento ao mundo jamais será uma consciência apoditicamente dada a si mesma⁶. Sendo assim, ela será incapaz de, resistindo à *epoché* universal como vivido adequadamente dado a si mesmo, alçar-se à condição de fonte prestadora universal do sentido da experiência. “Nós não somos jamais – afirma Merleau-Ponty – como sujeito meditante o sujeito irrefletido que procuramos conhecer; mas não podemos tampouco nos tornar inteiramente consciência, reduzirmo-nos à consciência transcendental” (PhP, 90). Noutras palavras, tendo-se partido do ego concreto tal como desdobrando suas práticas no mundo-da-vida, e como este resguarda ali um horizonte de vividos

⁶ Ver a esse respeito o capítulo 5, parte II.

irrefletidos com a qual a reflexão jamais coincide no mesmo instante em que os reflete, toda tentativa de encontrar na consciência uma autodoação adequada de si a si – pressuposto para que ele sobreviva como resíduo da *epoché* universal – esbarra nessa dimensão de inatualidade da vida da consciência, isto é, na existência de vividos inatentados que jamais podem ser tematizados de um só golpe. Não posso, por exemplo, atentar sobre uma figura e ao mesmo tempo aos objetos que se sugerem em seu fundo; ou ainda, não posso atentar sobre um vivido recém-passado sem deixar um outro vivido mais anterior na sombra; e tampouco refletir sobre minha própria reflexão sem transformá-la imediatamente num refletido já-passado. Desde então, sem coincidir perfeitamente consigo mesma, a reflexão não basta para alçar a consciência à condição de fonte prestadora absolutamente transparente⁷. Se existe uma subjetividade última, ela não é o *ego punctum* cartesiano, mas, nos termos que Merleau-Ponty retoma de Heidegger (alterando-lhe o sentido), uma “coesão de vida”. “A reflexão radical – escreve Merleau-Ponty – é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final” (PhP, 14). Se o ego conserva um horizonte de vividos inatuais no seio da vida da consciência, e se ao refleti-lo o ego último não leva a totalidade de vividos latentes à atualidade da atenção reflexiva, então esse ego jamais será uma instância puramente ativa e comportará uma dupla dimensão de passividade inalienável que o torna opaco para si mesmo: em primeiro lugar, a dependência da reflexão em relação ao fluxo temporal, e em seguida, a dependência da percepção em relação ao corpo próprio, que surge como veículo de sua intencionalidade perceptiva em direção às coisas. É essa passividade tanto temporal quanto corporal, herdada pela subjetividade de sua presença no mundo, que de algum modo resiste à redução ao ego apoditicamente dado a si mesmo: “se fôssemos espírito absoluto, a redução não seria problemática. Mas porque ao contrário estamos no

⁷ *Contra* a subjetividade ativamente constituinte de *Ideias I* e *contra* a segunda redução da *Krisis*, é ainda de um certo Husserl que Merleau-Ponty se aproxima, a saber, aquele dos textos da fenomenologia da passividade. Pois ali também a subjetividade transcendental será alargada de modo a comportar dimensões latentes e obscuras para si mesmas, que certamente desautorizariam a crítica merleau-pontiana que vê na subjetividade transcendental husserliana uma consciência “transparente” para si mesma. Cf. Bégout, B. *Généalogie de la logique*, p. 45: “diferentemente da via cartesiana, elas [as reduções via psicologia e ontologia] têm por traço comum levar em consideração aquilo que não é dado à subjetividade de maneira absoluta, a saber, aquilo que constitui os horizontes latentes e escondidos da ‘implicação intencional’ do sujeito egoico. (...) Graças à intrusão legítima na experiência transcendental de formas passivas do desenvolvimento subjetivo, Husserl se apercebe da necessidade de uma redução ‘alargada’, isto é, uma redução que não tenha mais o simples ‘alcance limitado’ da redução cartesiana à apoditicidade imediata do ego cogito, mas que, transbordando por todos lados o *ego punctum*, dá direito aos horizontes temporais e históricos de toda constituição subjetiva”. A nosso ver, é a uma figura bastante similar de subjetividade que Merleau-Ponty chega na *PhP*.

mundo, porque mesmo nossas reflexões tomam lugar no fluxo temporal que elas procuram captar (porque elas *sich einströmen*, como diz Husserl), não há pensamento que abarque todo pensamento” (PhP, 14). É portanto a experiência da passividade corporal e temporal – em ambos os casos, sintomáticas de nossa inerência no mundo –, que, imiscuindo-se na vida da subjetividade transcendental a título de vividos inatuais, proíbem que esta se afirme como resíduo, apoditicamente dado a si mesmo, da hipótese de nadificação do mundo. Dessa forma, sem se mostrar independente do mundo que a *epoché* colocaria entre parênteses, a consciência não pode se alçar ao estatuto de constituinte universal da experiência, fora da experiência. O campo fenomenal é portanto ele mesmo a experiência última a que chegam as retro-perguntas de constituído a constituinte; ele é ele mesmo o campo transcendental.

IV – O MUNDO COMO ESTRUTURA DE HORIZONTE

Mas, então, se a experiência originária desvelada pela primeira redução não pode ser em seguida reabsorvida pelas prestações da consciência transcendental – com o que o mundo percebido se transformaria em totalidade noemática –, como entender positivamente os contornos do campo fenomenal, que dessa forma aparece como instância última à qual chega a redução? O primeiro erro de leitura a se afastar é acreditar que o território da fenomenalidade assim descoberto é independente de sua doação a uma subjetividade. Certamente, a crítica à redução eidética é também uma crítica à redução transcendental, mas ela não conduz, sob o título da *incompletude* da redução, à tese de uma redução inexistente. Definitivamente não nos movemos aqui no território da objetividade. E isso é crucial para se entender por que é somente nesse campo da experiência que o *a priori* da correlação poderá ter direito de cidadania: pois se é apenas uma vez efetuada a suspensão da tese realista do em-si para além do fenômeno que a coisa percebida pode por essência doar-se a um sujeito intencional, essa condição se encontra preservada no campo fenomenal merleau-pontiano. Apenas que, com o tema da redução incompleta, os polos do *a priori* da correlação não são mais tomados à maneira do idealismo transcendental: o mundo não deve mais seu sentido à consciência constituinte, mas comporta um sentido expressivo autóctone, e todavia não exclui *toda* relatividade a um sujeito, desde que apreendido não como consciência, e sim a partir de sua vida passiva e em sua encarnação no corpo próprio.

Há aqui evidentemente uma diferença de *projeto* que opõe Merleau-Ponty a Husserl. A limitação do alcance da redução deriva de uma distinção das tarefas que

lhe são conferidas por um e por outro, e, conseqüentemente, também do escopo atribuído ao campo fenomenal por ela desvelado. Com efeito, se a redução transcendental tinha em Husserl por objetivo resolver o problema da relação entre o subjetivo e o objetivo, movendo-se portanto no interior de uma investigação epistemológica, para Merleau-Ponty, ao contrário, é uma volta à experiência vivida originária, na qual ainda não existe consciência de cisão entre o subjetivo e o objetivo, que a redução preconiza. Desde então, o *a priori* da correlação não é mais a ligação intencional que responde ao problema do acesso cognitivo da subjetividade à objetividade; na experiência perceptiva imediata, essa ligação está desde sempre já-dada e a tarefa da fenomenologia é descrevê-la respeitando a maneira como os polos aí aparecem: o mundo, aparecendo em seu caráter autóctone e encontrado como que já feito antes da atividade perceptiva, o sujeito, aparecendo como dependente desse mundo e tendo nele sua situação constante. Isso significa que, em Merleau-Ponty diferentemente de Husserl, “o *a priori* da correlação torna o contato com a transcendência um *dado originário* (...). Trata-se de explicitar o laço fundamental entre a consciência e o mundo, e não tomá-lo como problemático”⁸. Ora, a única maneira de se entender como é possível que esse “laço fundamental” não termine por restituir à consciência um papel ativo na constituição do mundo, retirando-lhe assim seu caráter autóctone, reside em se compreender o *a priori* da correlação como estabelecido não entre uma consciência tética e um objeto temático, e sim entre o mundo como estrutura de horizonte e as sínteses passivas às quais a subjetividade assiste sem as efetuar tematicamente. Donde a verdadeira diferença de Merleau-Ponty em relação *aos textos intelectualistas* de Husserl: se, nestes, aquilo que resistia à *epoché* universal era a consciência transcendental pura, afirmando-se desde então como constituinte assimétrica do mundo ele próprio convertido na idealidade da imanência transcendental, em Merleau-Ponty, ao contrário, é o próprio mundo que se mostra incapaz de ser reduzido uma segunda vez e, assim, revela-se como o solo inultrapassável no qual a subjetividade está sempre situada.

Note-se que o conceito de “mundo” que resiste à *epoché* merleau-pontiana é meramente homônimo àquele conceito de mundo *partes extra partes* veiculado na atitude natural, na medida em que é dependente da primeira redução, que desvelou um território da fenomenalidade aquém do mundo objetivo interpretado à maneira realista

⁸ Ferraz, M. S. *op. cit.*, p. 71.

como repousando em-si. No território da objetividade, afirma Merleau-Ponty, o próprio conceito de “mundo” não tem lugar: “a noção de um *universo*, isto é, a de uma totalidade acabada, explícita, na qual as relações sejam de determinação recíproca, excede aquela de um *mundo*, isto é, a de uma multiplicidade aberta e indefinida na qual as relações são de implicação recíproca” (PhP, 99). Noutras palavras, reduzido o objetivismo, o que sobrevém é não uma subjetividade fora do mundo e constituinte assimétrica de seu sentido, *mas o mundo ele mesmo compreendido como estrutura de horizonte*, ou seja, uma estrutura de remissões internas entre dados atuais e dados potencialmente visados, e que condiciona, desse modo, toda aparição de coisa singular. É nesse mundo, e não no universo *partes extra partes* do pensamento objetivo, do qual o homem apenas poderia ser *parte real*, que a subjetividade encontra sua situação constante e irrefletida da qual não pode se separar. Por isso, é esse mundo fenomenal, entendido como estrutura de horizonte, que se revela para Merleau-Ponty como incapaz de ser reduzido uma segunda vez, e, por isso, como campo transcendental que condiciona toda experiência perceptiva⁹.

Assim, pode-se observar como essa noção de mundo fenomenal representa uma alternativa à oposição entre o realismo da atitude natural, no qual o universo aparece como independente da consciência, e o idealismo transcendental, no qual o mundo aparece como correlativo da consciência absolutamente prestadora. Contra o idealismo, a estrutura de horizonte permite conferir ao mundo um caráter autóctone que dispensa a síntese ativa da consciência: como suas partes se sintetizam espontaneamente umas às outras por uma síntese passiva de transição, pode-se reconhecer que “o

⁹ Quanto a esse aspecto preciso, pode-se pôr em paralelo as críticas que Patočka e Merleau-Ponty fazem à *epoché* husserliana, como herdeira de uma concepção cartesiana do vivido como adequadamente dado a si mesmo. Era a partir dessa herança que se tornava possível a Husserl afirmar a consciência como polo de constituição transcendental ao qual o mundo, enquanto totalidade noemática, deveria seu sentido. Mas isso não é senão é construir o conceito do aparecer através de um aparente dogmaticamente privilegiado – a consciência como vivido que se doa adequadamente a si mesmo –, e assim se furtar de descrever a estrutura da aparição em sua autonomia em relação à consciência ôntica. É finalmente o conceito de mundo que o transcendentalismo husserliano perde, e nesse ponto específico Merleau-Ponty e Patočka estão de acordo. Em Patočka: “a *epoché* conduzida à sua conclusão de maneira consequente não conduz a um ente infinito, mas a um *a priori* que não pode de modo algum ser considerado como ente, e cuja função se desdobra no fato de que ele torna possível a relação a si, estrutura ontológica sem a qual nenhum aparecer seria possível” (Patočka, J. *Qu'est-ce que c'est la phénoménologie*, p. 226). Em Merleau-Ponty: “o transcendental, sendo superação resoluto do *mens sive anima* e do psicológico, é *superação da subjetividade* no sentido de contra-transcendência e imanência. (...) Uma redução suficiente conduz para além da pretensa ‘imanência’ transcendental, ela conduz ao espírito absoluto entendido como *Weltlichkeit*” (VI, 223-4). Noutras palavras, em que pese a distinção entre atitude natural e atitude fenomenológica, ao construir o conceito do aparecer a partir de um aparente, Husserl é vítima da metafísica que ele gostaria de ter evitado, a saber, ele fabrica o conceito de mundo a partir de um de seus entes – metafísica, diga-se de passagem, da qual Merleau-Ponty não estará longe na primeira fase de sua filosofia – e perde por isso mesmo a originalidade da estrutura do aparecer.

mundo está aí antes de toda análise que eu possa fazer dele, e seria artificial derivá-lo de uma série de sínteses que ligariam as sensações, depois os aspectos perspectivos do objeto, enquanto uns e outros são justamente produtos de análise e não devem ser realizados antes dela” (PhP, 10). A unidade da coisa e do mundo são portanto vividos como já feitos antes das sínteses ativas da consciência. Por outro lado, isso não significa dar razão ao realismo e afirmar a irrelatividade do mundo em-si: se a unidade do mundo repousa sobre uma síntese passiva de horizonte, entendida como uma ligação imanente entre as partes do mundo para o qual eu não concorro ativamente com a consciência tética e a cujo desdobrar assisto passivamente, ela todavia não existe sem mim. Se não é por um ato explícito da consciência que as partes do mundo reenviam umas às outras, que o dado perceptivo atual remete ao dado em horizonte, esses reenvios todavia não existem em-si no mundo objetivo, dado aliás que tenho sobre eles um poder suspensivo. Tudo repousa sobre a noção de síntese passiva: “queríamos dizer, falando de síntese passiva, que o múltiplo é penetrado por nós e que, contudo, não somos nós que efetuamos sua síntese” (PhP, 490). Noutras palavras, o caráter autóctone dos reenvios entre qualidades e perfis do mundo sensível não dispensa a subjetividade, ainda que esta não seja seu princípio ativo de unificação: a unidade expressiva do mundo, que denota seu caráter autóctone, permanece subjetivo-relativa, e entretanto sua síntese, não sendo tematicamente operada por mim, aparece como ocorrendo no próprio campo.

Não tenho uma visão perspectiva, depois outra, e entre elas uma ligação de entendimento, mas cada perspectiva passa *na* outra, e, se podemos ainda falar de síntese, trata-se de uma ‘síntese de transição’. (...) Quando eu observo o horizonte, ele não me faz *pensar* nessa outra paisagem que eu veria se eu lá estivesse, esta não me faz pensar numa terceira passagem e assim por diante, eu não me *represento* nada, mas todas as paisagens estão já lá no encadeamento concordante e a infinidade aberta de suas perspectivas. No horizonte interior e exterior da coisa ou da paisagem, há uma co-presença ou uma coexistência dos perfis que se liga através do espaço e do tempo. O mundo natural é o horizonte de todos os horizontes (...) cujo correlativo é em mim a existência dada, geral e pré-pessoal de minhas funções sensoriais nas quais encontramos a definição do corpo (PhP, 386-7).

Como se nota, a estrutura de horizonte implica uma noção de intencionalidade distinta da intencionalidade de ato. O dado remete ao não-dado não por uma animação intencional de um conteúdo neutro, mas por um recobrimento imanente dos perfis uns pe-

los outros cuja raiz estará na intencionalidade de retenção e protensão operando no tempo. “A síntese de horizontes – garante Merleau-Ponty – é essencialmente temporal, quer dizer, ela não está sujeita ao tempo, não se submete a ele, não precisa ultrapassá-lo, mas confunde-se com o próprio movimento pelo qual o tempo passa” (PhP, 387). Por meio dessa síntese de transição, as partes do objeto e as partes do mundo se unificam sem um ato extrínseco da consciência. Com isso, o *a priori* da correlação recebe uma descrição distinta daquela que recebia nos marcos de uma constituição transcendental ativa: do lado do mundo, a estrutura de horizonte garante o caráter autóctone de seu sentido e faz com que eu o possa encontrar como desde sempre já-aí, como não o tendo constituído e todavia já dotado de sentido expressivo; do lado da subjetividade, a dimensão passiva demove as pretensões de constituição assimétrica e transparente do mundo e permite que este apareça como organizando-se a si mesmo.

No início da *PhP*, a resistência da estrutura de horizonte à redução será evidenciada por meio de um exame dos limites da dúvida sobre os sentidos, através da qual se rejeita que a pré-doação passiva do mundo sensível possa ser efetivamente posta fora de circuito através de uma segunda *epoché* fenomenológica¹⁰. O ensaio de dúvida universal, que era condição em Husserl para a efetuação da redução transcendental, revela assim pressupor – no exercício mesmo da dúvida – um horizonte de correções e confirmações possíveis, através do qual a presença do mundo percebido se reafirma no momento mesmo em que se pretendia negá-lo. Senão, vejamos.

Se não sei se o que vejo pela janela é um homem ou um autômato, e, se os sentidos podem me enganar sempre porque me enganaram alguma vez, é preciso então refrear a afirmação. Mas o que o cartesiano nega aqui, assegura Merleau-Ponty, não é a percepção ela mesma e sim a aplicabilidade de um juízo à coisa percebida: é a identificação de tal ou tal item percebido “como” homem ou “como” autômato que está em questão, isto é, a subsunção de uma percepção sob um sentido conceitual, para cuja relação existe a possibilidade do verdadeiro e do falso. Mas essa dúvida atingi-

¹⁰ Note-se que o argumento aqui depende de uma problemática identificação entre *epoché* e dúvida, que torna em certa medida frágil a saída de Merleau-Ponty. Em Husserl, como se sabe, a distinção entre a *epoché* e a dúvida é crucial para o sucesso da redução fenomenológica, na medida em que esta pretende recuperar, no interior da imanência transcendental, os objetos enquanto fenômenos puros sem todavia neles introduzir alguma modificação. A dúvida implica, ao contrário, uma modificação na *modalidade* do fenômeno posto entre parênteses – o que acarretaria o fracasso da redução –, enquanto a *epoché* fenomenológica promete não alterar em nada o fenômeno senão remover sua pretensão de existência. Cf. Husserl, *Ideen I*, §32, p. 56; trad. p. 102: quando coloco fora de circuito a tese geral da atitude natural, “como está plenamente no poder de minha liberdade, eu não nego este ‘mundo’, como se fosse sofista; não ponho sua existência em dúvida, como se fosse cético; mas eu opero a *epoché* ‘fenomenológica’, que me proíbe absolutamente todo juízo a respeito da existência espaço-temporal”.

ria a percepção diretamente vivida aquém da linguagem? É a suspeita que Merleau-Ponty levanta contra a dúvida cética:

já quando nomeio o percebido ou quando o reconheço *como* uma cadeira ou como uma árvore, eu substituo à experiência de uma realidade fugidia a subsunção sob um conceito; já mesmo quando pronuncio a palavra ‘isto’, reporto uma existência singular e vivida à essência da existência. Mas esses atos de expressão ou de reflexão visam um texto originário que não pode ser desprovido de sentido (SC, 321).

A dúvida visa um estrato secundário da experiência, a saber, aquele no qual a predicação tomou a rédea sobre o antepredicativo e impôs a este a distinção do verdadeiro e do falso proposicionais. Ora, afirma Merleau-Ponty, “a consciência perceptiva do mundo como existente permanece distinta da consciência intelectual do mundo como objeto de uma infinidade de juízos verdadeiros” (SC, 323n). Assim, se considero a percepção vivida antes da linguagem, não há motivo para barrar a apresentação perceptiva do percebido enquanto tal, aquilo que vejo ora como homem ora como máquina, nível aquém da distinção entre o verdadeiro e falso. Se posso duvidar da *identidade predicativa* de tal ou tal coisa, não posso duvidar do *mundo sensível* que é a estrutura antepredicativa de sua aparição: este sempre já foi assumido a cada vez que colocamos a coisa em dúvida, o que é dizer que a dúvida é uma modalização de uma *Urdoxa* que nos liga passiva e originariamente ao mundo percebido.

Não haveria todavia a experiência perceptiva da ilusão, mesmo aquém do verdadeiro e do falso predicativos? Sem dúvida; mas a ilusão propriamente perceptiva sempre pressupõe uma medida de comparação que apenas outra percepção fornece: uma percepção apenas é falsa porque uma percepção seguinte a barrou, e, ao contrário, uma percepção apenas é verdadeira porque confirmada por percepções anteriores e posteriores. Na experiência originária da percepção, a verdade e a falsidade se tornam a convergência ou a barragem de uma série contínua de percepções, isto é, a confirmação ou a proscrição do estilo antepredicativo presumido daquilo que aparece através delas, e que pode sempre se revelar outro – e isso é uma propriedade de essência da percepção externa – do o que inicialmente vislumbrado. E é por isso que, mesmo aqui, a dúvida ainda pressupõe aquilo que ela pretendia recusar: a negação de uma percepção singular pressupõe a possibilidade de uma percepção contrária, mas que não deixa de ser uma percepção já vislumbrada, e que dessa forma se anuncia no horizonte interno e externo da mesma percepção inicial que se queria afastar.

Se falamos de ilusão, é porque reconhecemos ilusões e só pudemos fazê-lo em nome de alguma percepção que, no mesmo momento, se atestava como verdadeira, de sorte que a dúvida, ou o temor de se enganar, afirma ao mesmo tempo nosso poder de desvelar o erro e não poderia, portanto desenraizar-nos da verdade (PhP, 17).

Dessa forma, no domínio vivido da percepção como experiência aquém do verdadeiro e do falso, o argumento cético simplesmente não tem pertinência, quer dizer, ele não tem lugar de aplicação no território originário da fenomenalidade, desde que não imiscuamos em seu interior a lógica predicativa, que é um estrato secundário da *expressão* dessa experiência. Como diz Merleau-Ponty, “não é preciso perguntar-se portanto se percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos” (PhP, 16-7)¹¹.

Percebo o mundo a cada vez que vou colocá-lo em dúvida: em cada percepção singular, o mundo está co-dado como horizonte externo dessa percepção, anunciando

¹¹ Pode-se contrapor a recusa merleau-pontiana do argumento cético à reconstrução dessa crítica tal como feita por Benoist, inspirado na filosofia da linguagem ordinária. Cf. Benoist, J. *Le bruit du sensible*, Paris, Cerf, 2013, pp. 53, 33, 62. Benoist reconstrói da seguinte maneira o argumento. Se há sentido na proposição: “vejo uma árvore no jardim, mas não creio que seja uma árvore o que vejo” – o que aponta para uma dúvida acerca da *identificação* do percebido como x ou y –, já a proposição: “vejo uma árvore no jardim, mas não creio que veja uma árvore no jardim” é um não-senso. É assim da *definição* da percepção na linguagem ordinária que ela *tenha* um percebido, e portanto duvidar “se” ela tem o percebido do qual ela é a percepção – o que não equivale, de modo algum, a duvidar acerca da *identidade daquilo que* ela percebe – é um não-senso gramatical. Com essa reconstituição do argumento, é todo o arcabouço fenomenológico da tese merleau-pontiana que Benoist pretende exorcizar. Para ele, se é por uma constatação gramatical que o argumento cético se desfaz, pode-se dispensar a ideia de intencionalidade, julgada ultrapassada, para dar conta de como a presença do sensível é indissociável do ato senciante. Se é gramaticalmente que o perceber *tem* o percebido, dirá o comentador, o problema do acesso ao objeto – herança cartesiana da fenomenologia – simplesmente inexistente; como a intencionalidade era um instrumento arbitrário forjado para respondê-lo, ela pode ser dispensada como desnecessária. Qual o problema de fundo que, para o comentador, exige o abandono da intencionalidade? Se quero me valer da indubitabilidade do percebido, afirma Benoist, não posso atribuir-lhe nem menos nem mais do que a percepção me dá; ou seja, não posso secretamente lidar com ela como se me fornecesse uma “identificação”. Ora, a intencionalidade sempre já opera tácita ou expressamente com identificações, por antecipar o sentido do preenchimento intuitivo e assim já acomodar o sensível à significatividade da visada. Donde o problema dizer respeito à noção mesma de intencionalidade. O adeus de Benoist à intencionalidade e, com ela, à fenomenologia, tem um alvo preciso: trata-se de exorcizar a febre hermenêutica da filosofia contemporânea, e afirmar ao contrário que a percepção, purificada de todo antropomorfismo, não me dá mais nada *com um sentido*, ela me fornece uma apresentação sensível para a qual todo sentido será um *modo de descrição*. Ou seja, o real não “fala” e não há um “texto” do sensível que não seja ali colocado pela linguagem ou pela intencionalidade perceptiva (que é no fundo um modo da linguagem). Ora, a tese de uma ausência de um *sentido perceptivo*, que para Merleau-Ponty não é da ordem da linguagem e por isso não acarretaria qualquer sarampo hermenêutico, faz da reconstituição do argumento anticético por parte de Benoist uma tese contrária à filosofia de Merleau-Ponty. Para Merleau-Ponty, é a correlação intencional que permite afastar a dúvida cética: “o próprio do sujeito (e aquilo que o enraíza na certeza e na verdade) é justamente de jamais se assegurar de sua existência própria sem nela implicar aquela de seu objeto intencional, exatamente tal como ele lhe aparece nesse instante” (P2, 21). Voltaremos no capítulo 4 e 5 sobre a indissociabilidade intencional entre percepção e percebido.

a possibilidade de confirmações e barragens da percepção atual por percepções não-atuais. É essa estrutura de horizonte, segundo a qual toda experiência da ilusão se faz sob o fundo de uma correção possível, e toda experiência da verdade se faz sob o fundo de uma barragem igualmente possível, que desautoriza a possibilidade de pôr em dúvida a própria estrutura do mundo, pressuposta a cada vez que se realiza a negação de uma percepção particular. Se, para cada perfil dado do objeto, eu viso implicitamente co-dado com ele um conjunto de outros perfis virtuais do mesmo objeto, e se, vislumbro do mesmo modo os objetos de sua circunvizinhança, que fazem parte do mesmo campo perceptivo que ele, então, como essa visada do horizonte é não-temática e apenas vaga, ela “deixa o objeto aberto tal como ele é, com efeito, na experiência perceptiva” (PhP, 98), isto é, deixa a unidade do objeto exposta às confirmações ou barragens futuras que lhe advirão no curso da exploração perceptiva. Ora, é justamente o caráter “aberto” e “apenas presuntivo” dessa síntese de horizonte que, deixando os perfis e objetos co-dados apenas à margem da atenção, dá simultaneamente a segurança à percepção atual de que sempre haverá outros perfis a explicitar, isto é, novas percepções que virão confirmar ou barrar a percepção atual. Noutras palavras, a incerteza última sobre a percepção de um item particular, dado que ele pode ser confirmado ou negado adiante, é exatamente contemporânea com uma certeza mais originária sobre o estilo sensível do mundo em geral. Isso significa que aquilo que na coisa percebida resiste à dúvida não é a sua dimensão de atualidade – o perfil tematicamente atestado numa percepção particular –, mas justamente sua dimensão de inatualidade, ou seja, os horizontes interno e externo de confirmações ou proscricções possíveis através dos quais os aspectos dados remetem a outros aspectos potenciais e a um mundo sensível sempre co-dado com eles. Desse modo, é sempre o horizonte implícito da coisa, e não a coisa atualmente percebida, que a redução revela como seu resíduo. “A percepção – afirma Merleau-Ponty – não é uma ciência do mundo, não é sequer 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”. Correlativamente, “o mundo não é um objeto cuja lei de constituição eu possuo, ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas” (PhP, 11).

Trata-se, nem mais nem menos, de afirmar que a consciência de horizonte é anterior à consciência de coisa, isto é, que toda percepção atual supõe, co-fundada nessa mesma percepção, a percepção implícita de uma estrutura de horizonte que me garante que, para além da experiência atual, há ainda um mundo a explicitar. “Ne-

nenhuma percepção é percepção de algo sem ser também relativa impercepção de um horizonte ou de um fundo, que ela implica, mas não tematiza” (RC, 15). E essa consciência de uma virtualidade perceptiva é implicitamente dada na experiência perceptiva atual, co-presente a título de horizonte potencial a cada percepção particular. É nesse sentido que se pode dizer que o mundo não é uma totalidade de objetos positivos, no sentido ingênuo que o objetivismo e o prejuízo do mundo lhe conferem, mas um horizonte que condiciona a aparição de objeto. Não existiria, por exemplo, percepção de coisa sem que essa coisa não se destacasse como figura de um fundo que não é atualmente percebido: “o ‘algo perceptivo’ está sempre no meio de outra coisa, ele faz sempre parte de um ‘campo’. Uma praia verdadeiramente homogênea, não oferecendo *nada* a perceber, não pode ser dada a *nenhuma* percepção” (PhP, 26). Como não há percepção que não obedeça à estrutura figura-sobre-um-fundo, e como o fundo é exatamente o horizonte externo da figura, a percepção de coisa é dependente em relação à percepção implícita do horizonte de mundo. A estrutura de horizonte, implícita e invisível, se mostra anterior e condicionante em relação à percepção explícita de coisa: como afirma Merleau-Ponty, “a constância das coisas é fundada sobre a consciência do mundo como horizonte de todas as nossas experiências” (PhP, 368)¹².

Sendo assim, o limite que a *epoché* encontra é nada menos do que a estrutura de horizonte implícita na percepção atual e que no fundo possibilita imperceptivelmente (implícita ou não-tematicamente) a aparição perceptiva da coisa. Não podendo jamais ser negada, a impercepção do horizonte surge como caucionando a *opinião originária* que liga a percepção ao mundo percebido, a presença sensível do sensível anterior a toda modalização dubitativa. Toda percepção particular pressupõe uma crença originária que a liga passivamente à presença do mundo, sob a forma de estrutura de horizonte co-implicada em cada percepção particular. É exatamente essa ligação originária que a *epoché* não consegue pôr entre parênteses e, por isso, não neutraliza toda referência a um mundo previamente dado – esse mundo entendido, como

¹² Essa tese será radicalizada e mesmo sutilmente alterada na última fase da obra, a ponto de se fazer o dado atual, do qual o mundo ou horizonte é o halo potencial, ele mesmo um termo não-positivo e uma diferença. No VI, tomando da linguística estrutural a inspiração para interpretar os perfis e as determinações da coisa percebida como não tendo qualquer positividade intrínseca, Merleau-Ponty afirmará que as qualidades sensíveis não serão senão um quiasma entre o horizonte externo e o horizonte interno: “se nos déssemos conta de todas essas participações, apercebermo-nos-íamos que uma cor nua, e em geral um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, insecável, oferecido inteiramente numa visão que não poderia ser senão total ou nula, mas antes uma espécie de estreito entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre abertos <*béants*>, algo que vem tocar docemente e fazer ressoar à distância diversas regiões do mundo colorido ou visível, uma certa diferenciação...” (VI, 173).

agora é claro, não mais como a região da objetividade, em que tudo o que é enquadrado pela determinabilidade possível, e sim como estrutura da aparição, isto é, a experiência de que toda percepção de um determinado perfil reenvia a outros perfis no horizonte interno, e de que toda a percepção de coisa singular reenvia à percepção de outras coisas no horizonte externo. Por isso, a pré-doação passiva, implícita e não-temática, do horizonte do mundo é anterior à percepção explícita de coisa. A posição de Merleau-Ponty é nesse ponto bastante próxima àquela de Husserl em *Experiência e juízo*:

a circunvizinhança está aí como *domínio do que é pré-dado*, segundo uma doação *passiva*, isto é, que não exige para ser sempre-já aí nenhuma participação ativa do sujeito, nenhuma orientação do olhar de apreensão, nenhum despertar do interesse. Toda atividade de conhecimento, toda orientação para um objeto singular com vistas a apreendê-lo pressupõem esse domínio prévio de doação passiva; o objeto afeta a partir de seu campo, ele é um objeto, um ente entre outros, ele é já pré-dado em uma crença passiva; seu campo representa ele mesmo uma unidade de crença passiva. Podemos dizer igualmente que toda atividade de conhecimento tem sempre por solo universal um *mundo*; e isso designa em primeiro lugar um solo de crença passiva universal no ser, que é pressuposto por toda operação singular de conhecimento¹³.

A consciência passiva e não explícita de mundo revela-se assim anterior à consciência explícita de coisa, e é por isso que toda negação parcial de um item percebido repõe a certeza mais originária de um fundo ainda não percebido ainda a se perceber, isto é, um horizonte de percepções não-atuais porém co-dadas como halo da percepção atual. Onde que, se a consciência passiva e latente de horizonte é dada conjuntamente com a consciência explícita e atenta de coisa, toda percepção singular anunciando indefinidas percepções ulteriores nas quais será confirmada ou barrada, então é ao mesmo tempo verdade que “nem o erro nem a dúvida jamais nos cortam da verdade, porque eles são envolvidos de um horizonte de mundo” (PhP, 459), e que, como não há consciência de um limite para esse horizonte, “sei que a explicação total seria uma tarefa infinita” (PhP, 458). É assim a estrutura de horizonte que estará por trás do que Merleau-Ponty chama de abertura primordial ao mundo, a *Urdoxa* passiva que me garante a pré-doação de um mundo percebido antes que eu atente sobre algum de seus itens:

¹³ Husserl, *Expérience et jugement*, §7, trad. pp. 33-4.

é ela que faz surgir diante de nós *algo em geral*, ao que o pensamento tético – dúvida ou demonstração – possa em seguida se reportar para afirmá-lo ou negá-lo. Há sentido, algo e não nada, há um encadeamento indefinido de experiências concordantes, da qual testemunham o cinzeiro que vejo aqui em sua permanência, a verdade que apercebi ontem e à qual penso poder voltar hoje (PhP, 458).

Eis por que é a estrutura de horizonte que estará por trás do que Merleau-Ponty chama de abertura primordial ao mundo, a *Urdoxa* passiva que me garante a pré-doação de um mundo percebido antes mesmo que eu atente sobre algum de seus itens em particular, e que permanece sempre postulado quando efetuo uma afirmação ou negação a respeito de um deles¹⁴. E essa crença passiva preserva precisamente o caráter autóctone do mundo que sempre encontro como já-dado antes das operações téticas de minha consciência: um mundo subjetivo-relativo, diferente da objetividade porque dotado de uma estrutura de horizonte – e assim portador de um sentido perceptivo aquém do sentido propriamente linguístico –, mas também distante da experiência universal-

¹⁴ Uma das consequências trazida pela ideia de mundo como estrutura de horizonte é uma nova compreensão do conceito de evidência, que em Husserl delimitava o campo da imanência transcendental dentro do qual os fenômenos transcendentais eram recuperados em distintos graus de evidência, cujo grau máximo estava na autodoação da consciência pela percepção imanente. Na medida em que a tese da impossibilidade de uma coincidência entre reflexão e irrefletido frustra essa hipótese da autodoação adequada, não se pode mais esperar que o campo fenomenal seja regrado pelo mesmo modelo de evidência veiculado na percepção imanente. Com efeito, se a consciência reflexiva permanece em Merleau-Ponty dependente de uma vida irrefletida, a experiência atual da consciência conserva pressupostos implícitos que contaminam seu contato de si consigo e a adequação entre o dado e o visado na percepção imanente não pode mais aparecer como modelo da evidência última. “Eu penso, e tal ou tal pensamento me aparece verdadeiro; eu sei que ele não é verdadeiro sem condição e que a explicação total seria uma tarefa infinita; mas isso não impede que, no momento em que eu penso, eu pense algo, e que toda outra verdade, em nome da qual eu gostaria de desvalorizar esta aqui, se ela pode para mim se chamar verdade, deve acordar-se com o pensamento ‘verdadeiro’ do qual tenho experiência” (PhP, 459). Se toda experiência de evidência contém pressupostos não tematizáveis, ela jamais nos leva à evidência absoluta, e permanece de algum modo sempre ameaçada por um fundo de mundo não atualmente explicitado. Desde então, não existe evidência absoluta, experiência do verdadeiro que não se dê sobre o fundo de uma ilusão possível, e toda experiência da ilusão se faz sobre o fundo de um estilo de mundo que permanece pressuposto a cada experiência ilusória. O mesmo vale para a dúvida: posso fechar os olhos, negar este ou aquele fenômeno, mas não suspender a presença meramente sensível do algo percebido e do mundo dado em horizonte. Se a experiência da evidência é sempre parcial, o erro e a ilusão correlativamente só existem sobre um fundo de certeza. “É ao mesmo tempo verdade que certas ideias se apresentam a mim com uma evidência irresistível de fato e que esse fato não vale jamais como direito, não suprime a possibilidade de duvidar desde que não estejamos mais em presença da ideia. Não é um acaso se a evidência mesma pode ser recolocada em dúvida; é que *a certeza é dúvida*” (PhP, 457). Noutras palavras, se não me transformo em consciência universalmente constituinte da experiência, se permaneço por isso dependente dela como solo irrefletido que contamina minhas experiências atuais e que não posso atualmente explicitar reflexivamente, só há experiência atual de erro ou de verdade sob um fundo inquestionado de mundo. É isso o que torna ao mesmo tempo a evidência uma experiência jamais absoluta, já que toda verdade pode ser ameaçada por experiências não atuais implicadas implicitamente na experiência atual, e todavia jamais totalmente perdida, já que tenho a certeza de que toda percepção atual será substituída por outra que, antecipada em horizonte, conserva o mesmo estilo sensível que a presente.

mente constituída pela intencionalidade de ato da consciência tética, porquanto passivamente unificado por sínteses de transição.

V – UMA FENOMENOLOGIA DA GÊNESE

Vimos que a redução instala a descrição fenomenológica em um território de experiência vivida, aquém do mundo objetivo, que reúne as seguintes características principais: 1. trata-se de um campo da fenomenalidade no qual toda posição realista de um em-si para além do fenômeno foi colocada fora de jogo, e no qual apenas se tem sob consideração o modo de doação das coisas percebidas; 2. consequentemente, a legalidade do mundo objetivo não tem jurisdição sobre esse campo, em um duplo sentido: nem as relações reais, próprias à natureza em si, nem o princípio de não-contradição e a presunção de determinabilidade, próprias ao pensamento objetivo, têm aqui validade, devendo ser substituídas, por um lado, pelas relações intencionais de motivação, e por outro, pelo reconhecimento da indeterminação positiva como modo de doação último das coisas na percepção viva; 3. se nesse território o tema constante da filosofia é o modo de doação ou o aparecer fenomenal das coisas, não as coisas elas mesmas, e se aqui não há relações causais e objetivas, mas relações intencionais, entende-se que seja apenas em seu interior que tem vigência o *a priori* da correlação perceptiva, interpretado porém não nos marcos de uma constituição ativa, e sim como uma constituição passiva. A intencionalidade responsável pela aparição de coisa não é uma intencionalidade *sinngebende*, como Merleau-Ponty não cansa de insistir, mas uma intencionalidade de horizonte calcada nas sínteses de transição e na intencionalidade operante do tempo, o que permite preservar o caráter autóctone do reenvio noemático dos aspectos sensíveis do mundo; 4. sendo assim, pode-se finalmente flagrar o sentido autóctone da experiência sensível como uma significação nascendo de maneira espontânea na contingência dos materiais sensíveis, e não como uma racionalidade se sobrepondo ao sensível, como ocorreria caso a intencionalidade fosse ainda pensada sob o esquema de uma aplicação da forma intencional a uma *hylé* neutra¹⁵.

É nítido que o fio condutor da descrição do campo fenomenal é exatamente a noção de *forma* percebida, da qual a *PhP* procura descobrir a intencionalidade correlativa e o território de experiência em que ela se situa. Nesse sentido, ela vem dar uma

¹⁵ Há evidentemente aqui um passo que a estrita descrição husserliana da intencionalidade de horizonte jamais daria, qual seja, o de tomar os aspectos sensíveis (seja as sensações, seja os noemas perceptivos) como *fáticos* e não como essências.

resposta a um problema preciso que surgia na *SC*, quando esta, no esboço de fenomenologia da percepção apresentada em seu último capítulo, afirmava que “a relação dos aspectos perspectivais com a coisa que eles nos apresentam não se reduz a nenhuma das que existem no interior da natureza” (*SC*, 292), sem todavia especificar positivamente a essência dessa relação intencional nem tampouco o território da experiência no qual ela poderia ter direito de cidadania, e que efetivamente só poderia se desvelar após a efetuação de uma redução fenomenológica (*SC*, 332). Ora, é essa redução que permite à *PhP* encontrar um fundamento intencional para a forma percebida, que a afasta tanto de ser entendida como repousando em processos cerebrais de mesma forma – como ocorria nos gestaltistas via hipótese do isomorfismo – quanto de ser estrita e exclusivamente fundada no *a priori* biológico do organismo, como ocorria em Goldstein. Na *PhP*, torna-se claro que a intencionalidade correlativa da forma percebida é a intencionalidade operante, isto é, as sínteses passivas da temporalidade que permitem precisamente restituir à forma percebida o caráter autóctone do reenvio de suas partes, ou seja, de seu sentido.

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

É de fato a intencionalidade operante que se revela aqui à altura da tarefa. Por meio dela, o sentido autóctone do sensível, apresentado como a articulação imanente das partes de um Todo, receberá uma tradução em termos de intencionalidade de horizonte e, mais profundamente, em termos de uma unidade temporal. Pois se as partes revelam ter uma articulação imanente com a qual o Todo se confunde, este permanecendo ao mesmo tempo imanente e transcendente em relação a elas, isso se dará da mesma maneira que um perfil dado apenas se completa pela remissão a outros perfis não-atualmente dados – isto é, pelos perfis e objetos que se situam em seu horizonte interno e externo –, e por cujo reenvio mútuo se produz a ostensão do objeto transcendente¹⁶. O sentido autóctone do mundo sensível radica nessa intencionalidade de horizon-

¹⁶ “...impossível descrever completamente a cor do tapete sem dizer que é um tapete, um tapete de lã, e sem implicar nessa cor um certo valor tátil, um certo peso, uma certa resistência ao som. A coisa é esse gênero de ser no qual a definição completa de um atributo exige aquela do sujeito inteiro e onde, por conseguinte, o sentido não se distingue da aparência total” (*PhP*, 379).

te, por meio da qual as partes do objeto e do mundo se ligam do mesmo modo que a fases do tempo imbricam-se no horizonte do presente vivo, ou seja, sem nenhuma atividade explícita da consciência. Com isso, o *a priori* da correlação encontra-se redescrito em ambos os seus polos, a consciência ativamente constituinte cedendo lugar à intencionalidade operante, e o objeto intencional sendo apresentado como uma forma cuja significação permanece rente aos materiais sensíveis de que ela é a articulação imanente¹⁷.

Haverá, contudo, ainda uma derradeira característica da relação entre o campo fenomenal e o mundo objetivo que será crucial para circunscrever o alcance do projeto da fenomenologia merleau-pontiana. Com efeito, entre campo fenomenal e objetividade não existirá apenas a *diferença* entre, por um lado, uma experiência vivida aquém da posição do em-si, da legalidade causal e da determinabilidade, e, por outro lado, o universo *partes extra partes* da atitude natural. Merleau-Ponty afirma insistentemente que o campo fenomenal não é apenas “original” mas também “mais originário” em relação à objetividade, ou seja, ele sustenta que o campo fenomenal é *fundante* em relação à objetividade, no mesmo sentido em que o antepredicativo é fundante do predicativo. Eis por que, em passagens reiteradas, ele afirma que é preciso voltar ao mundo silencioso do qual os construtos científicos e filosóficos tomam sua evidência primordial. Se o mundo objetivo tardiamente se autonomiza em relação ao aparecer – sendo apresentado como em-si e passível de determinação completa, como ocorre no pensamento objetivo –, isso ocorre por um “esquecimento” de suas raízes na experiência originária da percepção. Essa declaração sobredetermina a relação entre a fenomenalidade e a objetividade não mais apenas no sentido de uma diferença entre territórios da experiência, circunscritos por diferenças de atitude, mas no sentido de uma fundação genética de um sobre outro: o mundo objetivo não é apenas o território no qual as ciências autonomamente dirigiriam seus trabalhos, mas é entendido como o resultado da sedimentação de uma expressão cultural e linguística que se substitui ao mundo-da-vida, cabendo então retornar a este para reencontrar o preenchimento pleno daquelas significações vazias veiculadas pelo pensamento objetivo. Entre o mundo vivido e o mundo objetivo há assim a operação de um auto-ocultamento do primeiro sob a forma do segundo. É esse mecanismo, simultaneamente contínuo e descontínuo, de uma auto-sedimentação da experiência originária como objetividade, que dá azo,

¹⁷ Para o modo de ser da forma como fundado na intencionalidade operante, ver conclusão do capítulo 5. Para a revisão da doutrina do objeto intencional acarretada por esta última, ver capítulo 6.

na *PhP*, à proliferação das metáforas em torno do par esquecimento-rememoração, entendidos respectivamente como o processo de objetivação da experiência e como aquele da volta às coisas mesmas:

se a essência da consciência é esquecer seus próprios fenômenos e tornar assim possível a constituição das ‘coisas’, esse esquecimento não é uma simples ausência, é a ausência de algo que a consciência poderia tornar-se presente, dito de outro modo, a consciência só pode esquecer os fenômenos porque também pode deles lembrar-se, ela não os negligencia em benefício das coisas senão porque eles são o berço das coisas (PhP, 85).

Desde então, a tarefa da filosofia é retrair arqueologicamente os passos que conduziram à objetivação, no sentido de reconduzi-la ao solo de experiência perceptiva de onde ela tira sua evidência. Eis o sentido de se voltar aos fenômenos: “é preciso colocar a consciência em presença de sua vida irrefletida nas coisas e despertá-la à sua própria história que ela esquecia, eis aí o verdadeiro papel da reflexão filosófica” (PhP, 56). Isso é possível porque, como se viu, o realismo científico é uma passagem ao limite *motivada* pela experiência perceptiva ela mesma. Era a tese muda da percepção que dava origem motivada à objetivação, era a dinâmica ostensiva da percepção que a levava a pôr o percebido como repousando em-si e esquecer-se consequentemente a si mesma como gesto constituinte. A ciência se apoiava nessa tese muda para transformá-la em tese expressa e, desde então, apresentava o *resultado* da percepção como sua *fonte*, explicando a própria percepção pelo percebido. Eis por que é necessário realizar uma “inversão do movimento natural da consciência” (SC, 332) e retrair a história intencional desse processo, de modo a devolver a experiência esquecida de si mesma – sob a forma do pensamento objetivo – à experiência originária da percepção. A “genealogia do ser” (PhP, 81) tem assim por tarefa refazer arqueologicamente os passos da constituição intencional através da qual a multiplicidade de fenômenos se contraiu na posição do objeto pleno por um ato politético, passando do indeterminado na estrutura de horizonte ao determinado na ordem da objetividade, do mundo inexato ao mundo exato, e que, apenas por um esquecimento de sua gênese, apresenta-se a nós, por meio das interpretações secundárias do pensamento objetivo, como o mundo ele mesmo¹⁸.

Vem daí a crítica merleau-pontiana à filosofia transcendental clássica. Pois esta, acredita Merleau-Ponty, ao investigar as condições de possibilidade do conheci-

¹⁸ Estamos nesse ponto de acordo com Moutinho, *Razão e experiência...*, p. 109.

mento da experiência, toma como ponto de partida essa mesma experiência objetivada que as ciências lhe entregam como óbvia. Ao tomar a física newtoniana como fato, o criticismo herda da experiência idealizada das ciências suas noções de verdade e de conhecimento racional: “por mais que se retire aos princípios da ciência todo valor ontológico e não se lhes deixe senão um valor metódico, essa reserva não mudava em nada, no essencial, para a filosofia, porque o único ser pensável restava definido pelos métodos da ciência” (PhP, 81). Com isso, a filosofia transcendental permanece herdeira da objetivação científica da natureza sensível, mesmo se depurando-a de seu conteúdo para apenas investigar como seu conhecimento – mas que é, em fim de contas, apenas um construto histórico-cultural repousando sobre a opinião originária do mundo-da-vida – é possível. “Quando Kant justifica cada passo de sua Analítica pelo famoso: ‘se um mundo deve ser possível’, ele sublinha que seu fio condutor lhe é dado pela imagem irrefletida do mundo” (VI, 55). Eis por que se faz necessária uma genealogia intencional da objetivação, capaz de colocar em questão o ideal de racionalidade fixado pela ciência moderna, e também por que a fenomenologia deve se converter, de uma crítica da razão, em uma “fenomenologia da gênese” (PhP, 18).

Ao retrair a história intencional pela qual a experiência se objetiva nas mãos da ciência, essa fenomenologia da gênese tem por conteúdo evidenciar a maneira como a racionalidade moderna – que é contrapartida da objetivação científica – repousa sobre uma experiência mais originária que, se permite esta racionalidade em particular, todavia não a necessita. Trata-se, assim, de devolver a razão à sua origem contingente, que ela esquece ao sedimentar-se culturalmente e ao se apresentar como tese formulada. “A experiência do caos, no plano especulativo como em outro, nos convida a perceber o racionalismo em uma perspectiva histórica à qual ele pretendia por princípio escapar, a buscar uma filosofia que nos faça compreender o brotamento da razão em um mundo que ela não fez” (PhP, 83). A recusa do racionalismo clássico, segundo o qual a razão se pressupõe no ser e o infinito positivo faz o acordo entre ser e pensar, assim como a recusa simétrica do transcendentalismo estrito, acusado de se instalar na subjetividade e pressupor o texto da razão como já escrito em alguma parte – ao menos o suficiente para que se o possa deduzir *a priori* –, levam Merleau-Ponty a apresentar a tarefa da fenomenologia da gênese como aquela de descrever uma genealogia da razão, isto é, como a tarefa de explicitar a maneira pela qual o sentido e, *a fortiori*, a racionalidade brotam originalmente do arranjo contingente entre fatos, que

por si só não os continham de princípio, e permanecem por eles de algum modo ameaçados¹⁹.

É esse projeto de maior escopo que se grava, em microcosmo, na tarefa de descrever como a experiência de um sentido perceptivo é facultada pela organização sem lei prévia de materiais sensíveis factualmente dados²⁰. Ainda aqui, é a noção de forma que parece sugerir o modelo dessa genealogia do sentido a partir da contingência da experiência. A forma, escreve Merleau-Ponty, “é o *nascimento* de uma norma e não se realiza *segundo* uma norma” (PhP, 88, grifos meus). Assim como a lei de organização de uma forma permanece dependente dos materiais fáticos que ela organiza, sem por isso dissolver-se no acaso de seu arranjo empírico, no *Und-Assemblage* de que é materialmente composta, assim também a facticidade participa da racionalidade sem dissolvê-la no mero encontro fortuito entre fatos. A forma seria o meio, garante Merleau-Ponty, de reconhecer aos fenômenos “ao mesmo tempo sua inerência temporal (pois enfim eles ocorrem no tempo, produzem-se em um certo momento do tempo), e ao mesmo tempo sua significação interna, que lhes permite portar um conhecimento e uma verdade (P2, 101). O central aqui é a noção de *acontecimento* que vem qualificar a razão de uma forma ser uma forma, e que se grava para sempre, como atestado de nascimento, no *sentido* veiculado por essa forma. Apresentada por Merleau-Ponty como um “arranjo contingente pelo qual os materiais se põem diante de nós a ter um sentido” (SC, 311), a forma se estabelece quando certos elementos sensíveis, aos quais nada destinava estabelecerem tais relações recíprocas e não outras, adquirem certas propriedades de conjunto; todavia, uma vez surgida, a forma parece devorar sua origem fática e se apresentar, por um gesto análogo ao movimento retroativo do verdadeiro, como uma razão preexistente aos materiais, como se não devesse nada ao encontro puramente contingente entre suas partes. Reunindo as duas pontas

¹⁹ Projeto amplo que se lê na célebre afirmação de *SnS*: “seria preciso que a experiência da desrazão não fosse simplesmente esquecida. Seria preciso formar uma nova ideia de razão” (*SnS*, 7).

²⁰ Vinha daí o elogio feito por Merleau-Ponty ao juízo reflexionante da *Terceira Crítica*: “se existe uma natureza do sujeito, então a arte escondida da imaginação deve condicionar a atividade categorial, não é mais apenas o juízo estético, mas ainda o conhecimento que repousa sobre ele, é ele que funda a unidade da consciência e das consciências” (PhP, 18). Para a relação entre a fenomenologia da gênese e os problemas deixados pelo juízo reflexionante, ver Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*, cap. X. A interpretação que Merleau-Ponty dá ao conceito do juízo reflexionante vai na direção de radicalizar a perspectiva genética, sugerindo que é a experiência fática – passo que certamente nem Husserl daria – que é condição da racionalidade e não o contrário, mesmo se tampouco existe derivação direta de uma a outra. Essa gênese sem derivação direta é, pelo menos até certo ponto, patrocinada pela extensão do alcance dos a priori materiais ao terreno fático, e não apenas eidético, da experiência. Voltaremos adiante a isso. Em todo caso, o cerne é a inversão maior operada por Merleau-Ponty frente ao idealismo, que consiste em encontrar não na consciência e sim na experiência a instância transcendental – o que certamente Kant jamais aceitaria.

num só fenômeno, a forma declara nela mesma a origem fática de sua organização e a presunção de razão que essa organização mesma veicula.

A forma integra a si o conteúdo a tal ponto que ele aparece finalmente como um simples modo dela mesma, e as preparações históricas como uma astúcia da Razão fantasiada em Natureza – mas reciprocamente, até em sua sublimação intelectual, o conteúdo permanece como uma contingência radical, como o primeiro estabelecimento ou a fundação <Stiftung> do conhecimento e da ação, como a primeira apreensão do ser ou do valor cuja riqueza concreta o conhecimento e a ação jamais terminarão de esgotar (PhP, 159-60).

Concentrando em si esse duplo movimento de arqueologia e autonomização, de origem contingente e de presunção de razão, a forma sugere precisamente o modelo para pensar a relação genealógica entre razão e experiência sem dissipar uma na outra. Trata-se assim de recusar o empirismo, que entende a experiência como relação cega entre fatos e por isso cancela o momento significativo-teleológico da experiência, tanto quanto o intelectualismo, que responde ao psicologismo do primeiro instalando-se numa perspectiva dedutiva *a priori* para a qual não exige gênese possível a partir da experiência. A ideia de forma evidencia que as duas perspectivas são unilateralizações do fenômeno total: o empirismo não se dá conta de que os fatos se estruturam em conjuntos, e por isso já contém um sentido autóctone – o que permite que sejam recuperados do ponto de vista teleológico da gênese –, o intelectualismo não se dá conta de que o sentido não se aparta da facticidade material, senão por uma ilusão retroativa do verdadeiro, e assim aparece para ele como desprovido de *arché*. Como diz Merleau-Ponty, “o reconhecimento dos fenômenos enquanto ordem original condena o empirismo enquanto *explicação* da ordem e da razão pelo encontro dos fatos e pelos acasos da natureza, mas conserva para a razão e para a ordem elas mesmas o caráter da facticidade” (PhP, 88). Cabe observar com precisão de que maneira o conceito de forma é decisivo para a fenomenologia genética de Merleau-Ponty. Apresentando-se como uma organização autóctone dos materiais fáticos da experiência, a forma permite estender a descoberta de *a priori* materiais como relações necessárias entre conteúdos para além do domínio exclusivamente eidético em que Husserl os descobria. Com isso, a fenomenologia genética tem por campo de investigação não apenas as relações de necessidade entre conteúdos de experiência eideticamente purificados, mas sim as relações de necessidade entre conteúdos tomados em sua facticidade. É somente a partir de então que nossa experiência concreta e existencial poderá se tornar prenhe

de uma “nova ideia de razão” (SnS, 7)²¹. É nesse sentido que a gestaltização da experiência constitui a porta de entrada para uma genealogia da razão.

Entende-se por fim a centralidade de uma investigação sobre a percepção dentro de uma fenomenologia genética. Pois a percepção é a experiência mais imediata na qual as duas ordens da análise, genética e teleológica, se entrecruzam necessariamente: ela é dependente da natureza fática por meio do corpo próprio, que a faz estar sempre situada num mundo, e todavia ainda contém uma pretensão de validade, por

²¹ Bem entendido, a condição mínima para que os fenômenos ganhassem alcance genético era liberá-los do psicologismo: é o que, segundo Merleau-Ponty, a *Gestalt* realizaria ao mostrar que, na experiência, não são dados puros fatos atômicos – como supunham os empiristas –, mas fatos sempre organizados em propriedades de forma, e que desse modo se apresentam como de antemão dotados de certo valor e significação imanente, além dos meros fatos e aquém das essências puras que apenas a variação imaginária poderia apreender. Citado por Merleau-Ponty nesse ponto, Koffka responde da seguinte maneira à crítica husserliana do psicologismo. O psicologismo é definido por Koffka como a tese de que todas as relações lógicas *subsistentes* podem ser explicadas por relações psicológicas ou fisiológicas *existentes*, ou seja, como a tese de que uma validade repousa sobre um fato. Se é mesmo essa a tese do psicologismo, a resposta de Koffka consistirá em afirmar que a psicologia da forma não padece desse mal na medida em que, em vez de lidar com meros fatos, desvela a existência de uma *estruturação* dos fatos que lhes confere de antemão sentido, mesmo se esse sentido ainda não é aquele sentido de ordem predicativa que o essencialismo fenomenológico procuraria. “O argumento de Husserl repousa sobre a suposição explícita ou implícita de que toda teoria psicologista reduz as relações psicológicas a relações externas ou de simples fato. Um psicologismo fundado sobre esse princípio foi certamente refutado por Husserl, e também por outros filósofos, mas essa refutação não atinge o nosso psicologismo, se é que nossa concepção pode verdadeiramente ser chamada de um psicologismo, pois, em nossa concepção, os processos psicológicos e fisiológicos, ou antes os processos psicofísicos, são organizados segundo relações intrínsecas ou internas, o que quer dizer que, em nossa concepção a psicologia e a lógica, a existência e a subsistência, e mesmo, em certo sentido, a realidade e a verdade não pertencem a dois domínios ou a dois universos de discurso verdadeiramente diferentes, entre os quais nenhuma relação inteligível poderia existir” (Koffka, *Principles of Gestalt psychology*, pp. 570-1). Ao citar esse texto Merleau-Ponty pretende concluir que, em vez de ser para sempre apresentada como uma disciplina de atitude natural, a psicologia da forma deveria servir de correção ao essencialismo fenomenológico: “se a noção de *Gestalt* nos permite tornar inteligíveis muitos fatos e é fecunda na ordem empírica, ela deve ter sua verdade fenomenológica e, pensada até o fim, deve trazer algo à fenomenologia (...). Vemos então que nesse nível não há acontecimentos exteriores uns aos outros, mas uma organização que é intrínseca, e que faz com que as noções de valor e de significação sejam reabilitadas nessa psicologia” (P2, 101). Que se entenda precisamente o que a *Gestalt*, segundo Merleau-Ponty, teria a contribuir com a fenomenologia: pelo menos em princípio, ela permitiria que os *a priori* materiais – que para Husserl comentam relações necessárias entre conteúdos da experiência, porém sempre conteúdos já apreendidos por meio de variação, isto é, enquanto essência – pudessem comentar relações entre *fatos*; ou seja, a *Gestalt* permitira integrar os fatos às essências e, apenas assim, permitir a ideia de uma fenomenologia da gênese não apenas na ordem da fenomenalidade, mas na ordem do existente, isto é, uma fenomenologia da gênese que fosse uma apreensão da “intenção total” que se exprime nos fenômenos. “Que se trate de uma coisa percebida, de um acontecimento histórico ou de uma doutrina – garante Merleau-Ponty –, ‘compreender’ é reapreender a intenção total – não apenas aquilo que eles são para a representação (...), mas a maneira única de existir que se exprime nas propriedades do pedregulho, do vidro ou do pedaço de cera, em todos os fatos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo” (PhP, 19). Se a apreensão da “intenção total” que subjaz aos fenômenos indica com precisão o projeto de se descobrir sentido filosófico na concretude da experiência – projeto comum, como se sabe, a Merleau-Ponty e ao existencialismo da época em sua batalha contra o neokantismo –, deve-se notar que esse programa tão alardeado depende conceitualmente, ao menos na *PhP*, do sucesso da tentativa de expandir o alcance da validade *a priori* materiais ao domínio fático da experiência, tentativa que é em parte patrocinada pela psicologia da *Gestalt*.

meio de sua visada intencional que a faz pôr o objeto como em-si. Sendo a unidade dessas duas vertentes, a percepção é o núcleo mesmo da fenomenologia da gênese:

mutilar a percepção por baixo, tratá-la de saída como um conhecimento e esquecer seu fundo existencial, é mutilá-la por cima, porque é tomar por adquirido e passar sob silêncio o momento decisivo da percepção: o brotamento de um mundo *verdadeiro* e *exato*. A reflexão estará segura de ter encontrado o centro do fenômeno se ela for igualmente capaz de esclarecer a inerência vital e a intenção racional (PhP, 80).

Trata-se, então, de voltar à percepção segundo um duplo vértice de análise: por um lado, um exame da dependência do ato perceptivo em relação à facticidade do corpo percipiente, por meio do qual se infiltra na pretensão racional sua inerência vital, histórica e social, e, por outro lado, um exame da pretensão de validade que esse mesmo ato veicula, como capaz de fazer aparecer o mundo e a coisa percebida neles mesmos.

- 3 -

O SUJEITO DE PERCEPÇÃO

I – O VEÍCULO DO SER-NO-MUNDO

O fundamento positivo da recusa merleau-pontiana do intelectualismo reside numa redescritção da subjetividade intencional por meio de sua encarnação no corpo próprio. Pois é a partir desta que se deve poder compreender como a capacidade de desdobrar significativamente o mundo não surge unilateralmente de uma consciência constituinte, o que converteria automaticamente o mundo em significação mentada, e sim de um ente que, por sua encarnação, faz parte daquela mesma natureza que ele também visa, e de tal sorte que possa, ao desdobrá-la, conservar ainda a presença em carne e osso daquilo que desdobra. Nesse sentido, o corpo se apresenta como uma espécie de *sujeito transcendental* encarnado, mas que, justamente pela sua encarnação, é ele próprio também um dos entes *transcendentes*. É essa ambiguidade, se quisermos, que encerra a dificuldade filosófica dorsal a que Merleau-Ponty procurará dar uma resposta ao longo de toda sua obra.

Com essa formulação, a *PhP* em certa medida retoma, pelo método em primeira pessoa, a dupla tarefa que a *SC* se propunha pelo método do espectador estrangeiro, a saber, a de desvendar por um lado a dependência da consciência com relação à natureza, apreendida agora sob a forma do corpo próprio como vida anônima do sujeito percipiente, e por outro lado a de garantir a relativa autonomia da primeira sobre a segunda, o que se declara doravante na ideia de que esse mesmo corpo se apresenta como sujeito de intencionalidade. É assim o próprio sujeito de percepção que se revela reflexivamente a si mesmo como dotado de uma vida corporal em relação à qual ele é arqueologicamente dependente e com a qual ele jamais consegue coincidir, a encarnação sendo apreendida como franja de irrefletido inabsorvível pela reflexão; e que por outro lado se revela precisamente capaz da reflexão através da qual se manifestará a si mesmo como despossuído de si, voltando-se sobre si apenas para se descobrir precedido de uma vida que de antemão já o anexou significativamente a um mundo. Porém, operando agora em regime de analítica intencional, a *PhP* recupera a questão da inscrição natural do cogito desde seu ângulo teleológico, narrando as relações de dependência entre consciência e natureza não tanto como fundações de *existência*, e

sim como fundações de *sentido*¹. Desse ponto de vista, o conceito de intencionalidade operante se revela central, pois permite a Merleau-Ponty descrever a natureza em nós como vida passiva da consciência, apreendendo-a não tanto sob o ângulo de sua dependência em relação à natureza vital, mas sobretudo em seu papel significativo de pré-constituir intencionalmente o mundo-da-vida, dotando-o de *a priori* materiais que a consciência tética encontrará *post festum* como já feitos no mundo. Onde o interesse voltado não à maneira como as determinações vitais *conduzem* à consciência, mas antes à maneira como a subjetividade *se apropria* significativamente dessas determinações. É por isso que o problema da articulação entre natureza e consciência, exposto na *PhP* a partir do ponto de vista da filiação de sentido, deixa de ser aquele de saber como a atitude categorial pode surgir a partir das estruturações cada vez mais integradas do organismo vivo, e transforma-se doravante naquele de saber como o sujeito intencional, ancorado no mundo pelo corpo próprio, pode não obstante visar significativamente (transcendentalmente) o mesmo mundo de que faz parte (como item transcendente).

Resta que a descrição do corpo próprio como sujeito de percepção tem por condição basal uma crítica das interpretações com que o pensamento objetivo o mascara, e toda a tarefa dos primeiros capítulos da *PhP* consistirá em afastar a identificação entre ser-corpo e ser-objeto que torna impossível o fenômeno da encarnação. Assim, em qualquer uma de suas versões, o objetivismo termina por compreender o corpo como um todo *partes extra partes*, repelindo *ipso facto* a tentativa de se encontrar nele algum princípio de subjetividade, mesmo que apreendida no sentido mínimo de um comportamento de dirigir-se significativamente a algo. É a ideia mesma de se encontrar no corpo a dupla determinação da vida e da subjetividade, na qual se concentra o problema da encarnação, que não encontra terreno de aplicação no pensamento objetivo, já que este herda a dicotomia cartesiana do físico e do psíquico. Desse ponto de vista, as patologias do membro fantasma e da anosognosia desempenham, no início da primeira parte do livro, o papel de uma *epoché* da objetivação que permite a Merleau-Ponty conquistar o território onde a encarnação se tornará pensável: a insuficiência das disciplinas objetivistas para darem conta das patologias põe a nu a existência de um território no qual o fisiológico e o psíquico se comunicam, o que suspende a validade do pensamento objetivo sobre o campo total da experiência, e ao mesmo

¹ Cf. Bimbenet, *Nature et humanité*, p. 126: “doravante a consciência quer se inscrever no prolongamento da natureza por uma filiação que não seja mais apenas de existência, mas também de sentido”.

tempo circunscreve esse território à camada anônima do comportamento vital, evidenciando dessa forma, por meio da descrição das formas deficitárias e desintegradas do comportamento patológico, a espontaneidade nativa do corpo próprio que a consciência desperta do comportamento normal no mesmo gesto supõe e recalca.

O exame das patologias vai partir de uma crítica interna à maneira como fisiologia e psicologia clássicas pensam explicar o membro fantasma e a anosognosia. A fisiologia, afirma Merleau-Ponty, toma a consciência que o sujeito tem das partes de seu corpo como efeitos reais do sistema nervoso, seja sob a forma de estímulos dos quais nos tornamos conscientes, seja sob a forma de traços cerebrais que indicam a presença das partes. Mas isso torna inexplicável, mostra o filósofo, a experiência do membro fantasma, já que aqui, uma vez que o membro foi amputado e não oferece mais estímulos físicos, a representação deveria imediatamente ter cessado com a amputação – o que justamente não ocorre. E é devido ao mesmo suposto que a fisiologia se mostra também incapaz de elucidar a patologia inversa da anosognosia: num paciente cujo membro foi paralisado e que contudo está realmente dado no corpo – o que deveria provocar a existência de uma representação correlata na mente –, a representação desse membro todavia não é dada. Donde a conclusão de que, se a fisiologia não dá conta dessas patologias, é porque seu suposto está equivocado e a formação de representações das partes do corpo não pode ser compreendida como resultado mecânico de nervos aferentes e estímulos nervosos. Mais geralmente, se a consciência que o corpo tem de suas partes não acompanha a presença ou ausência efetivas delas, isso significa que a totalidade vivida do corpo não é idêntica ao agregado de partes que o compõem, e que por isso ele não pode ser compreendido como um todo *partes extra partes*. – A psicologia clássica, por sua vez, procurará compensar as debilidades da fisiologia apelando a fatores emocionais envolvidos na história pessoal do doente: a “recusa” ou a “aceitação” psíquicas da mutilação corporal determinariam a presença ou a ausência da representação do membro. Há pacientes nos quais a aceitação da deficiência dissolve a ilusão, o que sugere que, em pacientes nos quais a ilusão não cessa, sua persistência se deva a um “recalque orgânico” da perda do membro e sua consequente manutenção mental sob a forma de fantasma. A dificuldade aqui está em se especificar a qual nível da consciência se deve imputar essa recusa: sem conhecer terceiro termo entre o consciente e o inconsciente, a presença e a ausência, a psicologia passa ao limite e toma essa recusa orgânica como de mesmo nível que as *cogitationes*, apenas com a modificação de não serem atualmente atentados. Com isso, o membro

fantasma se torna de direito a recordação de um membro ausente, a anosognosia, o esquecimento de um membro presente; em ambos os casos, a deficiência diz respeito ao conjunto de representações que a consciência forma de seu corpo. A explicação da patologia é aqui perdida por motivos inversos aos da fisiologia: ainda que fatores emocionais desempenhem algum papel na formação do membro fantasma, a psicologia não consegue explicar por que, com ou sem anuência emocional do doente, “a secção dos condutos sensitivos que vão para o encéfalo suprime o membro fantasma” (PhP, 105). A patologia, se pode ter algum sentido emocional para o doente, permanece também de algum modo engrenada no fisiológico.

O resultado é uma desautorização da dicotomia entre processos anônimos e atos pessoais, causalidade em terceira pessoa e consciência subjetiva desses processos, tornando-se então necessário desvelar o “terreno comum” em que ambas determinações possam guardar alguma articulação interna (PhP, 106). Ora, esse terreno não é senão aquele do comportamento biológico do organismo vivo, que a *SC* descrevera como um debate entre interior e exterior, e no qual a relação é constituinte de cada termo. Assim, sob o vocábulo “pouco cartesiano” de “recalque orgânico”, afirma Merleau-Ponty, o que existe é a estrutura vital entendida como forma em equilíbrio dinâmico com seu meio. É desde sua infraestrutura animal que o corpo próprio se revela irreduzível à alternativa entre o mecanismo e a representação consciente, já que, por exemplo, o inseto que substitui a pata cortada pela pata sadia não o faz nem por automatismo nem por finalidade expressa, mas por uma reestruturação global das funções de seus membros que é o que lhe permite manter com seu meio relações ótimas de equilíbrio, mantendo-se dessa maneira em vida. É a noção de forma que se revela aqui a chave da explicação. Por um lado, se a reestruturação do organismo do inseto é possível, é porque suas partes conhecem dinamicamente umas às outras e formam uma totalidade que redistribui as funções quando uma parte isolada é suprimida: o suposto interior é portanto uma unidade aberta ao debate com o exterior, capaz de transposições globais para fazer face às demandas postas pelo seu meio. Por outro, se o organismo se vê obrigado a reestruturar-se, não é por sofrer do meio uma determinação puramente externa ou por precisar responder a estímulos cegos impostos pelo meio; diferentemente do que ocorre na forma física, o padrão ótimo de equilíbrio é ele próprio projetado pelo próprio organismo, de modo o exterior só age pelo sentido que o interior de antemão lhe confere, e mesmo a mutilação de um membro só tem pertinência para o comportamento diante de tarefas que ele mesmo se propõe: o

suposto exterior é então também previamente finalizado pelo organismo, que o projeta não por finalidade expressa, mas por um “*a priori* da espécie”, integrando-o à sua estrutura vital de comportamento. Dessa maneira, o ganho da noção de comportamento é mostrar que, desde as formas animais da corporeidade, já existe uma atividade significativa através da qual o corpo se dirige ao mundo, conferindo-lhe valores e significações práticas em função das quais passará subsequentemente a reagir, de modo que é impossível isolar determinações puramente fisiológicas (a exterioridade dos estímulos é sempre apanhada em situações de conjunto, as debilidades do corpo apenas são pertinentes quando afetam a totalidade indivisa das relações entre suas partes) e determinações puramente psíquicas (as situações de conjunto se apoiam sobre elementos materiais). Se não há configuração material que não dependa de um sentido, que ela recebe dos projetos vitais do organismo, mas se inversamente também não há sentido que não se apoie sobre o estado factual desse organismo, a noção de comportamento é irreduzível à oposição entre processos anônimos e processos significativos e fornece assim o fio condutor para Merleau-Ponty compreender as patologias invocadas.

A comparação com o organismo animal, mesmo se apoiada em resultados que a SC só obtinha com o método do espectador estrangeiro, permite a Merleau-Ponty evidenciar que um direcionamento significativo ao mundo já existe nas formas mais imediatas do comportamento. É esse fato que se trata de recuperar agora a partir da primeira pessoa do singular. Atestada reflexivamente, a encarnação surge como franja de irrefletido através da qual a consciência se apercebe como que despossuída de si mesma, pois vai se descobrir antecipada por uma intencionalidade corporal que, analogamente ao que ocorria no comportamento animal, se ocupa espontaneamente da pré-constituição do mundo-da-vida, dotando-o de *a priori* materiais e formas expressivas (*Gestalten*), que a atividade tética da consciência se limitará a encontrar já feitos antes dela. Assim, a ideia do corpo como polo de comportamentos permite a Merleau-Ponty descrever o fenômeno da encarnação não exatamente como a ideia de um espírito que se faz matéria, nem a de uma matéria que se faz espírito, e sim como a precessão em relação à consciência de um comportamento orientado que de antemão a ancora irremediavelmente num mundo por ele finalizado. É bem o que Merleau-Ponty indica nesse momento sob o termo “movimento do ser-no-mundo”, atribuindo-o já

aos comportamentos mais imediatos do ser vivo, a saber, uma interioridade que passa inteiramente na exterioridade a si e nela se constitui².

A definição do corpo como veículo do ser-no-mundo se volta assim tanto contra o objetivismo, pois afasta a identificação do corpo a um objeto ao entendê-lo como sujeito de comportamento, quanto contra o intelectualismo, pois recusa simultaneamente a ideia de um vivido adequadamente dado a si mesmo e que se confundiria de algum modo com a consciência. Com a ideia de um interior que passa por inteiro na exterioridade, redescreve-se tanto a presença a si da subjetividade quanto a suposta exterioridade em si da natureza, que doravante se configura sempre como um mundo subjetivamente finalizado. Com efeito, a intencionalidade do ser-no-mundo faz com que o corpo não se feche na imanência de um vivido dado a si mesmo de modo transparente, mas ao contrário passe inteiramente no mundo que ele fazer aparecer: “o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (PhP, 111). Essa confusão de princípio entre “ter um corpo” e “empenhar-se em seus projetos” é essencial para a redescritção da subjetividade corporal: enquanto é uma “potência de um certo mundo” (PhP, 137), “aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos” (PhP, 182), o corpo não é comparável a um objeto, mas enquanto se junta àquilo mesmo que faz aparecer, não é análogo de uma consciência reflexiva. Da mesma forma como ocorria com o comportamento vital, de cuja integração do ambiente o organismo integrador não se excluía, assim também o corpo próprio, ao dirigir-se ao mundo, não se mantém *diante* dele como a consciência representativa se manteria diante do objeto, mas se confunde com os projetos mesmos através dos quais o enforma, passando por inteiro na exterioridade, de maneira que não se pode dizer que preexista, como positividade, ao movimento com que nele se

² O movimento do ser-no-mundo indica nesse momento sobretudo uma polarização prática ao mundo irreduzível à representação prévia de metas, o que faria dela a ação de uma consciência: “...o que encontramos atrás do fenômeno de substituição [das patas do inseto] é o movimento do ser no mundo, e já é hora de precisar sua noção. Quando se diz que um animal *existe*, que ele *tem* um mundo, ou que *é em* um mundo, não se quer dizer que ele tenha percepção dele ou consciência objetiva. A situação que engendra as operações instintivas não é inteiramente articulada e determinada, seu sentido total não é possuído (...) e é justamente isso o que permite aos membros se substituírem uns aos outros, serem equivalentes diante da evidência da tarefa (PhP, 107, inciso meu). Como se verá à frente, é também essa relação anônima entre corpo próprio e mundo que mantém os polos de sua correlação como unidades abertas, o que justamente autoriza sua sincronização. Isso revela ainda uma vez a força do conceito de comportamento como fio condutor para a descrição da encarnação.

lança. Ele de certa forma *é* esse próprio movimento. O ganho decisivo aqui é o de uma relação a si que não é da ordem da reflexão, mas se identifica com a passagem mesma na alteridade do mundo. Desse modo, mais do que consciência de si obtida por reflexão interna, a subjetividade corporal é originalmente entendida como práxis, um fazer prático (transitivo) que é indissociavelmente um fazer-se (reflexivo) de si mesma no mundo. – Simultaneamente, se a subjetividade se revela inteiramente votada ao mundo que ela projeta, não se pode por isso mesmo dizer que o mundo exista como em-si independente da intencionalidade corporal: da mesma maneira que o corpo só é o que é no movimento que o faz passar no exterior, assim também o exterior só é o que é enquanto apanhado por esse movimento significativo, tomado em suas relatividades à subjetividade corporal. E isso se dá desde a enformação prévia das excitações sensoriais, evidenciando que o movimento do ser-no-mundo opera já nos graus mais silenciosos da receptividade sensível: os estímulos que agem sobre a percepção, por exemplo, jamais o fazem de maneira causal e descontínua, e sim organizados em situações de conjunto (*Gestalten*) que por sua vez já exprimem “a maneira pela qual ele [o organismo] vem de encontro aos estímulos e se refere a elas (...). A função do organismo na recepção dos estímulos é por assim dizer ‘conceber’ uma certa forma de excitação” (PhP, 103). Não se trata de dizer kantianamente que o dado da intuição se acomoda às condições subjetivas da recepção passiva, mas sim que existe uma atividade nativa da sensibilidade pela qual esta configura de antemão os estímulos em totalidades significantes, o que põe por terra toda oposição entre passividade e atividade sobre a qual a Estética Transcendental largamente se apoiava. Isso significa que o mundo sensível ao qual o corpo se dirige é de antemão enformado por uma espécie de atividade da receptividade corporal, mas em cuja raiz não vai se encontrar nenhuma arte escondida da imaginação, e sim o esquema corporal, sistema de transposições e equivalências intersensoriais cuja unidade prévia se determina... na polarização ao objeto. A circularidade que se lê no “movimento do ser-no-mundo” é também proposital: não há sujeito sem ser *dirigido* ao mundo, nem mundo sem ser *para* um sujeito, e é na relação intencional entre eles que os polos vão ambos se constituir³.

³ O que está implícito nessa tese da circularidade do ser-no-mundo é a necessidade de afastar a subjetividade transcendental como constituinte assimétrica do sentido do percebido. Cf. Barbaras, *Le tour-nant...*, p. 116: “o procedimento de Merleau-Ponty consiste aqui em tentar pensar a intencionalidade por ela mesma em vez de recompô-la a partir da dupla polaridade do sujeito transcendental e do noema (...). Se a intencionalidade tem um sentido, ela deve ser concebida como um tecido inquebrantável: tal é precisamente o sentido do ser-no-mundo, do qual noese e noema procedem como polos abstratos, e do qual o corpo é a efetuação”. Essa análise, a nosso ver, é preciosa para se compreender as transfor-

Definido não como presença a si, mas como presença a si que se faz na passagem no mundo, o corpo próprio enquanto sujeito perceptivo diz bem o conteúdo daquilo que Heidegger nomeou de transcendência ativa. A menção é sem dúvida importante para se esclarecer que o que se visa aqui, ao menos em intenção, não é o simples reconhecimento do corpo como instrumento mundano de minha consciência, mas sobretudo uma redescritção do ser-sujeito através da encarnação: eu *sou* meu corpo antes de *tê-lo*, quer dizer, a subjetividade se identifica ela mesma com esse transcender-se no mundo através corpo, num movimento através do qual simultaneamente o sujeito se junta ao mundo através de seus projetos, com os quais se identifica, e traz o ser à fenomenalidade como mundo para-mim. Mas é preciso também observar que a senha heideggeriana, se não se a pensa rigorosamente a partir da encarnação, pode ser uma pista em alguma medida *déroutante*. Pois o que se trata de evidenciar aqui é precisamente como esse movimento de *ekstase*, com o qual se confunde e no qual se produz a ideia de subjetividade, é realizado pelo corpo próprio como vida anônima ou eu natural enraizada de uma ponta a outra no sensível. É por um “dom de natureza e sem nenhum esforço de minha parte” (PhP, 261), diz Merleau-Ponty, que o corpo me abre primordialmente para o “campo de transcendências” (PhP, 435). A diferença, que em verdade não é muito fácil de ser apreendida, é todavia essencial: enquanto para Heidegger a transcendência ativa é aquela de um *Dasein* relativamente diáfano em relação à sua presença corporal no mundo, sem que haja em *Ser e tempo* qualquer descrição de um existencial correspondente à corporeidade como modo de abertura ao Ser – o que provavelmente explica por que Heidegger termine entendendo o encontro perceptivo com o ente seja sob o signo do interesse de conhecimento, seja sob o signo do trato manipulativo, mas em ambos os casos como maneira inautêntica de o *Dasein* jogar seu Ser –, já para Merleau-Ponty a *ekstase* coincide literalmente com o movimento do corpo próprio, e por isso mesmo a intencionalidade perceptiva ou prática, longe de ser índice da inautenticidade do modo como o *Dasein* compreende a si mesmo compreendendo o Ser do ente que vem de encontro, é antes a própria abertura que me põe em contato com o ser sensível – para além do qual não há outro, como Merleau-Ponty não cansa de insistir ao longo de *toda* a obra. Grosso modo, o que afasta Merleau-Ponty ao menos do primeiro Heidegger é justamente o projeto de pensar a intencionalidade como brotando do corpo tomado em sua “co-naturalidade” (PhP,

mações impostas pela compreensão da subjetividade intencional como transcendência ekstática ao a priori da correlação descrito por Husserl em sua versão transcendental e assimétrica.

262) com o mundo sensível. E isso explica, aliás, porque sob o mesmo nome de “anonimato” ou “impessoalidade” da existência Merleau-Ponty e Heidegger entenderão coisas no fundo tão distintas: se para o último ele indica a mediania inautêntica em que o *Dasein* decai, ocultando a abertura ao Ser no trato cotidiano com o ente – e é instrutivo notar, mesmo se em termos extratextuais, que o objeto do lamento de Heidegger é aqui o anonimato do “homem das massas” –, para Merleau-Ponty, ao contrário, esse anonimato não indica senão a dimensão corporal e natural da subjetividade, através da qual ela franqueia a abertura perceptiva da qual todo comportamento superior é dependente: “meu organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um *complexo inato*” (PhP, 113). Não há aqui qualquer *Verfallen* na inautenticidade do corpo, como existiria na impessoalidade das massas: o anonimato merleau-pontiano designa a dimensão sensível do senciante, sua unidade com o mundo da qual brotará a dualidade intencional. E é essa compreensão da intencionalidade como surgindo do corpo enquanto comportamento vital enraizado na natureza sensível que não parece harmonizar bem com a ideia de transcendência ativa; em verdade, será justamente para relativizar a concepção ativa de transcendência que já na *PhP* Merleau-Ponty procurará *também* descrever uma abertura passiva ao mundo através da intencionalidade original das sensações. O contraste, que se tornará certamente mais claro na fase final da obra – quando Merleau-Ponty for descrever, com o conceito de deiscência, o surgimento da intencionalidade a partir do interior do ser sensível (mesmo se aqui se fizesse necessária uma nova comparação com o segundo Heidegger, que também fala numa abertura interior ao Ser ao qual a abertura do *Dasein* apenas responde) –, diz respeito sobretudo ao estatuto do corpo e da percepção: é a ideia de uma abertura *sensível* para o mundo que tendencialmente conflita, mesmo no interior da *PhP*, com a ideia de transcendência ativa da subjetividade. Tem-se então o seguinte: a ideia heideggeriana de transcendência permite a Merleau-Ponty redescrever um modo de presença a si que não se fecha sobre a imanência da consciência, e assim permite a apreender a dimensão *subjetiva* da encarnação (Heidegger corrige Husserl); mas, por outro lado, essa transcendência se desdobra na intencionalidade prático-motora do corpo próprio, tomado como eu posso de movimentos constituinte da coisa estesiológica e do mundo sensível, o que permite agora apreender a dimensão *encarnada* da

subjetividade (Husserl corrige Heidegger)⁴. A dupla correção converge de certo modo para ideia originalmente merleau-pontiana do corpo como sujeito de práxis, o que indica bem a mudança do foco de onde parte o raio intencional: nem a consciência constituinte, nem um diáfano *Dasein* cuja abertura ontológica de algum modo antecede a abertura ôntica, mas um *corpo* cuja ekstase no mundo sob forma de *movimentos* concretos preenche a ideia de subjetividade. À cifra existencialista do movimento do ser-no-mundo, Merleau-Ponty tenderá progressivamente a preferir a ideia do corpo como sujeito de práxis.

Com a definição *ekstática* do corpo como veículo do ser-no-mundo, comportamento orientado praticamente para o mundo, Merleau-Ponty pode retomar as patologias do membro fantasma e da anosognosia e esclarecê-las. A resposta depende de uma distinção entre um corpo habitual e um corpo atual, que a *PhP* introduz amparada na definição do corpo como comportamento orientado para o mundo. Por um lado, o corpo próprio projeta seu ambiente dotando-o de significações práticas e transformando-o em situação, preparando seu encontro com a exterioridade por uma pré-enformação dos estímulos em totalidades significativas. Essa conversão da exterioridade em situação, porém, se sedimenta e ganha autonomia em relação ao corpo, aparecendo em seguida como condicionante em relação a ele e motivador de suas reações: “esse paradoxo é o de todo o ser no mundo: dirijo-me para um mundo, esmagando minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores e exteriores a elas, e que todavia só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim” (PhP, 111). Essa formação de um mundo típico é correlativa da formação de um modo típico de mobilizar praticamente o corpo próprio: passo a confiar em maneiras quase automáticas de responder aos estímulos, transferindo à periferia de meu corpo um conjunto de tarefas necessárias à manutenção vital, de maneira a não precisar reexecutá-las tematicamente a cada

⁴ Logo após haver afirmado que meu corpo é “veículo do ser-no-mundo”, Merleau-Ponty indica, num texto que faz eco a *Ideias II*, como se deve entender essa transposição da *ekstase* heideggeriana para a dimensão encarnada da subjetividade como “eu posso” de movimentos: “se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não-percebido para o qual todos os objetos voltam sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e nesse sentido tenho consciência do mundo por meio do meu corpo” (PhP, 111). Tenho consciência do corpo *por meio* do mundo e, inversamente, do mundo *por meio* do corpo; na experiência perceptiva, tem-se assim no corpo uma subjetividade que é ao mesmo tempo parte do mundo como ponto do zero do espetáculo e dele constituinte como centro de funções. O adendo merleau-pontiano à tese husserliana (mesmo que a *PhP* permaneça finalmente deficitária nesse ponto) seria dizer que o cogito não se subtrai a esse avanço corporal em direção ao mundo, e que no essencial a subjetividade coincide com esse movimento que ela realiza.

vez que sou exposto aos mesmos estímulos. Dessa forma, o corpo se habitua: vive num ambiente tipicamente pré-formado e sabe responder a eles por circuitos quase automáticos de estímulo e resposta. Por um lado, no sujeito normal, isso permite ao corpo liberar-se de tarefas repetitivas e abrir um espaço de autonomia em relação à vida onde poderá, eventualmente, desdobrar atividades simbólicas de nível superior. Mas, no comportamento patológico, é precisamente essa sincronização espontânea com o mundo que se torna problemática: o doente persiste na maneira típica de projetar o ambiente e de enformar estímulos, mas é por outro lado doravante incapaz de responder a eles, já que seu corpo atual não se encontra mais à altura do meio por ele inicialmente projetado. A recusa da mutilação, de que falava o psicólogo, não era portanto psíquica ou física, mas uma recusa total dirigida ao corpo atual com suas possibilidades diminuídas de estender-se praticamente ao mundo. Desse ponto de vista, a patologia exprime uma fixação do doente em uma maneira típica e familiar de dispor de seu corpo, que todavia não encontra mais, graças à mutilação física, interlocutor necessário nas possibilidades do corpo atualmente dado. Como escreve Merleau-Ponty,

aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*. (...) Ter um braço fantasma é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação (PhP, 110-1).

Simultaneamente, compreende-se para onde apontava aquele pré-saber dos membros do corpo que o relato dos pacientes revelara. Se o erro da psicologia era medir esse pré-saber do corpo pela régua do cogito, sua elucidação positiva deve poder dar direito de cidadania a esse contato anônimo de si consigo do corpo próprio. A psicologia constatava que existia, mesmo na inconsciência do membro paralisado, certa forma silenciosa de saber, que permitia ao anosagnóstico esquecer a presença do membro cuja localização ele todavia ele adivinhava bastante bem. E esse saber tácito do corpo estava também presente no paciente do membro fantasma: “a consciência da perna fantasma permanece, ela também, equívoca. O amputado sente sua perna, assim como posso sentir vivamente a existência de um amigo que todavia não está diante de mim; ele não a perdeu porque continua a contar com ela...” (PhP, 110). Há em ambos os casos um contato do corpo consigo mesmo que permanece para sempre equívoco,

que não visa cada uma de suas partes em separado mas forma com elas um sistema indiviso no qual as partes contam por sua função, e que por isso mesmo pode ser substituída pelo fantasma: ocorre ao paciente tropeçar em sua caminhada, observa Merleau-Ponty, porque seu movimento contava com a perna que já não está mais lá. Ora, ao invés de esse saber inarticulado que o corpo tem de si dizer uma debilidade patológica, ela diz dessa vez um saber espontâneo praticado com naturalidade pelo corpo normal e do qual ele via de regra, operando em atitude natural, não se apercebe: ninguém caminha representando previamente a posição das pernas a movimentar, mesmo se sua intenção de movimento saberá perfeitamente bem onde encontrá-las. A função da patologia é aqui inverter o movimento de objetivação e revelar, sob o comportamento normal, aquilo que o corpo já pratica sem que o sujeito disso se dê conta. No caso, trata-se de revelar um saber global que o movimento tem de seus órgãos e que opera adequadamente *apenas porque* não os representa individualmente: é por isso que o contato do corpo de si consigo permanece para sempre ambíguo, praticado e jamais possuído, mas é também por isso que o movimento ocorre sem empecilhos. Sei perfeitamente bem onde se encontram as partes de meu corpo, desde que não as represente uma a uma fora de uma ação possível: o caso Schneider mostra, ao contrário, que a necessidade de calcular previamente os gestos para realizar determinada tarefa é o que define com precisão certas patologias. Mas então como entender esse pré-saber ambíguo que o corpo tem de si mesmo? É novamente da perspectiva do ser-no-mundo que Merleau-Ponty se socorre. Se a unidade do corpo se faz apenas lançando-se praticamente no mundo, ele está então longe de atestar uma unidade prévia ao movimento que realiza, designando antes uma apreensão de si na qual as partes são tomadas como equivalentes e imediatamente substituíveis umas às outras em função das tarefas propostas. Ora, essa unidade aberta do corpo próprio, que se determina apenas ao polarizar-se para tarefas precisas, e cujo contato de si consigo será por isso sempre ambíguo, é exatamente o que Merleau-Ponty encontrará no conceito de esquema corporal.

II – ESQUEMA SEM ESQUEMATIZADOR

O problema conceitual que a noção de esquema corporal visa resolver em Merleau-Ponty é o de descrever uma unidade do corpo próprio que não se subtraia da relação intencional que o devota por inteiro ao mundo. Como a concepção da intencionalidade como *ekstase* proíbe de se realizar a ipseidade do sujeito previamente ao

movimento de transcendência, a solução é fazer do corpo uma unidade plástica e aberta, ou ainda, nos termos preferidos pela *PhP*, uma “unidade pré-lógica” (PhP, 279) dependente de sua polarização intencional para vir-a-ser: “não apreendemos a unidade do corpo senão naquela da coisa, e é a partir das coisas que nossas mãos, nossos olhos, todos nossos órgãos dos sentidos nos aparecem como tantos instrumentos substituíveis” (PhP, 378).

Se é assim, surpreende que queiram ter visto no esquema corporal um sistema de processos anônimos do sistema nervoso que, sem concurso da visada intencional, regulariam de maneira quase automática a postura e o movimento orientado do corpo próprio. Para Shaun Gallagher, por exemplo, Merleau-Ponty teria confundido em sua definição do esquema corporal dois sistemas de naturezas distintas operando no corpo próprio: por um lado, o esquema corporal propriamente dito, a ser entendido como “sistema de capacidades sensório-motoras que funcionam sem *awareness* ou necessidade de monitoramento perceptivo”, ou seja, um conjunto de processos infra-intencionais e em parte inatos que subjazeriam à manutenção da postura e execução do movimento; e por outro lado, como contraparte propriamente intencional do primeiro sistema, “um sistema de percepções, atitudes e crenças pertencentes ao corpo próprio” e ao qual se chamará de “imagem corporal”⁵. Não é o caso aqui de se questionar o benefício teórico de uma tal distinção para as ciências cognitivas, em cujo contexto o intérprete se move; mas Gallagher afirma algumas vezes que Merleau-Ponty teria confundido esses dois sistemas corporais, transformando em sinônimos termos que deveriam remeter a dois referentes distintos. É a acusação que para nós se mostra duvidosa. Se de fato inexistisse nos textos de Merleau-Ponty qualquer distinção nítida entre esquema corporal e imagem do corpo, resta saber se ela alguma vez lhe teria parecido minimamente aceitável, o que está longe de ser seguro. E de fato: para além de uma miríade de problemas regionais de compreensão de texto que surgem com a distinção proposta pelo cognitivismo – não se vê, em primeiro lugar, como um mecanismo puramente neurológico de transposições poderia ser atestado fenomenologicamente dentro de um livro que opera em regime de analítica intencional, nem tampouco, em segundo lugar, como a distinção entre um sistema mormente executor e um siste-

⁵ Gallagher, S. *How the body shapes the mind*, pp. 24, 37-39. Entre os desacertos da “clarificação de conceitos” proposta pelo cognitivista, está o fato de que essa distinção de sistemas colide diretamente com a indissociabilidade entre motricidade e percepção, que para Merleau-Ponty é central: segundo Gallagher, “a diferença entre imagem corporal e esquema corporal é como a diferença entre a *percepção* (ou monitoramento consciente) do movimento e a atual *realização* do movimento” (p. 24).

ma intencional não desaguardaria na dissociação entre percepção e motricidade, da qual o conceito nuclear de intencionalidade motora é a prova em contrário –, a miopia mais grave do intérprete reside em não ter apreendido o horizonte teórico dentro do qual o conceito de esquema corporal é formulado por Merleau-Ponty. Com isso, é a novidade mesma por ele imposta ao conceito, descoberto na psicologia e na neurologia da época mas purificado de seu uso original, que acaba de algum modo perdida. Com efeito, se ele podia ali designar uma autoconsciência global do corpo a cada vez envolvida na execução motora de tarefas e na orientação no espaço, Merleau-Ponty tanto altera sua definição quanto amplia seu escopo conceitual ao defini-lo da perspectiva do ser-no-mundo: doravante, se o esquema corporal passa a incluir em sua definição mesma a polarização em direção ao mundo, sem a qual ele não é senão uma “massa obscura” (PhP, 378), é porque esse conceito participa da revisão maior da doutrina da intencionalidade que Merleau-Ponty tem em vista, e que consiste em não subtrair a unidade do corpo em relação ao movimento que ele realiza em direção ao mundo e através do qual ele se constitui. Não há como pensar o esquema corporal *fora* da ação intencional que ele realiza. Desde então, não se vê o sentido de se separar, ao menos quando se considera a economia interna da obra, uma instância quase automática e neurológica do esquema corporal e uma instância propriamente intencional distinta da primeira: é um direito do intérprete, que tem seus propósitos dentro das ciências cognitivas, mas que perde a função mesma do conceito de esquema corporal na obra de Merleau-Ponty. Vejamos então o horizonte preciso dentro do qual esse conceito ganha pertinência em uma fenomenologia da percepção⁶.

Como se sabe, uma das obsessões da *PhP* é afastar os dualismos típicos do pensamento objetivo, tais como aqueles entre inato e adquirido, *a priori* e *a posteriori*, matéria e forma etc. Por isso, desde as primeiras páginas em que apresenta o conceito de esquema corporal, Merleau-Ponty irá explicitamente recusar tanto uma definição puramente empirista, segundo a qual ele indicaria uma autoconsciência global do corpo surgida pouco a pouco, no decorrer da infância, por acúmulo de associações entre conteúdos da experiência sensorial – sensações táteis, cinestésias, sensações visuais etc. –, quanto uma definição puramente intelectualista e transcendental, segundo a qual ele indicaria a lei de constituição da experiência do corpo, secretamente pres-

⁶ Para uma crítica mais exaustiva da distinção proposta por Gallagher, assim como para a história do conceito de esquema corporal na neurologia e psicologia do começo do século XX e a evolução da interpretação merleau-pontiana desse conceito em três fases, ver Saint-Aubert, E. *Être et chair. Du corps au désir*, v. 1, seção A, pp. 39-200.

suposta pelo empirista como invariante a permitir as associações entre conteúdos. Contra a unilateralidade de ambas, Merleau-Ponty irá *em primeiro lugar* se socorrer do conceito gestaltista de forma, afirmando que o esquema corporal é um todo diferente da soma das partes, *e ato contínuo indicar* – é o ponto aqui decisivo – que essa forma tem por condição de existência uma polarização intencional do corpo em direção ao mundo.

Não basta dizer que meu corpo é uma forma, isto é, um fenômeno no qual o todo é anterior às partes. Como um tal fenômeno é possível? É que uma forma, comparada ao mosaico do corpo físico-químico ou àquele da ‘cinestesia’, é um tipo novo de existência. Se o membro paralisado no anosagnósico não conta mais no esquema corporal do sujeito, é porque o esquema corporal não é nem o simples decalque nem mesmo a consciência global das partes existentes do corpo, e porque ele as integra ativamente a si em razão de seu valor para os projetos do organismo. Os psicólogos dizem frequentemente que o esquema corporal é *dinâmico*. Reconduzido a um sentido preciso, esse termo quer dizer que meu corpo me aparece como postura em vista de uma certa tarefa atual ou possível (PhP, 129).

O texto é conhecido, mas merece uma leitura detida. Num primeiro momento, o conceito gestaltista de forma permite a Merleau-Ponty entrever a alternativa às definições empirista e intelectualista do esquema corporal: se o todo é condição de inteligibilidade das partes, e por isso não é resultado de sua adição empírica uma a uma (não é uma *Und-Assemblage*, nos termos da Escola de Berlin), ele por outro lado não se destaca dos próprios materiais de que é forma, e por isso a “lei de constituição” do corpo não se separa dos materiais mesmos que regula. Isso terá consequências, sobre as quais voltaremos adiante, para a oposição entre *a priori* e *a posteriori*, da qual o esquema corporal é em sentido lato a reunião dialética. Mas, num segundo momento, a ideia de forma já não basta para dar conta da unidade do corpo: se o todo é condição imanente de inteligibilidade das partes, essa *ratio cognoscendi* não fornece ainda a *ratio essendi* de o corpo ser uma forma, sobretudo na medida em que Merleau-Ponty recusa, como herança objetivista dos gestaltistas, o isomorfismo psicofísico segundo o qual a estruturação da forma percebida corresponderia de algum modo a processos cerebrais de mesma forma. É o ponto em que o organicismo de Goldstein se revela fundamental: se meu corpo é uma forma, composta de partes que valem não por si mas pelo valor que desempenham no todo, é porque ele é assim configurado pelos “projetos do orga-

nismo”, que dota suas partes de “valor” em função de uma “tarefa atual e possível” que o refere ao mundo exterior, e somente diante das quais os segmentos do corpo se revelam equivalentes. É portanto a visada intencional dirigida ao mundo que faz com que o corpo seja uma forma. É por isso que Merleau-Ponty é obrigado a fazer o esquema corporal *depende* da intencionalidade da existência:

se meu corpo pode ser uma ‘forma’ e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto ele está polarizado por suas tarefas, enquanto *existe em direção* a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o ‘esquema corporal’ é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo (PhP, 130).

Parafraseando, se corpo percipiente e objeto percebido são ambas formas, é porque o primeiro se projeta intencionalmente para o segundo, unificando-se retroativamente a si mesmo. É dizer que a unidade do corpo e a unidade da coisa, se por um lado são imanentes às partes que unificam (os órgãos do corpo, os perfis da coisa), são também dependentes da intencionalidade motora que liga corpo e mundo numa correlação indissociável. Donde a célebre afirmação da *PhP* segundo a qual a unidade do corpo se faz no objeto e a unidade do objeto se faz no corpo: por mais que, enquanto formas, corpo e coisa tenham seu princípio de inteligibilidade imanente, eles só vêm a ser formas enquanto reportados intencionalmente um ao outro. Por isso, a unidade do corpo e a unidade do objeto não existem à parte da intencionalidade motora, que é aqui anterior aos polos que correlaciona.

Mas então haveria algum sentido em se opor o esquema corporal a uma suposta esfera intencional distinta dele? A mera hipótese deixa de lado o horizonte dentro do qual Merleau-Ponty formula esse conceito: longe de participar de certo movimento pela naturalização da fenomenologia hoje em voga, o sentido teórico do esquema corporal é antes o de permitir uma redescritção do conceito de intencionalidade, que, se por certo economiza a ideia de uma consciência ativa da qual partiriam os fios intencionais, não redundaria por outro lado em transformar o corpo em conjunto de processos anônimos – o que Merleau-Ponty aliás criticava na figura da reflexologia e no behaviorismo. Ao conjunto de problemas surgidos da leitura cognitivista do esquema corporal, Merleau-Ponty responde com a única tese de que o esquema corporal é inseparável do *movimento intencional* que ele a um só tempo permite e através do qual ele se constitui, e que será progressivamente entendido por Merleau-Ponty como práxis corporal. É o essencial: o esquema não é nenhuma realidade positiva independente da

intencionalidade pelo qual se dirige ao mundo, mas passa por inteiro na ação mesma que realiza, apagando-se atrás desta: na feliz expressão do curso de 1953, “a unidade do esquema corporal é aquela de uma tal práxis e o esquema corporal é o fundo implicado nela” (MSME, 141)⁷.

Vejamos como as descrições vão legitimar fenomenologicamente a existência do esquema corporal como sistema de transposições polarizado para o mundo. Elas partem do exame da aloquiria e da imitação de um gesto. 1. Na aloquiria, o paciente sente na mão direita estímulos aplicados à mão esquerda. Não se pode dizer, garante Merleau-Ponty, que os estímulos mudem ponto por ponto de valor espacial, já que é a totalidade indivisa daquilo que sinto aplicado a uma mão que foi transposto à outra. Isso significa, pensa Merleau-Ponty, que o espaço de cada órgão, e *a fortiori* o do corpo próprio, forma um sistema sem partes discretas: “eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um *esquema corporal* em que eles estão todos envolvidos” (PhP, 127). Vem daí a ideia de que o corpo é uma totalidade de partes que contam apenas pela função que desempenham no todo, e não como positivities analiticamente desmembráveis. O esquema corporal é portanto uma forma. 2. A essa primeira conclusão, a descrição da imitação de um gesto acrescenta a capacidade desse sistema para realizar transposições globais entre elas. Certos pacientes são incapazes de imitar os gestos de alguém situado à sua frente, levantando a mão direita quando o parceiro levanta a mão direita: mesmo se têm consciência representativa da inversão especular que o posicionamento dos dois sujeitos um em face do outro acarreta, eles não conseguem transpor imediatamente os gestos da direita do espetáculo à esquerda de seu corpo. Na imitação normal, ao contrário, “a mão esquerda do sujeito se identifica imediatamente àquela de seu parceiro, a ação do sujeito adere imediatamente a seu modelo, o sujeito se projeta ou se irrealiza nele, e a mudança de coordenadas está eminentemente contida nessa operação existencial” (PhP, 176). Resulta daí que, se corpo normal forma um sistema no qual as partes se envolvem reciprocamente – um todo que não é soma das partes –, ele é também capaz de realizar transposições globais entre elas, de modo que o corpo se revela um sistema *de equivalências*:

⁷ Em sentido ligeiramente distinto, cf. Morris, D. *The sense of space*, p. 35: “...o esquema corporal só pode ser encontrado na atividade viva que faz a ponte entre corpo e mundo: mas essa ponte não pode ser estabelecida de antemão, ela emerge apenas quando se assume ativamente a unidade expressiva do corpo... (...). [Segue daí] que o esquema corporal é inseparável do movimento que atravessa corpo e mundo. É o que ele [Merleau-Ponty] quer dizer quando liga o esquema com uma unidade expressiva e quando fala alhures do esquema como uma atitude, ligando-o ao hábito.”.

o sujeito normal tem seu corpo não apenas como sistema de posições atuais, mas ainda e por isso mesmo como sistema aberto de uma infinidade de posições equivalentes em outras orientações. O que nós chamamos de esquema corporal é justamente esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis” (PhP, 176).

3. Em seguida, esse sistema de equivalências – que se desdobram entre os diferentes sentidos, entre as sensações de um mesmo sentido e finalmente entre a percepção e a motricidade – estabelece com sua polarização prática uma relação de mão dupla. Por um lado, é sua capacidade de transposições que permite ao corpo realizar uma mesma tarefa valendo-se indiferentemente de qualquer uma de suas partes; por outro, é apenas diante dessas tarefas que as partes do corpo se revelam equivalentes entre si. Noutros termos, é polarizando-se para a unidade do objeto que o corpo retroativamente se unifica:

As diferentes partes de meu corpo não são simplesmente coordenadas. Se estou sentado à mesa e quero alcançar o telefone, o movimento da mão em direção ao objeto, o endireitamento do tronco, a contração dos músculos das pernas se envolvem uns aos outros; quero um certo resultado, e as tarefas se distribuem por si mesmas entre os segmentos interessados, as combinações possíveis sendo dadas de antemão como equivalentes (...) Todos esses movimentos estão à nossa disposição a partir de sua significação comum. Eis por que, nas primeiras tentativas de apreensão, as crianças não olham sua mão, mas o objeto: os diferentes segmentos do corpo só são conhecidos em seu valor funcional e sua coordenação não é apreendida. (...) ...o corpo próprio nos ensina um modo de unidade que não é a subsunção a uma lei (PhP, 185).

É portanto *diante das tarefas* que os segmentos do corpo se mostram equivalentes, ao mesmo tempo em que somente essa sua unidade aberta permite sucesso da execução do movimento. E o mesmo ocorre no comportamento perceptivo: se apenas posso apreender uma coisa como idêntica através da multiplicidade de qualidades de distintos campos sensíveis, é porque disponho em mim de um sistema de equivalências intersensoriais dado pelo esquema corporal; mas inversamente é apenas ao esmagar minha intenção no objeto sinestésico que me descubro dotado de um corpo capaz desses reenvios: “é a partir do ligado que tenho secundariamente consciência de uma atividade de ligação” (PhP, 285). A unidade expressiva do corpo é portanto ao mesmo tempo o pressuposto da intencionalidade perceptiva e aquilo que apenas esta vai re-

troativamente revelar. Dessa forma, seja do ângulo prático, seja do ângulo perceptivo, o esquema só se conhece naquilo mesmo que ele permite, permanecendo antes disso um fundo inarticulado exatamente porque retraído do mundo. 4. Ora, isso tem evidentes implicações para o contato do corpo consigo mesmo: se ele só vem a si no momento em que se polariza para o mundo, seu contato consigo permanece para sempre não-transparente, possuído com evidência apenas enquanto não representado e vivido como veículo da transcendência intencional. Dito de outro modo, apenas tenho clara noção das partes de meu corpo enquanto não as penso e me limito a mobilizá-las para realizar alguma tarefa prática ou perceptiva.

O corpo por ele mesmo, o corpo em repouso, é apenas uma massa obscura, nós o percebemos como um ser preciso e identificável quando ele se move em direção a uma coisa, enquanto ele se projeta intencionalmente para o exterior, e isso aliás sempre pelo canto do olho e na margem da consciência, cujo centro é ocupado pelas coisas e pelo mundo (PhP, 378).

É dizer que o contato de si consigo do corpo próprio apenas o apanha já voltado ao mundo, e não como um vivido corporal adequadamente dado a si mesmo. Radicava aqui, portanto, o saber tácito que o paciente do membro fantasma de algum modo tinha de seu corpo: ele sabia onde se encontravam as partes de seu corpo desde que não as representasse uma a uma, o que permitia justamente que se enganasse individualmente a respeito de uma delas sem tornar inutilizável a totalidade do corpo. É dizer que o corpo só faz a experiência de si próprio lateralmente e como que pelo canto do olho, enquanto permanece voltado para o mundo.

Um dos efeitos de se compreender o esquema corporal como sempre já polarizado intencionalmente para o mundo é atribuir-lhe o duplo papel de enformar significativamente a situação para a qual se abre, estabelecendo os marcos de orientação do campo espacial, e simultaneamente o de permanecer plástico e variável com ela, podendo incorporar ou expulsar de seu esquema instrumentos que em princípio pareciam externos ao corpo. Esse duplo papel será reunido por Merleau-Ponty no conceito de hábito: “o hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser-no-mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos” (PhP, 179). O pressuposto para isso é a distinção entre o corpo objetivo e o esquema corporal (também chamado de corpo virtual), que decorre diretamente de sua definição gestaltista: o esquema corporal não se confunde com a soma de partes reais de que se compõe o organismo, definindo-se antes como a cooperação sinérgica entre as partes que *contam* para a

execução de determinada tarefa. Mas isso significa que, se a unidade do corpo se define pela sua função e não pela sua composição material, ela se revela também uma função plástica capaz de se expandir ou se contrair em relação ao corpo objetivo: resulta que o esquema corporal pode expulsar partes do corpo objetivo (quer dizer, deixá-las sem função, como ocorre por exemplo na patologia da anosognosia) ou inversamente abarcar novas partes que, presumidamente externas, passam a contar para o uso do corpo (como ocorre no caso de instrumentos que são incorporados ao espaço corporal). Ora, é esse corpo virtual que se afirma como foco do comportamento perceptivo-motor do qual depende a enformação da situação vivida. Dessa maneira, as modificações internas ao esquema corporal se traduzem em novas configurações correlatas da situação e da espacialidade. A partir daqui, Merleau-Ponty poderá recusar a oposição entre *a priori* e *a posteriori* no que diz respeito à experiência espacial.

O comentário merleau-pontiano acerca da aquisição de novos hábitos é em larga medida uma descrição dessa recusa. Se as partes do corpo não são positivities, cuja reunião teria por resultado um agregado *partes extra partes*, mas funções que só valem por aquilo que realizam, então é compreensível que o esquema corporal dependa da ação para mostrar-se uma forma: mas essa relação entre esquema e polarização não é exterior ao esquema, e sim um movimento que lhe permitirá alterar-se no debate com o mundo. Nesse contexto, o esquema corporal opera como uma lei *a priori* de constituição da experiência que permanece de algum modo variável com os conteúdos *a posteriori* que ele todavia possibilita. Essa alimentação recíproca entre o *a priori* e o *a posteriori* é descrita por Merleau-Ponty através do tema do aprendizado e da aquisição de novos hábitos, que implicariam uma gênese e *a fortiori* uma transformação possível da maneira *a priori* de pré-formar os estímulos e a situação vivida. É um suposto dessa descrição um conceito bastante específico de hábito: ele não é nem resultado da associação de impressões que se repetem, nem uma síntese do entendimento, mas uma maneira típica de pré-formar, em função dos projetos vitais do organismo, os dados da recepção e da situação concreta, ou na expressão diletta de Merleau-Ponty, uma maneira total de ser no mundo. É a partir daqui que Merleau-Ponty poderá dizer que existe uma determinação recíproca entre a dimensão *a priori* (os projetos vitais) e a dimensão *a posteriori* (a situação por eles enformada)⁸. O cego que depende de uma

⁸ Cf. Morris, D. *op. cit.*, p. 35: “o esquema corporal não é nem *a priori* nem *a posteriori*. Se tivéssemos que localizá-lo nessa divisão conceitual, teríamos de dizer que é uma espécie peculiar de *a priori* que permanece mudando à luz de cada *a posteriori* que ele enforma...”.

bengala para mover-se no mundo não se limita a utilizar a bengala como um instrumento externo e indiferente a seu campo prático: ele a anexa a seu esquema corporal, passa a contar com ela como órgão de seu corpo, de modo que esse objeto presumidamente externo foi incorporado ao que os gestaltistas da Escola de Berlin chamavam de polo egológico. Com isso, e esse é o ponto essencial, esse novo volume do corpo próprio passa a se traduzir numa nova delimitação do espectro da experiência possível, enformando a situação e a espacialidade vividas pelo sujeito. A mulher que se habitua ao uso de um chapéu de pena não o anexa a si como um instrumento externo, mas o incorpora a seu esquema corporal como forma indivisa através da qual faz aparecer a espacialidade, e é por isso que seus movimentos passam implicitamente a calcular a altura da porta pela qual deve passar em função da altura do chapéu: “habituar-se a um chapéu, a um automóvel ou a uma bengala é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio” (PhP, 179). Dessa maneira, o aprendizado de novos hábitos revela uma dimensão plástica do esquema corporal, que se mostra capaz de incorporar ao sistema de equivalências uma quantidade indefinida de novos instrumentos. “É literalmente verdade que o sujeito que aprende a datilografar integra o espaço do teclado ao seu espaço corporal” (PhP, 180). Os gestaltistas da Escola de Berlin acrescentariam que essa capacidade de expansão do esquema corporal através da experiência, tematizada aqui através da aquisição de novos hábitos, é também uma capacidade de retração: uma melancolia profunda, uma despersonalização etc. podem representar tantas experiências nas quais o esquema corporal se retrai em relação às suas possibilidades atuais. “A pele não precisa de modo algum ser a superfície fronteira do ego”, escrevia Koffka, indicando que as vestimentas, a família, a patologia, etc. são tantos fenômenos que podem ser abarcados na expansão ou a contração das fronteiras do subsistema egológico⁹. Com poucas va-

⁹ Koffka, K. *Principles of Gestalt psychology*, p. 320. Com o tema do aprendizado de novos hábitos, para o quê o invariante prévio deve poder alterar-se junto daquilo que realiza, Merleau-Ponty absorve uma tese que é em larga medida diretamente tomada de certos de certos textos da psicologia da *Gestalt*, em particular de Koffka. A possibilidade da aquisição de novos hábitos, no sentido que Merleau-Ponty dá ao tema, é no fundo um corolário da dupla função conferida por Koffka ao sujeito como subsistema do campo fenomenal, a saber, a de pré-formar o ambiente e a de permanecer variável em relação a ele. Essas duas características, que o psicólogo reservava ao subsistema egológico do campo perceptivo, encontram-se de certo modo transpostas para o conceito merleau-pontiano de esquema corporal: ele é tanto uma função plástica que pode se expandir ou se contrair em relação ao campo, capaz de abarcar novos instrumentos ou de despersonalizar partes do próprio corpo (exatamente o caso do anosagnóstico, que elimina certo órgão do funcionamento do esquema corporal), quanto o foco do comportamento perceptivo-motor do qual depende a orientação global do campo (seja quando assume diretamente o papel de sistema de referência, seja quando ancora a percepção num objeto privilegiado). Dessa manei-

riações, é o que Merleau-Ponty diz do esquema corporal. Não se deve portanto assimilá-lo a uma forma *a priori* condicionando toda recepção sensível: essa hipótese não daria conta do fato de que, mesmo em seu papel de condicionar a experiência que a subjetividade tem das coisas no espaço, ele permanece plástico e profundamente implicado nas experiências que condiciona. O hábito não se limita a acrescentar conteúdos: ele implica uma nova configuração ativa do modo como os estímulos nos afetam e de como se orienta o espaço vivido. Na formulação límpida de Merleau-Ponty: “diz-se que o corpo compreendeu e o hábito está adquirido quando ele se deixou penetrar por uma significação nova, quando assimilou a si um novo núcleo significativo”¹⁰.

III – A ESPACIALIDADE ORIENTADA

Se a espacialidade do corpo próprio se altera com a aquisição ou perda de hábitos, assim também o espaço de comportamento por ele desdobrado também se altera correlativamente. Isso se deve ao fato de que o espaço do corpo próprio “não é um espaço expressivo entre outros”, e sim “a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos” (PhP, 182). Sendo espacial a título de ponto zero do espetáculo, o corpo é todavia condicionante, como seu centro de orientação, de toda espacialidade que se lhe apresenta. Isso se seguia, aliás, da definição intencionalista do esquema corporal: se ele apenas é o que é através dos movimentos que dirige ao mundo, sua ação o ancora em certos pontos privilegiados do espetáculo e faz assim este se tornar um *espaço orientado*. Onde a distinção, que como se vê segue em linha direta da definição do esquema corporal como sujeito de práxis, entre espaço de posição e espaço de situação: se quanto ao primeiro deles, entendido como *partes extra partes*, posso dizer (mas é o objetivismo quem o diz) que meu corpo está nele realmente contido

ra, a transformação imposta ao corpo, que se revela plástico, não ocorre sem uma variação correspondente no campo externo.

¹⁰ Como modo geral de ser-no-mundo, o hábito é ao mesmo tempo uma maneira de pré-formar os estímulos, tornando possível a recepção, quanto uma maneira típica de responder a eles. Ao funcionamento sincronizado desse trabalho bifronte do hábito, Merleau-Ponty chamará, numa menção difusa à doutrina da evidência da *Sexta Investigação Lógica*, de um “compreender” corporal: “compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação – e o corpo é nossa ancoragem mundo” (PhP, 180). Sem dúvida, não há aqui, como em Husserl, duas intencionalidades distintas – a intenção significativa e a intenção intuitiva – em relação de preenchimento: entre o esquema corporal e a visada há uma unidade intrínseca, e se é o esquema ele mesmo que se polariza para o mundo, é então no próprio visar o mundo que nos preparamos para harmonizar com ele, ou seja, é mesma operação de visada que torna possível a doação perceptiva.

como fragmento de matéria e que, por isso, é parte entre as demais partes, já quanto ao segundo, no qual surgem lugares privilegiados, relações de sentido como o frente e atrás, acima e abaixo etc., jamais poderei dizer que meu corpo está nele contido como parte real. Os níveis de profundidade e de verticalidade, através dos quais esse espaço se orienta, só surgem pela práxis de um corpo que neles se ancora, o que é dizer que o corpo próprio é aqui aquele *para o qual* o espaço se desdobra de maneira orientada. Polarizado intencionalmente para o mundo em função de suas tarefas prático-vitais, o esquema corporal se ancora aqui em níveis que conferem ao espaço o sentido de uma situação orientada. Daí a célebre afirmação de Merleau-Ponty: “o corpo próprio é o terceiro termo, sempre subentendido, da estrutura figura e fundo” (PhP, 130). Não se trata apenas de dizer, o que é no fundo uma simplificação bastante grosseira, que os objetos se situam no espaço em acordo com os projetos práticos que tenho do mundo. Se a montanha parece demasiado alta em relação às possibilidades de meu corpo para escalá-la, essa descrição puramente filosófica é também extremamente artificial e redutora. O trabalho fundamental da práxis motora e perceptiva não é tanto dispor o campo conforme seus interesses vitais, mas fazê-lo indiretamente ao *ancorar* a percepção em certos objetos privilegiados – seja um objeto externo, seja o corpo próprio ele mesmo –, que passam então a funcionar como *sistema de referência, nível* ou *dimensão* na organização global do espetáculo (os termos são sinônimos na *Gestalt*, de onde Merleau-Ponty os retira e generaliza amplamente ao longo de toda a obra)¹¹. Essa precisão decorre diretamente dos estudos da *Gestalt* acerca da orientação. Não se deve sustentar que o corpo se identifica ele mesmo com o sistema de referência absoluto da espacialidade, pois nesse caso esta seria por essência egocêntrica. Ora, não é esse o caso, já que posso situar o nível do espetáculo num objeto distinto de meu corpo e medir este a partir daquele. Mais gravemente, essa confusão leva a naturalizar (e psicologizar) a espacialidade, que se tornaria por princípio dependente do estado atual e empírico de meu corpo – mais ou menos como Head fazia através da noção de *standard* postural¹². Ao contrário, se a práxis é o fundamento da orientação

¹¹ “...fomos conduzidos a fazer aparecer, como a condição da espacialidade, a fixação do sujeito em um ambiente e, finalmente, sua inerência ao mundo” (PhP, 332). Essa fixação se dá, enquanto origem da orientação espacial, pela ancoragem da percepção em objetos-nível.

¹² Cf. a crítica de Paul Schilder a H. Head, que fazia da postura empírica do corpo o modelo postural pelo qual se situa no mundo (equivalente de esquema corporal). “Head considera os dados posturais como a base do modelo postural do corpo. Existe um *standard* postural ao qual são confrontadas todas as experiências novas. (...) Minhas próprias experiências confirmam de fato as observações de Head, quanto ao fato de que efetivamente existem casos em que o paciente pode localizar corretamente um toque sobre seu braço, mesmo sendo incapaz de determinar a posição de seu braço no espaço; *mas não*

espacial, ela só o é na medida em que se ancora em objetos que atraem para si o papel de sistema de referência ou nível – e que *por acidente* pode ser o corpo objetivo.

Uma das descrições em que se pode apreender com maior rigor esse papel da práxis do corpo próprio em tornar orientado o espaço vivido através de sua ancoragem em níveis pode ser encontrada no exame que Merleau-Ponty faz, na segunda parte do livro, da verticalidade. O conceito de nível, que é a peça central da explicação gestaltista da espacialidade, nasce dos estudos de Stratton e em particular de Wertheimer acerca da verticalidade¹³. Seja o experimento de Wertheimer. Disponho o sujeito no interior de um quarto no qual um espelho, que assume o lugar de uma das paredes, foi inclinado em 45°. Se um objeto é então lançado de cima para baixo paralelamente a uma porta, sua queda será de início vista pelo sujeito em movimento oblíquo. Mas bastam alguns minutos para que o espectador volte de um só golpe a perceber sua queda segundo a vertical normal, e isso sem que a inclinação do espelho seja corrigida. O que ocorreu aqui, explica Wertheimer, foi uma transposição de *nível*. O “normal” da verticalidade armou-se em um novo ponto de ancoragem – no caso, algo aproximado à linha da porta paralela à queda –, e a partir do qual as inclinações passaram a ser percebidas como relativas: o nível da verticalidade alterou-se. Essa alteração não se deveu a uma modificação na postura empírica do corpo do sujeito, que permaneceu sentado diante do espelho; simplesmente, a percepção passou a ancorar-se não no corpo ereto ou na parede, mas na porta, que se transforma assim em sistema de referência. “Tudo se passa”, diz a *PhP*, “como se certos objetos (os muros, as portas e o corpo do homem no quarto), determinados como oblíquos com relação a um nível dado, pretendessem por si fornecer as direções privilegiadas, atraíssem para si a vertical, desempenhassem o papel de ‘pontos de ancoragem’ e fizessem bascular o nível pre-

posso seguir Head até ver nisso uma prova de que o modelo postural seria fundado sobre a postura” (P. Schilder, *L'image du corps*, p. 41, grifo meu). O importante aqui é a recusa de se confundir os dados posturais efetivos com o *standard* postural, o que sublinha a diferença existente entre o corpo objetivo e o esquema corporal. Naturalizando esse *standard*, ou ainda, tomando esse padrão de medida como resultado dos dados empíricos posturais, Head fabrica com toda evidência um a priori a partir de um *a posteriori*, o que não é senão uma outra formulação de seu psicologismo. O curso de 1953 será claro quanto à recusa de se fabricar a orientação do espaço a partir do *standard* postural: “nem os dados do corpo nem aqueles do espetáculo nos *dão* a vertical. Toda experiência de meu corpo e toda aquela do espetáculo se {diversifica} com relação a si mesma oscilando em torno de normas que jamais são verdadeiramente dadas” (MSME, 178).

¹³ Ver a esse respeito o comentário decisivo de F. Colonna, *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, pp. 177 e segs., que nesse ponto subscrevo inteiramente. Parece-me mais discutível, por outro lado, a interpretação que o comentador dá ao projeto ontológico do último Merleau-Ponty, que segundo ele poderia ser entendido, em contraposição à subjetivação do ser do nível em *PhP*, como uma ontologia formal de espírito realista, cujas análises do “algo”, do “ser-objeto” etc. teriam por fio condutor esses objetos gestálticos (nível, dimensão etc.).

cedentemente estabelecido” (PhP, 287). O que é o nível, portanto? Ele é um objeto do campo que assume, desde o momento em que a práxis perceptiva nele se ancora, a função de norma para a orientação espacial, uma coisa individual que generaliza e passa a servir de vetor (nível, dimensão) em relação aos quais as demais coisas do mesmo campo serão tantos *écarts* (como o oblíquo supõe um vertical normal). Enquanto funciona como nível, a coisa individual não é propriamente vista (eis aqui uma das fontes do conceito de invisível em *VI*): uma cor que opera como dimensão ou atmosfera não é vista senão quando se torna minimante diferente dessa iluminação ambiente e passa a ser percebida como *écart* em relação ao nível. Vejo a cor pela sua diferença com relação à cor atmosférica e não como algo em si mesmo. O mesmo ocorre com a verticalidade, que não é jamais percebida enquanto tal e que entretanto se ancora em algum objeto privilegiado do espetáculo – sem o que o experimento de Wertheimer seria incompreensível –, a partir do qual as demais inclinações serão medidas. Mas é por esses níveis invisíveis, que na *PhP* são subjetivizados na medida em que dependentes da práxis corporal que neles se ancora, que o espetáculo se orienta:

Assim como o alto e baixo, a direita e a esquerda não são dadas ao sujeito com os conteúdos percebidos, e são constituídas a cada momento com um nível espacial com relação ao qual as coisas se situam – assim também, a profundidade e a grandeza vêm às coisas pelo fato de que elas se situam com relação a um nível de distâncias e grandezas, que define o longe e o perto, o grande e o pequeno, antes de todo objeto de referência (PhP, 316).

O nível funciona, portanto, como um objeto que, não valendo como objeto, vale como dimensão ou nível graças ao qual os demais objetos ganham sentido. Entende-se por que a transposição de orientação espacial por parte do paciente de Wertheimer podia ser global e imediata: se o sujeito não converteu o oblíquo em horizontal aos poucos e parte por parte, mas de um só golpe, é porque bastou encontrar um novo ponto de ancoragem para que o nível da verticalidade se reestabelecesse sob novas condições¹⁴.

Com isso pode-se corrigir o desacerto do egocentrismo exacerbado daqueles que atribuem diretamente a orientação espacial aos projetos vitais do organismo. Não é verdade que o corpo próprio interprete diretamente o campo externo em função de suas necessidades vitais; a situação é mais fina: em função das tarefas práticas, o su-

¹⁴ O curso de 1953 é inequívoco: “a distância e a obliquidade como *écarts* (com relação a níveis). Esses *écarts* só aparecem como tais enquanto cada oblíquo fenomenal se ergue como uma pretensão à verticalidade, poderia ser uma vertical, e cada horizonte é convertido em objetos próximos. Cada nível guarda em si mesmo a possibilidade de sua destruição interna por elementos cuja orientação ele entretanto determina” (MSME, 177).

jeito é levado a ancorar a percepção em certos níveis privilegiados que, eles sim, servirão de sistema de referência para a orientação do espaço. Essa observação é fundamental para não se psicologizar o campo fenomenal, o que seria inevitável se entendêssemos o corpo próprio, à maneira de Head, como organismo empírico que pré-moldaria o sensível às suas condições naturais de percepção. Isso significaria fazer de um dado da experiência o esquema que a regularia *a priori*. No experimento de Wertheimer, ao contrário, não foi a postura empírica do corpo do paciente que se alterou, mas o corpo virtual que passou a situar a ancoragem da percepção num nível de verticalidade diferente daquele previamente estabelecido, com vistas a tornar possível a execução de certas tarefas ou, se quisermos, restituir o equilíbrio com seu meio.

O que importa para a orientação do espetáculo não é meu corpo tal como ele é de fato como coisa no espaço objetivo, mas meu corpo como sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo ‘lugar’ fenomenal é definido pela sua tarefa e pela sua situação. Meu corpo está lá onde há algo a fazer. No momento em que o sujeito de Wertheimer toma lugar no dispositivo preparado para ele, a área de suas ações possíveis – tais como andar, abrir um armário, utilizar uma mesa, sentar-se – desenha diante dele, mesmo se ele está de olhos fechados, um habitat possível (PhP, 297).

É portanto a práxis corporal, não o estado de fato do corpo, que desenha originalmente a orientação espacial, normatizada e regrada pelos níveis, dentro da qual os objetos irão orbitar. Se é assim, pode-se notar que os níveis – ou seja, as normas que dispõem a orientação espacial como a esquerda e a direita, o vertical e o oblíquo etc. – escapam à alternativa entre o *a posteriori* e o *a priori*, não sendo a se ver bem nem uma condição formal da experiência nem conteúdo empírico nela fornecido. Com efeito, o nível não é propriamente um conteúdo *a posteriori*, pois, sendo dado na experiência, é ainda *norma* em função da qual a diversidade sensível se organiza; mas tampouco é *a priori*, porque dependente da práxis subjetiva que se ancora num objeto *da experiência* e o converte em sistema de referência. Se quisermos, o nível é resultado da ancoragem da práxis perceptiva em objetos que passam a valer como norma, e nesse sentido é um *a priori* que se constitui *a posteriori*¹⁵.

¹⁵ Em verdade, se Merleau-Ponty recusa o uso kantiano das noções de *a priori* e *a posteriori*, definidas ali em função da dependência ou independência em relação à experiência, ele também é levado a reformulá-las, se bem que em textos rápidos, nos quais ele parece mobilizar teses husserianas contra Kant e, em seguida, teses gestaltistas contra Husserl, para enfim apresentar, mesmo que alusivamente, uma definição própria dos termos de *a priori* e *a posteriori*. Assim, em primeiro lugar, essa redefinição aceita a crítica husserliana à noção kantiana de *a priori*: o *a priori*, diz Husserl, não é *a priori* *porque*

IV – O MOVIMENTO INTENCIONAL

Se a unidade do corpo próprio apenas se constitui em sua polarização intencional para o mundo, é preciso por outro lado descrever essa intencionalidade de maneira que ela permaneça rente à encarnação. É para conceito de intencionalidade motora que toda a descrição se encaminha, e nela finalmente reside a possibilidade de se descrever o corpo como sujeito intencional.

A análise da *PhP* vai partir da célebre oposição de Gelb e Goldstein entre indicar e pegar: Schneider consegue levar sua mão ao ponto da pele picado por um mosquito, na medida em que um tal gesto é para ele pertinente às significações vitais de seu comportamento, mas já não consegue indicá-lo abstratamente com o dedo. Essa diferença entre pegar e indicar não pode ser entendida em termos físicos, já que do ponto de vista de enervamento motor os gestos são estritamente os mesmos, nem em termos de uma debilidade na representação intelectual da meta, já que o comando do médico é perfeitamente compreendido pelo doente: o que paciente não consegue é transpor o comando em gestos efetivos. Não falta a Schneider nem o movimento nem a representação, mas uma capacidade de traduzir um termo no outro e de visar pelo corpo a meta irreal do gesto de designação. Dessa maneira, o que a patologia revela a respeito do comportamento normal não é exatamente sua aptidão a compreender inte-

independente da experiência e assim exprime uma necessidade, mas é independente da experiência *porque* é a priori e exprime uma necessidade – essa correção apenas aparentemente sutil na verdade aponta para o fato de que, para Husserl, o a priori indica conexões necessárias de essência estabelecidas em evidência intuitiva, o que lhe permite falar, entre outras coisas, em a priori materiais povoando a experiência (um anátema para o kantismo), desde é claro que esta seja concebida sob redução eidética (o que não é a mesma coisa que a redução transcendental). Mas, em segunda etapa, trata-se para Merleau-Ponty de também corrigir essa definição procurando atribuir à conexão entre *atos*, que passam a desempenhar papel *genético* em relação à idealidade, aquilo que Husserl limitava à conexão entre essências: “a partir do momento em que a experiência – isto é, nossa abertura a nosso mundo de fato – é reconhecida como o começo do conhecimento, não há mais meios de distinguir um plano de verdades a priori e um plano de verdades de fato, aquilo que deve ser o mundo e aquilo que ele é efetivamente” (*PhP*, 266). Nesse momento em que o a priori invade o *a posteriori*, a gramática que vem garantir a legalidade da experiência não é outra senão a da *Gestalt*: um todo – isto é, relações de dependência recíproca e necessária entre as partes (necessária, ou seja, a priori) – não se altera pela inclusão ou exclusão de partes tomadas uma a uma, mas sem dúvida se altera quando a inclusão ou exclusão de uma parte implica uma alteração na relação entre elas. É então que a lei de constituição a priori se altera por uma contribuição daquilo que deveria passar por *a posteriori*. Um conhecido texto da *SC* dava uma definição luzidia dessa nova gramática da racionalidade que aqui se gesta: o que há de profundo na *Gestalt*, ele diz ali, não é a ideia de significação mas “o arranjo contingente pelo qual os materiais se põe a ter um sentido diante de nós, a inteligibilidade em estado nascente” (*SCfr*, 313). E é exatamente essa ideia de uma articulação imanente aos materiais, mas que não os subsume e depende deles para se firmar como seu invariante, que aparece na *PhP* como a nova definição de a priori: “o a priori é o fato compreendido, explicitado e seguido em todas as consequências de sua lógica tácita, e o *a posteriori* é o fato isolado e implícito” (*PhP*, 266). Voltaremos a essa releitura da noção de a priori, obtida num debate com Husserl e com a *Gestalt*, num texto posterior.

lectualmente metas abstratas, e sim sua capacidade de dilatar o espaço de seu concernimento vital e poder visar, pelo movimento, metas dadas como apenas virtuais. O importante aqui é que essa abertura ao virtual seja realizada pelo próprio comportamento: “no sujeito normal, o corpo não é mobilizável apenas pelas situações reais que o atraem a si, ele pode desviar-se do mundo, aplicar sua atividade nos estímulos que se inscrevem em suas superfícies sensoriais, prestar-se a experiências e, mais geralmente, situar-se no virtual” (PhP, 139). Assim, a diferença específica, no caso, entre o normal e o patológico só diz respeito à abertura para o possível na medida em que esta é realizada pelo próprio corpo, que na patologia se mostra de alguma forma encerrado sobre si mesmo e que no normal estende seu alcance para além da esfera de concernimento vital. Donde que a oposição entre *zeigen* e *greifen* seja preferencialmente analisada por Merleau-Ponty nos termos de dois tipos de movimento ou de duas estruturas do comportamento, um movimento concreto que concerne a ordem vital do organismo, e um movimento abstrato pelo qual aquele mesmo organismo se abre para o irreal e revela o enraizamento vital da atitude categorial.

Ela [a distinção entre o *Zeigen* e o *Greifen*] só poderá ser mantida se *existirem várias maneiras para o corpo de ser corpo, várias maneiras para a consciência de ser consciência*. (...) A distinção entre o movimento abstrato e o movimento concreto não se confunde portanto com a distinção entre o corpo e a consciência, ela não pertence à mesma dimensão reflexiva, ela só tem lugar na dimensão do comportamento (PhP, 156).

Com isso, trata-se de evidenciar que visada do irreal é de fato uma possibilidade do corpo, uma encarnação gestual da atitude categorial, e que por isso mesmo não se deixa compreender como uma representação prévia da meta pela consciência comandando de fora o movimento. Designar e pegar não se opõem como um movimento comandado pela consciência e um movimento comandado pelo instinto: eles são duas estruturações distintas de um mesmo comportamento. Em suma, trata-se de mostrar que o que falta a Schneider não é tanto a capacidade da consciência de se preceder no corpo, mas a capacidade do corpo de ampliar sua visada em direção ao irreal: se o distúrbio se concentra no fato de que Schneider não encontra uma tradução motora para a ordem do médico, não é porque ele não a entenda, mas porque seu movimento se fecha narcisicamente sobre seu meio privado e é incapaz de significar para além dele. Se é assim, vê-se que para Merleau-Ponty o que a oposição entre movimento concreto e movimento abstrato evidencia não é uma precessão da consciência em relação a si

mesma, sob a forma de imaginação transcendental ou função simbólica, garantindo o jogo entre sensibilidade e entendimento desde as infraestruturas vitais do comportamento – como Cassirer interpreta a patologia de Schneider –, mas de fato um *movimento intencional* do corpo que se encontra diversamente estruturado nos comportamentos vitais e nos comportamentos simbólicos. É um comportamento que se distende para o irreal, e não a consciência que vem habitar secretamente a sensibilidade: afinal, o que tornou Schneider incapaz de designação abstrata não é “em primeiro lugar um distúrbio metafísico, foi uma explosão de obus que o feriu na região da occipital” (PhP, 158). Desse ponto de vista, se um incidente físico permanece determinante da função simbólica, é porque a superação da dicotomia entre consciência e corpo não reside do lado de uma dilatação da consciência, mas do lado da expansão do comportamento, cuja forma acede a estruturas superiores apenas permanecendo dependente dos materiais que integra, de maneira que um assalto sobre um deles baste para repercutir diretamente sobre o todo.

Com isso, Merleau-Ponty acredita ter mostrado que o que falta a Schneider, e que o comportamento normal realiza espontaneamente, é a capacidade para o movimento de visar ele próprio a meta do movimento, sem haver aqui a intervenção da consciência, que ofereceria *de fora* o *télos* do movimento. É a essa visada imanente da meta que Merleau-Ponty chama de projeto motor:

O que lhe falta [a Schneider] não é nem a motricidade, nem o pensamento, e nós somos convidados a reconhecer entre o movimento como processo em terceira pessoa e o pensamento como representação do movimento uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo corpo ele mesmo como potência motora, um ‘projeto motor’ (*Bewegungsentwurf*), uma ‘intencionalidade motora’ sem os quais o comando resta letra morta. Ora o doente pensa a fórmula ideal do movimento, ora ele lança seu corpo em tentativas cegas, no normal ao contrário todo movimento é indissolivelmente movimento e consciência de movimento. (PhP, 141).

A *PhP* oferecerá uma atestação fenomenológica dessa visada intencional imanente ao movimento socorrendo-se do exame da apraxia por parte de Liepmann. O apráxico, afirma Merleau-Ponty, não sofre de qualquer problema quanto à “preparação ideatória da ação”: ele compreende a representação da meta, não a confunde com outra, não a esquece, etc., e prova disso é que consegue executar perfeitamente o mesmo movimento pedido pelo médico, desde que o faça com sua mão esquerda. A mão direita

não está contudo fisicamente paralisada, ela apenas não é capaz de realizar o movimento pedido. Para Liepmann, o que ocorre é que para o paciente se tornou “impossível a aplicação do projeto (*Entwurf*) de ação à motricidade de tal ou tal membro”. No normal, ao contrário, essa aplicabilidade é imediatamente dada: “toda fórmula de movimento, ao mesmo tempo em que se oferece a nós como uma representação, se oferece ao corpo como uma possibilidade prática determinada. O doente conservou a fórmula de movimento como representação, mas ela não tem mais sentido para sua mão direita, ou ainda sua mão direita não tem mais esfera de ação” (PhP, 172n). O que se perdeu, portanto, não foi a representação intelectual da meta nem a capacidade motora estrito senso, mas a intencionalidade própria à gestualidade corporal e, por isso mesmo, irreduzível tanto à significação posta pela consciência quanto um mero movimento cego. Para Merleau-Ponty, isso evidencia que é o gesto mesmo, tomado em sua acepção literal, que comporta uma referência ao objeto *original* em relação àquela que a consciência poderia formar: “no gesto da mão que se levanta em direção a um objeto está incluída uma referência ao objeto não enquanto objeto representado, mas enquanto esta coisa bem determinada em direção à qual nos projetamos, perto da qual estamos por antecipação, que nós frequentamos” (PhP, 172).

A *PhP* irá multiplicar então os textos para persuadir o leitor da existência efetiva dessa intencionalidade original, entendida como *ich kann* de movimentos capazes de visar algo como sua meta intencional atribuindo-lhe sentido prático ou perceptivo.

mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo responder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação. A motricidade não é portanto como uma serva da consciência, que transporta o corpo ao ponto do espaço que nós previamente representamos (PhP, 173-4).

A apraxia só se tornará compreensível (...) se o movimento a fazer puder ser antecipado, sem sê-lo por uma representação, e exatamente isso só é possível se a consciência é definida não como posição explícita de seus objetos, mas, mais geralmente, como referência a um objeto prático tanto quanto teórico, como ser no mundo, se o corpo, por seu lado, é definido não como um objeto entre todos os objetos, mas como o veículo do ser no mundo. Enquanto se define a consciência pela representação, a única operação possível para ela é formar representações. (...) O problema só se resolve se cessamos de distinguir o corpo como mecanismo em si e a consciência como ser para si (PhP, 173n).

E finalmente, citando o estudo de Grünbaum sobre afasia e motricidade:

Já a motricidade, tomada em estado puro, possui o poder elementar de dar um sentido (*Sinngebung*)”. Mesmo se na sequência o pensamento e a percepção se liberam da motricidade e do ser no espaço, para que possamos nos representar o espaço é preciso antes que tenhamos sido nele introduzidos por nosso corpo (...). “A motricidade é a esfera primária onde de início se engendra o sentido de todas as significações (*der Sinn aller Signifikationen*) no domínio do espaço representado (PhP, 177).

Mas será que a proliferação de textos não esconde alguma dificuldade conceitual? O problema existe ao menos o suficiente para ter motivado a desconfiança de Kelkel, para quem Merleau-Ponty teria se limitado a transferir a intencionalidade operante da consciência ao corpo, sem explicar efetivamente o que seria fazer do corpo motriz um sujeito intencional propriamente dito¹⁶. A suspeita não procede por inteiro, mas não deixa de ser motivada: os textos acerca da intencionalidade motora são em sua maioria declaratórios, parecendo sempre concluir vagamente pela necessidade de se abandonar a dicotomia do corpo como mecanismo e da consciência como para si, sem que se especifique completamente a natureza do projeto motor que residiria entre o físico e o psíquico. E, de fato, como tornar pensável um movimento, literalmente tomado em sua dimensão corporal e gestual, como imantado por um polo que é da esfera do sentido, e não uma meta como simples localização à qual o movimento efetuado conduzira o corpo – o que nomeia um deslocamento espacial, jamais uma relação intencional? A dificuldade é aqui por um lado descrever o movimento como algo não irreduzível ao sentido (e portanto, como movimento não meramente extenso), e por outro descrever o sentido como algo não irreduzível à encarnação (e portanto, como sentido não inteiramente inextenso). Noutras palavras, é tanto o movimento que não pode ser concebido como deslocamento material de um corpo no espaço geométrico, porque é imantado pelo sentido e assim já não pertence à pura extensão, quanto o sentido que não pode ser compreendido como uma idealidade inextensa, que apenas regraria de fora o movimento e trairia a subordinação do movimento à consciência. Sem essa dupla redescritção, tem-se a impressão de que o problema todo resta de pé: o movimento do corpo seria uma forma de a consciência pré-reflexiva vir ao mundo, valendo-se da encarnação como instrumento de sua mundanização, e sob o nome de intencionalidade corporal seriam alguns poderes da consciência que acabariam secretamente transferidos ao corpo. A meta visada *no* movimento seria finalmente uma me-

¹⁶ Kelkel, A. “Merleau-Ponty et le problème de l’intentionnalité corporelle”, p. 17.

ta visada *através* do movimento. Desse ponto de vista, a repetida declaração de que o movimento comporta uma “referência ao objeto” pode parecer insuficiente: não se explica como o movimento pode ser intencional, para além dessa acepção mínima de um “dirigir-se a...”, sem redescrever conjuntamente a natureza do movimento e a natureza do sentido que ele visa.

Como sempre naquele livro, a saída encontrada pela *PhP* consistirá – como já notou o comentador – em uma nada discreta temporalização do movimento¹⁷. Com isso, afasta-se a ideia do movimento como deslocamento espacial *partes extra partes* e se o apresenta como uma passagem *contínua* entre fases; correlativamente, na outra ponta do problema, o sentido por ele visado surge não como uma meta exterior e previamente posta pela consciência, mas como uma antecipação latente e passiva presente na pura passagem do movimento. O fundamento da solução reside, assim, em aplicar as proezas das intencionalidades temporais da retenção e da protensão ao problema do movimento intencional do corpo próprio. Vejamos isso mais de perto. O ponto de partida é afastar a concepção descontínua do movimento como sucessão de fases:

se minha mão executa no ar um deslocamento complicado, para conhecer sua posição final não preciso adicionar conjuntamente os movimentos de mesma direção e subtrair os movimentos de direção contrária. “Toda mudança identificável chega à consciência já carregada com suas relações àquilo que a precede” (*PhP*, 174).

Dito de outro modo, o movimento que leva minha mão até certa posição atual não é uma adição de fases descontínuas, um deslocamento *partes extra partes*, mas uma pura passagem na qual cada fase presente carrega consigo uma referência interna àquelas que a precederam e àquelas que se lhe seguirão. Com esse “encaixe” das fases umas nas outras, o movimento se torna uma totalidade expressiva à maneira de uma forma gestaltista e dispensa um princípio transcendente de ligação: desde que a síntese não opere sobre descontínuos, ela ocorre na própria passagem do movimento por uma síntese de transição, e não é preciso mais de uma “recordação visual ou motora” para que eu tenha consciência das fases pelas quais o movimento passou para chegar até o instante presente¹⁸. Inversamente, se é por esse encaixe imanente entre momen-

¹⁷ Cf. Moutinho, *Razão e experiência...*, pp. 134 e segs.

¹⁸ Observe-se que, se Merleau-Ponty precisa dispensar a “recordação expressa” das fases antecedentes do movimento, é precisamente para evitar uma regressão ao infinito, num raciocínio provavelmente emprestado das análises husserianas sobre a intencionalidade de retenção contra Brentano: a recordação motora “não poderia determinar a presente posição de minha mão se a própria percepção da qual ela nasceu não incluisse uma consciência absoluta do ‘aqui’, sem a qual seríamos reenviados de recor-

tos que tenho, na fase atual do movimento, a quase-presença das fases que o conduziram até aqui, é assim também que antecipo os contornos da fase seguinte e, no limite, da meta imanente ao movimento, que, por nascer do interior desse movimento contínuo de passagem, não carecerá de uma consciência exterior que a vise expressamente. Assim, a compreensão do movimento como forma expressiva – o que tem como suposto a fundação da síntese do movimento numa síntese de transição de tipo temporal – é que permite a Merleau-Ponty afastar a concepção descontínua do movimento como deslocamento material no espaço *partes extra partes* e, ao mesmo tempo, também descrever a meta visada por ele como uma antecipação latente no próprio movimento de passagem.

Assim como está necessariamente “aqui”, o corpo existe necessariamente “agora” (...). A cada instante de um movimento, o instante precedente não é ignorado, mas está como que encaixado no presente, e a percepção presente consiste em suma em reaprender, apoiando-se sobre posição atual, a série das posições anteriores que se envolvem umas às outras. Mas a própria posição iminente está envolvida no presente, e através dela todas as que advirão até o termo do movimento. Cada momento do movimento abarca toda a extensão, e em particular o primeiro momento, a iniciação cinética, inaugura a ligação entre um aqui e um ali, entre um agora e um porvir, que outros momentos se

dação a recordação e nunca teríamos uma percepção atual” (PhP, 174). A saída é fazer com que essa consciência do “aqui” já envolva a do “ali”, mas sem um ato expresso de identificação. Era Brentano que, tentando dar conta da presença do passado como visado através de um ato de memória secundária, era levado a entendê-la como um presente *visado como* passado – reportando à consciência a doação de sentido temporal à *hylé* –, o que tornava impossível se entender de onde viria a “marca de passado” com que se distinguiria a percepção presente e a rememoração, já que a *hylé*, nessa versão da consciência do tempo, será sempre presente. Como no caso do tempo, trata-se para Merleau-Ponty de descobrir na fase atual do movimento uma presença implícita das fases anteriores e posteriores. É evidente que só a intencionalidade da retenção pode fazê-lo, e por isso, ao interpretar o movimento intencional à luz da intencionalidade operante, Merleau-Ponty está no fundo temporalizando o movimento espacial – o que aliás não é segredo algum para o leitor da *PhP*, já que ali o filósofo constantemente reporta toda síntese espacial a uma forma de síntese temporal. Mas isso implica, em segundo lugar, entender o objeto espacial como um *Zeitobjekt*, ou seja, primeiro nível de objetividades *constituídas* pela síntese temporal. Essa observação é crucial para se entender a hierarquização de espaço e tempo na *PhP*: toda coisa percebida será doravante sempre uma *res temporalis* – é no fundo o que diz a promoção da temporalidade a *lógos* estético do mundo percebido. Como já notou Carlos Alberto, há aqui uma fidelidade infiel a Husserl: pois se também este reconduz regressivamente as objetividades do nível superior da constituição às sínteses inferiores da temporalidade, ele ainda preservava a originalidade de cada novo piso da constituição, o que tem efeitos na relação entre os perfis através dos quais cada tipo de objeto em pauta se manifesta. Se na coisa espacial, cada perfil passa imediatamente no outro graças à retenção do presente vivo, na coisa espacial os perfis são disjuntivos um do outro e jamais são dados juntos de uma só vez. (Cf. Moura, C. A. R., *Racionalidade e crise*, p. 259). Ora, a descrição do movimento através da síntese temporal supõe de partida que se percam essas distinções entre camadas da constituição. É sob essa condição que o real poderá ser inteiramente temporalizado na *PhP* e, em particular para o que nos interessa aqui, que o movimento possa deixar de ser compreendido como deslocamento material *partes extra partes* e tornar-se então habitado pelo sentido.

limitarão a desenvolver. Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria a síntese (PhP, 174-5).

Com a compreensão do movimento à luz da síntese de transição, na qual as partes permanecem encaixadas umas nas outras graças a um mecanismo análogo àquele das retenções e protensões das fases temporais, cada fase retendo a anterior e antecipando a seguinte, é como limite da série de protensões que aparece a meta visada, o que garante ao mesmo tempo sua transcendência (ela é sempre postergada conforme se avança em direção a ela) e sua imanência em relação ao movimento (ela não surge como uma idealidade regrado de fora o movimento). Nesse sentido, a referência ao objeto prático ou perceptivo feita pelo movimento é análoga à antecipação temporal do estilo do objeto que as percepções futuras irão confirmar ou barrar.

E essa forma temporal do movimento intencional tem evidentemente consequências para o modo de doação do objeto por ele visado: “o que descobrimos pelo estudo da motricidade é em suma um novo sentido da palavra ‘sentido’” (PhP, 182), ou seja, um novo sentido da relação entre os perfis e aquilo que eles apresentam. Tomemos por comodidade o exemplo de uma forma percebida em particular, a saber, o movimento, cuidando de não o confundir o movimento intencional (polo subjetivo da intencionalidade motora) e sabendo que sua descrição poderia ser estendida *mutatis mutandis* para qualquer outro objeto. O primeiro ponto a se notar é que haverá entre o movimento intencional e movimento percebido um conjunto de analogias sugestivas de que a visada intencional comunica ao objeto visado sua mesma estrutura expressiva. Assim, da mesma forma que a direcionalidade do gesto e a meta do movimento não lhes são prescritas de fora, mas antecipadas de modo imanente na passagem mesma de suas fases, assim também, do lado da forma percebida, sua unidade não é subtraída da assimilação natural que um perfil faz de outro perfil, o que se traduz, no caso do movimento percebido, no fato de que a identidade da coisa em movimento não poderá ser subtraída ao movimento realizado por ela, como se tivéssemos aqui um ente para o qual o deslocamento espacial seria um acidente. Como escreve Merleau-Ponty, “o movente não é idêntico *sob* as fases do movimento, ele é idêntico *nelas*” (PhP, 324). Esse confronto com a forma do movimento percebido nos permite entender o que há de original na intencionalidade que se está considerando: ela não visa um *Erscheinende* idêntico que se apresentaria nos diferentes pontos do trajeto descontí-

nuo que ele realiza, exigindo então um ato explícito, uma síntese ativa de uma multiplicidade descontínua, que reporte a aparição ao aparente. Não é *porque* sei que se trata de um mesmo objeto – mas de onde virá esse saber? – realizando o movimento que saberei também ver, no movimento por ele realizado, o deslocamento de um só ente, mas o justo contrário: “não é porque reencontro a mesma pedra no chão que acredito em sua identidade no curso do movimento. Ao contrário, é porque a percebi como idêntica no curso do movimento – de uma identidade implícita que resta descrever – que vou apanhá-la e a reencontro” (PhP, 324). Noutros termos, o movimento percebido não expõe um objeto cuja realidade, eidética ou substancial, seria indiferente ao movimento realizado e que eu de direito conheceria previamente a esse movimento; é *no movimento* que eu apreendo o aparente, e este não se situa atrás do movimento, o que é dizer que ele *se faz no movimento* e nele se apresenta como sua “identidade implícita”. No curso do movimento, a identidade do objeto é imanente às múltiplas posições, melhor dizer, é o *estilo* que esse movimento deixa adivinhar: “não devemos realizar na pedra-em-movimento tudo aquilo que, de outro ponto de vista, sabemos sobre a pedra”, isto é, não devemos projetar sobre a pedra-em-movimento a “essência” de pedra obtida por ideação; “o móbil, enquanto objeto de uma série indefinida de percepções explícitas e concordantes, tem propriedades, o movente só tem um estilo” (PhP, 324). Assim, a unidade do movente não é jamais do tipo de um invariante que se instanciaria em suas aparições, mas um “estilo” ou uma “maneira típica de existir” cuja síntese nunca é acabada e que, por isso mesmo, dá margem à indeterminação do percebido. Ora, se preferimos o exemplo do movimento em relação àquele de qualquer outra forma percebida, é porque esse caso nos pareceu evidenciar mais rapidamente os resultados obtidos por Merleau-Ponty ao interpretar, uma vez concebido o movimento intencional à luz da síntese de transição, a forma percebida como *res temporalis*: é que aqui a relação entre os perfis e a coisa mesma parece se estabelecer de maneira a garantir, a um só tempo, a doação-em-pessoa da coisa através de seus perfis – o que supõe que a coisa não seja concebida como realidade em si subsistente para além das aparições, como a identidade do móbil não é nada fora de seu movimento –, e ao mesmo tempo que, a série de aparições jamais sendo esgotada pelo sujeito percipiente, a coisa se apresente como uma “unidade em curso”. O léxico aparentemente vago utilizado por Merleau-Ponty para nomear a unidade da coisa percebida (“estilo”, “fisionomia singular”, “maneira única de existir” etc.) pretende recobrir esse duplo fato: não há forma percebida que não esteja inteiramente presente em seus

perfis, através dos quais sua unidade efetivamente se faz – como ocorre canonicamente na melodia, mas também no movimento, nos quais não posso interromper a passagem do diverso para apreender o suposto invariante que ali se instanciaria, já que isso é imediatamente perder a forma percebida –, e ao mesmo tempo jamais a série de aparições a esgota, de maneira que ela se retira em sua transcendência e aparece como indeterminação positiva. E é precisamente esse conceito de sentido que Merleau-Ponty acredita que o movimento (evidentemente temporalizado) permite descrever: vistas por um corpo em movimento, ele não será um *eidōs* invariante que se instanciaria adequadamente em cada uma de suas manifestações, mas formas de contornos fluidos que jamais se desgarra da série de aparições e cuja unidade, como ocorria no célebre exemplo da melodia, só posso antecipar sem possuir.

Se é assim, da mesma forma que o movimento intencional já não era um deslocamento descontínuo no espaço, também o sentido por ele visado não é da ordem da representação da consciência, mas um estilo que se sugere sem jamais ser possuído. Mas esse resultado depende de um suposto kantiano abrupto, candidamente reconhecido pela *PhP*, segundo o qual toda síntese espacial se funda sobre uma síntese temporal. “Assim como está necessariamente ‘aqui’, o corpo existe necessariamente ‘agora’” (*PhP*, 174) – essa a premissa de toda a demonstração. Se o “aqui” é sempre também um “agora” (o “aqui” já sendo aliás uma primeira objetivação do fluxo temporal), então o rastro do movimento, a posições pelas quais o corpo passou até aqui, é também um “passado” desse agora, a meta para a qual ele tende sendo inversamente seu “porvir”. Não se entenda essa temporalização do movimento como uma recaída bergsoniana: longe de representar algum flerte com a multiplicidade de interpenetração, é a intencionalidade husserliana de retenção e protensão que vem aqui garantir a um só tempo a *quase-presença* das fases não-atuais na fase atual e também a *mínima distância intencional* que as separa, sem o que elas se embolariam umas com as outras e jamais passariam¹⁹. Da mesma forma o movimento: o aqui não “contém” o ali, mas

¹⁹ Apesar de semelhanças, a concepção merleau-pontiana do movimento deve ser diferenciada daquela de Bergson. Para Merleau-Ponty, é apenas no espaço objetivo (ou o espaço *tout court* para Bergson) que a coisa em movimento será pensada como uma identidade “fora do movimento” e não como “identidade *no movimento e por ele*” (MSME, 89). Evidentemente, a consequência é a perda do movimento ele mesmo, já que, quando se o interpreta como série de posições descontínuas percorridas pelo mesmo móbil, o movimento expõe-se facilmente ao argumento de Zenão. Dessa forma, escreve Merleau-Ponty, se deve haver movimento é preciso que “o algo que se move esteja ele mesmo em movimento” (MSME, 90). Isso apenas se torna possível, ele julga até aí em companhia de Bergson, quando o movimento não é compreendido como soma de posições, mas dotado de uma certa interioridade. Mas isso não significa, por outro lado, compreendê-lo como multiplicidade de interpenetração: só há efetiva

o indica como posição iminente à qual tende. Se o movimento não é *partes extra partes*, se há uma ligação imanente entre suas fases que as permitem referir-se a um polo de sentido que jamais será uma significação ideal e passível de determinação completa, é em suma porque a passagem de fases no movimento é compreendida de antemão como passagem temporal à qual aplicam imediatamente os mecanismos da intencionalidade operante husserliana.

Estaria então dispensado, graças à síntese temporal de transição, o recurso à consciência como responsável último pela visada intencional sugerida no movimento? É o que já se pensou poder opor à suspeita de Kelkel: “não se trata portanto de dizer que o corpo é animado pela intencionalidade da consciência; ao contrário, trata-se de reconhecê-lo como uma intencionalidade original”. E essa originalidade da intencionalidade motora residiria na “diferença entre ‘a referência a um objeto’ e a ‘representação de um objeto’”. Por isso, acredita Luiz Damon, basta voltar ao tempo e esclarecer que, sinônima da síntese temporal, a intencionalidade motora não tem por norte a “posse intelectual do objeto”, mas a mera “antecipação” que o liberta das garras do ideal da determinação completa: “a referência ao objeto implica uma *antecipação*, uma ‘presença’ do futuro (...). A antecipação, ou melhor, a presença dessa coisa concreta aí adiante, é a alternativa à *representação* de um fim, é o fim sem a representação, isto é, sem a consciência”. E se isso é possível, é porque ao se afastar “a consciência como sujeito do movimento” e como “foco cuja unidade é já dada e dá razão da sucessão dos movimentos” deu-se lugar a uma síntese corporal que ocorre “na sucessão mesma dos movimentos”²⁰. Mas é evidente que a resposta toda depende dessa recondução, afirmada aos quatro ventos pela *PhP*, do movimento à síntese de transi-

passagem entre as fases do movimento (como aliás do tempo), diz grosso modo Merleau-Ponty, se houver *também* fixação do ímpeto do fluxo no descontínuo do espaço. A crítica da compreensão bergsoniana do movimento e da duração como multiplicidades de interpenetração é um argumento extenso e importante de Merleau-Ponty. Em *MSME*, Merleau-Ponty pensará que a saída bergsoniana de interiorizar o movimento, assimilando-o à duração, falseia o fenômeno do movimento, que deveria ser pensado indissolúvelmente como passagem da interioridade *na exterioridade*. Para Bergson, ele diz ali, “é preciso que o movimento, que é fato do mundo, imbrique sobre mim como duração, seja também fato de consciência. – Ele toma de empréstimo à consciência sua indivisão, ele se passa no ‘aspecto interior’ do trajeto ‘para minha consciência’ (...). O movimento só pode ser descolado de seu trajeto e apreendido em seu mover se *ele participa de minha duração*, enquanto apenas ela é indivisa” (*MSME*, 91). O problema, julga Merleau-Ponty, não é tanto ter referido o movimento à interioridade subjetiva, mas a dificuldade – a impossibilidade de princípio – em que Bergson se encontra para, em seguida, restituir o lado exterior e espacial do movimento, ou seja, a passagem da interioridade *na exterioridade*: “não haveria movimento sem referência a mundo objetivo: que eu toque antecipadamente o alvo do movimento, que seu começo e seu termo sejam ligados pelo interior, isso não basta: é preciso que eles sejam ligados *através do espaço*, por um traçado. O tempo e o espaço de envolvimento de Bergson não bastam. É preciso rastro” (*MSME*, 184).

²⁰ Moutinho, L. D. *Razão e experiência...*, pp. 133-6.

ção e desta ao jogo de retenções e protensões da temporalidade. É de fato assim que Merleau-Ponty pensa na *PhP* e o comentador não se equivoca. Mas o suposto brutal de que toda síntese espacial é também temporal esconde algumas debilidades que desequilibram as soluções do livro, e é nesse momento que a suspeita de Kelkel deixa de ser totalmente infundada.

- Em primeiro lugar, o que exatamente a unificação temporal da coisa percebida pode fornecer à constituição da coisa estesiológica? Nada mais, já avisava Husserl, de que seus contornos apenas *formais*: as fases do tempo se ligam umas às outras no seio do presente vivo, as fases do movimento se encaixam umas nas outras, sem interpenetração e tampouco sem a intervenção de um terceiro termo que produzira de fora sua unificação²¹. Mas isso é tudo: a síntese temporal não diz nada sobre o *conteúdo* daquilo que é sintetizado, o que é deveras frustrante quando o horizonte da constituição é a coisa estesiológica. A temporalidade não diz nada de concreto, por exemplo, sobre a correlação entre os movimentos exploratórios dos olhos e a fixação precisa do contorno da coisa vista. Também diz muito pouco, a se ver bem, acerca da unificação da coisa sensível em *a priori* materiais: o fato de que uma cor remete a uma textura, um odor etc. deve à temporalidade apenas a *forma* dessa unificação, a saber, a imanência dos perfis uns aos outros garantida pela expressividade do tempo, mas do ponto de vista de seus *conteúdos* remonta em verdade a um outro princípio explicativo, a saber, o esquema corporal como sistema de equivalências. E finalmente pouco informa acerca de uma das operações mais prodigiosas da práxis motora, a saber, a de ancorar a percepção e a ação em objetos privilegiados do campo que passam *de um só golpe* a operar como níveis da orientação da espacialidade.

- Já se pôde observar que, na maioria dos textos da *PhP*, o caráter propriamente intencional do projeto motor parece reduzido à acepção mínima de uma mera “referência a...”²². Com efeito, não se torna claro ali em que medida o movimento seria capaz de imprimir no objeto visado as marcas mesmas do movimento que o visa, apenas com o que se garantiria a efetiva imanência do sentido ao gesto intencional. A temporalização do movimento apenas dá a garantia formal de que esse sentido imanta

²¹ Cf. Moura, C. A. R., “Sensibilidade e entendimento na fenomenologia”, in: *Racionalidade e crise*, p. 382-3; para Husserl “...a consciência do tempo é uma condição relativa à pura ‘forma’ da subjetividade, já que a análise temporal faz abstração de tudo o que se refere ao conteúdo. Assim, serão necessárias outras sínteses para a ‘gênese’ completa da subjetividade. Como as ‘sínteses associativas’ que, reportando-se à ideia de ‘semelhança’, se referem ao ‘conteúdo’ dos objetos e ultrapassam, por isso mesmo, as sínteses transcendentais do tempo”.

²² Cf. Moura, C. A. R. “Intencionalidade e existência”, in: *Merleau-Ponty em Salvador*, p. 22-3.

por dentro cada uma de suas partes e, na medida em que é apenas “antecipado” e não “possuído”, jamais será objeto de determinação completa – mas isso, tudo somado, indica uma condição necessária (e formal) que está longe de ser suficiente. Seria preciso mostrar como “o projeto se grava na textura mesma do movimento e se lê nele, com o respiro daquele que toca um instrumento de sopro” (MSME, 119). É essa a imanência concreta o sentido do movimento, que Merleau-Ponty passará a descrever logo após a *PhP*: “o som de um instrumento de sopro carrega em sua qualidade a marca da respiração que o engendra e do ritmo orgânico dessa respiração” (RC, 15). É dizer que o movimento se torna expressivo num sentido apenas homônimo àquele que a temporalidade poderia conferir a essa palavra.

- Há ainda uma última estranheza que a obsessão temporalizante da *PhP* provoca. Pois o que pode exatamente significar, pensado friamente, que a unidade do corpo seja uma “unidade em curso”? O esquema corporal não denotava, para os fins a que era convocado, um saber global do corpo e dado de uma só vez como condição de sua postura e movimento? Acaso as partes de meu corpo são dadas como o halo de futuro e de passado que envolvem o presente impressional, retidas em pessoa e à mínima distância pela consciência temporal? A descrição soa em alguma medida artificial. No curso de 1953, quando Merleau-Ponty retoma o conceito de esquema corporal num longo comentário de três aulas, a unidade do corpo próprio não é jamais reportada à temporalidade – e portanto, ao conceito de expressão tal como veiculado na *PhP* – e sim à totalidade diacrítica da linguagem, em analogia com a qual o esquema corporal é ali compreendido. O resultado é evidente: a totalização do corpo próprio não está no tempo nem é propriamente temporal, mas simultânea e pré-temporal (como a totalidade da língua). E o movimento, isto é, a práxis através da qual essa totalidade se concretiza (numa relação semelhante àquela existente entre língua e fala, na leitura que Merleau-Ponty propõe de Saussure), longe de poder ser explicado pelo tempo, será ele mesmo aquilo que institui o tempo e o espaço, pivô pré-espacial e pré-temporal da espaço-temporalidade.

Mas então qual o benefício presumido que a fundação da síntese espacial sobre a síntese temporal pode trazer à intencionalidade motora? Ele será duplo e correlativo: primeiramente, ele descreve o movimento de maneira a afastá-lo do deslocamento espacial composto de fases descontínuas entre si; segundo, assevera que o sentido por ele visado é não é da ordem da significação intelectual, mas uma unidade expressiva que permanece inesgotável e transcendente em face da finitude da percepção.

Basta isso para descrever efetivamente a intencionalidade motora efetivamente como *movimento do corpo*? Era o objeto da prova. Para excluir a ideia de que haveria um transplante da intencionalidade da consciência para o corpo, foi-se em socorro do tempo para dispensar a atividade tética da consciência. Mas, com a intencionalidade operante da temporalidade, é o corpo que se descobre intencional ou é antes a consciência intencional que se descobre presente ao mundo através do corpo, como alguns comentadores também já sugeriram? A alternativa é decisiva: ela aponta para um dos limites da concepção de encarnação na *PhP*, para cuja resolução a noção de transcendência ativa do ser-no-mundo é em grande medida impotente. Voltaremos isso à frente. Basta por enquanto notar o quanto a temporalização casa mal com o projeto de se descrever no movimento uma práxis intencional como abertura original ao mundo. Pois, na medida em que a unidade do esquema corporal é finalmente reportada à operação das intencionalidades temporais, e uma vez que estas no fundo exprimem o trabalho silencioso de uma camada passiva da consciência sobre a experiência sensível, não é forçoso concluir que a encarnação aponta mais para uma ancoragem mundana da consciência – a instanciação do cogito em um “aqui” e um “agora” indeléveis – do que para uma efetiva descoberta dos poderes intencionais originais atribuídos ao corpo próprio? Sem dúvida, sobram textos em que Merleau-Ponty afirmará o contrário: “a experiência motora de nosso corpo”, diz um texto célebre da *PhP*, “não é um caso particular de conhecimento; ela nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto, uma ‘*praktognosia*’ que deve ser reconhecida como original e talvez originária” (PhP, 175). Resta saber se essa *praktognosia*, em vez de ser *garantida* pelo tempo como intencionalidade original, não acaba justamente sendo *perdida* por ele. É o que pensará Merleau-Ponty em 1953: o movimento intencional deve ser descrito sem recurso algum à temporalidade, uma vez que esta vai finalmente depender das intencionalidades passivas da consciência, mas sim como a origem comum do tempo e do espaço.

V – NOVAS PERSPECTIVAS

Ao afirmar que a “capacidade motora é a luz da percepção” (MSME, 125), o curso de 1953 literalmente inverte a hierarquia das camadas da constituição que operavam em *PhP* e que fazia do tempo o *lumen naturale*: o tempo não pode ser mais origem da unificação nem da coisa nem do corpo, que são ambas reportadas à práxis de movimento. Onde que movimento implique imediatamente um “remanejamento

do problema da percepção e da noção do sujeito: porque o movimento, não sendo uma coisa, revela ainda melhor a coexistência da máquina de viver e daquilo que ela vive” (MSME, 181). Deve-se portanto tomar por *ponto de partida* da descrição o movimento ele mesmo, a práxis intencional sem substancialidade nenhuma, e não da dualidade entre sujeito e objeto herdada da filosofia da consciência para em seguida descrever sua relação – como sabidamente fazia a *PhP*, segundo a autocrítica de Merleau-Ponty iniciada na primeira aula de *MSME* e retomada na célebre nota de trabalho do *VI*. Por isso, a redescritção do movimento por *MSME* conduz tanto a redescritção do esquema corporal quanto da coisa percebida. Concentremo-nos sobre o primeiro aspecto.

A doutrina do esquema corporal apresentada no curso de 1953 implica modificações, sutis ou pronunciadas, em particular com relação a três pontos específicos da doutrina exposta em 1945. O sentido geral dessa revisão é conferir um papel mais decisivo à práxis como dimensão constitutiva do esquema corporal – o movimento como fundamento da unidade do corpo –, o que leva a apresentar a relação entre corpo e mundo como anterior à unificação dos polos. Essa radicalização do tema da práxis tende a desfazer a assimetria entre intencionalidade corporal e mundo que algumas passagens da *PhP* poderiam sugerir, e evidenciando a anterioridade da relação intencional sobre os polos relacionados, conduz ao abandono do tema do pacto natural.

1. Essa revisão tem por pressuposto uma distinção mais clara entre esquema corporal como sujeito de práxis, responsável pela ancoragem originária da percepção em níveis e por isso da orientação do campo fenomenal, e o corpo próprio tal como situado e percebido nesse campo, já orientado em função daqueles níveis. Essa distinção podia ser sugerida em algumas passagens da *PhP*: ao tratar, por exemplo, do experimento de Wertheimer acerca da espacialidade, Merleau-Ponty era levado a distinguir, em sentido análogo àquele que será radicalizado em 1953, entre corpo virtual e do corpo efetivo (*PhP*, 298), para dar conta da diferença entre o corpo que transpõe o nível da verticalidade e aquele que sofre esse novo nivelamento²³. Por outro lado, não apenas essa distinção é demasiado sutil mas também ela permanece sem efeito estruturante quando se considera outras passagens em que a diferença acaba recoberta por um conceito englobante, que amalgama num só termo equívoco os dois sentidos do corpo próprio (como ocorre com o conceito de “corpo fenomenal”, oposto ao corpo

²³ “Esse corpo virtual desloca o corpo real a tal ponto que o sujeito não se sente mais no mundo em que ele está efetivamente, e que no lugar de suas pernas e seus braços verdadeiros, ele sente as pernas e os braços que seria preciso ter para andar e para agir no quarto refletido, ele habita o espetáculo. É então que o nível espacial bascula e se estabelece em sua nova posição” (*PhP*, 298).

objetivo entendido como *Körper*²⁴). Em *MSME*, a distinção entre corpo e esquema corporal se tornará clara e estruturante do argumento: “o esquema corporal não é percebido – Ele é norma ou posição privilegiada em oposição à qual se define o corpo percebido” (*MSME*, 143). É isso o que permite dizer que o dado postural não é, como supunha Head, o modelo privilegiado da orientação do campo, mas apenas um dos níveis possíveis em que a práxis do esquema corporal se ancora.

O ‘reto’ e o ‘inclinado’ não pertencem propriamente nem ao corpo como dado nem ao espetáculo como dado (...) eles não podem portanto tampouco nascer de sua relação, porque são facultativos em cada um deles. O paradoxo é aqui o mesmo que nos signos: os signos são diacríticos, *i.e.*, cada um marca uma diferença de significação e não uma significação, e a linguagem termina por significar por força de marcar diferenças de significação sem nenhuma que seja positiva. Igualmente, nem os dados do corpo nem aqueles do espetáculo nos *dão* a vertical. Toda a experiência de meu corpo e toda aquela do espetáculo se {diversifica} com relação a ela mesma oscilando em torno de normas que não são jamais verdadeiramente dadas (*MSME*, 178).

2. Essa distinção tem como pressuposto uma concepção – esta sim, inteiramente nova com relação à *PhP* – do esquema corporal como totalidade diacrítica. Se a *PhP* podia garantir que o esquema corporal é um todo anterior as partes, e que por isso as partes ali eram não-positivas, funcionais e equivalentes entre si, isso no fundo apenas significava atribuir-lhes o estatuto de uma forma, entenda-se, uma totalidade orgânica que não supunha mais do que o conceito de finalidade interna para dar conta da auto-organização do organismo biológico – como fazia aliás Goldstein, fonte desse argumento merleau-pontiano, ao retomar explicitamente a *Terceira Crítica*. A tese agora é bem mais forte, e o modelo da totalização é radicalmente outro: assim como ocorre na linguagem, trata-se dizer que também no corpo os termos só vêm a ser na relação opositiva e diferencial que entretêm reciprocamente. É por isso que o esquema corporal é fundo que apenas se precisa na práxis e, enquanto tal, é não-percebido no sujeito normal. “O esquema corporal é essencialmente *fundo de uma práxis* (...). O esquema corporal é, a esse título, indistinto na imobilidade. (...) O esquema corporal é iminente, ainda que se precise pela ação” (*MSME*, 139). “O fundo não é apenas estado de percepções confusas contexto de percepções ulteriores. – Ele é de outra ordem, aquilo pelo quê há presença do mundo à nossa ação” (*MSME*, 141). Se o esquema

²⁴ “Cada contato de um objeto com uma parte de nosso corpo objetivo é então em realidade contato com a totalidade do corpo fenomenal atual ou possível” (*PhP*, 372).

corporal é diacrítico, entende-se assim tanto por que ele é fundo de práxis – já que em si, ele é indistinto como a língua antes da fala – e por que ele *carece da práxis* para precisar-se – assim como a língua, sistema de diferenças, carece da fala como atualização de sua potencialidade incoativa de diferenciação.

3. Entende-se então o papel nodal da práxis do esquema corporal, e em primeiro lugar o do movimento, que dessa forma ganha funções bem mais estruturantes em relação àquelas que a *PhP* pensava em lhe atribuir. “De modo geral a consciência de nosso corpo depende estritamente daquilo que nós *fazemos*” (MSME, 131). Assim como a fala é condição para que a língua apareça para si mesma, transformando-a – como a leitura merleau-pontiana de Saussure enfatiza amplamente –, também a práxis motora é condição para que o corpo apareça para si mesmo como diferente em relação a si mesmo, isto é, constituindo-o em função das tarefas propostas, aparecendo então como orientado e em *écart* com relação aos níveis que ele mesmo instituiu. Donde a distinção entre esquema corporal e corpo efetivo, agora deduzida a partir da noção de práxis: “1) o esquema corporal e o corpo estão situados não onde eles estão objetivamente, mas lá onde nós nos dispomos a colocá-los; 2) resulta daí que o esquema corporal é sempre orientado para posições privilegiadas, normas, e que a consciência que nós temos dele é sobretudo aquela de um *écart* com relação a essas normas” (MSME, 139). O primeiro é portanto a ação, não seu portador: é a práxis corporal que ancora a percepção em níveis do espetáculo em relação aos quais o corpo objetivo será ele também situado.

- 4 -

SENSAÇÃO E INTENCIONALIDADE

I – ABERTURA E PERTENCIMENTO

“A teoria do esquema corporal – garante Merleau-Ponty – é implicitamente uma teoria da percepção. Reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos corpo. Será preciso da mesma maneira despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo” (PhP, 249). O ganho teórico do conceito de esquema corporal não se resume portanto a uma nova compreensão da autoconsciência do corpo próprio, ao evidenciar uma espécie de contato de si consigo desse corpo que nem se mostra equivalente da apercepção da consciência nem naufraga sua possibilidade numa regressão ao infinito, supondo um segundo corpo que seria do primeiro consciente. Junto com a nova descrição da unidade do corpo próprio, que se revela constituído de partes expressivas umas das outras e que por isso dispensa um termo transcendente que o unificaria do exterior, o esquema corporal fornece também – e Merleau-Ponty insiste nesse ponto – uma nova elucidação do mundo percebido. Da unidade do corpo à unidade do mundo, a passagem é contínua. Com efeito, nas diversas ocasiões em que examina os distúrbios da percepção, Merleau-Ponty não cessa de mostrar que a estrutura da aparição e a estrutura do corpo subjetivo variam juntas, compondo “duas faces de um mesmo ato” (PhP, 247). Na ilusão de Aristóteles, por exemplo, a duplicação do objeto tocado é estritamente sinônima do cruzamento da posição habitual dos dedos: isso demonstra que a síntese normal das duas faces percebidas como pertencentes a um único objeto é dependente da cooperação sinérgica das partes do corpo mobilizadas na exploração tátil, e que portanto a ilusão de Aristóteles, uma modificação no aparecer do objeto, é igualmente “um distúrbio do esquema corporal” (PhP, 247). É assim por um mesmo ato que o corpo se unifica e transfere sua estrutura unitária ao campo de aparições: se o corpo não é um “objeto transparente” que nos seria dado a contemplar em terceira pessoa, mas uma “unidade expressiva” que só se pode conhecer “assumindo-a”, então ele apenas se torna unidade em ato ao polarizar-se intencionalmente para o mundo, fazendo-o apa-

recer como seu correlativo, o que significa que é através de um só e mesmo movimento que ele, por um lado, se unifica a si mesmo como sujeito de percepção, e que, por outro, unifica, transferindo-lhe sua própria estrutura, o mundo percebido ao qual se dirige. Donde que haja uma comunicação silenciosa da estrutura expressiva do corpo percipiente à estrutura expressiva do mundo sensível, e, correlativamente, uma “sinonímia” entre percepção interna e percepção externa: “toda percepção exterior é imediatamente sinônima de uma certa percepção de meu corpo, assim como toda percepção de meu corpo se explicita na linguagem da percepção exterior” (PhP, 249).

Na raiz dessa variação conjunta de esquema corporal e mundo percebido encontra-se – é talvez a tese mais enfatizada na primeira parte da *PhP* – o projeto motor entendido como *ekstase* do sujeito no mundo: somos conduzidos, diz um conhecido texto dos capítulos finais, “a uma concepção do sujeito como *ek-stase* e a uma relação de transcendência ativa entre o sujeito e o mundo. O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é nada senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. O sujeito é ser-no-mundo e o mundo permanece ‘subjetivo’ porque sua textura e suas articulações são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito” (PhP, 493). Essa tese generalizante acerca do modo de ser da subjetividade – tema da última parte da *PhP* – recebe no presente contexto um sentido controlado: o movimento de transcendência é literalmente um *movimento* do corpo próprio, que se exterioriza no mundo por meio gestos e ações concretas e, nessa exteriorização, vem a si mesmo como subjetividade. Isso é dizer que, se a “comunicação” da estrutura do corpo à estrutura do mundo radica, em última instância, na transcendência ativa do ser-no-mundo, esta é compreendida por Merleau-Ponty estritamente a partir de sua dimensão corporal. É a intencionalidade motora que faz com que o mundo sensível apareça como subjetivo-relativo, especular das capacidades prático-motoras do corpo próprio, e por outro, com que o esquema corporal, apenas incoativo enquanto retraído da ação, dirija-se ao mundo tornando-se sujeito de percepção: não há mundo que não se doe a um sujeito encarnado, mas não há tampouco sujeito encarnado que não configure um mundo correlativo. Donde o conteúdo da “sinonímia” entre percepção externa e percepção do corpo próprio de que falava o texto: um narcisismo do vidente no visível, por um lado, segundo o qual as condições fáticas da sensibilidade se traduzem nos modos de doação das coisas e do mundo – de maneira que a percepção externa me devolve finalmente ao esquema corporal, que sustenta os reenvios intersensoriais do mundo percebido –, e por outro, a

ideia de que a percepção interna, em vez de apresentar o vivido como reflexivamente fechado sobre si – o que equivaleria a fazer do sujeito intencional transparente para si mesmo –, já o transporta para o mundo fenomenal que ele faz aparecer. A coisa e o mundo são *para* a subjetividade corporal, relativos às suas capacidades e intenções motoras, mas ao mesmo tempo esse sujeito percipiente é por essência votado ao mundo, ou melhor, se faz no mundo e nele se situa por meio de seu corpo.

É portanto a transcendência ativa do ser-no-mundo, pensada através da figura da intencionalidade motora, que explica que a coisa seja *para* um sujeito e que, ao mesmo tempo, esse sujeito não se desgarre do mundo que ele constitui, já que ele se identifica com esse mesmo *transcender a si mesmo* no mundo através do corpo. Mas, se os textos da *PhP* enfatizam prioritariamente essa tese como a principal fiadora da correlação entre sujeito e mundo, ela não basta sozinha para dar conta dessa relação, já que, isolada, parece tender a volatilizar de algum modo a dimensão de pertencimento do sujeito ao mundo, que o projeto de conciliar inerência vital e transcendência intencional – o sentido mesmo de se pensar a transcendência ativa *a partir de sua dimensão corporal* – por outro lado exige. Em verdade, a dificuldade não está tanto em afirmar que o mundo dependa da subjetividade corporal para ser constituído – o que no limite retoma os marcos de uma filosofia transcendental, apenas anotando o ineditismo do corpo como avatar encarnado do sujeito transcendental –, mas sobretudo em garantir que essa subjetividade não se subtraia àquilo mesmo que ela vai constituir, encerrando-se pela reflexão – de direito se não de fato – num vivido dado adequadamente a si mesmo (e portanto independentemente do mundo). É preciso descrever o mundo tal como nos aparece *enquanto estamos nele* – trata-se de justificar essa declaração recorrente da *PhP*. Se nossa presença no mundo é condição necessária para que possamos levá-lo ativamente à aparição, o conceito de transcendência ativa parece oferecer desse ponto de vista apenas uma solução parcial e não suficiente para levar a cabo a totalidade tarefa. Enquanto se toma o conceito de projeto como único propulsor da relação entre corpo e mundo, fazendo dele o foco de luz responsável por animar o corpo e fazer deste o veículo de seu lançamento ao mundo, o risco é de algum modo transferir à existência o polo ativo da correlação e repor, ainda que nesse nível pré-tético, a mesma assimetria que caracterizava, no plano tético, a correlação entre consciência e objeto. Sem dúvida, a transcendência do ser-no-mundo não é de modo algum uma atividade comparável àquela da constituição transcendental, na medida mesma em que por ela a subjetividade só é si mesma sendo fora de si mesma e não

pode, portanto, autodoar-se reflexivamente a si mesma como consciência absoluta. Porém, insistindo-se exclusivamente na dimensão ativa da transcendência, segundo a qual o corpo avança para o mundo enquanto animado pela intencionalidade da existência, tudo se passa como se resultasse enfraquecido o lado passivo da correlação, pelo qual o corpo pertence àquilo mesmo que ele faz aparecer. É preciso assim descrever a intencionalidade do corpo como movimento pelo qual o sujeito se lança no mundo, mas também garantir que seu poder centrífugo não se desgarra do corpo e, por sua via, do mesmo mundo que lhe é intencionalmente correlativo. Mas isso é dizer que o gesto de fazer aparecer pertence de algum modo àquilo mesmo que ele traz ao aparecer, prenunciando assim a existência de uma unidade subterrânea entre polo subjetivo e polo objetivo, senciente e sensível.

Trata-se portanto de descrever uma abertura ao mundo coextensiva com o pertencimento a ele. Em verdade, há aqui duas tarefas entrelaçadas que a *PhP* reportará univocamente, em descrições que constituem talvez os momentos mais avançados da *PhP*, ao conceito de sensação. Por um lado, trata-se de descrever a abertura passiva para o mundo através do caráter intencional das sensações, delineando aquilo que a *PhP* chamará de “abertura primordial”, pela natureza em nós, a um “campo de transcendências” (PhP, 435). A sensação, pensa Merleau-Ponty, é um acontecimento da passividade corporal cuja estruturação autóctone lhe permite se tornar imediatamente significativa, isto é, expositiva da coisa sensível sem animação por parte da consciência. A sensação é assim palco de uma intencionalidade original: sem deixar de ser um acontecimento do corpo próprio, ela contudo não repousa em si como uma coisa, mas “visa e significa além dela mesma” (PhP, 258). Contrapondo-se dessa forma tanto ao empirismo, para o qual a sensação designa um estado fechado sobre si, quanto ao intelectualismo, para o qual seu poder ostensivo decorre da *Auffassung* consciente desse estado, a descoberta gestaltista de uma estruturação da sensação permite a Merleau-Ponty descrever uma abertura significativa para o mundo sensível que se produz já na passividade corporal. Por outro lado, esse afastamento em relação ao intelectualismo acarreta um redesenho do *a priori* fenomenológico da correlação: se a apresentação do mundo sensível se gesta desde a passividade das sensações, inexistente nesse nível a assimetria, implicada na versão estritamente transcendental da constituição, entre um polo subjetivo inteiramente constituinte e um polo objetivo inteiramente constituído. “O senciente e o sensível não estão um em face do outro como dois termos exteriores”, afirma Merleau-Ponty: “meu olhar se acopla com a cor, minha mão, com o duro

e o mole, e nessa troca entre o sujeito da sensação e o sensível não se pode dizer que um age e outro padece, que um dá sentido ao outro” (PhP, 259). Essa estabilização da assimetria da constituição transcendental repousa ainda uma vez no estatuto peculiar que a sensação ganha ao tornar-se imediatamente expositiva, posicionando-se ambigualmente como aquilo que faz aparecer e o aparecer ele mesmo. “O calor do objeto se sente na mão, o frio ambiente se sente nos pés, o relevo se sente ‘na ponta dos dedos’. Esses estados, que em *Ideias II* Husserl chama de *Empfindnisse*, apagam, por sua indeterminação mesma, a estrutura sentir-sentido, sujeito-objeto”¹. É dizer que intencionalidade da sensação introduz, abaixo da correlação entre sujeito e objeto, uma zona de indistinção entre ambos – e que aliás não faz senão exprimir o estatuto equívoco do corpo próprio, ambigualmente constituído e constituinte, envolvente do mundo e envolvido por ele. O sentir aponta assim para uma unidade originária entre sujeito e objeto, que a introdução da *PhP* descreve como o “tecido intencional” indiviso ao qual “objeto percebido e sujeito percipiente devem sua espessura” (PhP, 79), e que introduz, abaixo da correlação transcendental e como condicionante ontológico de sua possibilidade, um co-pertencimento entre sujeito e objeto do qual a oposição polar brotará como secundária. Ainda que os desenvolvimentos da *PhP* permaneçam finalmente insuficientes a esse respeito, caberá assim à sensação *tanto* a tarefa de estabilizar a assimetria da constituição, desvelando o co-pertencimento dos polos da correlação a um solo comum (sua co-naturalidade atestada na unidade originária do sentir), *quanto* a tarefa de justificar a ideia de uma abertura para o mundo que se geste a partir de seu interior, única forma de abertura que não põe a perder, no momento mesmo de fenomenalizá-la, aquela mesma unidade. Reunindo essas duas tarefas, o caráter intencional das sensações – mesmo se não é inteiramente capaz, como veremos, de dar conta do problema –, aponta para a ideia de um avanço intencional em direção ao

¹ Cf. Lévinas, *En découvrant l'existence...*, p. 217. O comentário de Lévinas sobre *Ideias II* é em larga medida transponível ao universo merleau-pontiano. A ideia de que a sensação implica ao mesmo tempo o pertencimento do sujeito ao objeto e uma intencionalidade original capaz de visá-lo radicaria assim em textos não-intelectualistas de Husserl: “a sensação não é o *efeito* do corpo. Ela introduz, dentro de uma relação que se mantém como a polaridade sujeito-objeto, um pertencimento do sujeito ao objeto. Não a título de efeito causal na ordem objetiva, nem a título de parte integrante dessa ordem, nem tampouco incluindo o objeto no sujeito por mediação de ‘sensações subjetivas’ nas quais, à maneira do idealismo berkeleyano, o objeto se dissolveria. Trata-se de uma configuração nova: o sujeito está em face do objeto e é *parte dele*; a corporeidade da consciência mede exatamente essa participação da consciência no mundo que ela constitui; mas essa corporeidade se *produz* a sensação” (Lévinas, *op. cit.*, p. 217).

mundo que se faz por meio do acontecimento corporal e que nessa medida ainda pertence àquilo mesmo para o qual se dirige².

II – O CARÁTER INTENCIONAL DAS SENSações

Seguindo o andamento invariável da *PhP*, o caráter intencional da sensação é inicialmente conquistado a partir das insuficiências do empirismo e do intelectualismo. Com efeito, desde o momento em que se atribui ao corpo a função de sujeito intencional, era previsível que sensação fosse levada a ocupar um papel central, desconhecido pelo empirismo e pelo intelectualismo, no comentário desse gesto – outrora reservado à consciência – de “fazer aparecer”. Merleau-Ponty descreve a sensação como um vivido corporal que exhibe com evidência a presença daquilo mesmo de que ele é sensação, um evento em meu corpo que anuncia indissociavelmente a qualidade do objeto: “se entendo por vermelho aquilo mesmo que se oferece à minha percepção, a evidência do sentir é também evidência daquilo que é sentido. Eu não posso sentir o vermelho sem sentir que ele está aí presente” (P2, 21). Não há aqui nenhuma tese transcendente, já que o objeto cuja qualidade é ostendida não é uma identidade de ordem predicativa, e por isso sua presença pode ser dada de maneira irrecusável na sensação. Por excesso ou por falta, o empirismo e o intelectualismo perdem ambos esse caráter ostensivo da sensação. O empirismo toma as sensações como estados da consciência resultantes da afecção causal da coisa sobre o corpo, de modo que a sensação se torna uma “coisa mental” fechada sobre si e incapaz de ser apropriada subjetivamente por um poder centrífugo que a reenvie àquilo de que ela é manifestação. “O sentir, destacado assim da afetividade e da motricidade, tornava-se a simples recepção de uma qualidade” (PhP, 82). O acento exclusivo sobre a passividade do sujeito, cujos órgãos receptores são afetados por estímulos físicos, leva assim a cancelar o momento

² Existe contudo ao menos um texto, no capítulo sobre o cogito, em que Merleau-Ponty recusa a transcendência passiva e identifica a subjetividade exclusivamente com a transcendência ativa: “os atos do Eu são de tal natureza que eles se ultrapassam a si mesmos e não há intimidade da consciência. A consciência é de um lado a outra transcendência, não transcendência passiva – dissemos que uma tal transcendência seria a interrupção da consciência –, mas transcendência ativa” (PhP, 435). Por transcendência passiva, esse texto entende contudo a afecção causal da coisa sobre o sujeito, a “notação passiva” de eventos no corpo objetivo. Contra essa concepção empirista do sentir, vale o elogio do poder centrífugo da subjetividade – mas poder que, contra ao mesmo tempo a unilateralidade intencional da consciência constituinte, deve ser descoberto no seio mesmo do acontecimento corporal. Donde a importância em se descrever a sensação como intencional, do que o capítulo sobre o sentir dá as descrições mais avançadas, e que servem como bom preâmbulo, ao introduzir toda a problemática aí envolvida, aos textos tardios do filósofo. Como se verá, acompanhamos aqui o esquema de leitura de Barbaras, segundo o qual há na *PhP* um descompasso entre as descrições, que no capítulo de sentir já são bastante avançadas, e o quadro conceitual com o qual Merleau-Ponty pretende refleti-las, e que trai ainda o débito em relação à filosofia da consciência.

significativo da sensação, isto é, o reenvio à coisa que através dela aparece. Falta ao empirismo o reconhecimento de uma mínima distância entre a subjetividade e a afecção no corpo objetivo, sem o que a sensação não poderia ser vivida por ninguém e se torna um estado psíquico real. Não se pode descrever a percepção como fato mundano, diz Merleau-Ponty, e “não podemos jamais apagar do quadro do mundo essa lacuna que nós somos e pela qual ele vem a existir para alguém” (PhP, 251-2). O reconhecimento de uma distância mínima entre sujeito e objeto como condição *sine qua non* da fenomenalização é, como veremos, uma conquista insuperável do intelectualismo.

– Mas, se é exatamente esse reconhecimento da distância intencional o que faz a vantagem do intelectualismo sobre o empirismo, é também isso o que o leva a perder o momento ostensivo da sensação, porém agora por excesso, já que ele transpõe sua fonte para a atividade doador da consciência. A sensação do vermelho em mim não remete a nenhuma qualidade objetiva da coisa sem o ato animador da consciência, que torna aquela sensação re-presentante de algo transcendente. Donde a distância noética que distingue, por exemplo nas passagens intelectualistas de Husserl, a sensação da percepção: “o vermelho sentido é um *Datum* fenomenológico que, animado por certa função de apreensão (*Auffassungsfunktion beseelt*), apresenta uma qualidade objetiva; ele próprio não é uma qualidade. Uma qualidade no sentido próprio, isto é, uma propriedade da coisa que aparece, não é o vermelho sentido, mas o vermelho percebido. O vermelho sentido só se chama vermelho de modo equívoco, pois vermelho é o nome da qualidade da coisa”³. Mas essa concepção da *hylé* como componente intencionalmente neutro do ato da consciência não cessa de colocar problemas. Por um lado, porque a consciência não está mais factualmente mergulhada na sensação, ela a pode visar como manifestação de qualidade objetiva, ou seja, como *Abschattung* de coisa transcendente. Bem entendido, o perfil da coisa não é a própria sensação: ele é a sensação enquanto animada por um ato doador, única instância capaz de lhe conferir caráter ostensivo (visá-la como re-presentante de...), o que significa que a série de perfis é intencionalmente transcendente em relação ao corpo de sensações, situando-se *diante* de mim e não *em* mim – como o vermelho sentido em mim não é o vermelho do cubo percebido. Os noemas perceptivos são portanto correlatos de atos doado-

³ Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, §1, p. 6. Passagem intelectualista de um livro não-intelectualista, já que é nessas mesmas *Lições de 1905* que Husserl descobrirá os limites do esquema da intencionalidade de ato para dar conta do tempo e, correlativamente, a impossibilidade para a *hylé* de ser temporalmente neutra. Vê-se, de todo modo, que a distinção entre sensação e percepção é correlativa daquela entre *hylé* e *Abschattung* ou noema perceptivo – ambas distinções que serão, como veremos, rejeitadas por Merleau-Ponty.

res que animam intencionalmente as sensações, num esquema que se prende à dicotomia, própria à intencionalidade de ato, entre matéria e forma. Resulta daí, porém, que o corpo perca a titularidade da percepção – é à consciência que se deve o caráter ostensivo das *Abschattungen*, quer dizer, é ela quem percebe –, e que correlativamente o objeto intencional, aquele que aparece através da série de perfis, seja afetado com o índice “pensamento de...”. A coisa percebida se torna o idêntico vazio de uma série de perfis eles próprios intencionalmente transcendentem em relação à sensação, dependente da síntese de identificação realizada pela consciência, e por isso mesmo análoga de uma significação. Se a intencionalidade assume canonicamente a forma de um *cogito*, a coisa se torna *ipso facto* um *cogitatum*, como os textos da *PhP* – fiéis nesse ponto ao cânone husserliano – não cansam de repetir. Ao afirmar a distância da subjetividade em relação ao dado como condição da experiência, o intelectualismo tem razão contra o empirismo, mas, isso reconhecido, o intelectualismo passa ao extremo oposto e transforma essa distância intencional num abismo da consciência em relação ao ser:

o azul e o vermelho não são essa experiência indizível que eu vivo quando coincido com eles, a mesa ou a cadeira não é essa aparência efêmera à disposição de meu olhar; o objeto só se determina como um ser identificável através de uma série aberta de experiências possíveis e só existe para um sujeito que opera essa identificação. O ser não é senão para alguém que seja capaz de tomar recuo em relação a ele e que seja portanto ele mesmo absolutamente fora do ser. É assim que o espírito se torna o sujeito da percepção e que a noção de ‘sentido’ se torna impensável. Se ver ou ouvir for se destacar da impressão para investi-la em pensamento e cessar de ser para conhecer, seria absurdo dizer que vejo com meus olhos ou que ouço com minhas orelhas, pois meus olhos e minhas orelhas são ainda seres do mundo, incapazes então de preparar diante deste a zona de subjetividade de onde ele será visto ou ouvido (*PhP*, 257).

Mas então, para dar direito de cidadania à tese, aparentemente trivial, de que é o corpo que percebe, franqueando uma zona de subjetividade de onde demais seres serão vistos, deve-se evitar as dicotomias sugeridas pelos falsos rivais empiristas e intelectualistas: rejeitar tanto a oposição entre naturante e naturado quanto a alternativa, subproduto da primeira, entre a sensação como “estado de consciência” e a sensação como “consciência de um estado” (*PhP*, 252). É essa tarefa que se traduz localmente no programa de evidenciar o caráter intencional das sensações, sem o quê o corpo – ora

tomado como meio inerte, ora como apoio material da atividade da consciência – não se torna sujeito da percepção.

Que a intencionalidade das sensações não se deva à consciência, mas a uma estruturação imanente ao corpo próprio, é uma tese que a *PhP* demonstra tomando por ponto de partida a psicologia indutiva. A psicologia evidencia, em primeiro lugar, uma correlação entre as excitações sensoriais e o comportamento motor, de cuja cooperação sinérgica resulta a sensação de *qualia* definidos: não há, dizem os psicólogos, percepção do amarelo sem a conduta do amarelo. Os experimentos mostram que uma cor ambiente, mesmo não tematicamente percebida, circunscreve a amplitude dos movimentos, e, inversamente, que a atitude corporal (as antigas sensações cenestésicas suplantadas pelo esquema corporal) modifica a visão de cor. É apenas no normal, capaz de transpor plasticamente sua conduta a novas situações de conjunto, compensando uma outra, que uma excitação sensorial parece não agir sobre a motricidade. Na patologia, porém, porque nela essa capacidade plástica encontra-se estiolada, a dessincronização entre projeto motor e situação evidencia pelo avesso a constante “influência das excitações sensoriais no tônus muscular” (*PhP*, 253). Nos pacientes em que há lesão no cerebelo ou no córtex frontal, por exemplo, o gesto de mover o braço, sinalizando perturbação, ganha diferentes amplitudes conforme a iluminação ambiente for amarela, vermelha ou azul. Além disso, o nível da posição normal do braço é modificado conforme a cor ambiente. Em ambos os casos, uma excitação sensorial se traduz *diretamente* numa modificação motora, sem que o doente seja capaz de adaptar sua conduta corporal às novas situações, compensando-as reciprocamente. Mas o modo deficitário da percepção faz aparecer aquilo que a percepção normal realiza sem pensar: a dessincronização revela a existência, apenas recalcada pelo comportamento normal, de valores motores imediatamente aderentes às sensações visuais. Com isso, há um primeiro resultado: desde que tomada em sua dimensão vivida, aquém do pensamento objetivo, a cor não é uma sensação neutra no sentido do empirismo ou do intelectualismo, ela contém nela mesma uma significação vital que estabelece um diálogo com a motricidade. E, se é assim, as sensações, conclui a *PhP*, “estão longe de se reduzirem à experiência de certo estado ou de certo *quale* indizíveis, elas se oferecem com uma fisionomia motora, elas são envolvidas com uma significação vital” (*PhP*, 254).

Estabelecida a existência de uma fisionomia motora das cores, cabe perguntar em seguida por onde se opera a síntese, que lhe é subjacente, entre sensação e motri-

cidade. Não se deve, em primeiro lugar, localizá-la no corpo objetivo, apreendendo de maneira causal a relação entre visão e motricidade (o que implicaria tomá-la como exterior e indiferente aos termos relacionados): um azul obtido por contraste, ao qual não corresponde nenhum estímulo físico específico do azul, provoca no corpo a mesma “conduta do azul” que o azul objetivo provocaria. Não é portanto no mundo físico que se constitui a “fisionomia motriz da cor”. Mas nem tampouco na consciência: não é por uma avaliação expressa da cor que ela ganha uma tradução motriz (o que também implica a exterioridade analítica entre os termos correlacionados, já que sua síntese é assim reportada a um terceiro termo), não há uma operação de síntese transcendente aos termos sintetizados. Há casos em que a cor ambiente não é conscientemente percebida e não obstante ainda influi sobre o movimento, e tampouco se vê por que a tomada de consciência da iluminação levaria a uma modificação na apreciação das grandezas. Se as cores deixam de ser sensações fechadas sobre si mesmas e podem ter um sentido motor é porque atingem do lado do sujeito nem uma pura atividade da consciência, nem um puro mecanismo corporal, mas uma “montagem geral pela qual sou adaptado ao mundo” (PhP, 254), precisamente, o esquema corporal cujo sistema de transposições intersensoriais e intermodais opera como a atividade nativa inscrita na passividade da recepção sensível, e que na patologia teve suspenso – como o caso Schneider tantas vezes mostrou – seu funcionamento. É portanto o esquema corporal que subjaz ao valor motor da sensação visual: a cada sensação de cor correspondem micro-movimentos dos olhos, certa avaliação tácita da grandeza das coisas, o estabelecimento dos níveis normais da percepção etc. Não vejo a cor com apenas um de meus sentidos e sem depender do estado de funcionamento do arco intencional: é todo o corpo que é convocado para a percepção da cor, havendo uma mobilização intersensorial e intermodal suscitada a cada sensação visual proposta. Ora, se é o esquema corporal que permite à qualidade visual traduzir-se em postura motora e reenviar aos demais sentidos, abrindo-se para aquilo que não é ela mesma e tornando-se assim significativa, é exatamente ele que se encontra na raiz da superação da alternativa entre uma sensação opaca e uma animação consciente dessa sensação. A excitação sensorial carece por certo de uma retomada ativa através da qual ela ressoa intersensorialmente, ganhando assim seu sentido total ou expressivo; mas essa retomada é apenas outro nome do funcionamento tácito do esquema corporal, de modo que a sensação se torna intencional sem concurso de um ego transcendente: “não é preciso portanto se perguntar como e por que o vermelho significa o esforço ou a violência, o verde, o

repouso e a paz, é preciso reaprender a viver essas cores como nosso corpo as vive, isto é, como concreções de paz ou de violência” (PhP, 256). O valor antropológico das cores não é desse modo objeto de atribuição consciente de sentido; ele não é mais do que o modo mesmo como nosso corpo espontaneamente faz aparecer as coisas.

O conceito de esquema corporal permite assim recusar a um só tempo a animação consciente da sensação e a identificação empirista entre sensação e excitação sensorial. Nos dois casos, o pressuposto comum recusado por Merleau-Ponty reside na concepção atomista da sensação, afirmada sem peias pelo empirista, contrabalançada pelo intelectualista com a imputação à consciência da tarefa de conferir-lhes sentido imperiosamente, mas sem que isso represente alguma divergência com o empirismo quanto à natureza da sensação. Contra ambos, é da noção gestaltista de forma que Merleau-Ponty vai se socorrer. Com efeito, aquilo que influía na resposta motora analisada pela psicologia não era uma excitação simples, mas uma situação de conjunto na qual cada excitação só *vale* pela função que ocupa no todo. “Não se tem no campo originário um mosaico de qualidades, mas uma configuração total que distribui os valores funcionais segundo a exigência do conjunto, e, por exemplo, como vimos, um papel ‘branco’ na sombra não é branco no sentido de uma qualidade objetiva, mas vale como branco” (PhP, 289). Era em relação a essa situação de conjunto, não a estímulos visuais descontínuos, que a patologia revelara uma co-dependência essencial entre sensação visual e motricidade. Mas isso é dizer que a sensação não é atômica, e sim *estruturada* num conjunto unicamente dentro do qual ganha valor. Merleau-Ponty retoma essa tese da *Gestalt* para rejeitar o empirismo das impressões simples: toda sensação, ensina a psicologia da forma, é parte dependente de um todo ao qual remete exclusivamente pelas relações entre as partes⁴. A exterioridade entre a relação e os termos relacionados acha-se *ipso facto* rejeitada. O conceito central é o de estrutura-

⁴ A estruturação das sensações é um tema constante e fundador da *Gestaltpsychologie*, remontando ao debate de Mach e Ehrenfels. Todo o desenvolvimento acerca das noções de parte e todo, que se forja já no domínio da percepção e da sensação, e que tem por fio condutor o caso paradigmático da melodia, deságua nos experimentos Escola de Berlin acerca da noção de forma. Que se tome como exemplo apenas duas descrições clássicas presentes no manual de Koffka. A percepção mais simples, ele mostra, já supõe uma estruturação de figura e fundo, o que nega portanto a ideia da percepção como resultado de sensações entendidas como estímulos ou efeitos cegos do objeto sobre o corpo, que por si sós jamais se organizaram com o sentido-fundo ou sentido-figura. Que se tome ainda a tendência espontânea da visão, verificada experimentalmente por Koffka, para agrupar pontos descontínuos em função de relações de proximidade entre si. Evidentemente, nenhuma relação é dada na sensação considerada como efeito físico. Com isso, o que Koffka mostra é que a categoria de relação invade a sensação antes de qualquer ato da consciência. Cf. Koffka, *Principles of Gestalt psychology*, pp. 177 e segs. Para as origens da *Gestalt* no debate entre Ehrenfels e Mach a respeito das sensações, ver Ash, M. *Gestalt psychology in German culture*, pp. 88 e segs.

ção: “...o grande mérito da psicologia da forma é a evidenciação da ideia de *estruturação*, isto é, de uma ordem que não é sobreposta aos materiais, mas lhe é imanente e se realiza por sua organização espontânea” (Sorb, 195). Em verdade, como notou E. Trémault, o conceito de estruturação é precisamente o que leva a psicologia da forma a recusar a ideia de sensação: “o conceito de estrutura em Koffka se levanta contra o de sensação, e isso porque, segundo ele, permite ultrapassar o par matéria/forma e, assim, mais geralmente a oposição de um real em si desprovido de sentido e de um ato de consciência transparente a si mesmo como único portador possível de sentido”⁵. Mas que se entenda, é claro, a concepção de sensação que a *Gestalt* ataca: trata-se de rejeitar as impressões simples, aquelas que correspondem, por paralelismo, a estímulos supostamente descontínuos fornecidos na exterioridade. Não há sensação simples: toda sensação é estruturada, diz Merleau-Ponty, parte de um todo unicamente dentro do qual ganha significação. Esse todo, por outro lado, não é formado senão pelas relações de implicação mútua entre as partes, de modo que estas, por sua vez, tornam-se significantes – remetem ao todo de que são parte – apenas pelas remissões laterais que estabelecem entre si, escapando assim à oposição entre matéria e forma. Ora, é exatamente esse esquema que Merleau-Ponty aplica às sensações: se a *Gestalt* tem razão e elas jamais são atômicas, e sim estruturadas, então, assim como as partes de um todo remetem ao todo de que são parte apenas pela relação lateral nutrida entre elas, assim também as sensações produzem elas mesmas, sem concurso da consciência, o reenvio ao objeto intencional. Donde que, como Merleau-Ponty afirma textualmente, não haja distinção de natureza entre sensação e percepção: “aquilo que chamamos sensação não é senão a mais simples das percepções e, como modalidade da existência, ela não pode, não mais do que qualquer outra percepção, se separar de um fundo que, enfim, é o mundo” (PhP, 289). “Não existe *hylé*, nenhuma sensação sem comunicação com as outras sensações ou com as sensações dos outros, e *por essa razão mesma* não existe *morphè*, nenhuma apreensão ou apercepção que esteja encarregada de dar um sentido a uma matéria insignificante e de assegurar a unidade *a priori* de minha experiência e da experiência intersubjetiva” (PhP, 466). Ora, com a superação da dicotomia entre matéria e forma, Merleau-Ponty pode responder a empirismo e intelectualismo *num só golpe*: não há impressão simples, toda sensação se estrutura por uma organização imanente que define o valor de cada uma delas, mas inversa-

⁵ Tremault, E. *Structure et sensation dans la psychologie de la forme...*, p. 289

mente não há interpretação transcendente do valor individual de cada uma, já que sua organização se limita às remissões laterais tecidas entre elas – através do quê se produz a remissão àquilo de que as sensações são sensações. É dizer que as sensações são intencionais em sentido original.

Essa recusa comum de empirismo e intelectualismo por meio da estruturação gestaltista se presta em verdade a duas interpretações, em torno das quais a *PhP* irá de fato oscilar – não sem levar alguns comentadores junto no mesmo balanço. Por um lado, haverá uma série de textos, encontrados sobretudo na parte final e reflexiva do livro, em que Merleau-Ponty garantirá que a organização imanente da *hylé* tem o papel de *motivar* a percepção transcendente: “a ‘interpretação’ que dou de minhas sensações”, afirma Merleau-Ponty, “deve ser motivada, e ela só pode sê-lo pela própria estrutura dessas sensações, de forma que se pode dizer indiferentemente que não existe interpretação transcendente, não existe juízo que não brote da própria configuração dos fenômenos – e que não existe esfera da imanência, nenhum domínio em que minha consciência esteja em casa e assegurada contra todo risco de erro” (PhP, 435). Que a interpretação “brote” da configuração dos fenômenos não implica que não haja interpretação. Sob a aparência de radicalidade, são textos husserlianos que voltam aqui a ser escritos em linhas merleau-pontianas: contra o esquema *démodé* da intencionalidade de ato, a sensação é convidada agora a “motivar” a exposição intencional de coisa – mas isso é tacitamente confessar que, motivando, não é propriamente ela que produz a exposição⁶. Era aliás o que já ocorria no §46 de *Coisa e espaço* e no §18a de *Ideias II*, nos quais Husserl, para dar conta da percepção da coisa material como dada no espaço, estabelecia uma distinção entre sensações que, não expondo, “motivam” a exposição – no caso, as sensações cenestésicas como responsáveis pelo *Spielraum* espacial dentro do qual as coisas materiais se manifestam –, e sensações que deveras expõem, mas apenas enquanto animadas pela *Auffassung* consciente⁷.

⁶ Em bom espírito conciliador, Merleau-Ponty chega a sugerir, no curso que ministra sobre Husserl em 1952, que a estruturação gestaltista dos materiais era precisamente o que a fenomenologia implicitamente buscava, sem encontrar, para ancorar “concretamente” a intuição eidética: faltava a Husserl, ele afirma ali, e a *Gestalt* teria podido lhe haver ensinado, “a noção de uma ordem e de uma significação que não se produzem por aplicação da atividade do espírito a materiais exteriores a ela, a noção de uma organização espontânea para além da distinção da atividade e da passividade, e da qual a configuração visível da experiência é o emblema (...). Seria talvez a ocasião de Husserl reconhecer uma verdade à ‘psicologia integrativa’ de Koffka...” (P2, 101).

⁷ A proximidade de Merleau-Ponty com o Husserl de *Ideias II* é nesse ponto notável – parece ser daí, com efeito, que Merleau-Ponty retira a ideia de conciliar uma verdade do empirismo com uma verdade do intelectualismo, e que se traduz na descoberta do caráter originalmente intencional das sensações (conferindo assim ao corpo próprio, por tabela, um papel relevante na constituição intencional do mun-

do). Nesse texto, Husserl sublinha um duplo estatuto das sensações: por um lado, elas são localizadas no corpo próprio como órgão sensitivo. Por essa pertença das sensações ao corpo próprio, Husserl restitui uma verdade irrecusável do empirismo – “Locke viu algo de exato: a sensação é primeira, na medida em que não pode haver eu operante senão com um ter (*Habe*) e na medida em que o ter deve de início afetar para que o eu reaja; toda ação do eu pressupõe a afecção...” (Husserl, *Ideen II*, p. 337, apud Montavont, A. *De la passivité...*, p. 88). Em termos merleau-pontianos, a sensação é um acontecimento do corpo próprio e parte da natureza em mim. Mas, por outro lado, sem extinguir a pertença das sensações ao corpo próprio – a dependência do sujeito em relação ao objeto, se quisermos –, Husserl irá também conferir a essas mesmas sensações valor ostensivo ou motivante da intencionalidade perceptiva, no quê elas passam a desempenhar – junto com o corpo próprio – papel central no gesto intencional de constituição da coisa estesiológica. Nesse momento, os caminhos de Husserl e Merleau-Ponty vão convergir *parcialmente*. Husserl distingue dois tipos de sensação que cooperam na percepção coisa espacial: por um lado, as sensações que, como a cor no campo visual, a rugosidade no campo tátil, carecem de uma apreensão animadora para constituir, enquanto perfis, as qualidades correspondentes da coisa material – sensações, portanto, que apenas são expositivas de coisa na medida em que são objeto de apreensões animadoras. Mas essas sensações, ele acrescenta, não bastam para constituir a coisa espacial. A localização espacial da coisa diante de meu corpo, ponto zero do espetáculo, supõe as possibilidades do movimento do corpo próprio como correlativas das alterações por que passam as “imagens” do espetáculo. Cada modificação do olho, da mão etc. determina uma modificação correspondente no visto, no tocado etc. É dizer que, ao lado das sensações que expõem a qualidade da coisa, existem sensações do movimento do corpo próprio que *motivam* a percepção da coisa, fornecendo-lhe o espaço de jogo e a situação espacial da coisa. Ora, essas sensações cinestésicas não são passivamente dadas em mim, elas dependem da liberdade de movimento do *eu posso* corporal, e nessa medida não carecem de apreensão animadora por parte da consciência para participar da prestação da intencionalidade perceptiva – se elas não *expõem* diretamente a coisa, para o quê seria necessária a *Auffassung* da *hylé* específica, elas ainda *motivam* essa exposição, dando-lhe o pano de fundo espacial, e nesse sentido são fundamentais à constituição da coisa estesiológica (*aistheta*). A percepção portanto não pode ser entendida apenas como resultante da apreensão consciente, ela resulta de uma cooperação entre dois tipos de sensação, a primeira que carece de uma *Auffassung* para apresentar a qualidade objetiva da coisa, e uma segunda que, identificada com as sensações de livre movimento do corpo próprio (e um correlativo sentir-se do corpo próprio), *motiva* – sem ela própria expor a coisa – a primeira. “Uma percepção é por toda parte uma *prestação unitária* resultando por essência do modo como operam juntos *duas funções que estão em relação de correlação*. Resulta ao mesmo tempo que a toda percepção pertencem funções da espontaneidade” (Husserl, *Ideen II*, §18a, p. 58, trad. p. 94). Com o tema das sensações cinestésicas, entendidas como um sentir-se a si mesmo do “eu posso” corporal que se desdobra livremente com seu movimento, e que são motivantes daquelas outras sensações específicas (o som, a cor, etc.) capazes de se servir (por animação intencional) à ostensão de objeto transcendente, a teoria da percepção ganha uma complexidade que parecia não existir nos textos mais intelectualistas de Husserl – e é nesse ponto que Merleau-Ponty de 1945 parece inspirar-se de *Ideias II*. As sensações parecem sugerir, pelo menos até certo ponto, o pertencimento do sujeito ao corpo que não é alternativo com seu poder de desdobrá-lo intencionalmente, como pensa Lévinas (cf. Lévinas, *op. cit.*, p. 217). Resta que, do ponto de vista merleau-pontiano de uma crítica da filosofia da consciência, é a própria distinção entre sensações que expõem (enquanto animadas por *Auffassung*) e sensações que, motivando, não expõem (as sensações cinestésicas em particular), que sob segunda avaliação se mostra problemática. Em última análise, ela trai uma compreensão relativamente intelectualista da encarnação. Pois na medida em que confere às sensações cinestésicas – através das quais se concede algum poder intencional ao movimento do “eu posso” corporal – um papel coadjuvante em relação às primeiras, capaz de motivação porém não de exposição, Husserl não faz senão indicar que a própria colaboração do corpo na constituição da coisa material é profundamente subordinada a uma teleologia da consciência. Como mostra Pradelle, “as cinestesias não têm função constituinte autônoma, mas pressupõem a teleologia perceptiva da consciência da qual elas são os órgãos; não há intencionalidade carnal que constituiria sozinha a espacialidade, a espontaneidade carnal tomando sentido a partir da espontaneidade noética da consciência. (...) Em toda parte, os modos pré-egoicos da carne são subordinados ao primado da consciência egoica. A fenomenologia francesa, identificando noese e cinestesia, nos parece então ter autonomizado de maneira ilegítima a função constituinte da carne, a qual permanece em Husserl apenas um simples órgão da consciência intencional” (Pradelle, D. *Archéologie du monde*, p. 257). Por fenomenologia francesa, entenda-se em primeiro lugar o Merleau-Ponty da última fase: a identificação entre noese e cinestesia não é senão o resultado de se tornar o movimento do corpo próprio diretamente expositivo do mundo, sem subordiná-lo secretamente à teleologia da consciência. A alternativa husserli-

Sem surpresa, portanto, se Merleau-Ponty for agora discretamente reconhecer que, dado que a estruturação da sensação apenas *motiva* a interpretação intencional, faltará ainda à *hylé* uma teleologia externa a ela que a faça referir-se à coisa transcendente: “*a visão é uma ação*, quer dizer, não uma operação eterna – a expressão é contraditória –, mas uma operação que cumpre mais do que prometia e que é apenas preparada interiormente por minha abertura primordial a um campo de transcendências” (PhP, 435, grifo meu). Muito do idealismo recidivo da *PhP* é implicitamente confessado aqui: se essa operação de visão é “apenas preparada” pela abertura primordial, falta justamente a esta última a teleologia que a refira posicionalmente à coisa. É dizer que as sensações, sozinhas, não expõem, e *ipso facto* admitir, sem dizê-lo, que não é o corpo que percebe... Mas, se é assim, a ideia de motivação, que confere inegável razoabilidade fenomenológica ao caráter intencional das sensações, confia-lhes contudo um papel coadjuvante no ato perceptivo, uma vez que, para referir-se a objeto, elas carecem ainda de serem tomadas pela intencionalidade da existência - intencionalidade esta que, pelas funções desempenhadas, já vai se assemelhando em demasia a uma antiga intencionalidade da consciência, apenas tomada em sua dimensão pré-reflexiva.

É compreensível, portanto, que haja também passagens em que a *PhP* vá além desse arrazoado husserliano e afirme que, em vez de apenas motivar a percepção, a sensação seja *ela mesma já expositiva*. Esses textos, que se concentram nas partes descritivas do livro, vão afirmar que, como a estruturação das sensações ocorre no seio do próprio corpo pelo esquema corporal, e como elas se tornam significativas pelo só jogo de remissões imanentes a elas, elas produzem a ostensão da qualidade transcendente sem a intervenção de um cogito *auffassende*, o que implica um achatamento da distância entre a sensação *em mim* (imanência real) e a qualidade *do objeto* (transcendência na imanência). Donde a já mencionada ausência de distinção entre sensação e percepção, na acepção dada a esses termos no texto husserliano supracitado. Há aqui um paricídio fenomenológico: com a exoneração da consciência enquanto animadora intencional das sensações, e com a consequente identificação entre sen-

na, por complexa que se torne em *Ideias II*, permanece presa ao quadro de uma filosofia da consciência. Com a distinção entre sensações expositivas e motivantes, Husserl implicitamente confessa que a carne é no fundo “órgão da consciência intencional”; com isso, a encarnação representa no máximo um descentramento do poder constituinte da consciência, não a descoberta de uma intencionalidade original do próprio corpo *et partant* interior ao mundo sensível (o que apenas o último Merleau-Ponty será capaz de descrever com uma “intencionalidade operante interior ao Ser”).

tir e perceber, é nada menos que a transcendência da *Abschattung* em relação à *hylé* que se encontra apagada. Donde uma unidade originária do sentir e do sentido. Sob esse aspecto, o comentador tem razão ao afirmar que, na *PhP*, é por meio da intencionalidade noemática – e não da intencionalidade noética, como canonicamente em *Ideias I* – que se produz a ostensão do objeto intencional⁸. Uma vez que entre a sensação e o noema não há mais a distância noética exigida por Husserl, o termo “intencionalidade noemática” não faz senão traduzir em jargão fenomenológico, refletindo-a através do conceito de horizonte, a ideia gestaltista de estruturação da sensação. O crucial, contudo, está em que, se não existe a apreensão consciente separando *hylé* e perfil, a sensação passa a ter um estatuto ambíguo, designando a um só tempo o acontecimento corporal como vivido em mim e a qualidade sensível como dada na coisa. “Nessa camada originária do sentir, que encontramos sob condição de coincidir verdadeiramente com o ato de percepção e de abandonar a atitude crítica, eu vivo a unidade do sujeito e a unidade intersensorial da coisa, eu não as penso” (*PhP*, 286). Ora, como essa estruturação das sensações ocorre no seio do próprio corpo pelo esquema corporal, esse achatamento da qualidade transcendente no vivido imanente se reflete por sua vez numa indistinção entre a sensação como acontecimento do corpo e como qualidade do objeto, desenhando a unidade originária de um vivido corporal e uma presença⁹. Donde os textos nos quais se garante que o corpo apenas apresenta a qualidade transcendente oferecendo-se como um equivalente interno dela: “a qualidade se deixa reconhecer por um tipo de comportamento que a visa em sua essência”, garante Merleau-Ponty, e “desde o momento em que meu corpo adota a atitude do azul, eu obtenho uma quase-presença do azul” (*PhP*, 256). Ou ainda, nas palavras de um texto

⁸ Cf. Moura, C. A. R. *Racionalidade e crise...*, p. 255. Cf. tb. Putois, *Le sens de la perception..* A ideia de reenvio internoemático exige ser tomada *cum granu salis*: é apenas em sentido lato que a qualidade sensível de Merleau-Ponty pode ser tomada como sinônima do noema perceptivo de Gurwitsch, ao menos por duas razões. Primeiro, inexiste em Merleau-Ponty a distinção de natureza entre sensação e percepção, de maneira que o noema perceptivo, se quisermos manter o termo, está ambigualmente *em mim* e *na coisa* (diferentemente portanto de Husserl, para quem o noema é sempre uma irrealidade ou um momento do objeto intencional). Segundo, diferentemente de Gurwitsch, o reenvio internoemático é comentado em Merleau-Ponty pela ideia de intencionalidade operante, o que implica fazer dele um jogo de remissões no qual o ego não intervém ativamente e que se desdobra de modo passivo no corpo e no tempo. Feitas essas observações, o ponto em que Merleau-Ponty e Gurwitsch inegavelmente se aproximam diz respeito à relação entre totalidade internoemática e objeto intencional. Como Gurwitsch, o aporte da *PhP* consiste em ler as relações entre multiplicidade noemática e objeto intencional por meio das relações entre parte e todo na *Gestalt*: *assim como* é pelo reenvio imanente entre as *Abschattungen* que o objeto intencional aparece – o que implica dizer que ele se identifica com o núcleo comum desses reenvios, com o *mesmo* que aparece naquela *diversidade* –, *assim também* na *Gestalt* a parte remete ao todo de que é parte pelas relações laterais entre as partes.

⁹ Cf. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, p. 20.

tardio: “qualidade, luz, profundidade, que estão lá diante de nós, só estão lá porque despertam um eco em nosso corpo, por que ele as acolhe” (OE, 16). É dizer que o sensível ao qual me dirijo se anuncia desde meu interior senciente: ver uma cor é simultaneamente dar vida e viver essa cor, e o *Erlebnis* de sensação é ambigualmente transitivo e intransitivo. Noutros termos, sem a distância introduzida pela consciência animadora, existe unidade originária entre o acontecimento corporal da sensação e a sensação como momento de objeto. Donde a doação irrecusável da qualidade sentida, enquanto ela é sentida: “ver, é ver algo. Ver o vermelho, é ver o vermelho existindo em ato. Não podemos reduzir a visão à simples presunção de ver” (PhP, 433).

Entre as duas séries de texto, descritiva e reflexiva, não há diplopia do comentário. A contradição tendencial entre descrição e reflexão está no livro de 1945: as descrições sugerem a existência de uma intencionalidade original das sensações e a consequente unidade entre o sentir e o sentido, enquanto a reflexão fenomenológica irá dar conta dessa experiência traduzindo-a num esquema categorial herdado da filosofia da consciência. Nesta última, a ideia de motivação salva a coerência do livro, mas o faz por uma inflexão sutilmente idealista, tornando inefetivas as descrições que vão em sentido contrário; seguindo essa pista, os comentadores deflacionam o alcance teórico das descrições, entendendo-as como metaforização descontrolada. Por outro lado, é verdade que apenas descrições não fazem uma filosofia: é preciso acomodá-las num quadro categorial novo, o que apenas a obra madura estará em condição de fazer. Segue portanto um descompasso entre descrições e quadro conceitual. Mas, se as primeiras não cabem no esquema teórico adotado no livro, elas servem contudo de propedêutica à obra, já que é para dar conta da experiência já aqui descrita que Merleau-Ponty se vê obrigado à fatura da nova ontologia. Desse ponto de vista, há interesse em se circunscrever com cuidado, por um lado, aquilo que falta à unidade originária entre senciente e sensível, tematizada nas descrições da *PhP* com o tema da comunhão perceptiva, para poder se tornar filosoficamente pensada – faltará, como veremos, precisamente a ideia de uma diferença *na* unidade, de que só o quiasma do *VI* dará conta –, e, inversamente, aquilo que entra em contradição, nas soluções teóricas encontradas na *PhP*, com o projeto de conciliar a transcendência fenomenal com a inerência subjetiva no mundo, o que implica mostrar em quê a *PhP* se prende ainda a uma filosofia da consciência.

III – A UNIDADE ORIGINÁRIA DO SENTIR

Em primeiro lugar, vejamos como Merleau-Ponty irá fazer, no plano descritivo, o caráter intencional das sensações convergir para a tese de uma “comunhão” perceptiva, unidade originária entre o sentir e o sentido. Sob o termo, está a ideia de que a forma percebida não é sustentada apenas pelo corpo percipiente, mas também por uma solicitação a ser percebida partindo da própria qualidade sensível, que se sugere ao sujeito e convida a um esposamento corporal com ela. “O azul”, escreve Merleau-Ponty, “é o que solicita de mim uma certa maneira de olhar, o que se deixa apalpar por um movimento definido de meu olhar. É um certo campo ou uma certa atmosfera aberta à potência de meus olhos e de todo meu corpo” (PhP, 255). Correlativamente, “o sujeito de percepção não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela, ele é uma potência que co-nasce em um certo meio de existência ou se sincroniza com ele” (PhP, 256). A *PhP* multiplicará o léxico para nomear a mesma tese de uma cooperação sinérgica entre corpo e solicitação sensível como necessária para permitir a experiência de qualidades determinadas: “comunhão”, “coexistência”, “simbiose”, “esposamento”, tantos termos para designar esse acoplamento intencional entre corpo e solicitação sensível. Assim, se a percepção da qualidade é por um lado dependente do poder centrífugo de meu corpo – sem o quê ela seria, à maneira do empirismo, uma afecção cega –, por outro esse poder centrífugo não detém sozinho a iniciativa e é convocado a esposar uma solicitação feita pela qualidade, que parece de algum modo se valer ela própria de meu corpo como meio de sua constituição.

É preciso circunscrever a que dificuldade essa tese pitoresca vem responder. O risco de se fazer do corpo o agente único da percepção é transferir a ele aquilo que era prerrogativa da consciência, sem que isso baste para desfazer inteiramente a assimetria, herdada da fenomenologia da constituição, entre um polo ativo e um polo passivo distintos um do outro. Tudo se passa como se o corpo se tornasse nesse momento, apresentando-se como avatar mal-disfarçado da consciência transcendental, como o constituinte assimétrico da natureza sensível, que lhe deveria seu sentido fenomenal. Sob o nome de corpo próprio, seriam então os privilégios de uma subjetividade ímpar, capaz de trazer unilateralmente o em-si à aparição, que seriam restaurados. Esse risco, ao qual a *PhP* terminará por sucumbir com a ideia de um cogito pré-reflexivo testemunhando o sentir, é aparentemente o que as descrições procuram neutralizar dentro do possível com a tese de uma comunhão perceptiva: se é meu corpo que percebe,

dirão esses textos, ele não faz por outro lado senão responder a um apelo a ser percebido que já partia da qualidade sensível.

A base da descrição é novamente a psicologia experimental. Se o paciente, mostra a psicologia, procura ver uma determinada cor adotando a atitude corporal conveniente a outra cor que não a oferecida no campo sensível, surge no sujeito um conflito interior que só termina quando ele adota a atitude adequada à cor dada. Isso significa que, para haver percepção de cor, é preciso que o corpo decifre cegamente as exigências que a cor já fazia de antemão para poder ser vista. Resta que, antes do concurso do esquema corporal, a cor ainda não encontra meios de reenviar aos demais sentidos e assim constituir-se como significação vital. Donde uma circularidade manifesta: se o corpo precisa adaptar-se às exigências da qualidade sensível, sem o quê não haveria percepção bem sucedida – o que implica reconhecer uma pré-existência, a título de solicitação sensível, da qualidade em relação à atividade corporal –, por outro lado essa mesma qualidade é dependente do concurso exploratório do corpo próprio, sem o qual ela não acharia meios de constituir-se intersensorialmente e assim se tornar manifestação intencional de coisa. A descrição resolve essa circularidade através da distinção implícita entre ato e potência (e não textualmente, no plano descritivo, pela ideia de motivação):

Sem a exploração de meu olhar ou de minha mão e antes que meu corpo se sincronize com ele, o sensível não é nada senão uma solicitação vaga. (...) Um sensível que vai ser sentido põe a meu corpo uma espécie de problema confuso. É preciso que eu encontre a atitude que *vai* lhe dar o meio de se determinar, de tornar-se azul, é preciso que eu encontre a resposta a uma questão mal formulada. E contudo não o faço senão sob sua solicitação, minha atitude não basta jamais para me fazer ver verdadeiramente o azul ou tocar verdadeiramente uma superfície dura (PhP, 259).

A atividade perceptiva não basta para sozinha sustentar a experiência da qualidade sensível: é preciso que minha atitude decifre a “questão mal formulada” que ela me dirigia de antemão. Desse ponto de vista, perceber consiste em trazer à atualidade uma potência a ser percebida que já se encontrava na qualidade sensível, mas que só vem a ser efetivamente através do concurso senciante com ela, e que lhe dá o “meio de se determinar”. A suposta pré-existência da coisa indica assim tão-somente sua potencialidade, de maneira que a atividade do sujeito, responsável por levá-la à atualidade, não é alternativa com sua passividade, pois sua atividade se mostra dependente

de uma proposição partindo do próprio sensível. A descrição guarda algum eco aristotélico, como notou Barbaras: “o sujeito senciente vem conduzir à determinação, isto é, realizar a presença do azul, que não existe antes dele senão como questão mal formulada, como potencialidade, mas isso não significa que ele tenha sozinho a iniciativa, porque ele não o pode fazer senão sob a solicitação desse azul: na sensação se conjugam, como mostrou Aristóteles, passividade do sujeito em relação ao que é sentido e realização de sua forma”¹⁰. Donde que não haja apenas raio centrífugo partindo do corpo, mas também uma potencialidade a ser percebida partindo do sensível, trazida à determinação por aquele primeiro raio. A percepção explícita de qualidades sensíveis brota assim da sincronização entre essas duas potências senciente e sensível. Donde os textos, da *PhP* à última fase, nos quais Merleau-Ponty sugere que, se é meu corpo que percebe, sua atividade intencional por outro lado não faz senão dar continuidade a um apelo a ser percebido que já partia do sensível, conduzindo à atualidade aquilo que se anunciava de maneira vaga no mundo. É o que Merleau-Ponty afirma de maneira condensada: “o sensível me dá o que eu lhe emprestei, mas é dele que eu o tinha” (*PhP*, 259). Isso significa que a atividade exploratória do corpo não é o único sustentáculo da forma percebida, mas radicalmente motivada (e em sentido bem mais forte do que o husserlianismo previa) por aquilo mesmo que vai ser percebido e que, contudo, ela não possui de antemão.

É verdade que o texto vai levar bastante longe essa comunhão entre senciente e sensível. Certas passagens darão à solicitação sensível o surpreendente poder de in-

¹⁰ Barbaras, *op. cit.*, p. 21. A se insistir na comparação, ver-se-ia como a ideia de uma unidade do sentir se aproxima de Aristóteles quando este explica a sensação como a atualização comum da potência do órgão corporal para sentir e da potência da coisa para ser sentida. Nas palavras de D. Ross, “a atualização da percepção é ao mesmo tempo a atualização do objeto. Som atual e escuta atual são meramente aspectos discerníveis de um único evento. Fora da escuta atual, não há som atual, mas apenas som potencial” (D. Ross, *Aristotle*, p. 138). O recurso ao par aristotélico de potência/ato permite congeminar na sensação atividade e passividade sem recurso à temporalidade – donde o interesse desse esquema conceitual para o comentário de Barbaras, que privilegia sempre as soluções do último Merleau-Ponty: tanto o polo senciente carece da afecção sensível para receber a qualidade quanto esta necessita do corpo subjetivo que a leve à atualidade. Assim, a qualidade é apenas uma potencialidade sensível antes de ser retomada pelo órgão sensorial, e este por sua vez, apenas uma potência de visão, tato etc., um esquema corporal incoativo e “fundo de práxis” enquanto não se polariza para o objeto. Daí que a relação seja anterior aos polos relacionados: o esposamento corporal de que fala Merleau-Ponty seria a atualização indivisa dessas duas potências. Essa posição distancia Merleau-Ponty tanto de um idealismo constituinte radical, para o qual a certeza do percebido advém da atividade constituinte, quanto de um realismo objetivista, para o qual a sensação é resultado passivo da afecção do objeto pré-existente sobre o corpo. Se a sensação é coextensivamente ativa e passiva, pode-se reconhecer tanto a pré-existência da qualidade, a título de “solicitação vaga” ou “questão mal formulada”, em relação à atividade exploratória, quanto a necessidade de que ela encontre do lado do sujeito uma atividade corporal que a leve à atualidade. Assim, o sentir é não apenas a manifestação do sensível para uma subjetividade externa a ele, mas o seu efetivo vir-a-ser, já que idêntico com sua passagem da potência ao ato.

verter o raio intencional, descentrando aquele que parecia ser seu sujeito ativo e utilizando-o como caixa de ressonância para seu desdobrar autóctone. “Empresto a orelha ou o olho na expectativa de uma sensação, e repentinamente o sensível toma minha orelha ou meu olhar, eu ofereço uma parte de meu corpo, ou mesmo meu corpo inteiro, a essa maneira de vibrar e preencher o espaço que é o azul ou o vermelho” (PhP, 256). “A mão viva, exploradora, que acreditava dominar o objeto, encontra-se atraída por ele e atolada no ser exterior” (C, 26). Ao dirigir-me à qualidade para percebê-la, dizem esses textos, sou de algum modo absorvido por ela, na medida em que ela se revela dotada de um poder autóctone que caberia a meu corpo apenas esposar, ele mesmo se confundindo de algum modo com a coisa transcendente que visa. Donde uma despersonalização contemporânea do avanço perceptivo em direção à coisa: “se eu quisesse traduzir exatamente a experiência perceptiva, deveria dizer que percebe-se em mim, e não que eu percebo. Toda sensação comporta um germe de sonho ou de despersonalização...” (PhP, 260). É dizer que a percepção dos *qualia* não resulta de um avanço assimétrico da subjetividade em direção a eles, mas esse avanço é contemporâneo de um abandono do corpo a eles, de maneira que a percepção efetiva resulta de uma sincronização entre visada e entrega. Essa simetria entre avanço percipiente e despersonalização sensível leva Merleau-Ponty a sugerir uma espécie de permutação das funções intencionais, através da qual a qualidade visada aparece como o verdadeiro sujeito intencional, fazendo de meu corpo o instrumento de sua manifestação:

Eu que contemplo o azul do céu não estou *em face* dele como um sujeito acósmico, não o possuo em pensamento, não desdobro diante dele uma ideia do azul que me daria seu segredo, eu me abandono a ele, afundo-me nesse mistério, ele ‘se pensa em mim’, eu sou o céu mesmo que se reúne, se recolhe e se põe a existir para si, minha consciência está absorvida (*engorgée*) por esse azul ilimitado (PhP, 259).

Nota-se aqui, como também na conhecida metáfora do adormecimento, a mesma afirmação lapidar de uma despersonalização do ato perceptivo: o sujeito percipiente se dirige à qualidade e termina absorvida por ela¹¹. Ora, ao dizer que a cor se pensa

¹¹ “As relações do senciante e do sensível são comparáveis àquelas do dormidor e de seu sono: o sono vem quando certa atitude voluntária recebe repentinamente do exterior a confirmação que ela esperava. *Eu* respirava lenta e profundamente para chamar o sono, e repentinamente dir-se-ia que minha boca comunica com algum imenso pulmão exterior, que chama e detém minha respiração; um certo ritmo respiratório, há pouco desejado por mim, torna-se meu ser mesmo, e o sono, visado até então como significação, torna-se de repente situação” (PhP, 256).

em mim, Merleau-Ponty sugere que o descentramento subjetivo implica uma inversão da direção intencional, fazendo de meu corpo a caixa de ressonância para o desdobrar-se autóctone da qualidade sensível, através da qual ela dá uma manifestação de si para si. É dar um alcance bastante estendido à tese de que meu corpo não faz senão dar continuidade a um apelo do sensível, renunciando até certo ponto a tese da reversibilidade entre senciente e sensível, nuclear na última fase, mas que apenas se torna rigorosamente pensável quando meu corpo se apresentar como *locus* de uma reflexão que o próprio ser sensível faz sobre si, arrastando-se a si mesmo ao aparecer através de mim – o que a introdução do cogito pré-reflexivo interdita. Sem dispor de instrumentos conceituais para dar conta dessa experiência, a *PhP* terminará, como veremos, por refleti-la através do conceito de motivação, que é contudo em larga medida insuficiente para fazer jus à despersonalização tão claramente descrita no texto.

Com o caráter expositivo das sensações, a sinonímia entre percepção do corpo próprio e percepção externa mencionada previamente ganha um sentido anterior e mais fundamental em relação àquele que a transcendência ativa do ser no mundo lhe conferia: se o *quale* sensível só vem a ser quando lhe ofereço meu corpo como “meio de vibração vital”, e se assim a comunhão perceptiva une originariamente senciente e sensível num ato indiviso, a qualidade está tanto em mim quanto na coisa, de modo que a reflexão sobre o vivido “interno” de sensação já me transporta, sem *ekstase* ativa dirigida a futuro, para a coisa “externa” de que ela é sensação. Dizer que o azul se pensa em mim, como observou Bimbenet, é sustentar que “esse azul seja ao mesmo tempo em mim que o percebo, e nele que é percebido”¹². A unidade entre sentir e sentido cauciona positivamente – para além do argumento negativo, segundo o qual inexistente a interposição de um ato doador da consciência entre ambos – que a sensação *em mim* seja imediatamente sensação *na coisa*. Em verdade, é precisamente à indiferença do interno e do externo que a tese da sensação como comunhão conduz. “A sensação é intencional”, afirma Merleau-Ponty, “porque encontro no sensível a proposição de certo ritmo de existência – abdução ou adução – e porque, dando sequência a essa proposição, *deslizando-me na forma de existência que me é assim sugerida, eu me reporto a um ser exterior*” (*PhP*, 258, grifo meu). É já a partir do interior, portanto, que o exterior se anuncia, dando sentido literal à tese de uma comunicação interna e silenciosa, através do sentir, entre o corpo próprio e o mundo percebido. É ainda essa

¹² Bimbenet, E. *Nature et humanité*, p. 177.

comunicação interior entre senciente e sensível que é comentada, se bem que atribuindo a tese a Bergson, no discurso de posse no Collège de France:

[o filósofo] se experimenta ultrapassado pelo ser. *Ele não precisa sair de si para atingir as coisas mesmas: ele é interiormente solicitado ou assombrado por elas.* (...) A relação do filósofo com o ser não é a relação frontal do espectador e do espetáculo, é como uma cumplicidade, uma relação oblíqua e clandestina. (...) A percepção funda tudo porque ela nos ensina, por assim dizer, uma relação obsessiva com o ser: *ele está ali diante de nós, e entretanto ele nos alcança do interior* (Éloge, 22-24, grifos meus).

É dizer que o sensível apenas se apresenta como *diante* de nós porque é acolhido *internamente* por nosso corpo, o que prenuncia (sem a conter) a tese de um quiasma entre vivido (imanente) e coisa sensível (transcendente), amparada teoricamente apenas nos textos tardios. Não se poderia ir mais longe, nos limites da *PhP*, na afirmação de uma unidade primitiva entre aquele que sente e aquilo que é sentido, aproximando assim um do outro, por seu pertencimento ao mesmo tecido de que são momentos abstratos, os polos da correlação perceptiva:

o sentir é essa comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida. É a ele que o objeto percebido e o sujeito percipiente devem sua espessura. Ele é o tecido intencional que o esforço de conhecimento procurará decompor (*PhP*, 79).

Com isso, a assimetria da constituição transcendental encontra-se, como se sugeria no início, ao menos parcialmente estabilizada pela introdução de um “tecido intencional” indiviso abaixo dela, a unidade entre senciente e sensível como condicionante de sua correlação polar. Nesse nível originário de co-naturalidade entre sujeito e mundo, o sujeito “não precisa ser um puro nada sem qualquer peso terrestre” (*PhP*, 259). Se as sensações são sempre estruturadas e dispõem de significação autóctone, não preciso mais destacar-me delas para atribuir-lhes sentido, podendo confundir-me com o corpo próprio enquanto órgão de sensações que, por seu funcionamento natural, já expõem o mundo transcendente. Em verdade, é a própria estruturação gestaltista do percebido em totalidades de conjunto ou *a priori* materiais que dispensa a intencionalidade tética – na qual se mantém a assimetria entre forma e matéria, consciência e objeto –, e convida a uma espécie de percepção por comunicação interior com o

percebido, na qual não se distingue mais o sentir e aquilo que é sentido¹³. Como se lê numa nota do VI, “a percepção da... *Gestalt* não pode ser *Sinngebung* centrífuga, imposição de essência, *vor-stellen* – Não se pode distinguir nela *Empfindung* e *Empfundenes*. Ela é *abertura* (VI, 231-2). Dito de outro modo, dirijo-me ao percebido pela minha participação interior nele, não por um recuo ao cogito que o transformaria *ipso facto* em representação subjetiva. É indicar, dentro dos limites importantes que a *PhP* encontra para afiançar essa tese, que sujeito senciente e coisa sensível são momentos do mesmo estofo de sensações, sem se oporem como o para-si ao em-si: não sou, afirma Merleau-Ponty, “um ‘buraco no ser’, mas um vazio, uma dobra que se fez e que pode se desfazer” (*PhP*, 260). E é justamente porque o senciente não é não-ser, mas corpo que faz parte do mesmo sensível que ele explora, que o sensível se doa em carne e osso, sem distância signitiva interposta, como aquilo que esposo pelo meu corpo. É assim *devido* ao “peso terrestre” da subjetividade, e não a despeito dele, que o mundo e a coisa sensíveis se doam em sua presença irrecusável.

IV – UNIDADE E DUALIDADE

Com a tese da sensação como comunhão, Merleau-Ponty introduz a ideia de uma convivência ou comunicação interior entre senciente e sensível como situada aquém da oposição entre sujeito e objeto. Resta que não basta essa tese de uma unidade subjacente (indiferença do em si e do para si, se quisermos) para sozinha dar conta da possibilidade de sua relação recíproca: sem a *diferença* entre termos tampouco existe *relação* entre eles, de maneira que não basta descrever a unidade do sentir como condicionante da dualidade entre sujeito e objeto, sendo necessário também dar conta da relação entre essa unidade e essa dualidade, ou se quisermos, o surgimento da diferença entre os polos a partir de um tecido comum que torne possível sua correlação fenomenal. O problema maior jaz precisamente aqui: compreender a articulação

¹³ Tanto Bimbenet quanto F. Colonna, com quem concordamos nesse ponto, observam essa correlação entre a gestaltização do percebido e a transformação do conceito husserliano de intencionalidade numa “coincidência” ou “empatia” do sujeito com o objeto, ou no caso, do corpo com a forma sensível. Cf. Bimbenet, *Nature et humanité*, p. 171: “uma totalidade sensível, justamente porque ela é uma totalidade sensível, não é representável, à maneira de um objeto mantido à distância do olhar; tudo se passa como se a única maneira de se reportar a uma totalidade ou a uma forma fosse a de vivê-la, ou seja, de coincidir com ela e experimentá-la do interior, como experimentamos a nós mesmos”. Ver também Colonna, F. *Merleau-Ponty et le renouvellement...*, p. 102: “a *Einfühlung* designa essa capacidade, a partir da reflexão – uma reflexão jamais completável –, de entrar em contato com toda outra realidade. A *Einfühlung* é a comunicação das *Gestalten* através de mim, é o eco que todo comportamento, quer se trate da vida biológica, individual ou específica, da vida percebida das coisas estudadas por Michotte, ou da vida de outrem, suscita em mim”.

interna entre a unidade da experiência e sua dualidade fenomenalizante, já que, se a primeira é *ratio essendi* da segunda, a segunda é *ratio cognoscendi* da primeira. Dito de outro modo, a descoberta da comunicação vital entre senciente e sensível não deve abolir a distância intencional graças à qual essa comunicação mesma pode aparecer, sob pena de a unidade se apagar na noite da fusão completa. Que se pergunte, com efeito, pelas condições de fenomenalização da unidade originária do sentir. Para que ela apareça, é preciso uma mínima distância através da qual se dá, como Sartre notava perfeitamente bem na conclusão de *O ser e o nada*, a descompressão do Em Si Para Si e por meio da qual surge a polaridade (o tema da metafísica sartreana é aproximadamente o tema da fenomenologia merleau-pontiana). Ora, é a necessidade de dar conta dessa mínima distância intencional que leva Merleau-Ponty a se socorrer, como solução de última instância, da consciência pré-reflexiva. Sem conseguir ainda engendrará-la a partir da deiscência sensível, solução que encontrará apenas nas últimas obras para o problema, o filósofo é levado malgrado ele mesmo a retomar os marcos de certa filosofia da consciência.

O problema conceitual envolvido aqui é rigorosamente interior ao projeto filosófico Merleau-Ponty. O programa da *SC* de evidenciar a dependência da consciência em relação à natureza, sem perder sua relativa autonomia, transforma-se na *PhP* numa descrição do corpo próprio como personagem bivalente, ancorada na natureza por sua infraestrutura vital e simultaneamente aberta à teleologia racional por sua intenção perceptiva. Assim, a tarefa de que a *SC* pretende dar conta por um duplo viés de análise, arqueológica e teleológica, a *PhP* enfrenta de uma só vez com a descrição, em primeira pessoa, do ato perceptivo como encerrando nele mesmo essa dupla característica de dependência e autonomia. Como eu natural, o sujeito perceptivo experimenta a unidade com o mundo que ele leva à aparição: donde a unidade do sentir ser reportada, na *PhP*, à “co-naturalidade” entre corpo e mundo que se lê no pacto entre natureza em mim e natureza fora de mim. Mas, para preservar a vertente intencional do corpo próprio, é preciso também dar conta de como a partir dessa unidade surge a capacidade de visá-la enquanto tal – e essa tarefa se impõe desde que não se queira fazer a intencionalidade surgir de um polo exterior ao mundo, reganhando os marcos da constituição transcendental. Donde, na formulação fenomenológica do problema, a tarefa de descrever o gesto de fazer aparecer como pertencente àquilo mesmo que ele faz aparecer, a correlação transcendental como caucionada por uma convivência ontológica entre sujeito e ser e surgindo desta. Em verdade, o programa seria trivial não

fosse o óbvio risco de psicologismo: se afirmamos o pertencimento natural ao mundo como condição necessária do aparecer do mundo, a tentação é grande para explicar a consciência pelo fato da consciência, dissolvendo assim a transcendência do fenômeno visado (o próprio fato da consciência, em primeiro lugar) no fato de visá-lo. No idioma da *SC*: ao afirmar sem mais a inerência arqueológica da consciência no organismo, resolvendo na vida a teleologia racional, o risco é jamais sair dela, tornando assim circularmente vicioso o discurso que pretende justamente dizê-la. Noutras palavras, achatando sem peias o poder de visada *na* inerência ao mundo (co-naturalidade de senciante e sensível na infraestrutura vital), é o mundo mesmo que termina sugado pela imanência psicológica. Em regime de descrição fenomenológica, a dificuldade maior paira precisamente sobre a tese de uma unidade da correlação aquém e condicionante da polaridade dual entre sujeito e objeto, que não deve ser contraditória com a distância mínima capaz de franquear sua fenomenalização.

Que já a *PhP* esteja avisada dessas dificuldades, é o que se pode facilmente constatar a partir da censura que Merleau-Ponty dirige contra a ideia bergsoniana de “coincidência” com a experiência imediata – censura que é invariável ao longo de toda a obra merleau-pontiana, mesmo nos textos dos anos 50 em que Bergson é *também* elogiado. A todo instante, a crítica se volta contra os efeitos da falta da distância intencional na intuição bergsoniana da experiência imediata: assim, por exemplo, a duração como multiplicidade de fusão é criticada por tornar indistintas as fases do tempo e do movimento, que fazem “bola de neve” consigo próprias, sem reconhecer que, exatamente para poder fluir, é preciso que o tempo se “fixe” no descontínuo, passando na exterioridade a si e dando-se *ipso facto* uma manifestação de si (sob a forma do tempo constituído). Todos os signos da exterioridade e da separação – tais como a linguagem, a espacialidade, o tempo constituído –, que em Bergson são denunciados como instrumentalidade a afastar a inteligência da intuição originária, em Merleau-Ponty justamente não são objeto do mesmo reproche, já que, para o fenomenólogo, ao contrário de Bergson, a coesão do sensível consigo mesmo é obtida no seio e a favor da exterioridade da subjetividade consigo mesma, configurando aquilo que o *VI* chamará de “proximidade por distância”. A crítica à coincidência como fusão é onipresente na obra de Merleau-Ponty. Vejamos alguns casos.

Comentando o protesto bergsoniano contra a linguagem, entendida como imposição de distância em relação à experiência imediata da intuição, Bento Prado Jr. escreve:

para Bergson o movimento que oculta e recobre a experiência imediata – o ‘esquecimento’ da Presença – é já obra da própria linguagem. Para os existencialistas e para os fenomenólogos, a coincidência com o imediato não suprime toda a distância – já que toda consciência *é* distância – e a linguagem é capaz de veicular a ‘verdade’ do imediato (...). Pois, para Bergson, a coincidência com a Presença é, de alguma maneira, supressão da linguagem, já que a linguagem nada mais é do que o ‘meio da descontinuidade’ que permite à inteligência destruir a continuidade do real¹⁴.

Para Bergson, uma vez instalada nesse “meio de descontinuidade” que é a linguagem, a inteligência passa a fabricar os demais dualismos: o Ser o Nada, o móvel e o imóvel, o real e o possível etc. Para Merleau-Ponty, que também rejeita esses dualismos, é preciso ao contrário não deitar fora o bebê com a água do banho: a recusa dos dualismos não leva à abolição de toda distância, já que, descoberta seja na consciência seja na reversibilidade carnal, ela é a condição mesma sem a qual não há fenomenalização e a intuição se perde na noite da indiferença. Donde o texto, citado pelo comentador, no qual Merleau-Ponty se volta contra a concepção bergsoniana da relação entre linguagem e experiência: “é preciso portanto crer”, diz o *VI*, “que a linguagem não é simplesmente o contrário da verdade, da coincidência, que há ou que poderia haver (...) uma linguagem da coincidência, uma maneira de fazer falar as coisas mesmas” (VI, 164). Com a reunião de impossíveis bergsonianos, linguagem e coincidência, Merleau-Ponty visa sem dúvida a proximidade por distância que para ele já se dá na relação mais íntima de si consigo, atestada em primeiro lugar na reversibilidade carnal entre tocante e tocado, e que a linguagem por sua vez prolonga – “realiza”, e não apenas exprime – em elemento diáfano.

Assim, a crítica merleau-pontiana, a se ver bem, está longe de se restringir ao tema da linguagem: tanto no caso da expressão quanto no do tempo como duração, ou ainda no da interioridade vital, é sempre o mesmo *leitmotiv* da coincidência e da fusão que Merleau-Ponty invariavelmente recusa, pois o resultado de se interpretar toda distância como subproduto da miragem da ausência (donde a necessidade para Bergson de afastá-la) é tornar de difícil compreensão a fenomenalização da experiência. Nenhum dos elogios que o último Merleau-Ponty dirige a Bergson – elogios, aliás, que a *PhP* não estava disposta a fazer – deixa de censurar-lhe simultaneamente a ideia de intuição como coincidência:

¹⁴ Prado Jr., B. *Presença e campo transcendental*, p. 62.

a ideia da fusão ou da coincidência se substitui frequentemente a essas indicações que convocavam uma teoria da visão ou da visão filosófica como máximo de proximidade verdadeira com relação a um Ser em deiscência... Seria preciso voltar a essa ideia da *proximidade por distância*, da intuição como auscultação ou palpação em espessura, de uma visão que é uma visão de si, torsão de si sobre si, *e que põe em questão a 'coincidência'* (VI, 168, grifos meus).

Toda a crítica da coincidência e da fusão se volta assim contra a ideia de uma vida silenciosa, imediatamente coesa consigo própria, e em relação à qual toda distância seria fabricação da inteligência, de maneira que sua fenomenalização implicaria um esquecimento de si na exterioridade – isto é, na descontinuidade da linguagem e do tempo espacializado – e uma perda do imediato. Onde uma espécie de sentido degradado da fenomenalização. Como observa Bimbenet, “a vida da consciência a que chega Bergson é uma vida impotente para se fenomenalizar e para se revelar de outro modo que não por uma ‘espécie de encantamento destinado a induzir [nos outros homens] experiências análogas àsquelas do filósofo’”¹⁵. Para Merleau-Ponty, ao contrário, é desde o imediato que a vida só é contato consigo sendo indissociavelmente passagem na exterioridade, como desde as primeiras obras a noção de *ekstase* intencional não cessa de afirmar, e por isso mesmo *não apenas não é estranha à fenomenalização, como também a prepara desde seu interior*. A homenagem que Merleau-Ponty presta a Bergson no célebre ensaio de 1959 não visa a noção de coincidência, mas justamente essa distância *na* coincidência que faculta, desde o interior, a abertura para o exterior: “porque é aqui com uma não-coincidência que eu coincido, a experiência é suscetível de se estender para além do ser particular que eu sou” (S, 299). A definição da experiência, do tempo e da vida como inquietude de si consigo, interioridade que se desdobra e se constitui *na* exterioridade, trabalha portanto a favor de sua fenomenalização necessária. Por isso a crítica à coincidência não passa ao lado contrário, à distância ímpar do para-si, porque procura antes descobrir o surgimento da distância *no seio* da relação imediata a si. Vêm daí as passagens, percorrendo toda a obra e comentando diversos temas, em que o filósofo garante que da experiência muda à expressão, do tempo constituinte ao tempo constituído, do naturante ao naturado, não há apenas sedimentação como mero esquecimento das origens – fabricação da inteligência como ocultamento da Presença, se quisermos –, mas também fenomenalização

¹⁵ Bimbenet, *op. cit.*, p. 181. O texto citado pelo comentador é extraído da *PhP*.

exigida pela própria experiência silenciosa, que, não sendo coincidente consigo própria, justamente por isso apenas se realiza a si mesma através de sua expressão fenomenalizante que é também uma forma de passagem na exterioridade e no descontínuo: “a linguagem realiza, quebrando o silêncio, *aquilo que o silêncio queria* e não obtinha” (VI, 227, grifo meu). Toda diferença com Bergson reside, portanto, no reconhecimento de uma distância capaz de levar a experiência à fenomenalização, mas precisamente uma distância – e agora em contraposição à filosofia da consciência, que a atribui ao não-ser da consciência – que surja do interior da própria experiência, ou ainda, para retomar os termos do problema formulado acima, uma *diferença* entre senciência e sensível que surja da *identidade* mesma entre ambos. Uma nota de trabalho resume perfeitamente bem o nervo do projeto, que se move por assim dizer entre Bergson e Sartre:

O ter-consciência ele mesmo deve ser concebido em transcendência, como ser ultrapassado por... e portanto como ignorância. Mas enfim há aí [?] perceptiva? – Sim, mas ela não é imediação no sentido de *contato*. (E ela não é distância no sentido de Sartre: um *nada que sou eu*, e que me separa da coisa) (VI, 247).

V – A NOITE DO CONCERNIMENTO VITAL

Essa digressão acerca da crítica merleau-pontiana a Bergson nos mostra como, de maneira invariável ao longo da obra, Merleau-Ponty está consciente dos impasses que rondam a ideia de uma unidade imediata entre sujeito e objeto aquém da correlação. Onde a necessidade, de que a *PhP* está avisada, de explicar como aquela unidade originária vem à manifestação, produzindo de algum modo a distância através da qual a unidade se fenomenaliza, dando-se numa correlação dual com o sujeito que faça a experiência dela.

Se o homem não deve ser encerrado na ganga do meio sincrético em que o animal vive como em estado de êxtase, se ele deve ter consciência de um mundo como razão comum de todos os meios e o teatro de todos os comportamentos, *é preciso que entre ele mesmo e sua ação se estabeleça uma distância* (PhP, 116, grifo meu).

Resta que a *PhP* não se mostra perfeitamente apta a dar uma solução adequada ao problema, mantendo essa distância fenomenalizante no mesmo nível daquilo que ela fenomenaliza. Na passagem citada, a resposta que Merleau-Ponty dará ao problema

consiste em dizer que é incumbindo o corpo habitual de executar quase mecanicamente as tarefas indispensáveis à manutenção em vida que o homem ganhará o “espaço mental e prático” necessário para “libertar-se” de seu meio, o suficiente para que possa *vê-lo*¹⁶. Não se vê, contudo, como essa condição necessária poderia ser uma condição suficiente. Merleau-Ponty é em alguma medida incapaz de pensar a gênese da distância intencional no seio mesmo da experiência, seja no interior do comportamento vital, seja no da presença sensível, e é por isso que acaba transferindo implicitamente seu surgimento ao regresso do cogito, apenas apreendido em sua dimensão pré-reflexiva. Vejamos, a partir de dois exemplos da radicalização do tema do narcisismo vital, o quanto se torna difícil para a *PhP* apreender a possibilidade dessa distância fenomenalizante entre o homem e sua ação¹⁷.

Do ponto de vista do comportamento vital, a passagem do corpo próprio na transcendência, que o conceito de *ekstase* anuncia a todo momento e prepararia por dentro sua fenomenalização, era em verdade um truque de prestidigitação: como mostrou Bimbenet, sob a encenação da passagem na exterioridade, é uma ainda mais radical conveniência da vida consigo própria que Merleau-Ponty afirma. Se a vida se faz a si mesma exteriorizando-se no mundo prático – tese que os textos obstinadamente repetem contra os variados amigos da interioridade –, ela o faz num mundo enfeixado por significações vitais que não fazem senão espelhar os interesses próprios do organismo, de modo que a exterioridade é toda ela *para mim*, enfeixada por valorações anônimas prévias com as quais a vida configura meio ambiente. Assim, a saída de si da subjetividade no mundo representa em verdade uma conquista da exterioridade pela interioridade e, dessa forma, a radicalização do narcisismo vital. Nas palavras do comentador, “justamente porque ela compõe por princípio com um fora dela mesma, justamente porque ela está sempre apoiada sobre a exterioridade de suas formas percebidas, é sempre a si mesma que a vida encontra, por mais longe que ela se embrenhe na profundidade do visível: a vida, tal como a define Merleau-Ponty, não se deixa

¹⁶ “É renunciando a uma parte de sua espontaneidade, engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos pré-estabelecidos, que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que em princípio o libertará de seu meio circundante e fará com que ele os *veja*. E, sob a condição de recolocar na ordem da existência até mesmo a tomada de consciência de um mundo objetivo, não encontraremos mais contradição entre ela e o condicionamento corporal...” (PhP, 117).

¹⁷ Distância que é também suposta na possibilidade mesma da redução realizada no prefácio da *PhP* – de maneira que se vê como jaz aqui a *possibilidade mesma do discurso filosófico da PhP*: “é porque nós somos inteiramente relação com o mundo que a única maneira de nos apercebermos disso é suspender esse movimento (...). ...a reflexão não se retira do mundo rumo à unidade da consciência, ela toma recuo para fazer brotarem as transcendências, ela distende os fios intencionais que me ligam ao mundo para fazê-los aparecer” (PhP, 14).

jamais a si mesma”¹⁸. A “comunicação vital” entre sujeito e mundo indicava portanto antes de tudo essa presença do sujeito num mundo previamente valorizado por suas funções vitais. Era esse, finalmente, o conteúdo da infraestrutura vital subjacente à polaridade da correlação:

é então uma tendência bastante geral reconhecer entre os homens e as coisas não mais essa relação de distância e dominação que existe entre o espírito soberano e o pedaço de cera na célebre análise de Descartes, mas uma relação menos clara, uma *proximidade vertiginosa que nos impede de nos apreender como puro espírito ou de definir as coisas como puros objetos e sem nenhum atributo humano* (C, 31, grifo meu).

Mas ainda não se vê ainda como essa proximidade vertiginosa da subjetividade com o mundo, o território comum ao em-si e ao para-si se quisermos, poderia dar conta da distância mínima requerida para haver *relação* entre ambos. Sem isso, a proximidade *vivida* parece de algum modo encerrar-se sobre si mesma e absorver toda transcendência no ambiente de concernimento vital. O resultado é aventuroso: sem dar conta de como a distância fenomenal surge do interior do próprio ser, é este último que terminaria subrepticamente convertido em fenômeno psicológico. Donde a necessária admissão compensatória de um cogito que venha acompanhar essa experiência como seu testemunho subjetivo e zona de evidência à qual se doa toda transcendência: como a *PhP* terminará por confessar, “o cogito tácito, a presença de si a si, sendo a própria existência, é anterior a toda filosofia” (PhP, 465).

Em nenhum lugar esse ensimesmamento narcísico da experiência é tão nítido quanto no argumento dos espaços antropológicos. Se a fixação do corpo em um ambiente mostrou-se a condição de manifestação da espacialidade, afirma Merleau-Ponty, haverá então uma “espacialidade original” correlativa de cada “modalidade dessa fixação” (PhP, 335): o esquizofrênico, a criança, o sonhador, cada uma dessas personagens terá seu espaço antropológico correlativo, seu mundo privado no qual todas as partes são simbólicas umas das outras, já que previamente integradas ao comportamento vital do organismo em questão. Assim, cada espaço configura um mundo pró-

¹⁸ Bimbenet, *op. cit.*, p. 181-2: “por mais longe que penetremos na profundidade do visível, é sempre uma expressividade vivente que se declara, e que vem refletir do lado do percebido o poder de expressão do corpo próprio (...) Enquanto Bergson separa a vida da consciência de uma matéria exterior constituída pelos artifícios da inteligência, Merleau-Ponty ao contrário mostra que não há nenhuma exterioridade que não guarde rastros da vida que se desdobra nela, de modo que a vida não pode jamais se ignorar totalmente”. A interpretação conduz, como se vê, a uma radicalização do narcisismo vital, arvorado nessa concepção de vida que convém tanto mais consigo mesma porque capaz de interiorizar aquilo que apenas aparentemente se apresentava como exterioridade.

prio. Todavia, como mesmo a reflexão filosófica pressupõe a inerência da consciência filosofante ao mundo, essa tese se universaliza: também o espaço diurno, correlativo ao comportamento normal, revela ser um mundo antropologicamente finalizado, apenas esquecido de si mesmo e altamente idealizado. Sob a pretensão de encontrar o ser mesmo, afirma Merleau-Ponty, o espaço razoável e indiferente da geometria moderna ainda trai uma maneira particular e interessada de fixar a espacialidade. Frente a esse naturalismo espontâneo da percepção, a descrição do espaço patológico tem valor de redução fenomenológica: ele nos revela, sob o espaço razoável, a presença de um segundo espaço, ocultado pela vida desperta da consciência, e no qual o primeiro se funda.

Esse segundo espaço através do espaço visível, é aquele composto a cada momento por nossa maneira própria de projetar o mundo, e o distúrbio do esquizofrênico consiste apenas em que esse projeto perpétuo se dissocia do mundo objetivo tal como oferecido pela percepção, e se retrai por assim dizer nele mesmo. O esquizofrênico não vive mais no mundo comum, mas em um mundo privado, ele não vai mais até o espaço geográfico: ele permanece no ‘espaço de paisagem’ (PhP, 339).

Falta ao esquizofrênico a “energia” através da qual o movimento da existência se precipita nas coisas e se esquece nelas, vivendo em espontânea atitude natural. Resta que, enquanto operador de uma redução, o esquizofrênico ensina sobre a infraestrutura vital de nosso próprio espaço, mostrando que mesmo nossa maneira pretensamente neutra de dispor os objetos repousa sobre uma maneira mais secreta de constitui-los cultural e humanamente. Mas, dessa forma, se mesmo o suposto normal exprime uma fixação antropológica do espaço, parece forçoso concluir por uma pluralização dos mundos privados, cada um finalizado pelos comportamentos vitais irreduzíveis uns aos outros, desaguando – nos termos de Merleau-Ponty – num *solipsisme à plusieurs*.

Porque há tantos espaços quantas experiências espaciais distintas, e porque nós não nos damos o direito de realizar de antemão, na experiência infantil, mórbida ou primitiva, as configurações da experiência adulta, normal e civilizada, não encerramos cada tipo de subjetividade e no limite cada consciência em sua vida privada? Ao *cogito* racionalista que reencontrava em mim uma consciência constituinte universal, não substituímos o *cogito* do psicólogo que permanece na experiência de sua vida incomunicável? Não definimos a subjetividade pela coincidência de cada um com ela? (PhP, 344)

Entretanto, da pluralidade de mundos privados Merleau-Ponty não pretenderá concluir pelo seu relativismo último. O *primeiro argumento* contrário à consequência, não inteiramente suficiente, consiste em reintroduzir uma relativa hierarquia do normal em relação ao patológico. De modo coerente com a tese apresentada na primeira parte do livro sobre o arco intencional, Merleau-Ponty afirma que aquilo que distingue o espaço diurno do espaço noturno ou patológico é que a consciência correlativa deste último se fecha em sua situação vital e é incapaz de destacar-se minimamente dela, mostrando-se inapta para irrealizar o objeto ou visá-lo como variante de possíveis para além de seu sentido antropológico atualmente dado. Donde que tudo seja aqui expressivo de tudo e que não haja, como no mito em especial, nenhuma distância entre as palavras e as coisas: “o demônio da chuva está presente em cada gota que cai depois da conjuração, assim como a alma está presente em cada parte do corpo”, assim como para as crianças “as coisas são tomadas pela encarnação daquilo que exprimem” e “sua significação humana se esmaga nelas e se oferece literalmente como aquilo que elas querem dizer” (PhP, 342-3). De maneira distinta, porém equivalente, uma série de tarefas para as quais Schneider se mostrava inapto dizia respeito à sua adesão total ao meio de comportamento e sua correlativa dificuldade em apreender o sentido metafórico das situações propostas. Ele era incapaz, por exemplo, de imitar artificialmente um gesto de saudação militar porque, sem conseguir apreender o sentido metafórico da situação, procurava copiar parte por parte o modelo sem discernir o gesto essencial do acessório – diferentemente do que se passa no sujeito normal, que, “quando executa sob comando a saudação militar, não vê aí senão uma situação de experiência (...) e não se põe por inteiro na situação” (PhP, 134), tornando-se por isso mesmo mais apto a atuar no imaginário¹⁹. Schneider, ao contrário, não sabe irrealizar-se no meio e discernir uma situação imaginária de uma situação real. E é essa adesão irrestrita ao meio que se declara agora no enclausuramento dos espaços noturnos:

O que cria a alucinação, assim como o mito, é o estreitamento do espaço vivido, o enraizamento das coisas em nosso corpo, a solidariedade entre o homem e o mundo, que não está abolida mas recalcada pela percepção de todos os dias ou pelo pensamento objetivo (PhP, 345).

Ora, à contraluz, a definição do patológico diz algo sobre a percepção normal: se vivemos irremediavelmente num mundo antropológico por sua infraestrutura, essa base

¹⁹ Ver a respeito do comportamento simbólico como capacidade de visar o possível: Bimbenet, *op. cit.* pp. 196 e segs.; Ramos, S. *A prosa de Dora*, pp. 61 e segs.; Chauí, M. *Experiência de pensamento*, pp. 346 e segs.

mítica, que não é jamais abolida, não esgota todavia o sentido pleno da espacialidade diurna, assim como a ordem vital não esgotava o sentido da ordem simbólica. Por dependente que seja da base orgânica, a percepção normal comporta uma teleologia ou abertura para o possível que não estava contida na infraestrutura vital²⁰. E essa propriedade se traduz mais uma vez no espaço que lhe é correlato: “com um único movimento, a existência projeta em torno de si mundos que me mascaram a objetividade e determina esta objetividade como *meta para teleologia da consciência*” (PhP, 347, grifo meu). No normal e no doente, o comportamento vital projeta os mundos solipsistas; mas só o funcionamento normal do arco intencional – a “energia” que faltava ao esquizofrênico – permite à percepção prescrever-se ao mesmo tempo a objetividade como meta para a teleologia, vencendo – no mesmo passo em que se o dá – o enclausuramento antropológico graças à pretensão, da qual só a atitude categorial é capaz, de alcançar o em-si. É dizer que, no sujeito normal, o centramento narcísico não cancela uma capacidade de descentramento e de visada teleológica – cabendo notar, contudo, como sabe o leitor da *SC*, que esse poder teleológico não lhe vem da infraestrutura vital, o que parece introduzir um corte entre encarnação e consciência que começa a sugerir de onde brota a distância intencional de que a *PhP* carece.

Mas esse primeiro argumento é visivelmente insuficiente desde que volte a reafirmar, desde o ângulo de análise arqueológica – procurando rejeitar o salto intelectualista que se insinuava entre a ordem vital e a atitude categorial –, a dependência dessa teleologia subjetiva em relação a seu enraizamento vital. Nesse momento, as intenções racionais voltam a exprimir valorações particulares e o espaço razoável pretensamente comum se torna mais uma variante do espaço antropológico privado, com o que o relativismo tendencial ganha força renovada. Eis por que Merleau-Ponty se vê obrigado a introduzir um *segundo argumento*: a pluralidade de mundos particulares é vencida não “por cima”, por sua subsunção à teleologia da atitude categorial, mas “por baixo”, através de uma intercomunicação entre esses variados mundos que se estabelece apenas pela concordância de seu preenchimento sensível. É o sentido de se introduzir a tese de um “espaço natural e inumano” que, transparecendo sob o fundo do mundo antropológico assim como a tela transparece sob o quadro, reenvia as múl-

²⁰ “...no sujeito normal, o corpo não é apenas mobilizável pelas situações reais que o atraem para si, ele pode desviar-se do mundo (...), prestar-se a experiências e, mais geralmente, situar-se no virtual. (...) O normal *conta com* o possível, que adquire assim, sem deixar seu lugar de possível, uma espécie de atualidade; no doente, ao contrário, o campo do atual se limita àquilo que é encontrado em um contato efetivo ou religado a esses dados por uma dedução explícita” (PhP, 139-40).

tiplas interpretações culturais a um mesmo texto sensível, que todavia apenas se manifesta graças às primeiras: “se há uma percepção daquilo que é desejado pelo desejo, amado pelo amor, odiado pelo ódio, ela se forma sempre em torno de um núcleo sensível, por exíguo que seja, e é no sensível que ela encontra sua verdadeira significação e sua plenitude” (PhP, 346). Essa relação entre espaço antropológico e espaço inumano precisa ser bem compreendida: se este aponta para uma espécie de sensível isento de predicados antropológicos e que seria diversamente interpretado em suas diversas configurações culturais, núcleo de preenchimento comum a diversos atos significativos, é verdade também que ele não aparece senão a cada vez como fundo de uma tal configuração, sem jamais existir à parte dela. Em verdade, entre natureza humanizada e natureza inumana existe uma estrita relação de *Fundierung*, como a referência textual à relação entre ato objetivante e ato não-objetivante nas *Investigações lógicas* sugere. O problema é conceitual: se essa universalidade sensível inumana existisse à parte do mundo antropológico, a racionalidade de um mundo válido-para-todos estaria, à maneira do Grande Racionalismo, pressuposta no ser independentemente do ato subjetivo que a tematiza. Donde a tentativa de economizar um conceito substantivo dessa universalidade, interpretando-a como momento abstrato do ato que só existe em co-dependência com a visada significativa particular. É por isso que o fundo inumano apenas pode *transparecer* sob o mundo humano, como “horizonte de objetivações possíveis que me libera de cada meio particular” apenas porque me enraíza na “natureza” que as envolve a todas (PhP, 347). O universal sensível, portanto, jamais é positivamente dado: ele é apenas pressentido, não possuído, como texto invariante comentado pelas diferentes enformações antropológicas, mesmo se por sua vez depende delas para a cada vez se apresentar.

Contudo, como garantir, por um lado, que a universalidade entre os mundos particulares se dá por referência a um mesmo fundo sensível, e o mesmo tempo sustentar, contra a pressuposição de um universal já dado nas coisas, que esse “mesmo” fundo apenas “transparece” sob cada mundo particular? Seria preciso ao menos poder comparar esses diferentes fundos, o que é impossível dado que me situo a cada vez em um mundo antropológico diferentemente finalizado. O argumento depende de uma petição de princípio implícita: para afirmar a universalidade de mundos particulares, diz-se que eles reenviam a um núcleo sensível comum, mas para estabelecer que esse núcleo é deveras comum, seria preciso poder transitar entre os diversos mundos particulares, o que é no fundo já dispor do universal. O máximo que se pode dizer é que se

chega aqui a uma universalidade *problemática*, não à toa tornando interminável a dúvida de Cézanne acerca do sucesso – entenda-se, da validade-para-todos da natureza inumana que ele procura exprimir – de sua atividade criadora. Ora, mas com isso, a conclusão do tema dos espaços antropológicos é no fundo desalentadora: ou bem se afirma o *solipsisme à plusieurs*, reconhecendo que a inerência vital nos leva ao caminho sem volta do psicologismo, ou bem se aceita como único garante da transcendência intencional a tese de um excesso da existência sobre a natureza, testemunhado aliás na intenção criadora do artista, o que deita a *PhP* nos braços do intelectualismo²¹.

VI – A DISTÂNCIA DA CONSCIÊNCIA

Essa passagem sobre o tema dos espaços antropológicos confirma a hipótese aventada anteriormente: a *PhP* não se mostra capaz de pensar a unidade entre a unidade vital e a diferença fenomenal. E isso se deve a que ela é incapaz de pensar o surgimento da distância intencional no seio mesmo da unidade, o que envolveria nada menos do que mostrar como a negatividade e a diferença brotam do mesmo ser que elas fazem aparecer, tendo então que subterraneamente imputá-la a alguma figura passiva da consciência. Donde o gesto sumamente antirrealista de se introduzir o cogito pré-reflexivo como testemunho da experiência ser também o sintoma de um impasse, já que é implicitamente confessar que ele não pôde ser obtido da própria experiência. Assim, quando Merleau-Ponty reenvia a possibilidade dos espaços noturnos – entendamos, a possibilidade de se receber esses fenômenos sem que eles impliquem um fechamento psicologista da própria reflexão filosófica no interior de algum deles – à ambiguidade do sujeito, não se deve ver aí mais do que uma glosa das dificuldades, não sua solução. Que o cogito não seja definido nem como imanência idealista do ser à aparição, e que isso tampouco o precipite no abismo cético instalado entre um e outro, mas seja entendido como a experiência mesma de que só existe verdade sob o fundo de erro possível e vice-versa, “aquém de qualquer afirmação” e “aquém da verdade e do erro desvelados” (PhP, 349), isso apenas confere ao sujeito a condição mí-

²¹ Deve-se nesse ponto subscrever a interpretação de Bimbenet acerca de uma antinomia entre perspectiva genética e perspectiva arqueológica: “de um lado, a arqueologia visando apreender a origem natural da consciência desemboca em uma vida narcisicamente fechada sobre si mesma, e incapaz por conseguinte de se descentrar em direção a uma objetivação do ambiente. Eis por que, de outro lado, a atitude categorial continua implicitamente a se oferecer como instância de *surplomb* que, nas esferas da percepção, da motricidade e da linguagem, vem garantir de antemão a possibilidade da ultrapassagem da natureza para a consciência” (Bimbenet, *op. cit.*, p. 202). A tese de um excesso da produtividade humana sobre a natureza está também em Moura, C. A. R. *op. cit.*

nima sem a qual ele não suspeitaria haver qualquer outra realidade além de seu mundo, sem a qual a cada ato particular de visada a apresentação esgotaria o apresentado e não deixaria qualquer margem para a transcendência; mas essa condição mínima não é condição suficiente para a visada do universal *sob* o particular, ou melhor, ela apenas tem alguma serventia quando já se subjetivizou de antemão a transcendência, entendendo-a como horizonte de doação possível para mim – como aliás o sentido temporal da transcendência no limite não faz senão confessar. Mas isso é afirmar a anterioridade do cogito em relação ao encontro com o ser, e a dualidade fenomenal como condicionante da unidade da experiência. Donde o segredo de polichinelo da *PhP*, que consiste em compreender o fenômeno como aquilo que se torna o ser em si uma vez posto em relação com uma subjetividade em princípio exterior a ele, e consequentemente subordinar a *experiência* da unidade do sentir à dualidade de sua correlação com a consciência, mesmo se pré-reflexiva.

Ora, uma vez introduzido o cogito pré-reflexivo, a explicação conceitual acerca da circularidade entre solicitação sensível e esposamento corporal torna-se óbvia e decepcionante: entre a “solicitação sensível” e a “resposta corporal” o que existe é uma relação fenomenológica de motivação, isto é, uma relação do antecedente ao consequente que inclina sem causar, que age somente pelo seu sentido e não por uma eficácia objetiva, mas que por isso mesmo confere ao fenômeno motivado o privilégio de animar secretamente o fenômeno motivante. Mas, se é assim, a noção de motivação dá conta da circularidade entre solicitação sensível e retomada corporal apenas fazendo o centro de gravidade pender para o lado subjetivo, mesmo se é para nele revelar um desdobramento do eu em camadas ativa e passiva, isto é, voluntária e involuntária. Basta isso para tornar meramente metafóricas as descrições de uma qualidade que “se pensa” em mim. Ora, é preciso reconhecer que essa solução, em princípio razoável, é também no fundo em certa medida decepcionante. A noção de motivação, através da qual a fenomenologia tenta pensar, preservando todavia sua autonomia, a passividade do sujeito constituinte com relação a fenômenos não postos por ele e que todavia o condicionam (desenhando uma peculiar ambiguidade, de que o corpo próprio é a atestação mais clara, em ser simultaneamente constituído e constituinte²²), é em verdade testemunho do ardil de uma passividade que não implica verdadeiro descentramento subjetivo. Sem dúvida, o motivo inclina as tomadas de posição ativas.

²² “Esse sujeito, que se experimenta constituído no momento em que funciona como constituinte, é meu corpo” (S, 153).

Mas, tudo somado, a dependência do eu em relação ao não-eu, sob a forma de predicados motivantes, é no fundo sustentada e alimentada por uma vida mais secreta daquele mesmo eu – o conjunto de sínteses passivas para as quais a consciência não concorre atualmente com a atenção, mas que poderiam de direito ser objeto de apercepção reflexiva –, e por isso a passividade em questão não faz senão indicar uma dimensão aquém dos atos voluntários do ego, sem com isso sugerir qualquer despersonalização efetiva desse mesmo ego. Donde a confissão explícita por parte de Merleau-Ponty: motivação e decisão, se bem que não temática, são no fundo um só fenômeno. “O motivo é um precedente que só age por seu sentido, e é preciso acrescentar que é a decisão que afirma esse sentido como válido e que lhe dá sua força e sua eficácia” (PhP, 308). Não há dependência sem estar acompanhada por uma intencionalidade mais secreta sustentada pelo suposto dependente, de modo que a passividade é aqui uma atividade com sinais trocados.

Ora, a noção de motivação, que domina a reflexão dentro da qual a *PhP* acomoda suas descrições, permite a Merleau-Ponty livrar-se da acusação de idealismo, no que toca à constituição assimétrica do sensível pela subjetividade transcendental, apenas transferindo seu poder centrífugo para a vida passiva da consciência, que é efetivamente o que se lê sob o fenômeno da encarnação na *PhP*. Com a motivação, a fenomenologia se dá a capacidade de pensar uma relação de dependência inteiramente assimilável pelo dependente, a transformação de um fato em significação e, dessa maneira, a liberação da visada intencional em relação às suas amarras factuais – mas apenas porque ela de antemão as sustentava. Esse mecanismo de transformar secretamente, pela motivação, a dependência em autonomia – e que se insere na máquina mais ampla de transformar o fato em direito, contingência em necessidade, que é a temporalidade – termina por amortecer em demasia os efeitos pretendidos com a ideia de encarnação, *et partant* com o projeto de revelar a inerência da consciência na natureza. No curso de 1953, Merleau-Ponty faz uma autocrítica explícita do uso do conceito de motivação: “a noção de motivação que empreguei para dar conta do condicionamento da consciência (*Fenomenologia da percepção*) não é satisfatória no sentido de que é por ilusão retrospectiva que se projeta no motivo o sentido da decisão” (MSME, 180). Esse fenômeno de dependência motivante, que é como a *PhP* concebe a relação entre a consciência e seu corpo natural, em vez de revelar um efetivo pertencimento do sujeito ao mundo, faz com que ele seja compreendido como uma dimensão passiva *da consciência*, mais do que como uma dimensão consciente *do cor-*

po. Donde as formulações quase sempre negativas através das quais a *PhP* descreve a subjetividade encarnada: ela “não” é constituinte ativa do sentido do percebido, ela “dispensa” a *Sinngebung*, etc. A série de negativas converge para a ideia de uma consciência não-tética: “a percepção do corpo próprio e a percepção exterior, acabamos de vê-lo, nos oferecem o exemplo de uma consciência *não-tética*, isto é, uma consciência que não possui a plena determinação de seus objetos” (PhP, 76). Mais do que revelar a subjetividade *do* corpo (genitivo objetivo), produzida por e coincidente com seu pertencimento ao sensível, a maioria dos textos da *PhP* não faz senão descrever a corporeidade *da* consciência (genitivo objetivo), isto é, a vida passiva pela qual ela se situa no mundo, mas não exatamente surge ou mesmo se faz através dele.

É o que ocorre ao longo do capítulo acerca da sensação. A descoberta inicial da comunhão entre senciente e sensível, ao ser em seguida teoricamente caucionada, em vez de ensinar a descrição de como a unidade do sentir franqueia ela própria a distância através da qual se manifesta (via reversibilidade ou quiasma), logo dá lugar ao corpo próprio como autor da síntese, responsável por unificar a multiplicidade de *qualia* em torno de um objeto único aparente, mas que, pela função mesma que lhe é atribuída, se apresenta como polo subjetivo *diante* de uma coisa ou do campo fenomenal por ele unificado. Essa síntese, bem entendido, é passiva, aquém dos atos do eu voluntário e incapaz de percorrer todas as determinidades possíveis do sintetizado: mas isso não faz senão remeter a uma camada passiva *da consciência*, à qual corresponde a encarnação, e, em seu interior, ao tempo como sentido interno. Retoma-se o roteiro incansável da *PhP*: atribui-se ao corpo a função de fazer aparecer o correlato transcendente, dotando-o de poder de síntese, mas para afastar a objeção segundo a qual esse gesto equivaleria a transplantar para o corpo próprio uma intencionalidade da consciência, deixando-lhe inalterada a vocação de constituinte absoluta, especifica-se que essa síntese é passiva, incapaz de determinação completa do objeto, que seu modelo se encontra na intencionalidade operante da temporalidade, e que o sujeito da percepção não é a consciência porque é um cogito pré-reflexivo.

É bem outra a posição do segundo Merleau-Ponty, para quem não se tratará mais de partir do sujeito e descobrir a encarnação como necessária à sua ipseidade – com o que se chega apenas à camada involuntária *da consciência* –, e sim de partir da encarnação e descobrir o surgimento da distância intencional a partir de uma deiscência interior ao sensível, o que efetivamente redescreve o corpo próprio – parte do mesmo ser ao qual ele se dirige – como sujeito da intencionalidade. Sem inverter o

ponto de partida da descrição, a *PhP* termina por conferir sentido regional e francamente limitado à noção de transcendência corporal, o que correlativamente atenua o alcance da intencionalidade autóctone das sensações. A reflexão teórica que torna compreensível as descrições acaba paradoxalmente aprisionando-as num quadro categorial que elas mesmas por outro lado repelem, donde a instabilidade entre um plano descritivo rente à experiência – notadamente na parte do livro dedicada ao mundo sensível – e seu aprisionamento final a uma versão passivizada da filosofia da consciência. Com isso, o ganho descritivo da intencionalidade original da sensação, e consequentemente da própria encarnação, encontra-se sumamente perdido pela noção de motivação, que não faz senão tornar pensável a inerência do sujeito ao mundo, ou seja a unidade de co-pertencimento entre sujeito e objeto abaixo da polaridade da correlação transcendental, fazendo-a secretamente – como observa explicitamente a autocrítica de 1953 – depender da retomada subjetiva (entendida como cogito pré-reflexivo) para ganhar alguma eficácia.

A dificuldade não se resolve sem uma inversão do ponto de partida, como Merleau-Ponty reconhece textualmente numa conhecida nota de trabalho: “os problemas postos na *PhP* são insolúveis porque eu parto ali da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’” (VI, 250). O andamento da *PhP* consiste em partir da dualidade fenomenal e buscar a unidade subjacente entre os polos, como aliás se viu ao longo da descrição do sentir: seja partindo do mundo sensível para mostrar sua dependência em relação ao corpo senciente, seja partindo do corpo senciente para mostrar seu necessário espousamento do raio centrípeto do mundo sensível, tudo se passa como se o reconhecimento da unidade de senciente e sensível fosse de algum modo costurada a partir de polos previamente estabelecidos, tornando artificial sua unificação. O *VI* literalmente inverte esse andamento e desloca o ponto de partida da análise – que não é mais a subjetividade, nem mesmo concebida à luz da transcendência ativa do ser-no-mundo – em direção a uma sensibilidade inscrita no Ser que, por meio de uma reflexão interna, produz ele mesmo a distância através do qual se exprime a si mesmo. Trata-se, bem entendido, de uma reflexão operada no interior do corpo próprio; mas de um corpo que não é mais tomado, como ocorre na maioria dos textos da *PhP*, como a dimensão subjetiva que irá fenomenizar o mundo sensível, distinta dele. Feito doravante de mesmo elemento que o Ser – tese que o cogito tácito interditava –, o corpo atesta agora a “torsão de si sobre si” do ser sensível sobre si mesmo, um sensível que se torna – pela reversibilidade de tocante e tocado – iminentemente senciente, de maneira que a

dimensão subjetiva surge do próprio Ser de indivisão. Nas palavras de Barbaras, “não é mais a vida do sujeito que conduz o Ser à visibilidade, é ao contrário a visibilidade intrínseca ao Ser que traz nela a possibilidade da subjetividade: o surgimento do vidente é sinônimo de realização da visibilidade sob a forma de uma aparição determinada”²³. Assim, a unidade primitiva de senciente e sensível se desdobra ela mesma, mas porque essa unidade é reversibilidade iminente, numa dualidade fenomenal que a traz ao aparecer. No mesmo golpe, não é uma subjetividade externa ao ser que o traz à fenomenalização, mas o ser sensível que, como sensibilidade em potência, avança sobre si mesmo fenomenalizando-se, isto é, tornando-se sensibilidade em ato e aparecendo para alguém. Isso significa que o fenômeno não é mais compreendido como um decalque do em-si em para-mim, aquilo que se torna o ser quando visto em suas relações pela subjetividade humana – o que é assentar seu caráter ôntico e humanista –, mas movimento de expressão através da qual o ser se realiza a si mesmo. Com isso, a reversibilidade ou quiasma interior ao sensível mantém junto, pelo pertencimento ao mesmo solo, aquilo mesmo que separa, e, assim, dá conta da unidade e a diferença entre senciente e sensível.

Sem resolver a unidade e a diferença entre sujeito e objeto num mesmo plano de pertencimento, a *PhP* vai por assim dizer se mover nos dois planos alternadamente, descrevendo por um lado a unidade do sentir e ao mesmo tempo pondo a perder essa unidade através de um quadro categorial ainda preso ao dualismo da filosofia da consciência. É sabido que o cogito tácito, uma vez introduzido, exclui na *PhP* a descoberta da reversibilidade entre senciente e sensível: ele torna impensável, ao introduzir uma exterioridade entre sujeito e ser, a deiscência interior ao sensível através da qual surge a polaridade da correlação – mas também, é preciso conceder, ele a torna desnecessária. Mas, nesse caso, a fenomenologia não se tornaria uma descrição subjetivista e psicológica do sensível? Em verdade, a *PhP* tentará ainda no último ato reverter esse subjetivismo e reportar ao tempo o surgimento do cogito, com o que seria a partir de um acontecimento – a passagem do agora ao recém passado que se acompanha *ipso facto* de uma retenção – que surgiria a distância intencional. O texto é bastante conhecido: o fluxo indiviso do tempo não apenas é, afirma Merleau-Ponty citando Husserl, mas necessariamente “‘se constitui como fenômeno em si mesmo’, é essencial ao tempo não ser apenas tempo efetivo ou que se escoar, mas ainda tempo que

²³ Barbaras, *op. cit.*, p. 25.

se sabe, pois a explosão ou a deiscência do presente em direção ao porvir é o arquétipo da *relação de si a si* e desenha uma interioridade ou uma ipseidade” (PhP, 489). Tem-se aqui aproximadamente o problema da relação entre a unidade do solo (o fluxo indiviso do tempo) e a dualidade da correlação (a constituição de um si a partir da deiscência do presente), que *VI* enfrenta pela reversibilidade e *PhP* pela autoconstituição do tempo. Entretanto, como se verá à frente, essa solução de 1945 é parcial senão fracassada. Fosse ela capaz de entregar o prometido, tornaria compreensível a unidade da unidade e da diferença, resolvendo assim a antinomia que existe entre a perspectiva arqueológica, que conduz ao solipsismo, e a perspectiva genética, que termina pressupondo uma descontinuidade entre sensibilidade e entendimento, natureza e atitude categorial, ordem vital e ordem simbólica. Mas essa tentativa de solução apenas desata o nó da encarnação dando mais uma volta, pois será preciso ainda explicar como essa subjetividade última, que surge no oco formado pela dialética da temporalização como foco de consciência para o qual o tempo passa, pode ela própria ser temporal e assim situar-se empiricamente no mundo.

- 5 -

SUBJETIVIDADE E TEMPORALIDADE

I – A FENOMENOLOGIA DA FENOMENOLOGIA

Se as duas primeiras partes da *PhP* dedicam-se à descrição dos polos da correlação perceptiva, voltando-se sucessivamente sobre o corpo percipiente (na primeira parte) e sobre o mundo percebido (na segunda parte), a terceira parte do livro implica uma mudança do nível de análise e se debruça reflexivamente sobre a relação intencional ela mesma, procurando justificar seu direito e circunscrever seu alcance. Donde que a atenção se volte mais uma vez ao sujeito, em cuja *ekstase* radica a mola da correlação entre corpo e mundo, recuperado porém de um ponto de vista mais avançado em relação àquele da primeira parte do livro. Pois se ali a questão fora sobretudo descrever o enraizamento da intencionalidade perceptiva no comportamento do corpo próprio, ele mesmo irredutível à alternativa do mecanismo e da consciência reflexiva, o que se trata agora de explicar é como essa intencionalidade é capaz de levar o sujeito ao mundo sem que ele se perca na exterioridade, ou seja, como é possível que o sujeito se mantenha junto a si mesmo ao passar fora de si mesmo. Donde o título desta terceira parte, no qual já se indica o objeto da prova que se tem em vista: evidenciar a unidade do ser-para-si e do ser-no-mundo. Com isso, o escopo desta seção do livro é de algum modo legitimar as descrições diretas oferecidas pelas primeiras partes, nas quais a *ekstase* era constantemente evidenciada sem que se entendesse ainda o mecanismo pelo qual ser-junto-a-si e ser-fora-de-si faziam um só e não apontavam para determinações impossíveis.

O *primeiro ponto* a se compreender aqui é a natureza dessa passagem de um plano descritivo a um plano reflexivo da fenomenologia. Como Merleau-Ponty observa em nota, não se trata por exemplo de repetir a segunda redução da *Krisis*: uma vez terminada a descrição do mundo-da-vida, não se recupera os marcos da consciência transcendental sem que esta não se encontre profundamente modificada pelas descrições anteriores (cf. *PhP*, 423n). Assim, se as primeiras partes do livro mostraram repetidamente a existência de experiências ambíguas dadas no mundo-da-vida, essa ambiguidade não é reflexivamente removida no momento em que se passa à subjetividade transcendental: ao contrário do que ocorria na segunda redução de Husserl,

aqui a reflexão – sempre segundo Merleau-Ponty – não depura a subjetividade da opacidade ali descoberta. Se a incompletude da redução proíbe que a subjetividade última se aparte do sistema eu-mundo-outrem, tal como descrito nas primeiras partes do livro, então a subjetividade se revela incapaz de fechar-se reflexivamente sobre si, doando-se doravante sempre inadequadamente a si mesma, e por isso também inapta a constituir o mundo de maneira transparente, o que é dizer que as ambiguidades da experiência permanecem como últimas. A tese segundo a qual toda reflexão é um ato sobre um fundo irrefletido permanece pregnante: graças a ela, não ocorre nem a conversão do sujeito individual em consciência transcendental desimplicada do mundo, nem a consequente idealização do mundo vivido sob a forma de uma totalidade noemática. Dessa maneira, o novo plano de análise conquistado pela última parte da *PhP* não tem por objetivo abrir um campo de imanência de onde fosse possível a constituição universal da experiência, desfazendo as ambiguidades evidenciadas nas primeiras partes: não se trata de buscar no sujeito transcendental o princípio de elucidação último do sentido da experiência, sendo antes a própria experiência que se revela experiência transcendental, geneticamente condicionante da reflexão.

Mas, então, cabe perguntar por que se fez necessária a passagem de um plano descritivo a um plano reflexivo, incumbido de legitimar o primeiro, uma vez que aquele parecia dispensar uma conversão reflexiva em sentido clássico. É o que se trata de entender *em segundo lugar*. Essa exigência se formula diante de uma acusação tácita dirigida pelo pensamento objetivo contra as ambiguidades descortinadas nas primeiras partes do livro. Contra os falsos rivais do intelectualismo e do empirismo, as descrições haviam evidenciado um conjunto de experiências nas quais determinações aparentemente contraditórias pareciam de algum modo conviver *de facto*. Por exemplo, se o comportamento do corpo atual se mostrava dependente de um corpo habitualizado, no qual podia patologicamente se enclausurar, este por sua vez só obtinha eficácia por uma retomada efetuada pelo primeiro, de maneira que o corpo atual se via ambigualmente condicionado e condicionante. E, como se viu, essas ambiguidades entre passividade e atividade se estendiam por toda a experiência, sempre remetidas por Merleau-Ponty a uma “contradição fundamental” segundo a qual a vida anônima da subjetividade fazia brotar as transcendências e simultaneamente a colocava em contato pré-reflexivo com elas:

com o mundo natural e o mundo social, descobrimos o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto de experiências constitutivas pelas quais um

mundo transparente, sem sombra 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 coloca em comunicação com elas e sobre esse fundo torna possível o conhecimento (PhP, 423).

Tornava-se então compreensível que o ego jamais fosse inteiramente passivo no sentido da causalidade – porque minha vida anônima me colocava em contato primordial com a transcendência –, se bem que tampouco inteiramente ativo no sentido da espontaneidade – porque minha espontaneidade seguia dependente da vida anônima e motivado por esta. Resta que, dessa maneira, apenas se reportou o conjunto de ambiguidades da experiência a uma contradição mais fundamental, sem que as descrições encontrassem uma instância fundadora que pusesse termo à contradição. Nesse sentido, mesmo a temporalidade – que é para onde via de regra as descrições terminam por apontar – apenas pacifica a ambiguidade transformando-a na dialética de tempo constituinte e tempo constituído, ou seja, em uma nova ambiguidade. Ora, a solução é evidentemente insatisfatória do ponto de vista do pensamento objetivo, para o qual a ambiguidade e a contradição, não podendo ser pensadas, devem ser racionalmente depuradas: “uma contradição não pode ser posta no centro da filosofia e todas nossas descrições, não sendo finalmente pensáveis, não querem dizer absolutamente nada” (PhP, 423). Nesse sentido, é a “contradição fundamental” entre ser ultrapassado pela transcendência e prepará-la previamente – se quisermos, estar junto-a-si estando fora-de-si – que o pensamento objetivo não aceita e precisará ser legitimada como fenômeno último.

É preciso medir bem o perigo que se anuncia aqui: se para o pensamento objetivo o que é contraditório não pode ser pensado, não basta lhe opor a contraprova descritiva dessas ambiguidades, por intuitivamente legitimadas que sejam, já que aquilo que pode aparecer como ambiguidade do ponto de vista da experiência não vale por si só do ponto de vista da razão. Eis o limite do plano descritivo das primeiras partes. Assim, o risco é manter a validade das descrições ali realizadas circunscrita ao domínio da psicologia empírica e conseqüentemente privar o campo fenomenal de ter qualquer alcance positivo para engendrar uma reforma das categorias, entendendo-se as experiências do campo fenomenal como *meras* aparências sem nenhum alcance sobre a racionalidade ela mesma. Para o pensamento objetivo, afirma Merleau-Ponty, “a descrição psicológica concerne um pequeno cantão de nossa experiência, e não se

deve dar a tais descrições um alcance geral; elas não concernem o próprio ser, mas simplesmente as singularidades psicológicas da percepção” (Primat, 44). Em consequência, a desautorização fática do intelectualismo, realizada nas primeiras partes do livro, nada acarretaria do ponto de vista do direito, e todas as descrições conduzidas no interior do campo fenomenal passariam a valer como simples “camada de experiências pré-lógicas ou mágicas” (PhP, 423), prestes a serem dissolvidas em sua opacidade pela reflexão racional – como uma instância de sobrevoos que explica ao iludido as raízes de sua ilusão e as substitui pela verdade indivisa. Como se vê, nessa relação entre a experiência antepredicativa do campo fenomenal e a racionalidade ela mesma, a mutilação por baixo, a saber, a circunscrição do alcance das descrições à psicologia empírica é também uma mutilação por cima, isto é, acarreta a manutenção subreptícia do idealismo como de direito validado e capaz por isso de dar a última palavra sobre o sentido daquelas descrições. Ora, é exatamente essa limitação da validade das descrições à psicologia empírica, contraparte da manutenção em *sursis* do idealismo, o que se trata de vencer nesta última parte do livro: “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 se acrescentar uma fenomenologia da fenomenologia” (PhP, 423-4). Trata-se com isso de realizar a conversão, anunciada desde o final da introdução e mantida em suspenso ao longo das primeiras partes, do campo fenomenal ao campo transcendental – se quisermos, de uma psicologia fenomenológica à fenomenologia transcendental –, mas de maneira tal que essa passagem não implique nem o apagamento da presunção de razão das descrições anteriores nem a dissolução de suas ambiguidades, e sim a validação daquelas ambiguidades como fenômenos últimos e por isso pregnantes de um novo conceito de razão.

Eis por que Merleau-Ponty se volta sobre o cogito na última parte da *PhP*, disputando com o idealismo por assim dizer em terreno inimigo: para vencer a circunscrição das ambiguidades descritas à psicologia empírica, é necessário por um lado mostrar que elas atingem a própria possibilidade da consciência – e o suposto aqui é o fracasso da redução transcendental –, e por outro lado garantir que, em vez de elas tornarem impossível a consciência, *elas em verdade a redefinem*. Como diz Merleau-Ponty, “o reproche de contradição não é decisivo se a contradição reconhecida aparece como a condição mesma da consciência” (Primat, 45). É portanto o conceito mesmo de consciência que deverá de algum modo se adaptar à descrição da *ekstase* inten-

cional, procurando garantir que a passagem na transcendência não implique uma perda de si na exterioridade. A questão será então descrever em primeiro lugar como a consciência vem a si mesma apenas engajando-se em seu corpo e, por sua via, na transcendência do mundo. Nesse sentido, trata-se de redefinir a consciência de si de modo tal que ela não seja nem lógica nem transcendentalmente anterior à consciência do mundo, o que apenas se obtém transportando a noção de *ekstase* para o interior do cogito¹. Assim, a tematização do cogito representa a tentativa, por malograda que em fim de contas seja, de reescrever o conceito mesmo de consciência à luz da intencionalidade posta a nu nas descrições das primeiras partes, e de assim inscrever a “contradição fundamental” da experiência no coração da razão:

Devemos voltar ao *cogito* para nele buscar um Logos mais fundamental que aquele do pensamento objetivo, que lhe dá seu direito relativo e, ao mesmo tempo, o põe em seu lugar. No plano do ser, jamais compreenderemos que o sujeito seja ao mesmo tempo naturante e naturado, infinito e finito. Mas se reencontramos o tempo sob o sujeito, e se ligamos ao paradoxo do tempo aqueles do corpo, do mundo, da coisa e de outrem, compreenderemos que não há nada a compreender para além disso (PhP, 424).

O programa realiza-se em três grandes etapas, correspondentes aos capítulos da seção. O primeiro capítulo substitui a formulação idealista do cogito como contato imediato do pensamento consigo mesmo por uma circularidade entre atos particulares e projeto geral, que opera, grosso modo, como uma dialética temporalmente distendida entre saída de si e recuperação de si da consciência. Nesse momento, a ambiguidade torna-se de direito justificada como único modo de doação possível para a consciência finita: a contradição é transplantada para o coração do cogito e, sem o contato imediato de si consigo para fornecer o modelo da evidência, e a percepção externa passa a ter tanta presunção de ser quanto a percepção interna – ambas não conhecendo doravante senão verdades relativas, dadas sobre um fundo de uma confirmação ou uma proscrição possíveis. Em seguida, o capítulo dedicado à temporalidade fornece a legitimação última para essa dialética entre ato particular e projeto geral, reportando a *ekstase* da consciência a uma *ekstase* mais profunda do tempo originário. Como se mostra ali que esse fluxo do tempo faz aparecer a si mesmo por meio de uma dialética entre tempo constituinte e tempo constituído, descobre-se que o tempo é o verdadeiro abso-

¹ “A consciência do mundo não é *fundada* na consciência de si, mas elas são rigorosamente contemporâneas: há para mim um mundo porque eu não o ignoro, eu sou não dissimulado a mim-mesmo porque tenho mundo. Caberá analisar essa posse pré-consciente do mundo no *cogito* pré-reflexivo” (PhP, 351).

luto para além do qual nada há a compreender. Por fim, o último capítulo retira as consequências dessas análises para o problema da ação humana, oferecendo uma saída à antinomia entre determinação e liberdade.

II – O COGITO EXISTENCIALISTA

A introdução do cogito na parte final da *PhP* tem por alvo neutralizar uma falsa porém possível interpretação realista das descrições efetuadas nas primeiras partes, atacando-a por uma de suas contradições latentes. Com efeito, se a cada momento sou colocado em contato com coisas e ideias transcendentais que não sou capaz de acompanhar e antecipar pela consciência, posto que eu seria por hipótese uma realidade entre outras, o risco seria jamais saber reconhecer aquilo mesmo que me transcende, com o que a transcendência de algum modo se devoraria a si mesma na falta de um testemunho subjetivo. É exatamente o que o cogito, em sua dupla capacidade de saber a si mesmo e de antecipar o sentido da exterioridade, permite afastar:

existe uma verdade definitiva no retorno cartesiano das coisas ou das ideias ao eu. A experiência mesma das coisas transcendentais só é possível se eu trago e se eu encontro em mim mesmo seu projeto. Quando digo que as coisas são transcendentais, isso significa que eu não as possuo, não as percorro, elas são transcendentais na medida em que ignoro aquilo que elas são e em que afirmo cegamente sua existência nua. Ora, que sentido haveria em afirmar a existência de não se sabe o quê? Se pode haver alguma verdade nessa afirmação, é porque entrevejo a natureza ou a essência que ela concerne, é porque, por exemplo, 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 (PhP, 427-8)

A experiência da transcendência supõe duas virtudes do cogito, quais sejam, a capacidade de saber-se a si mesmo como consciência em ato, e de por isso poder testemunhar em primeira pessoa a aparição da transcendência, e, em segundo lugar, a capacidade de antecipar em seu sentido a transcendência mesma por ele visada. Essa distinção tem alguma importância, pois anuncia a dupla tarefa imposta à retificação existencialista do cogito: tratar-se-á tanto de negar a transparência do contato de si consigo do cogito, descrevendo em seu lugar uma relação circular entre ato e recuperação de si desse ato, quanto de garantir que a apreensão prévia do sentido da exterioridade

signifique não sua recuperação enquanto essência, mas apenas a pré-posse do estilo sensível do mundo, isto é, de sua estrutura de horizonte².

Contra o realismo, o idealismo tem razão em reconhecer a exterioridade como supondo uma apreensão subjetiva dessa exterioridade. A exigência é fenomenológica: não há experiência do ser sem um sujeito que o traga ao aparecer, isto é, sem um cogito que o apreenda apenas em suas relatividades fenomenais e como polo objetivo de uma imanência subjetiva. É dizer que a transcendência real enquanto alteridade absoluta é impensável e, se pensável, irreconhecível, já que “um pensamento que fosse realmente ultrapassado por seus objetos os veria pular sob seus passos sem jamais ser capaz de apreender suas relações e penetrar sua verdade” (PhP, 429). Donde a necessidade de uma antecipação subjetiva da exterioridade, e consequentemente a subordinação da última a seu modo de doação subjetivo. Não há dessa forma transcendência fora do campo de aparições, isto é, nenhum transcendente que não precise se apresentar com sentido e em suas relatividades a um sujeito, em suma, que não suponha um “projeto total” inscrito no “coração da subjetividade” que decifre a “lógica do mundo” (PhP, 466). Todavia, essa verdade do cogito sofre uma interpretação abusiva que conduz diretamente a uma versão eternitária do cogito. O idealismo parte de uma constatação legítima: “todo pensamento de algo é ao mesmo tempo consciência de si, sem o que ele não poderia ter objeto” (PhP, 430). Mas ele interpreta essa consciência de si como indicando um contato transparente de si consigo, isto é, como uma experiência indubitável que é capaz, em seguida, de comunicar às demais modalidades de consciência e a seus *cogitata* a mesma evidência ideal que apreendera na relação a si. É o que ocorria em Descartes, quando ao término da dúvida ele se assegurava da realidade objetiva das ideias sem nada poder afirmar sobre a existência do ideado. Dessa maneira, tornando a consciência segura da validade de seus objetos enquanto essências possíveis, o idealismo transporta o cogito para bem além da primeira certeza psicológica

² Pode-se já observar para onde aponta essa retificação existencialista do “projeto geral” através do qual a subjetividade decifra cegamente a “lógica do mundo”, apanhando a exterioridade na imanência de seu campo fenomenal: ele se transforma na abertura ao mundo dá ao percipiente a certeza de tocar o ser sem jamais se assegurar definitivamente de qualquer percepção em particular, isto é, da *doxa* originária de que toda percepção será confirmada ou corrigida por uma percepção ulterior. É a estrutura de horizonte que torna o sujeito capaz de antecipar o sentido da coisa percebida sem que precise possuí-la enquanto essência. Assim, a experiência da estrutura de horizonte se revela logicamente anterior à experiência da coisa, e por isso a possibilidade da verdade e da ilusão acerca de cada item percebido em particular supõe uma crença originária no mundo que lhe serve de fundo.

das *Meditações*, válida privadamente e no único momento em que se a pratica, e fornece à subjetividade a imanência de um “sistema de pensamentos”:

voltar com Descartes das coisas ao pensamento das coisas é ou bem reduzir a experiência a uma soma de acontecimentos psicológicos dos quais o Eu seria apenas o nome comum ou a causa hipotética (...), ou bem reconhecer alguém dos acontecimentos um campo e um sistema de pensamentos que não seja submetido ao tempo nem a qualquer limitação, um modo de existência que não deva nada ao acontecimento e que seja a existência como consciência (PhP, 430)³.

Nas entrelinhas, é a passagem do cogito psicológico ao Eu transcendental que para Merleau-Ponty está aqui em jogo: apoiando-se inicialmente na transparência a si do cogito experimentada no instante, o intelectualismo passa ao limite e o descobre como “constituente universal de todo o ser que seja acessível”, ou seja, uma consciência que se dá um “campo transcendental sem dobras e sem um fora” (PhP, 430). Assim, o idealismo transcendental entenderá a imanência, sem a qual não há experiência da exterioridade, como comandada por uma consciência constituinte capaz não apenas de assegurar-se imediatamente de sua própria existência mas também de validar, com a evidência própria às essências, os termos transcendentais de sua constituição: é preciso definir o pensamento, afirma Merleau-Ponty, “por esse estranho poder que ele tem de se adiantar e de se lançar a si mesmo, de se encontrar em toda parte, em suma, por sua autonomia. Se o próprio pensamento não se colocasse nas coisas aquilo que em seguida encontraria nelas, ele não teria poder sobre as coisas, não as pensaria” (PhP, 429). Porém, dada à consciência o poder centrífugo de constituição do sentido do mundo, essa imanência implica que a transcendência efetiva, por força de ser recuperada como *cogitatum* no seio da imanência autêntica, se encontre definitivamente perdida. É dizer que, apreendendo a exterioridade enquanto pensamento da exterioridade, o idealismo simplesmente a suspende: se o cogito é definido por sua autonomia e por sua capacidade de se dar uma imanência transcendental na qual toda exterioridade real é apreendida *qua cogitata* – em suma, se ele é constituinte unilateral do sentido da transcendência –, não há mais lugar para a ideia de passividade efetiva, já que mesmo

³ No *Primado da percepção*, Merleau-Ponty apresenta esse segundo sentido do cogito como presente nas *Regulae*. O cogito, ele afirma ali, deve ser entendido também “como apreensão não apenas do fato de que eu penso, mas ainda dos objetos visados por esse pensamento, e como evidência não apenas de uma existência privada, mas também das coisas nas quais ele pensa, ao menos como ele as pensa. Nessa perspectiva, o cogito não é nem mais nem de outro modo certo que o *cogitatum*” (Primat, 51). Dessa maneira, o cogito não apenas se assegura de sua existência mas delimita um campo de essências possíveis que se antecipa à efetividade do mundo.

a afecção sensível supõe o pensamento dessa afecção e nessa medida reafirma a atividade do cogito no momento mesmo em que pretendida limitá-la. Em suma, dizer que a condição da afecção sensível é poder antecipar em pensamento essa afecção implica simplesmente reconhecer em fim de contas não sou afetado⁴. Noutras palavras, a vocação da consciência como constituinte universal torna sem papel as noções de receptividade e passividade, uma vez que “o contato de meu pensamento comigo mesmo, se ele é perfeito, me fecha em mim mesmo e proíbe-me de alguma vez me sentir ultrapassado” (PhP, 431). Desde então, sem ser limitado por nada distinto de si mesmo, o cogito perde as marcas da finitude e conduz logicamente à afirmação da atemporalidade do pensamento e do campo transcendental que suas operações constitutivas se dão. Como afirma Merleau-Ponty mirando em Lachièze-Rey, se “não se concebe que ele [o cogito] possa ser desencadeado ou provocado por o que quer que seja, é preciso que ele seja *causa sui*” (PhP, 430). Importa localizar desde já a premissa a partir da qual o idealismo passava ao limite para concluir pela atemporalidade do cogito: ela dependia do contato instantâneo e adequado do pensamento consigo mesmo, e, em seguida, da extensão dessa transparência a si à validação de seus *cogitata*, deixando todavia a transcendência efetiva sempre ao abrigo da dúvida. Como ocorria já em Descartes, a evidência da realidade objetiva das ideias e das essências possíveis formadas pelo pensamento deixa ainda sob dúvida a existência de seus correlatos transcendentais. Eis as duas características do cogito eternitário que se trata de recusar.

É o modelo da percepção que fornece o fio condutor para afastar a interpretação eternitária do cogito. A premissa implícita, sem a qual a retificação fenomenológica do cogito seria artificial, consiste em abordar a consciência como sendo originalmente uma consciência perceptiva e a consciência de si como sendo ela própria uma percepção: “toda consciência é, em algum grau, consciência perceptiva” (PhP, 455). Assim, se o cogito idealista constituía com evidência o campo imanente de pensamentos e deixava a existência de seus correlatos exposta à contingência, a percepção atesta, ao contrário, a indissociabilidade das modalidades existenciais do vivido intencional e da coisa percebida, não havendo dúvida que atinja uma delas sem atingir também a outra.

A percepção é justamente este gênero de ato em que não se poderia tratar de colocar à parte o ato ele mesmo e o termo sobre o qual ele versa. A percepção

⁴ Nesse ponto, acompanho, com modificações, a reconstrução do argumento por Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, pp.170 e segs.

e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial, porque não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem – ou, antes, que ela é – de atingir a coisa mesma. Não se pode tratar de manter a certeza da percepção recusando aquela da coisa percebida (PhP, 433).

Todo o procedimento de Merleau-Ponty para reescrever a doutrina do cogito consistirá em extrair as implicações dessa tese segundo a qual a percepção e o percebido têm a mesma modalidade existencial. Quando se considera rigorosamente a visão como percepção e não como pensamento de ver, como Descartes terminava por concebê-la, nota-se que a visão é em sua essência sempre visão de algo de cuja existência não se poderia duvidar sem colocar *ipso facto* em dúvida também o ato de ver. Se duvido da presença do vermelho que vejo à minha frente, essa dúvida se aplica imediatamente à visão ela mesma: “se não há ali o vermelho ou o azul, digo que *não vi verdadeiramente* o vermelho e o azul” (PhP, 433). E por outro lado, a certeza de *perceber algo* implica também a certeza acerca da existência do *algo percebido*: “se eu vejo um cinzeiro *no sentido pleno da palavra ver*, é preciso que haja ali um cinzeiro, e não posso reprimir essa afirmação” (PhP, 433). Assim, é essencial à percepção visar seu correlato não como uma existência apenas presuntiva, mas sempre como presença efetivamente dada. E essa é uma consequência que se segue diretamente da continuidade eidética entre sentir e perceber: como não há para Merleau-Ponty a distinção intelectualista entre matéria sensível e forma intencional no seio do ato, e como por isso a experiência de uma qualidade sensível encontra-se profundamente motivada pela estruturação gestaltista da *hylé*, a evidência do vivido de sensação se comunica naturalmente àquela da coisa percebida fora de mim. Como diz Merleau-Ponty, se “estou certo de ter sentido, a certeza de uma coisa exterior está envolvida na maneira mesma pela qual a sensação se articula e se desenvolve diante de mim” (PhP, 435). Dessa maneira, pode-se afastar a dúvida cartesiana sobre os sentidos e asseverar a existência da coisa enquanto percebida. Bem entendido, isso não significa que o vivido de sensação, se me põe inegavelmente em contato com a presença efetiva da coisa fora de mim, me a apresente de maneira irrevogável e isenta de ilusões possíveis: ao contrário, é próprio à percepção externa apenas “me oferecer um ‘real’ expondo-se ao risco de erro” (PhP, 436). Essa dupla característica se segue do perfilamento essencial da coisa percebida, segundo a *Abschattungslehre* que Merleau-Ponty retoma de Husserl, aplicando-a porém (ao arrepio dos textos intelectualistas do mestre) desde a camada passiva das sensações: a coisa se doa em pessoa, porque cada aparição não é senão a

própria ostensão do aparecente – de modo que o grão sensível que inegavelmente tenho diante de mim me anuncia a presença da coisa mesma –, e ao mesmo tempo de maneira inadequada, já que o aparecente jamais se esgota em sua aparição, permanecendo como o índice jamais completamente possuído (porém pressuposto) de uma convergência entre perfis.

Dessa forma, a percepção permite ultrapassar tanto a primeira certeza psicológica do cogito, que só se assegura de sua existência no instante em que se o pratica e correlativamente reduz os fenômenos a “estados de consciência privados” (PhP, 436), quanto evitar que ele se converta em foco subjetivo da imanência transcendental, isto é, em consciência constituinte de um campo ideal de fenômenos que se substituiria à presença efetiva do mundo. Assim, por um lado, o caráter intencional da percepção proíbe que se assimile o sujeito de percepção à mera notação passiva de acontecimentos externos, e faz dele um poder centrífugo que faz aparecer a exterioridade como transcendência fenomenal: “a consciência é de parte a parte transcendência, não transcendência sofrida – dissemos que uma tal transcendência seria a interrupção da consciência –, mas transcendência ativa (PhP, 435). A visão se assegura de sua existência e da existência da coisa dirigindo-se a ela, e não a transformando em *cogitatum*. Por outro, enquanto resta uma intencionalidade rigorosamente perceptiva, ela permanece dependente de sensações de que não é o fundamento e, assim, resta atrelada a uma dimensão de passividade inultrapassável: dessa forma, ela e não se identifica ao desdobramento de uma “potência constituinte que conteria eminente e eternamente em si mesma toda visão ou sensação possíveis e alcançaria o objeto sem precisar abandonar-se” (PhP, 435). A intencionalidade perceptiva não é portanto a constituição assimétrica de uma imanência transcendental na qual toda a exterioridade é recuperada enquanto *cogitatum*: ela é abertura ao mundo. Em suma, a visão se faz a si mesma abrindo-se à transcendência da coisa vista: ela só se assegura da existência de seus correlatos passando inteiramente neles, apagando-se a si mesma na experiência da coisa vista, e ao mesmo tempo, como essa passagem fora de si não exclui uma dimensão de presença a si, a visão de algum modo vem a si mesma, por um contato de si consigo que permanece implícito e não-reflexivo, no ato mesmo pelo qual se transcende na coisa.

Eu me asseguro de ver vendo isto e aquilo, ou ao menos despertando em torno de mim uma circunvizinhança visual, um mundo visível que só é finalmente atestado pela visão de uma coisa particular. (...) A visão alcança a si

mesma e se encontra na coisa vista. É-lhe essencial apreender-se, e se não o fizesse ela não seria visão de nada, mas lhe é essencial apreender-se em uma espécie de ambiguidade e de obscuridade, porque ela não se possui e ao contrário se escapa na coisa vista (PhP, 435-6).

Desde então, a consciência de si é contemporânea da consciência do mundo: a passagem da visão na exterioridade não abole a dimensão de presença a si desse ato, mas implica um redesenho no modelo da relação a si que interdita a presunção de transparência porque se faz na relação com o mundo.

É necessário contudo ainda generalizar esses resultados obtidos com o exame da percepção para a vida completa da consciência. O risco que se trata de vencer aqui é que a transparência do cogito, desautorizada na percepção externa porque nela a consciência se faz na coisa e porque a coisa sempre se apresenta apenas através de suas aparências, seja todavia restaurada na percepção que a consciência tem de si mesma, já que aqui o objeto percebido se confunde com suas próprias operações interiores e não haveria mais ocasião de distinguir ser e aparência. Nessa medida, se a percepção externa apresenta a coisa com evidência porém sempre através de seus perfis parciais, expondo-se *ipso facto* ao erro possível, na percepção interna ao contrário o cogito apreenderia perfeitamente seu objeto, já que se trata de um vivido interno, e veria assim restaurada sua transparência a si. A descrição dos sentimentos falsos tem por objetivo desautorizar essa presunção de adequação na percepção interna. À primeira vista, como o amor e a vontade são operações interiores, eles poderiam nos enganar acerca de sua correspondência com seus correlatos externos mas não acerca deles mesmos, que teriam sempre sido verdadeiros enquanto vividos: posso me enganar sobre o objeto de um amor, mas não sobre o fato de amar, já que aqui eu coincido com o vivido mesmo de que duvido. “A aparência é realidade em mim, o ser da consciência é de se aparecer” (PhP, 436). É de fato a doação adequada do vivido para si mesmo que está aqui em jogo: se a coisa percebida se furta à evidência plena porque apenas se doa por perfis e assim inadequadamente, o vivido ele mesmo, na medida em que não se perfila, deve se dar em evidência absoluta a si mesmo e torna impossível a auto-ilusão. Contra isso, o argumento depende de se mostrar descritivamente a existência de sentimentos intrinsecamente falsos: o amor verdadeiro – garante Merleau-Ponty – engaja todo meu ser e termina quando eu ou a pessoa amada mudamos, o amor falso ao contrário concerne apenas um personagem parcial em que em que irrealizo minha existência total – o homem de meia idade com um amor tardio, o viajante

com o amor exótico, o viúvo com a lembrança de um amor – e é vivido assim apenas com a “periferia de nós mesmos”. O falso sentimento é portanto não uma ilusão sobre o objeto, mas sobre si mesmo – é um engajamento parcial, se quisermos –, e é por isso que “um amor falso se revela falso quando eu volto a mim” (PhP, 438). Mas isso é dizer que existe no interior da consciência, assim como ocorria na percepção externa, a possibilidade de uma cisão entre ser e aparência. Isso significa duas coisas: primeiramente, se não existe na percepção interna coincidência necessária entre ser e aparecer, a verdade de um sentimento não pode mais ser *index sui* e aparecerá como tal apenas para um sentimento futuro, que confirma ou barra a presunção de verdade que tenho no presente sobre o vivido em questão. Como afirma Merleau-Ponty, “é a verdade dos sentimentos futuros que fará aparecer a falsidade dos sentimentos presentes” (PhP, 439). É dizer que o vivido interno, assim como ocorria com a coisa percebida, também ele se perfila: não espacialmente, como ocorre com a coisa percebida, mas sim temporalmente, doando-se a cada momento sob uma de suas aparências a um eu também a cada vez ulterior⁵. Em segundo lugar, a distinção entre ser e aparência não implica um divórcio radical entre ambos: se o iludido não pressentisse de algum modo sua própria ilusão, a aparência apartaria o sujeito definitivamente da verdade e não poderia sequer ser dita “minha”. Nenhum vivido é transparente para si mesmo, mas tampouco é ignorante de si mesmo: aquele que vive um falso amor nem é totalmente ignorante de sua falsidade, pois é ele mesmo que se irrealiza em uma das personagens parciais de sua existência – ele vive por assim dizer o sentimento sob um só de seus perfis –, nem a sabe em plena consciência – como se pudesse ir à coisa mesma sem a mediação de seus perfis –, o que faria do falso sentimento uma impostura e suporia que ele tivesse acesso direto ao ser mesmo de seu sentimento, supondo então a síntese completa de aparências desse vivido que todavia apenas se desdobra no tempo. A saída, como se vê, é de algum modo aplicar à percepção interna, graças à sua temporalidade, as mesmas proezas descobertas na percepção externa: se a distinção entre ser e aparência obriga o vivido a perfilar-se, isto é, a apenas doar-se por suas aparências a um foco de consciência a cada vez ulterior, essa inadequação (só tenho experiência parcial do vivido através das aparências, que se desdobram no curso temporal e por isso se oferecem numa série não-totalizável) não é alternativa com a doação em pes-

⁵ Cf. Barbaras, *op. cit.*, p. 172: “se o vivido é desprovido de profundidade espacial, ele não é desprovido de profundidade temporal (...). A diferença da realidade e da aparência no seio do eu não é senão o excesso constitutivo do futuro sobre o presente e, mais geralmente, da temporalidade sobre cada um de seus momentos finitos”.

soa desse vivido (é a mim mesmo que experimento com evidência em cada um dos vividos). Eis por que “se pode dizer da percepção interior aquilo que dissemos da percepção exterior: que ela envolve o infinito, ela é uma síntese jamais acabada, e que se afirma ainda que seja inacabada” (PhP, 442). Essa afirmação introduz o argumento central. Se a consciência é capaz de manter um contato consigo mesma, mesmo que este permaneça sempre equívoco, é porque a distensão temporal da relação a si vem ao mesmo tempo negar a apoditicidade da percepção interna no presente e confiar ao vivido futuro, ele também jamais possuidor da coisa mesma, a confirmação ou o barramento de sua verdade. Com isso, o vivido não se aparta definitivamente da verdade possível mesmo se jamais a possui perfeitamente no instante. Se quisermos, a evidência deixa de ser um estado interno e se transforma num processo temporal de evidenciação, sem jamais chegar à apoditicidade da evidência absoluta. Constrangendo o vivido interno a perfilar-se para um foco de consciência sempre ulterior, o tempo permite assim afastar tanto a autoevidência do vivido presente quanto a hipótese de um perpetuamento ao infinito da ilusão: não há vivido que seja transparente para si mesmo, mas tampouco vivido que não esteja prometido a uma correção futura. Como esta por sua vez é apenas outra percepção, isto é, ainda uma visada atual sobre o fundo de inatualidades que possivelmente a confirmarão ou proscreverão, toda experiência de verdade se faz sob o fundo de uma ilusão possível e toda ilusão supõe a possibilidade sua retificação.

Cabe desde já extrair uma dupla implicação desse perfilhamento temporal do vivido interno. Essa tese se afasta claramente do modo como Husserl dava conta da autodoação do vivido, e é nela que radica em fim de contas a crítica merleau-pontiana da redução transcendental. Como se sabe, a descoberta em *Ideias I* da consciência como região de ser absoluta, independente e constituinte da região das coisas, tinha por premissa a contraposição entre a essência da percepção transcendente, que apresenta a coisa sempre por perfis e assim inadequadamente – já que aqui, porque visto um objeto do qual apenas o perfil é dado, o preenchimento da intenção vazia jamais será completo –, e a essência da percepção imanente, na qual o vivido, não se perfilando – isto é, sem apresentar nada senão a si mesmo – é dado a si mesmo de modo adequado e por isso como um absoluto (nos termos de Merleau-Ponty, ser e aparecer se identificam plenamente na consciência). Husserl afirma:

a essência de tudo aquilo que se dá por meio de aparições implica que nenhuma destas doe a coisa como um ‘absoluto’; ela a doa em uma figuração

unilateral; ao contrário, a essência dos dados imanes implica que eles doem um absoluto que não pode de modo algum figurar-se e perfilar-se por faces sucessivas. É igualmente evidente que os conteúdos mesmos de sensação, que perfilam a coisa e que pertencem realmente (*reell*) ao vivido constituído pela percepção da coisa, servem de fato para perfilar outra coisa que não eles, mas não são eles mesmos, por sua vez, dados por perfis⁶.

É uma vez atestada descritivamente essa autodoação adequada do vivido a si mesmo na reflexão que a consciência poderá sobreviver à hipótese de aniquilamento do mundo e se alçar ao estatuto de consciência constituinte absoluta, independente da exterioridade que ela traz assimetricamente ao aparecer. Negando a premissa, Merleau-Ponty desarma a conclusão: se o vivido se perfila temporalmente para um cogito a cada vez ulterior, e se por isso ele não guarda a evidência intrínseca da autodoação adequada, então ele não poderia resistir à hipótese de aniquilamento do mundo e não sobrevém como a subjetividade absoluta universalmente constituinte. Era aliás o que o prefácio da *PhP* já adiantava de maneira cifrada: “porque mesmo nossas reflexões tomam lugar no fluxo temporal que elas procuram captar (porque elas *sich einströmen*, como diz Husserl), não há pensamento que envolva todo nosso pensamento” (*PhP*, 14). Noutras palavras, é porque a consciência é temporal que ela não pode coincidir consigo mesma na reflexão, absorvendo o irrefletido – isto é, a si mesma como acontecimento no tempo –, e por isso é incapaz de autodoação adequada. E, se é assim, ela não poderia se apresentar como resíduo da *epoché* universal. A subjetividade última permanece desse modo dependente da experiência que ela deveria trazer ao aparecer, parte do campo fenomenal, não havendo a assimetria entre sujeito e mundo que caracterizava a correlação transcendental em *Ideias I*: “a reflexão radical é consciência de sua própria dependência com relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final” (*PhP*, 14). O ser-para-si não se destaca de seu ser-no-mundo.

E dessa recusa da autodoação adequada da consciência segue-se uma segunda implicação, atinente à noção de ambiguidade, que encontrará nessa reformulação temporal da evidência seu direito de cidadania. Sem reencontrar a inadequação no sentido interno, o risco era fazer dela uma propriedade da percepção externa e deixar intocado o refúgio constante do idealismo contra as ilusões dos sentidos, a saber, o pensamento. Dessa forma, a ambiguidade se espalharia sobre a percepção mas não implicaria qualquer reforma da noção de evidência. Entenda-se aqui husserlianamente

⁶ Husserl, *Ideen I*, §44, p. 82, trad. p. 144.

como evidência adequada a perfeita coincidência entre visada (intenção vazia) e preenchimento, e a evidência inadequada como aquela em que o preenchimento é apenas parcial, como ocorre exemplarmente na percepção externa, já que aqui viso um objeto (transcendente) do qual apenas um perfil (imanente) é dado. Mas, se o escoar temporal invade doravante o sentido interno, como falar alguma vez numa coincidência perfeita entre dado e visado, já que qualquer visada se afasta minimamente de seu objeto, que se doa sempre como um recém-passado? Se a consciência é um fluxo perpétuo cujas fases temporais não são unidades discretas, o próprio presente impressional da consciência não é senão a diferença entre uma retenção e uma protensão, o que interdita de fato ou ao menos relativiza o ideal intuicionista da presença em pessoa do dado.

Essa definição da ambiguidade está em continuidade com a doutrina husserliana do tempo e com as consequências que se pode extrair dela. Em *Ideias I*, como já se viu, Husserl atribuía a inadequação da percepção transcendente à doação essencialmente por perfis; por isso, na outra ponta, a adequação da percepção imanente, já que a consciência por excelência não se perfila, não é dada *para* ninguém por meio de aparições, e correlativamente não é unilateralmente ostendida *através* de aparições. As sensações, ele dizia no §44, se servem para perfilar *a coisa* ou *momento de coisa*, não são elas próprias dadas por perfis, já que, sendo parte real <reell> do vivido, não são objeto para ninguém, mas componente daquilo mesmo que faz aparecer objeto. Onde o vivido intencional, do qual um dos componentes é a sensação, poder ser dado de modo adequado a si mesmo. Mas esse estrato da consciência explorado por *Ideias I*, em que a *hylé* é dogmaticamente assumida como simplesmente *dada* como componente do vivido, não é o último estrato das retro-remissões de constituído a constituinte – como aliás Husserl ali abertamente reconhecia. Assim que se pergunta pela pré-constituição dessa *hylé* através de suas múltiplas fases temporais, é precisamente a inadequação da doação do vivido que reaparecerá – e, com ele, uma nova gama de problemas, como o §44 reconhecerá aludindo *en passant* às tarefas da fenomenologia da passividade:

um vivido não é jamais tampouco completamente percebido; ele não se deixa apreender adequadamente em sua plena unidade. Por essência ele é um fluxo; se dirigimos sobre ele o olhar da reflexão, podemos chegar a ele partindo do instante presente; as porções deixadas para trás são então perdidas para a percepção. É unicamente sob a forma da retenção que temos consciência daquilo

que acaba imediatamente de passar, ou sob a forma da rememoração. Finalmente o fluxo total de meu vivido é uma unidade de vivido que é impossível por princípio apreender pela percepção deixando-nos ‘escoar’ completamente com ele. Mas *essa* incompletude, essa ‘imperfeição’ que a essência da percepção do vivido comporta é por princípio diferente daquela que envolve a essência da percepção ‘transcendente’, que se faz por meio de uma figuração por perfis, em suma, por meio de algo como a aparência⁷.

Não se imagine desse modo que a inadequação da percepção interna seja perfeitamente análoga à inadequação da percepção externa, o que aliás ainda se segue da distinção entre percepção transcendente e percepção imanente. Mas, uma vez a consciência tendo sido dotada de uma profundidade temporal, o vivido, que do ponto de vista espacial não se perfila, já aparecerá como temporalmente transcendente em relação a si mesmo e, se é assim, doando-se sempre inadequadamente.

Ora, as lições da *PhP* acerca da ambiguidade estarão em estrita continuidade com esse passo conceitual da fenomenologia husserliana do tempo. Em Husserl, como mostrou o comentador, se o “‘presente’ não designa nenhuma unidade originária, mas apenas uma *diferença* com a qual nunca se pode coincidir”, então não resta como “momento apodítico” do *cogito* fenomenológico senão “sua forma temporal, sua existência, mas nenhum conteúdo que possa ser absolutamente dado”. E, assim, “se não existe evidência ‘adequada’ nem mesmo naquela esfera do *cogito* cartesiano na qual a fenomenologia pensara encontrar seu território de segurança, se estamos condenados à ‘inadequação’, é *então* que a ‘percepção externa’ poderá surgir como o modelo mais próximo de nossa relação com o verdadeiro”⁸. Noutras palavras, é *porque* a percepção interna não fornece mais um modelo de apoditicidade que, *então*, a inadequação não poderá ser mais vista como o contrário da verdade, a opinião como o contrário da certeza, e a percepção externa poderá doravante fornecer o protótipo de “nossa relação com o verdadeiro”. Em Merleau-Ponty, de modo análogo, é apenas porque o tempo desautorizou o contato apodítico do vivido consigo que *então* a percepção por perfis, isto é, a ambiguidade, aparecerá não como uma relação degradada com o verdadeiro, mas o arquétipo originário de nosso encontro com ele. Donde a ambiguidade ser um fenômeno último ou, mais rigorosamente, o modo de doação essencial a todo ser⁹.

⁷ Husserl, *Ideen I*, §44, p. 82, trad. p. 144.

⁸ Moura, C. A. R. *Racionalidade e crise*, pp. 202-3.

⁹ Em sentido semelhante, ver Bimbenet, *L’animal que je ne suis plus*, p. 205: “a multiplicidade perspectiva só aparece como ‘imperfeição’ quando a medimos pela apoditicidade do vivido”. É esse padrão

Isso não significa, *nota bene*, que a evidência adequada, desautorizada de fato como experiência que a consciência possa ter no presente temporal, tenha sido completamente expulsa de cena na *PhP*. Muito pelo contrário, ela se torna agora uma Ideia kantiana, um *télos* que a razão persegue através de um processo indefinido e aberto de confirmação e verificação – e isso tanto em Husserl como em Merleau-Ponty, com as variações epidérmicas de praxe. Se a descrição do falso sentimento mostrou que não há coincidência no instante entre ser e aparecer na percepção interna, isso se deveu à distensão temporal dessa coincidência, o que é *diferir* a identidade de ser e aparecer (a coincidência de si consigo é um ato que sempre escoo e por isso só alcanço com uma mínima distância temporal), mas sem a interditar *de direito como ideal que se persegue infinitamente*. O que vale sobretudo para a percepção externa: ao afirmar a anterioridade do sentido interno em relação ao sentido externo, da síntese temporal em relação à síntese espacial, e ao entender a primeira sob os auspícios da fenomenologia husserliana da consciência do tempo, Merleau-Ponty por um lado leva às últimas consequências o fato de que só há evidência sob o fundo da não-evidência (conceito de ambiguidade), mas, por outro lado, ele herda desse mesmo patrocínio a projeção da evidência (a doação adequada) ao estatuto de *télos* que a percepção explicitante, no sentido do §24 de *Experiência e juízo*, persegue em seu processo indefinido de experiências concordantes. Dessa forma, Merleau-Ponty não faz senão transpor disfarçadamente à vida perceptiva o curso infinito de validação intersubjetiva que Husserl encontrava na teleologia racional. Isso era conceitualmente necessário: sem uma antecipação perceptiva da mesmidade da coisa, sob a forma de um “tipo”, nada regriaria (nem de modo imanente) a progressão da exploração perceptiva, dando-lhe a confiança de explicitar uma “mesma” coisa percebida – antecipada sob a forma de “tipo” ou “unidade em curso” – que se revela apenas aos poucos e sempre por perfis sempre parciais. Em ao menos um texto, Merleau-Ponty reconhece essa necessidade em alto e bom som: “o horizonte – ele afirma – é então aquilo que assegura a identidade do objeto ao longo da exploração, ele é o correlativo da potência próxima que meu olhar guarda sobre os objetos que ele acaba de percorrer e que ele já tem sobre os novos detalhes que ele vai descobrir” (*PhP*, 96). Sem essa antecipação da mesmidade da coisa, nem haveria a experiência de que uma série de perfis sucessivos se recobrem na apresentação de um mesmo aparente transcendente – teríamos apenas uma deri-

de medida que a temporalidade – até certo ponto, como se verá – desautoriza, o que permite a promoção da inadequação à protótipo de nossa relação com o verdadeiro.

vação indutiva e empirista da coisa a partir da sucessão de aparências –, nem a experiência da diferença entre o perfil e a coisa, o dado confundindo-se no presente com o apresentado ele mesmo. A projeção de um “mesmo” a título *télos* da exploração perceptiva é portanto *necessária* para que a percepção não se converta em um vir-a-ser de aparências indiferentes umas às outras. A temporalização da percepção *exige* portanto a projeção da doação adequada como Ideia kantiana.

É assim a mesma decisão de se pensar a transcendência como eminentemente temporal que a um só tempo garante que a ambiguidade é inescapável de fato e dissolúvel de direito. A revalorização da doação inadequada via temporalização chancela os dois resultados: a tese da doação sempre ambígua e parcial da coisa, que é por seu lado temporalmente inesgotável e assim promete confirmações ou barragens da percepção atual pelas percepções futuras – raiz do conceito da indeterminação positiva na *PhP*; e por outro lado a tese, na medida em que a inadequação é referida à finitude temporal da consciência, de que a percepção progride na explicitação de um mesmo tema ao longo da sucessão de perfis, projetando a doação adequada como Ideia kantiana da exploração perceptiva¹⁰.

III – DECLINADO E INDECLINÁVEL

Tendo estabelecido com a descrição da experiência do falso sentimento que o cogito jamais se possui adequadamente, cabe afastar a objeção segundo a qual a não-transparência da relação temporal a si, interditando a evidência plena no presente, condenaria o cogito a jamais poder distinguir a verdade da ilusão: “definir o sujeito pela existência, isto é, por um movimento através do qual se ultrapassa, não é no mesmo golpe consagrá-lo à ilusão, porque ele não poderia jamais nada *ser*” (*PhP*, 441)? Noutras palavras, se o sujeito é definido como excesso de ser em relação à aparência, o que o condena a sempre perfilar-se temporalmente e jamais possuir-se por completo no presente, isso não o transforma imediatamente numa “realidade inapreensível” da qual ele estaria para sempre cortado? O risco é portanto, por força de afastar a coincidência perfeita de ser e aparência no presente, tornar o cogito para sempre impossível. Nesse sentido, a objeção atinge o cerne da empreitada, acusando de inconsistente a tentativa de conciliar o não-desconhecimento de si do cogito com a não-posse adequada de si mesmo como consciência absoluta. A resposta de Merleau-

¹⁰ Volto ao tema no último capítulo.

Ponty, que consiste em recusar a alternativa, apoia-se sobre uma determinada compreensão do modo de ser do sujeito, entendido como um ato e um fazer de sua própria realidade:

Não é verdade que minha existência se possua e tampouco verdade que ela seja estranha a si mesma, porque ela é um ato ou um fazer, e porque um ato, por definição, é a passagem violenta daquilo que tenho àquilo que visto, daquilo que sou àquilo que tenho intenção de ser. Eu posso efetuar o cogito e ter segurança de deveras querer, amar ou crer, sob condição que de início eu efetivamente queira, ame ou creia, e de que eu realize minha própria existência (PhP, 441).

Assim, se o mesmo cogito deve poder não ser estranho a si mesmo e todavia não se possuir, é porque ele é originalmente um ato, entendido como um acontecimento que o situa ao menos temporalmente, e porque esse ato é ele mesmo um movimento de transcender-se, isto é, um fazer de sua realidade que por isso mesmo está sempre em excesso com relação a si mesmo¹¹. E assim, como não há um padrão de medida prévio com o qual a existência poderia coincidir, não existe alternativa para ela entre desconhecer a si mesma e apreender a si mesma. O núcleo do argumento repousa numa determinada compreensão do modo de ser do sujeito, que Merleau-Ponty opõe ao modo de ser do objeto: “toda percepção interior é inadequada porque não sou um objeto que se possa perceber, porque eu faço minha realidade e não me alcanço senão no ato” (PhP, 442). Não sou um objeto, entenda-se, não sou um ser presente-subsistente cuja realidade se esgota na atualidade, e por isso mesmo minha realidade é inassimilável àquela de um estado com o qual a consciência de si trataria de coincidir ou bem de perder. O empréstimo pouco velado à noção heideggeriana de transcendência ativa, isto é, à identidade entre ser-si e estar-lançado, é aqui o que patrocina a dupla característica do cogito: se a existência apenas encontra a si mesma naquilo que faz, ela não pode fechar-se reflexivamente na autodoação adequada de si, e, por outro lado, como esse fazer-se é exatamente o que a existência é, não uma epidérmica exteriorização de um ser idêntico a si mesmo, é a si mesma que ela encontra ao passar fora de si. O contato de si consigo portanto não apenas não exclui mas ainda exige a passagem fora de

¹¹ Apresentando o cogito como um “fazer”, Merleau-Ponty recupera a determinação do corpo como um “eu posso”, um fazer prático lançado na exterioridade por meio de atividades motoras, interpretando esse gesto de transcender-se como uma propriedade *também* da consciência. Por isso mesmo o “ato” de que se trata aqui não será equivalente à noese husserliana: enquanto o vivido para Husserl era adequadamente dado a si mesmo pela reflexão, o “ato” tal como apresentado por Merleau-Ponty é indissociavelmente uma passagem do cogito fora de si, de maneira que ele não poderá ser objeto de reflexão completa e de percepção adequada.

si. Compreendendo o modo de ser do sujeito como uma realidade que é seu fazer, o que o afasta do modo de ser da subsistência, pode-se então garantir ao mesmo tempo que ele se ultrapasse a si mesmo e que seja dado a si mesmo nesse ultrapassamento. Como diz Merleau-Ponty, “meu amor, meu ódio, minha vontade não são certos como simples pensamentos de amar, odiar ou de querer, mas ao contrário toda a certeza desses pensamentos vem daquela dos atos de amor, ódio ou vontade dos quais estou certo porque os *faço*” (PhP, 442). Com isso, a ordem cartesiana das razões encontra-se invertida e a certeza do cogito se funda sobre a certeza do *sum*, ele próprio redescrito à luz do movimento de *ekstase*: “não é o Eu penso que contém eminentemente o Eu sou, não é minha existência que é reconduzida à consciência que tenho dela, é inversamente o Eu penso que é reintegrado ao movimento de transcendência do Eu sou e a consciência à existência” (PhP, 443). E, se é assim, a certeza do cogito se funda na certeza da existência, isto é, no “movimento profundo de transcendência que é meu ser mesmo, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (PhP, 436).

Todavia, é necessário ainda oferecer uma justificativa positiva de como esse movimento de transcendência da existência, através do qual ela se faz lançando-se no mundo por meio de atos concretos, pode ser inseparável de uma dimensão de presença a si da subjetividade, sem a qual a passagem na transcendência se apagaria cegamente na exterioridade. Com efeito, se sou eu que faço minha realidade, como saberei reconhecer a mim mesmo nela, posto que não sou nada anterior a esse fazer? Noutras palavras, é preciso que a passagem fora de si em atos concretos, por meio dos quais a existência se faz a si mesma no momento mesmo em que faz aparecer o mundo, não se apague na exterioridade e seja também uma forma de volta a si. Vale desde já localizar a premissa que comandará todo o redesenho que a *PhP* dará da relação a si, e que nesse ponto se afasta decididamente da solução oferecida pela obra posterior: é porque definiu o modo de ser da existência como um fazer-se ele próprio entendido como excesso *temporal* da subjetividade em relação a si mesma, que Merleau-Ponty se verá então obrigado a descobrir no próprio fluxo temporal a possibilidade de recuperação de si no seio da transcendência, descrevendo uma espécie de dialética entre passagem fora de si (sob a forma de presentes constituídos, nos quais o fluxo indiviso do tempo se nega) e recuperação de si (o tempo constituinte negando a fixação em presentes constituídos, dos quais ainda se alimenta, para poder fluir). Mas assim, como se verá, a solução introduz imperceptivelmente uma mínima distância entre a

saída de si e a volta a si, que não será sem consequências para o projeto de se descrever a unidade entre presença a si e presença no mundo¹².

O argumento se desdobra em dois tempos. Num primeiro momento, Merleau-Ponty afirma a necessidade de se conservar no seio do ato intencional uma dimensão de presença a si *irredutível* à presença no mundo, introduzindo com isso a figura de um Si indeclinável capaz de testemunhar os atos que o engajam no mundo, e que por isso mesmo não passa *por inteiro* neles:

nenhum pensamento particular nos atinge no coração de nosso pensamento, ele não é concebível sem um outro pensamento possível que seja seu testemunho. E isso não é uma imperfeição de que se possa imaginar a consciência liberta. Se deve haver consciência, se algo deve aparecer a alguém, é necessário que atrás de todos os nossos pensamentos particulares se cave um reduto de não-ser, um Si. É preciso que eu não me reduza a uma série de ‘consciências’, e é preciso que cada uma delas, com as sedimentações históricas e as implicações sensíveis das quais está preenchida, se apresente a um perpétuo ausente (PhP, 461).

O argumento parece aqui comandado por uma exigência típica da filosofia da consciência, a saber, a de que se algo deve aparecer, deve aparecer a alguém distinto daquilo que aparece (exigência, como se sabe, que a reversibilidade carnal do *VI* dispensará). Eis por que Merleau-Ponty apresentará esse Si como “reduto de não-ser”, minimamente afastado de sua presença no mundo, que possa experimentá-la como “sua”. Noutras palavras, se por um lado a subjetividade se faz na transcendência do mundo por meio de seus atos particulares, por outro ela deve conservar um núcleo de consciência deles distinto, com o que esse perpétuo ausente parece se furtar à plena presença no mundo: “não há nenhum ato, nenhuma experiência particular que preencha exatamente minha consciência” (PhP, 461), ou ainda, na célebre expressão que Merleau-Ponty retoma de Rimbaud, “existe um centro da consciência pela qual ‘não estamos no mundo’” (Primat, 88). Mas, dessa maneira, a tese introduz uma considerável dificuldade para o projeto de se descrever a unidade do ser-para-si e do ser-no-mundo, uma vez que convoca um testemunho *para o qual* se daria o espetáculo e que por isso

¹² Entre outros fatores, a redescritção que o *VI* dará ao problema supõe uma recusa dessa premissa da *PhP*: o transcender-se da existência será ali indistintamente espacial e temporal, o que permitirá que a saída de si e a vinda a si sejam momentos idênticos, como se desenha na ideia de reversibilidade carnal. Diferentemente do que ocorrerá na última fase, na qual a reversibilidade carnal será mobilizada para dar conta da identidade entre esses dois momentos, a saída encontrada pela *PhP* consistirá em descobrir uma co-fundação entre presença a si e presença no mundo, ela mesma radicada numa circularidade temporal.

mesmo deve permanecer deste minimamente *afastado*. Donde um segundo momento do argumento, em que Merleau-Ponty tratará de evitar a reintrodução de uma assimetria entre consciência e mundo compreendendo os dois momentos do cogito, o declinado que se faz no mundo e o indeclinável que dele se ausenta, como estando em relação de dupla fundação. Toda a tarefa será então a de explicar de que modo a presença a si da subjetividade indeclinável se alimenta por sua vez da presença no mundo, declinando-se sempre em atos particulares e apenas tendo experiência de si mesma por meio destes.

No *Primado da percepção*, após haver reconhecido que a consciência encerra um núcleo de não-ser, Merleau-Ponty afirma que o “vazio absoluto” da consciência “só é constatável no momento em que a experiência vem preenchê-lo” (Primat, 88). Noutras palavras, porque ele próprio vazio de conteúdo, o Si apenas se apreende no ato mesmo de visar outra coisa que não si mesmo, e por isso permanece por essência não-tematizado e em “visão marginal”: a consciência apenas tem apreensão de si no momento mesmo em que se engaja no mundo, com o que o “vazio” que a constitui apenas vem a si mesmo preenchendo-se de experiências concretas¹³. Desse modo, se o cogito explícito depende de um testemunho silencioso, uma dimensão de presença a si co-fundada no ato particular, esse testemunho por sua vez só se manifesta através dos atos particulares nos quais se engaja, e agora a presença a si se mostra dependente da presença no mundo. Donde a recusa de uma consciência de si obtida por introspecção, já que esse fundo de consciência não guarda estados internos com os quais a reflexão poderia coincidir, e apenas se experimenta no momento mesmo em que faz no mundo por meio de pensamentos e atos particulares. Portanto, se é verdade que o mundo exige a consciência de mundo dele distinta para poder aparecer, ou ainda, se o ato pelo qual a subjetividade se faz na transcendência exige um testemunho minimamente retraído desse ato que o apreenda como seu, é também verdade esse testemunho silencioso apenas se apreende a si mesmo nos próprios atos que efetua, dos quais de algum modo seu vazio se alimenta, o que é dizer que entre consciência de si e consciência de mundo há dependência recíproca e por isso, em sentido fenomenológico, co-fundação. Toda a tentativa de Merleau-Ponty para impedir a restauração dos privilégios da consciência, no contexto mesmo de uma exigência (a diferença entre a subjetividade e o aparecer) que parece inevitavelmente conduzir a ela, repousa em

¹³ Como se verá adiante, esse “reduto de não-ser” aponta para a ideia de uma “consciência não-tética (de) si” que, embora reinterpretada, Merleau-Ponty retoma de Sartre.

desvelar uma *Fundierung* entre subjetividade indeclinável e subjetividade declinada, que se mostrará à frente repousar ela mesma numa dialética temporal entre tempo constituído e tempo constituinte. Como escreve Merleau-Ponty, “eu sei que penso por tais ou tais pensamentos particulares que tenho, e sei que tenho esses pensamentos porque os assumo, isto é, porque penso em geral. A visada de um termo transcendente e a visão de mim mesmo visando-o, a consciência do ligado e do ligante estão em uma relação circular” (PhP, 461). Desde então, a subjetividade é tanto indeclinável, na medida em que se apresenta como a testemunha pré-reflexiva dos atos, capaz de integrá-los formando uma única “coesão de vida”, quanto declinada, na medida em que carece desses atos para apreender-se a si mesma como sua testemunha tácita e para se desdobrar concretamente, cogito engajado e cogito tácito fundando-se duplamente um ao outro.

O exame da relação entre cogito tácito e cogito verbal, no contexto da fenomenologia da linguagem, esclarece o sentido dessa dupla fundação e permite precisar o papel conferido ao Si que acompanha os atos da consciência. Por um lado, afirma Merleau-Ponty, não há linguagem que não suponha a consciência de linguagem: se o “cogito” que leio nas *Meditações metafísicas* é em fim de contas uma significação linguística, um cogito verbal dependente de uma língua e uma gramática estabelecidas, ele supõe de seu leitor um segundo cogito, um contato de si consigo que permanece silenciosamente operante na atividade mesma de leitura. Eu não reconheceria nenhum sentido à significação “cogito”, afirma o filósofo, “se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e com meu próprio pensamento, e se o cogito falado não encontrasse em mim um cogito tácito” (PhP, 463). Mas esse testemunho silencioso envolvendo a linguagem não significa, por outro lado, que a consciência vá *constituir* a linguagem como condição prévia para o exercício da fala. Ao contrário, a psicologia moderna mostra que “o sujeito falante se lança na fala sem representar-se as palavras que vai pronunciar”, descobrindo-a originalmente como “um certo uso de meu aparelho de fonação, uma certa modulação de meu corpo enquanto ser no mundo” (PhP, 464). Não é preciso portanto que a consciência realize, previamente ao ato de fala, nem a constituição do signo enquanto signo nem a constituição do sentido das palavras: antes da operação da consciência, meu corpo já apreendeu a palavra como modulação típica do mundo sonoro, encerrando nela mesma um feixe de possibilidades comunicativas e se me apresentando como algo a ser assumido por minha “potência falante”, e, por sua vez, o valor semântico das palavras não é pré-

formado mentalmente como paisagem de representações, mas aprendido da mesma forma como “aprendo o uso de um utensílio, vendo-o ser empregado no contexto de certa situação” (PhP, 465). Em ambos os casos, a consciência da linguagem se revela assim ela mesma dependente do uso da linguagem, isto é, encontra-se antecipada pela prática da fala. E, se é assim, não se deve “fazer da linguagem um produto da consciência sob pretexto de que a consciência não é produto da linguagem” (PhP, 464). Mas, então, uma vez dispensada da função de previamente constitui-la, que trabalho resta à consciência silenciosa da linguagem e qual a natureza de seu domínio sobre ela? Seu papel será doravante, em primeiro lugar, o de impedir a naturalização dos processos anônimos da intencionalidade corporal, atestando o caráter de “meu” daquelas operações motoras que pré-constituíam a linguagem, e não o de incumbir-se ativamente de sua gênese: ser testemunho pré-reflexivo da linguagem não implica realizar a constituição ativa de seu sentido¹⁴. Segue daí, em segundo lugar, que sua posse sobre a linguagem, assim como aquela do cogito sobre o sentido do percebido em geral, não possa ser senão fluida e escorregadia. Assim, se esse testemunho subjetivo unifica os atos concretos reportando-os a uma única “coesão de vida”, ele não tem sobre eles posse adequada. Donde a dupla característica da cogito tácito e, mais geralmente, da subjetividade indeclinável: ele acompanha seus atos particulares, proibindo sua reificação, mas ao mesmo tempo não apreende a si e a seu objeto senão de maneira esquiva, no momento mesmo em que se exprime em atos particulares.

essa subjetividade indeclinável não tem sobre ela mesma e sobre o mundo senão um poder escorregadio. Ela não constitui o mundo, ela o adivinha em torno dela como um campo que ela não se deu; ela não constitui a palavra, ela fala como se canta porque se está feliz; ela não constitui o sentido da palavra, ele brota para ela em seu comércio com o mundo e com os outros homens que o habitam (PhP, 465).

Como testemunho e unificador passivo de seus atos, o Si indeclinável não recolhe assim o papel de constituir ativamente mundo, e por isso mesmo não possui completamente seu sentido. Dessa forma, se “toda visão supõe, em última instância, no coração da subjetividade, um projeto total ou uma lógica do mundo que as percepções empíricas determinam e que elas não poderiam engendrar” (PhP, 466), esse projeto é apenas uma pré-posse da típica e da estrutura de horizonte do mundo, que, sobre seu fundo

¹⁴ Damos razão assim a Ferraz, M. S. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*, p. 186: “o sujeito não é responsável pela gênese da experiência; ele somente impede que o caráter anônimo do campo transcendental reifique-se em algo completamente alheio à subjetividade”.

impreciso, deixa em aberto as concordâncias e divergências das percepções particulares. E isso faz do Si indeclinável uma generalidade *dependente* dos atos concretos em que se engaja, únicos capazes de lhe fornecer conteúdos através dos quais poderia apreender-se. Assim, o cogito tácito não se afirma independentemente dos atos de fala, mas apenas se captura a si mesmo como engajado em atos de expressão através dos quais, fixando e diferenciando-se, manifesta-se: “a consciência silenciosa não se apreende senão como Eu penso em geral diante de um mundo confuso ‘a pensar’. Toda apreensão particular (...) exige que o sujeito desdobre poderes dos quais não detém o segredo e, em particular, que ele se faça sujeito falante. O cogito tácito só é cogito quando se exprimiu a si mesmo” (PhP, 465-6).

Cabe ainda precisar a natureza da relação entre o ato particular e a presença a si desse ato. Como já se observou amplamente, a ideia de um cogito tácito que só é o que é engajando-se no mundo por meio de atos particulares guarda fortes semelhanças com o conceito sartreano de consciência não-tética (de) si implicada em toda consciência tética. Na introdução de *O ser e o nada*, era para estancar uma regressão ao infinito que Sartre era levado a formular a ideia de um contato não-reflexivo de si consigo. Com efeito, se em todo ato tético de consciência se afirma a dualidade entre o conhecedor e o conhecido, o sujeito e seu objeto, é preciso descobrir um modo pelo qual a consciência tenha contato consigo mesma sem repor essa estrutura dual, e é isso o que levará Sartre a afirmar que “toda consciência posicional de objeto é ao mesmo tempo uma consciência não-posicional de si mesma”, descobrindo assim um “cogito pré-reflexivo que é a condição do cogito cartesiano”¹⁵. Todavia, a ideia de um contato direto e imediato de si consigo, mesmo se não-reflexivo e por isso co-fundado na consciência de mundo, corre o risco de fazer perder a não-transparência originária da relação a si. Para Sartre, com efeito, se a consciência (de) si não é uma segunda consciência, mas o “único modo de existência que seja possível para uma consciência de alguma coisa”, não há nada que separe a consciência (de) si dos atos em que se engaja (o Para-Si é um Nada), e por isso ela coincide inteiramente com seu aparecer, ou seja, é transparente a si mesma: “a consciência não tem nada de substancial, é uma pura ‘aparência’, no sentido em que ela não existe senão na medida em que se aparece”¹⁶. O poder centrífugo da consciência intencional encontra-se assim radicalizado a ponto de ela se tornar um Nada, um vazio no qual ser e aparecer são um só e no qual o

¹⁵ Sartre, *L'être et le néant*, p. 19.

¹⁶ Sartre, *op. cit.*, pp. 20, 23.

contato imediato consigo não guarda portanto qualquer opacidade constitutiva. Isso leva Sartre a afirmar que a consciência é uma forma de “absoluto não substancial”: “é precisamente porque ela é pura aparência, porque ela é um vazio total (porque o mundo inteiro está fora dela), é devido a essa identidade nela entre a aparência e a existência que ela pode ser considerada como o absoluto”¹⁷. As consequências, inaceitáveis para Merleau-Ponty, são evidentes: em primeiro lugar, a passividade se torna um fenômeno derivado, atribuída ao ser do *percipi* e jamais ao ser do *percipiens*, já que é recuperada pela atividade da consciência desde o momento em que se afirma. Em segundo lugar, a *hylé* vê-se consequentemente rejeitada como “híbrido inexplicável”, e o papel da afecção sensível no seio do ato intencional, da qual este não poderia ser o fundamento, torna-se misterioso. Em resumo, não há exterioridade em-si de cuja aparição a atividade da consciência não se afirme como o fundamento¹⁸.

O argumento merleau-pontiano para rejeitar essas consequências consiste em distender no tempo a relação não-reflexiva a si, proibindo dessa forma a presunção de transparência da relação imediata a si¹⁹. Contra Sartre, Merleau-Ponty procurará re-

¹⁷ Sartre, *op. cit.*, p. 23.

¹⁸ Sartre, *op. cit.*, p. 24: “sou passivo quando recebo uma modificação da qual não sou a origem – isto é, nem o fundamento nem o criador. Assim meu ser suporta uma maneira de ser da qual ele não é a fonte. Apenas, para suportar, ainda é necessário que eu exista e, por isso, minha existência se situa sempre além da passividade”. A distinção entre ser-fundamento e ser-criador é aqui importante, pois permitirá a Sartre dizer que mesmo as afecções de que não sou a origem dependem contudo que eu as sustente, de modo que cesso de ser passivo em relação a elas. Assim, a distinção no fundo não faz senão permitir a manutenção, mesmo reconhecendo a experiência da afecção, da transparência da atividade do Para Si e, com isso, sua rigorosa oposição ao Em Si – em vez de implicar, como ocorre em Merleau-Ponty, mudar o ponto de partida da análise. E é pela mesma manutenção da dicotomia estrita entre Em Si e Para Si que o conceito de *hylé* se torna dificilmente pensável: “a *hylé* não poderia ser, com efeito, parte da consciência, senão ela se dissolveria em translucidez e não poderia oferecer essa base impressional e resistente que deve ser ultrapassada em direção ao objeto. Mas, se ela não pertence à consciência, de onde tira seu ser e sua opacidade? Como pode ela guardar ao mesmo tempo a resistência opaca das coisas e a subjetividade do pensamento? (...) Dando à *hylé* os caracteres da coisa e os caracteres da consciência, Husserl acreditou facilitar a passagem de uma a outra, mas ele só conseguiu criar um ser híbrido que a consciência recusa e que não poderia fazer parte do mundo” (pp. 25-6). Já se viu no capítulo anterior o quanto Merleau-Ponty faz desse “híbrido” sartreano seu terreno mesmo de investigação, procurando lhe dar direito de cidadania. É bem a *hylé* sensível que obriga assim a rever a filosofia da consciência, já que a transparência a si do cogito basta no limite para torná-la impensável.

¹⁹ Estamos nesse ponto de acordo com Luiz Damon: é a espessura temporal do cogito que Merleau-Ponty opõe à transparência da consciência (de) si sartreana. Assim, se contra a perda de si na transcendência Merleau-Ponty afirma uma consciência pré-reflexiva de si analogamente a Sartre, por outro lado, para recusar a transparência da consciência, ele precisa temporalizar o cogito, que se desdobra desse modo numa dialética entre atos particulares e pensamento geral: “é um não desconhecimento de si que Merleau-Ponty afirma, se se quiser, uma *não inconsciência*, que se distingue, por sua vez, da transparência a si da consciência sartreana (...) ...o que vai singularizar o cogito pré-reflexivo merleau-pontiano, distinguindo-o do cogito sartreano, é, em última instância, a temporalidade” (Moutinho, “Tempo e sujeito...”, p. 20). Bem entendido, não se trata meramente de opor a Sartre uma temporalização do cogito, como se também não ocorresse a *O ser e o nada* introduzir uma descrição análoga. Resta que, se Sartre de fato descreverá uma temporalização do circuito da ipseidade, isso se dá num momento posterior da análise e, sobretudo, “num grau de nadificação mais avançada que a pura presença a si do

descrever a relação entre presença a si e presença ao mundo nos termos de uma circularidade temporal, dando às sínteses passivas da temporalidade um papel preponderante na maneira de a subjetividade vir a si mesma. Essa solução já se anunciava desde a interpretação dada por Merleau-Ponty ao cogito como acontecimento, isto é, como um ato de transcender-se temporalmente, mas só terá efetivas condições de funcionar quando Merleau-Ponty retomar de Husserl a rede de intencionalidades temporais da retenção e da protensão. Com efeito, a *ekstase* temporal apenas ganha meios de vir a si através da intencionalidade de retenção: como o “ainda-não” e o “já-não-mais” nos quais o vivido ultrapassa a si mesmo são ainda retidos ou protendidos em pessoa no presente vivo, o sujeito não perde a si mesmo no exato momento em que o passa²⁰. Dessa maneira, é no interior da passagem do tempo que, por meio das intencionalidades passivas de retenção e protensão, desenha-se originalmente uma relação a si, como aliás Merleau-Ponty dirá explicitamente: “a explosão ou a deiscência do presente em direção a um porvir é o arquétipo da *relação de si a si* e desenha uma interioridade ou ipseidade” (PhP, 489). É assim uma circularidade temporal que se declara sob a circularidade entre ato e recuperação de si a partir desse ato: o tempo “me arranca daquilo que eu ia ser, mas ao mesmo tempo me dá o meio de apreender-me à distância e de realizar-me enquanto eu” (PhP, 490). Se é assim, em vez de se dar rigorosamente no mesmo instante em que realiza o ato, o contato de si consigo o apreende já sob a mínima distância da retenção, isto é, como um adumbramento imperceptivelmente diferente de si mesmo, apresentando-se para um foco de consciência a cada vez ulterior. É no conceito de retenção que tudo repousa: não há presença a si que não seja presença à mínima distância temporal de si, já que todo ato escoia imediatamente ao se realizar (o que garante a inadequação da autodoação de si), e tampouco existe desposseção de si à qual o sujeito seja completamente estranho, já que os vividos passados ou futuros são retidos ou antecipados em pessoa no presente vivo (o que garante por

cogito pré-reflexivo” (Sartre, *L'être et le néant*, p. 140). Mas isso significa que a temporalidade permanece pensada de algum modo sobre o fundo inalterado da liberdade. É o que Merleau-Ponty procurará relativizar ao introduzir a temporalidade no seio da relação imediata a si, pensando-a desde o momento inicial da “pura presença a si do cogito pré-reflexivo”: a temporalização não poderia vir depois do Para Si, pensa Merleau-Ponty, pois esse ponto de partida faz com que toda passividade seja pensada sobre o fundo de liberdade; ela vem antes, como uma espécie de “história sedimentada” na qual a consciência se forma, e que motiva passivamente as tomadas de posição particulares. É assim a temporalidade enquanto *condição genética* do cogito, portanto, e não qualquer temporalização do cogito, que opõe Merleau-Ponty a Sartre.

²⁰ Cf. Moutinho, *op. cit.*, p. 22: se “a passagem àquilo que visto supõe a retenção do momento passado, a prospecção do momento futuro”, “essa passagem define o modelo de uma *relação a si*; e é essa relação, no interior da síntese, que é agora denominada ‘cogito pré-reflexivo’ ou ‘para si’”.

sua vez que o cogito reconheça a si mesmo na *ekstase*). “Em suma, damos ao cogito uma espessura temporal” (PhP, 459): se é essa espessura que patrocina a opacidade da consciência para si mesma, isso significa que a coincidência de si consigo foi apenas dispersada no fluxo do tempo e em seguida recuperada à distância pelos fios da intencionalidade da retenção. Donde que não haja nem “ignorância” nem “transparência” de si a si.

Mas, assim, vê-se que a distância necessária entre a subjetividade e aparição, que Merleau-Ponty afirmara como condição para que algo possa aparecer a alguém e o levar a postular um Si perpetuamente ausente de seus atos, remonta ao surgimento de uma diferença no seio do tempo. É com efeito ali, ele garante, que se desenha originalmente a figura do para-si: “o para si, a revelação de si a si, não é senão o oco em que o tempo se faz” (PhP, 494). Consequentemente, todo o problema da unidade entre a subjetividade indeclinável e subjetividade declinada, ser-para-si e ser-no-mundo, se transfere para o interior do tempo. Eis por que Merleau-Ponty afirma que a circularidade entre o Si indeclinável e seus atos particulares tem sua raiz numa dialética interna ao tempo: se cada ato particular supõe um fundo de existência que ele não esgota, um Si atrás do ato particular, e se inversamente este só é o que é determinando-se em múltiplos atos através dos quais se dirige ao mundo, essa relação deve ser compreendida à maneira pela qual o fluxo indiviso do tempo se alimenta das fases temporais (as *ekstases* entendidas como a série de presentes) e como cada fase escoia para o fundo da retenção assim que se afirma (o fluxo indiviso do tempo como generalidade última). Com essa dialética entre tempo constituído e tempo constituinte, Merleau-Ponty resolve dois problemas com um único gesto: por um lado, explica de que maneira o indeclinável e o declinado se alimentam reciprocamente, garantindo que a distância insuprimível do para-si não cancele irremediavelmente uma dimensão de presença no mundo; por outro lado, ela fornece a Merleau-Ponty os meios de estancar a regressão infinita do ato ao testemunho desse ato sem precisar para tanto postular, com Sartre, uma imediaticidade transparente da consciência para si mesma. Como se verá, no interior da relação entre o fluxo constituinte e a série de presentes constituídos, o tempo se dá uma manifestação para si mesmo sem remeter, ao menos explicitamente, a uma instância anterior a essa dialética. Dessa forma, é o tempo e não a consciência que se apresenta como o “absoluto existencial” para alguém do qual não há mais nada a compreender. Merleau-Ponty escreve:

não dizemos que o tempo é para alguém: seria novamente expô-lo e imobilizá-lo. Dizemos que o tempo é alguém, isto é, que as dimensões temporais, enquanto se recobrem perpetuamente, se confirmam umas às outras, não fazem jamais senão explicitar o que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só irrupção ou um só ímpeto que é a subjetividade ela mesma. Precisamos compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo (PhP, 484).

É assim a uma redescritção da subjetividade absoluta que a análise do tempo conduz. “Somos convidados a fazer do sujeito e do tempo uma concepção tal que eles se comuniquem de dentro” (PhP, 471). Desse modo, longe de ser uma mera forma da recepção sensível, a temporalidade – outro nome da intencionalidade operante – se apresenta ela mesma como a subjetividade última da fenomenologia. Entenda-se aqui “subjetividade” na acepção técnica que o termo recebe em fenomenologia, a saber, como instância encarregada de fazer aparecer algo a alguém. Como veremos, a temporalidade se revelará ser essa instância derradeira responsável tanto pela unificação imanente da experiência e do mundo fenomenal, quanto pelo surgimento da diferença entre sujeito e mundo que permite a fenomenalização.

IV – A CONCEPTUALIZAÇÃO ADEQUADA DO TEMPO

Coerentemente, a análise merleau-pontiana do tempo se abre sob uma exigência de neutralidade fenomenológica. “Analisar o tempo – afirma Merleau-Ponty – não é tirar as consequências de uma concepção pré-estabelecida da subjetividade (...). Precisamos então considerar o tempo nele mesmo, e é seguindo sua dialética interna que nós seremos conduzidos a refundar nossa ideia de sujeito” (PhP, 472). Noutras palavras, se o escopo é redescrever o conceito de sujeito à luz da temporalidade, é preciso renunciar tanto à posição prévia da consciência como constituinte do tempo quanto à identificação do tempo com uma propriedade real das coisas. Todo o início do capítulo tem consequentemente a função de realizar uma *epoché* dessas duas concepções da temporalidade, que, sob as versões simetricamente opostas do idealismo transcendental e do realismo, partem de polos previamente dados, a consciência ou o em-si, e absorvem alternativamente a temporalidade em algum deles.

No essencial, o erro do realismo consiste em afirmar o tempo como processo objetivo ou propriedade do em-si. Mas isso, mostra Merleau-Ponty, é exatamente perder a temporalidade, já que, sem uma dimensão de ausência capaz de abrigar o não-

ser do passado e do futuro, o mundo objetivo se converte numa presença plena no qual tudo é simultaneamente: “o passado e o porvir existem em demasia no mundo, eles existem no presente, e aquilo que falta ao ser para ser temporal é o não-ser do alhures, do outrora e do amanhã. O mundo objetivo é demasiado pleno para que haja tempo” (PhP, 473). Desde então, é preciso reconhecer que só existe tempo se uma perspectiva finita vier recortar o mundo objetivo em distintas dimensões temporais, que portanto não podem ser tomadas como realidades em si: o tempo não é um processo real existente na natureza, mas apenas “nasce de minha *relação* com as coisas” (PhP, 473). Ora, como o núcleo do problema reside em se tomar o tempo como um predicado do em-si, a crítica é facilmente estendível à psicologia. Pois se esta transporta o tempo das coisas à consciência, em seu interior segue explicando a consciência de passado e de futuro pelo fato da recordação ou da projeção, ou seja, compreende o passado e o futuro como “simples conceitos” resultantes de uma “abstração” feita a partir de dados da consciência, eles mesmos entendidos como realidades (PhP, 476). Mas, dessa forma, o problema permanece intocado em sua base: tanto a ideia de uma conservação corporal quanto a ideia de uma conservação psíquica de uma percepção passada guardam o mesmo vício de tomar essa conservação como um ser-presente, obrigando a psicologia em seguida a explicar como tais conteúdos dados *no presente* poderiam remeter a conteúdos não-dados no *passado* ou no *porvir*. Falta-lhes, em suma, o poder centrífugo da intencionalidade que lhes permita alcançar as dimensões não-atualmente dadas do passado e do provir em seu próprio lugar, sem ter de achatá-los no presente real. Mas isso exigiria, evidentemente, abandonar o pressuposto de se tomar o tempo como um processo objetivo e dar lugar a uma distância intencional da subjetividade que o realismo proíbe.

Embora aqui a crítica ganhe sem dúvida maior complexidade, é em parte esse também o núcleo do reproche que Merleau-Ponty não cessa de dirigir Bergson, contra o qual o criticismo guarda certa verdade. Por um lado, Merleau-Ponty dará razão a Bergson na denúncia que este faz da transformação do tempo em um “meio homogêneo” por parte do criticismo. “Quando fazemos do tempo – escreve Bergson – um meio homogêneo em que os estados de consciência parecem se desdobrar, nós o damos a nós mesmos de um só golpe, o que significa dizer que o subtraímos da duração. Essa simples reflexão deveria nos advertir de que recaímos assim inadvertidamente no

espaço”²¹. Dada de uma só vez à inteligência, a sucessão se transmuta em simultaneidade e assim o tempo se espacializa. E isso leva Kant, como Bergson escreve mais adiante, a não compreender a natureza da duração:

o erro de Kant foi ter tomado o tempo por um meio homogêneo. Ele não parece ter observado que a duração real se compõem de momentos interiores uns aos outros, e quando ela reveste a forma de um todo homogêneo, é que ela se exprime em espaço. Assim, a distinção mesma que ele estabelece entre o espaço e o tempo redundando, no fundo, em confundir o tempo com o espaço²².

A crítica é até certo ponto análoga àquela que Merleau-Ponty endereça ao “tempo nivelado”, que resultava da constituição das fases sucessivas do tempo como idealidades às quais a consciência era contemporânea. Todavia, as convergências cessam a partir do momento em que Bergson começa a descrever positivamente a duração como multiplicidade de fusão. Com efeito, a pura passagem do tempo é segundo ele uma interpenetração de momentos na qual a multiplicidade é qualitativa ou indistinta, uma duração pura “sem qualquer semelhança com o número” – donde sua irredutibilidade à quantidade e, por isso, à medida²³. Mas isso, pensa Merleau-Ponty, não é nem suficiente nem adequado para se descrever o tempo. *Em primeiro lugar*, não é suficiente: refutando as “teorias fisiológicas da memória”, Bergson parece com os psicólogos supor a conservação inconsciente do passado sob a forma de rememorações involuntárias na duração da consciência; mas isso, afirma Merleau-Ponty, não explica por que tais “traços psíquicos” poderiam ser experimentados com o sentido temporal do passado, já que uma percepção conservada é ainda uma percepção atual. “Ela continua a existir, ela está sempre no presente, não abre atrás de nós essa dimensão de fuga e de ausência que é o passado” (PhP, 472, 554). Noutras palavras, não se pode construir o passado nem o porvir com “conteúdos de consciência”, por si sós incapazes de colocar em nós a “marca” temporal que os caracteriza como passado, uma vez que são, em fim de contas, “presentes” na consciência. De modo que a explicação da duração pela memória parece querer explicar o tempo pelo próprio tempo: “quando ele [Bergson] diz que a que a duração faz ‘bola de neve consigo mesma’, quando no inconsciente ele acumula recordações em si, ele forma o tempo com o presente conservado, a evolução com o evoluído” (PhP, 476n). E a petição de princípio que a *PhP* acusa na explicação do tempo pela memória se reflete, *em segundo lugar*, no caráter

²¹ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 73.

²² Bergson, *op. cit.*, p. 174.

²³ Cf. Bergson, *op. cit.*, p. 78.

inadequado da multiplicidade de fusão para fornecer uma intuição válida do tempo. Com essa noção, crê Merleau-Ponty, Bergson dá conta da pura passagem do tempo apenas tornando *indistintas* suas fases, e o que lhe falta é exatamente aquilo que o idealismo tinha em excesso, a saber, *a distância intencional* que permite à consciência ter um “contato direto com o passado em seu lugar” (PhP, 475). “O que falta ao próprio ser para ser temporal é o não-ser do alhures, do outrora e do amanhã” (PhP, 473) – essa frase, que Merleau-Ponty dirige ao pensamento objetivo, pode ser voltada contra os psicólogos e em parte contra Bergson, na medida em que concebem o tempo como duração real e, assim, devem pensar o passado como conservação, no presente, da lembrança pura²⁴. Assim, o que segundo Merleau-Ponty falta a Bergson, e mais geralmente ao realismo, é a distância intencional que permite apanhar o passado em seu lugar, sem confundi-lo com o presente, como parece ocorrer com a tese de uma conservação psicológica do passado. Ora, sem essa distância, é a própria ideia de passagem temporal que se evapora:

se, em virtude do princípio de continuidade, o passado pertence ainda ao presente e o presente já é do passado, não há nem presente nem passado; se a consciência faz bola de neve consigo mesma, ela é, como a bola de neve e como todas as coisas, inteiramente no presente. (...) A unidade do tempo, do espaço e do movimento não se pode obter por mistura e não é por qualquer operação real que a compreenderemos. Se a consciência é multiplicidade, *quem recolherá essa multiplicidade para vivê-la justamente como multiplicidade*, e se a consciência é fusão, *como ela saberá a multiplicidade de momentos que ela funde?* Contra o realismo de Bergson, a ideia kantiana de síntese é válida e *a consciência como agente dessa síntese não pode ser confundida com coisa alguma, mesmo fluida* (PhP, 327n, grifos meus).

Contra o realismo, existe então uma verdade parcial do idealismo quando este distingue a consciência de qualquer realidade coisal, desreificando-a, e quando reconhece o tempo como dependente da intencionalidade da consciência: “é preciso portanto que correlativamente o próprio sujeito não esteja ali situado para que possa, em intenção, estar presente ao passado assim como ao porvir” (PhP, 476). Em sua formulação canonicamente fenomenológica, esse princípio é pregnante em Merleau-Ponty:

²⁴ Ver a respeito Zunino, P. *Bergson: a metafísica da ação*, pp. 221 e segs. O comentador criticará a leitura que Merleau-Ponty faz de Bergson por introduzir um dualismo, inexistente no segundo, entre consciente e inconsciente. Para o que nos importa aqui, basta observar que o núcleo da crítica reside em denunciar os impasses acarretados para a doutrina do tempo pela ausência de distância intencional no realismo e pela distância excessiva introduzida pela consciência no intelectualismo.

se deve subsistir uma diferença anti-psicologista entre o perfil e o perfilado, entre a aparição e aquilo que ela apresenta, isso depende de que subsista igualmente uma distância entre a subjetividade e as aparições, a consciência e os modos subjetivos de doação do ente, o que é em uma palavra reconhecer que o sujeito deve necessariamente guardar um poder centrífugo de visada intencional. É essa exigência que leva Merleau-Ponty a elogiar, no contexto da doutrina da temporalidade, a verdade inultrapassável do criticismo contra o realismo. Com efeito, se o tempo não é propriedade real das coisas nem construído empiricamente a partir de dados psíquicos – em qual caso as dimensões do passado e do porvir simplesmente não apareceriam como distintas do presente atual, enovelando-se na “bola de neve” e apagando-se na noite da indistinção –, é porque ele é *visado* como tal pela consciência, o que supõe uma distância intencional entre a subjetividade e os dados imediatos da consciência. “Não digamos mais que o tempo é um ‘dato da consciência’, digamos precisamente que a consciência desdobra ou constitui o tempo” (PhP, 476).

Resta que, como sempre, o intelectualismo passa adiante do necessário e compensa a falta de distância intencional no realismo pelo seu excesso. Assim, ele interpretará essa intencionalidade da qual a temporalidade depende como uma intencionalidade tética operada pela consciência ativa e como um “ato intelectual”. Previsivelmente, o resultado é converter o tempo em uma idealidade transcendental: se a consciência constituinte do tempo, afirma Merleau-Ponty, se subtrai de qualquer situação temporal como condição para poder visar passado, presente e futuro, ela as visa como irrealidades das quais ela mesma permanece subtraída. Mas isso conduz, ele acrescenta, a um “nivelamento” das fases temporais que implica igualmente a perda da visão autêntica do tempo. Esse nivelamento se diz em dois sentidos. Em primeiro lugar, se é a consciência que se incumbe de livremente apreender um conteúdo dado visando-o como passado, presente o futuro, o que a poderia inclinar a apreendê-lo preferencialmente com um sentido temporal e não outro, uma vez que, contra a psicologia, essa consciência se liberou de toda passividade imposta pelo conteúdo e transferiu à animação intencional a responsabilidade de constitui-lo enquanto temporal? O modelo da intencionalidade de ato, que parte de uma *hylé* opaca e transfere a origem de todo sentido temporal à *Beseelung* consciente, não teria mais por que atribuir ao conteúdo um sentido temporal preferencialmente a outro, redundando na extravagante possibilidade se apreender um mesmo vivido como remetendo indiferentemente a passado ou a futuro. A consciência, afirma Merleau-Ponty,

não está mais obcecada pelo presente e pelos ‘conteúdos’, ela caminha livremente de um passado e de um porvir que não estão longe dela, porque ela os constitui como passado e como porvir e porque eles são seus objetos imanentes, a um presente que não está perto dela, porque este só está presente pelas relações que ela estabelece entre ele, o passado e o porvir. Mas justamente uma consciência assim liberada não perdeu qualquer noção daquilo que pode ser porvir, passado e até mesmo presente? (PhP, 476).

Em segundo lugar, é a própria noção de *passagem* temporal que assim se perde, posto que, constituindo passado, presente e futuro como idealidades, não se faz mais do que dispô-los na sucessão e assim espacializar o tempo, como Bergson já podia denunciar: entendido o tempo como idealidade transcendental, “seus momentos coexistem” diante de uma consciência que permanece “contemporânea de todos os tempos”, o tempo se torna um “meio distinto de mim e imóvel onde nada passa e nada se passa” (PhP, 477). Mas esse “tempo constituído – afirma Merleau-Ponty –, a série das relações possíveis segundo o antes e o depois, não é o tempo ele mesmo, é seu registro final, é o resultado de sua *passagem* que o pensamento objetivo pressupõe e jamais consegue apreender” (PhP, 476).

Tudo repousa, mais uma vez, no estatuto conferido à *hylé* a partir da qual o intelectualismo pretenderia constituir o tempo. Se para o realismo a sensação se mostra como uma matéria desprovida de sentido temporal, encerrada sobre si mesma e sem dimensões de não-ser capazes de suportar o passado e o futuro, o intelectualismo parece vir compensar essa debilidade transferindo à apreensão intencional o poder de conferir-lhe sentido temporal. Mas, desse modo, a sensação permanece ainda desprovida de qualquer valor intrinsecamente temporal – quer dizer, ela própria não dura nem recolhe nela mesma uma remissão autóctone ao não-ser de antes e de depois –, e, sendo assim, não se vê muito bem como um conteúdo sem sentido temporal próprio poderia motivar sua apreensão intencional enquanto passado, futuro ou presente, nem como as fases do tempo assim constituídas não voltariam a se imobilizar como série de “agoras”, dispostos diante de uma consciência que se pretende situada fora do tempo. Não se vê, em suma, como o fenômeno da duração temporal poderia aparecer a uma consciência que ela própria não dura. Como Husserl já reconhecia nas *Lições de 1905*, a percepção de uma duração temporal supõe a duração do próprio ato perceptivo, já que a apreensão objetivante de algo que dura poderia apreender esse algo como “unidade no tempo”, mas não essa unidade como contendo nela mesma uma

“extensão temporal”²⁵. Em verdade, a dificuldade atinge o cerne da tentativa de se dar conta da constituição do tempo via intencionalidade de ato: a oposição estrita entre uma forma intencional e uma matéria opaca condena a consciência de passado a ser sempre uma presentificação (*Vergegenwärtigung*) do passado, uma “recordação expressa” ou “evocação voluntária” que não é senão um “modo derivado da consciência do passado”, posto que supõe em algum lugar já feito o contato direto com o passado que ela se limita a reconstruir intelectualmente (PhP, 480). “Uma consciência tética do tempo”, afirma Merleau-Ponty, “que o domina e o envolve, destrói o fenômeno do tempo” (PhP, 477). Mas, então, a saída estará em garantir uma espécie de contato direto com o passado e o futuro que não implique nem um achatamento do passado e do porvir no presente real da consciência, como ocorria nas variadas formas de realismo, nem tampouco os mantenha a uma distância digna de uma idealidade.

Trata-se pois de descobrir na “intimidade” da consciência uma espessura temporal que nem se confunda com o enovelamento das fases, como no realismo, nem a posição intelectual delas como idealidades, como no intelectualismo. A solução, fortemente amparada em Husserl, se apoia sobre os conceitos de campo de presença e de intencionalidade de retenção, graças aos quais “o tempo e suas dimensões aparecem *em pessoa*, sem distância interposta e em uma evidência última” (PhP, 478). Retomemos o gráfico de Merleau-Ponty:

d'après Husserl (*Zeitbewusstsein*, p. 22).

Ligne horizontale : série des « maintenant ». Lignes obliques : Abschattungen des mêmes « maintenant » vus d'un « maintenant » ultérieur. Lignes verticales : Abschattungen successives d'un même « maintenant ».

²⁵ Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, §7, p. 22: “é evidente que a percepção de um objeto temporal tem ela mesma temporalidade, que a percepção da duração pressupõe ela mesma uma duração da percepção...”. E isso se deve a que a apreensão objetivante, entendida como um ato de percepção sem duração temporal, “pode tomar por objeto o som que dura e ressoa, e todavia não a duração do som ou o som em sua duração”. Isto é, se tenho uma sucessão de percepções descontínuas de algo que dura, não tenho a aparição da duração desse algo, mas apenas uma série de sons individuais que percebo na sucessão. *Ou seja, a sucessão de percepções não faz o percebido aparecer como temporalmente extenso*. Eis por que é necessário descobrir uma extensão temporal *do próprio ato de percepção do tempo*: “cada som tem ele mesmo uma extensão temporal. (...) Escuto então a cada vez apenas a fase atual do som, e a objetividade da totalidade de som que dura se constitui no *continuum* de um ato que em parte é rememoração [primária], em parte – menor e pontual – é percepção, e em maior parte é expectativa” (p. 23, trad. p. 37, inciso meu).

Quando o agora impressional A dá lugar a um novo agora impressional B e depois a C, ele não deixa de ser pura e simplesmente mas permanece retido nos momentos seguintes como fase recém-passada, formando em torno deles um halo temporal e apresentando-se sob o perfil de A' e A'', conforme se avança de B a C. E o mesmo vale para a série protensional do porvir: no momento em que estou em A, antecipo B e C sob seus determinados perfis B* e C**; quando B vem ao presente, joga A para o passado, retendo-o sob o perfil de A', e se avizinha de C que, visto agora de B, se apresenta sob o perfil de C*. Assim, o presente vivo é composto por uma “rede de intencionalidades” retencionais e protensionais graças à qual cada impressão originária (*Urimpression*) está desde sempre envolta por um horizonte de passado e porvir, co-dados com o momento impressional do agora: não há impressão simples B que não retenha o passado e não morda o porvir, que não os contenha em seu horizonte próximo sob os perfis de A' e C*, o que é dar ao presente da consciência uma espessura temporal. Dessa forma, passado e porvir são dados em pessoa em meu campo de presença, sem que eu os precise pôr como idealidades por um ato de consciência, e sem que eles se embaralhem com a fase do agora:

se Husserl introduziu a noção de retenção e disse que eu ainda tenho em mãos o passado imediato, foi justamente para exprimir que não ponho o passado e não o construo a partir de uma *Abschattung* realmente distinta dele e por um ato expresse, que eu o alcanço em sua ecceidade recente e todavia já passada (PhP, 479).

Noutras palavras, é o porvir e o passado que se apresentam eles mesmos em meu presente vivo, sob a modificação de um porvir protendido ou um passado retido: o presente escoado não é ele mesmo realmente dado, mas ele se apresenta em pessoa através de sua *Abschattung* temporal. Husserl escreve:

continuamente o agora de som dado em carne e osso <das leibhafte Ton-Jetzt> se modifica em um passado; continuamente um agora de som sempre-novo toma o lugar daquele que passou na modificação. Mas quando o presente de som, a impressão originária, passa na retenção, essa retenção é então ela mesma por sua vez um agora, algo de atualmente aí <Daseiendes>. Enquanto ela é nela mesma atual (mas não som atual), ela é retenção do som passado²⁶.

Posso, assim, apreender intencionalmente a fase escoada, não mais realmente dada, por meio da retenção que permanece ela mesma dada na atualidade. Como observou o

²⁶ Husserl, *Vorlesungen zur...*, §11, p. 29.

comentador, todo o “milagre da expressão” – entendamos, a *Abschattungslehre* merleau-pontiana – retira daqui seu fundamento: se o passado não é nem realmente imanente ao presente, posto que assim não seria passado, nem realmente transcendente, posto que assim apenas uma *Vergegenwärtigung* expressa me daria sua experiência, ele permanece *presente à distância*, anunciado em pessoa através dos perfis retidos que formam o halo temporal do agora atual²⁷. Toda a doutrina da temporalidade repousa assim na intencionalidade passiva da retenção, a saber, uma intencionalidade – o que afasta a multiplicidade de fusão e o embaralhamento das fases – e todavia passiva – o que afasta a constituição ideal do tempo –, e que permite que as fases não-presentes sejam todavia retidas no horizonte do campo de presença, sem se embaralharem com o agora impressional.

O que garante, todavia, a imanência do passado retido em seus perfis? A pergunta no fundo é a mesma que aquela de saber como a fase do agora impressional A, a *Urimpression* na qual ser e consciência coincidem em sentido absoluto, acede à manifestação como A’ ao deixar de ser vivida no presente estrito da consciência. A resposta, verdadeiramente genial, consiste em encontrar no próprio acontecimento da passagem do tempo a transformação do agora impressional na série de manifestações que ele dá de si mesmo. O problema se esclarece quando se considera que o tempo não é uma linha de instantes discretos e que o gráfico representa apenas “um corte instantâneo no tempo” (PhP, 481). Tão logo a fase B chega ao presente e se afirma como novo agora impressional, empurrando A para o passado e retendo-o como A’, imediatamente também ela dá lugar a C e escoia para o fundo da retenção, transformando-se em B’. Assim, a desapareição da impressão atual *é ela mesma* sua aparição enquanto fase recém-passada e a vinda à atualidade de um porvir antecipado: não há aqui dois acontecimentos separados, a passagem do tempo “e” o adumbramento das fases, mas um único ímpeto do tempo que “separa o apresentado do presente e ao mesmo tempo os compõe” (PhP, 389). Noutras palavras, é própria *Urimpression* que, ao se realizar, já se afasta de si mesma e se condena a manifestar-se apenas através de uma *Abschattung* a um novo presente. Donde uma espécie de atraso primordial da impressão sobre si mesma, que a condena a sempre ser apreendida como minimamente distante – temporalmente distante – dela mesma²⁸. Basta isso para afastar qualquer

²⁷ Moura, C. A. R. *Racionalidade e crise*, p. 263.

²⁸ Cf. Lévinas, “Intentionnalité et sensation”, in: *En découvrant l’existence...*, p. 212: “um instante acentuado, vivo, absolutamente novo – a proto-impressão – já se afasta do ponto de passagem em que

presunção de coincidência com supostos dados imediatos e destinar a sensação a ter uma duração com a qual a consciência atual jamais coincidirá perfeita e adequadamente. Desse modo, o tempo se revela como a instância na qual se produz a fenomenalização originária da experiência, separando o ser do fenômeno e condenando-o a apresentar-se intencionalmente em seus perfis, e isso desde o nível mais subterrâneo da sensação. “Como no tempo ser e passar são sinônimos, tornando-se passado o acontecimento não deixa de ser” (PhP, 482). Entendamos: ao passar, o momento impressional do agora escoar para o fundo da retenção e se transforma *ipso facto* no “mesmo” que se apresentará através de uma série de *Abschattungen* às sempre-novas fases presentes, ou seja, não deixa de ser porque acede à manifestação. E como não há aqui a intervenção de um ato explícito da consciência, essa fenomenalização originária – a separação do apresentado do presente – é como que produzida pelo próprio escoar temporal, ao qual o ego voluntário apenas assiste passivamente.

Com isso, o que se procura expulsar é uma figura precisa da intencionalidade temporal, a saber, aquela que faz da consciência tética e ativa a titular da constituição. Com efeito, se não existe mais exterioridade real entre os perfis e a *Urimpression*, da qual são apenas o adumbramento temporal, não será mais necessária a intervenção de um *tertius* para, de fora do tempo, realizar uma “síntese identificação” entre eles e remetê-los ao agora original, assim como se passaria do signo à significação²⁹. “Não há necessidade – escreve Merleau-Ponty – de uma síntese que reúna de fora os *tempora* em um só tempo, porque cada um dos *tempora* envolvia já além de si mesmo a unidade aberta dos outros *tempora*, comunicava interiormente com eles” (PhP, 483). Noutras palavras, como cada fase do agora retém e antecipa o passado e o futuro imediato sob a forma de suas *Abschattungen* temporais, a passagem de um momento a outro não envolve qualquer exterioridade entre os momentos, e é por isso que, não havendo termos discretos a serem ligados, não é mais necessária uma síntese do descontínuo. Assim, passado, presente e futuro podem se ligar uns aos outros não por uma “síntese de identificação”, que transformaria as fases do tempo em idealidades constituídas, mas por uma “síntese de transição” através das quais os perfis brotam

ela amadurece como absolutamente *presente*, e, por essa distância <écart>, *se apresenta*, retida, a um novo presente pontual, pressentido em uma protensão partindo da primeira proto-impressão e englobando nesse pressentimento a iminência de seu próprio afastamento no passado imediato da retenção”.

²⁹ A “síntese de identificação” entre perfis das fases do tempo de fato existe, mas não é uma experiência do passado e sim um ato de recordação expressa e voluntária. O intelectualismo, acreditando construir a experiência do passado através dessa síntese intelectual, confunde *Vergegenwärtigung* e retenção primária de passado. Cf. PhP, 480.

uns dos outros em uma “deiscência total”. Mas, então, é o próprio tempo que de algum modo se unifica passivamente a si mesmo por uma ligação das fases umas nas outras, sem depender do concurso ativo da consciência para se desdobrar. Os fios da constituição do tempo, garante Merleau-Ponty, “não partem de um Eu central, mas de algum modo de meu campo perceptivo ele mesmo, que arrasta atrás de si seu horizonte de retenções e por suas protensões morde o porvir” (PhP, 478). Vem daqui todo o elogio da intencionalidade operante como outro nome da síntese passiva: não sou eu que ativamente sintetizo as fases do tempo numa consciência tética, e sim as intencionalidades passivas de retenção e protensão que dotam meu campo de presença de um halo temporal, através do qual tenho acesso direto, a uma distância intencional, ao passado e futuro próximos. Não é mais necessário postular “um espectador idêntico [que] seria necessário para operar a síntese das perspectivas sucessivas: há um só tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem já tê-lo fundado como presente e como passado por vir” (PhP, 483). E, assim, se as fases do tempo espontaneamente se ligam por dentro umas às outras em meu campo de presença, a consciência fica dispensada de produzir de fora sua unificação.

Contudo, a dispensa da consciência ativa como constituinte do tempo não significa, bem entendido, a dispensa de *toda* figura da subjetividade. Ao contrário, desde a crítica feita às doutrinas realistas do tempo, reconhecia-se que era apenas pela subjetividade que o tempo vinha ao em-si, o que é circunscrever ao âmbito da fenomenalidade o conceito de mundo temporal. Apenas, o exame da temporalidade mostrou que essa subjetividade não é uma consciência ativa de cuja síntese a unidade do tempo dependeria, mas antes se confunde com vida passiva da consciência através da qual a unificação do tempo surdamente se faz: “a ‘síntese’ do tempo é uma síntese de transição, é o movimento de uma vida que se desdobra, e não há outro modo de efetuar-lo que viver essa vida” (PhP, 485). Noutras palavras, se o tempo é dependente de uma subjetividade, o papel desta última não é o de “pensá-lo” ou de operar sua “síntese”, uma vez que no campo de presença as partes do tempo convêm naturalmente entre si, mas tão-somente o de “efetuar” sua passagem – o que, como se há de convir, é um ato tão voluntário quanto respirar. Como diz Merleau-Ponty, “é visível que não sou o autor do tempo, não mais do que dos batimentos de meu coração, não sou eu quem tomo a iniciativa da temporalização; não escolhi nascer, e, uma vez que nasci, o tempo funde através de mim o que quer que eu faça” (PhP, 490). Assim, o tempo delimita uma esfera de passividade originária da consciência: ele não depende minha

espontaneidade para passar, é o próprio tempo que por um ímpeto indiviso se “carrega”, se “relança” e se “confirma” a si mesmo a cada novo presente³⁰. Isso significa um abandono completo da tópica da constituição do tempo? Não exatamente. A recusa da constituição *ativa* da temporalidade, seja segundo o modelo kantiano da constituição, seja segundo o modelo da intencionalidade de ato, não exclui *toda* forma de constituição. Passadas essas críticas, como notou o comentador, sobrevive na *PhP* o problema da constituição do tempo no “sentido ortodoxamente husserliano da expressão”, a saber, aquele que deve retroceder do fenômeno à “subjetividade enquanto instância encarregada de *fazer aparecer* o tempo a um sujeito”³¹. Apenas que, e essa precisão é crucial, essa consciência não será mais uma consciência ativamente constituinte do tempo nos moldes da intencionalidade de ato: ela não concorre para isso com a *Sinngebung*, com sua liberdade e nem mesmo com a atenção. Como dizia Merleau-Ponty a respeito do olhar, a liberdade que tenho com a visão é a de um poder suspensivo: posso fechar os olhos e interromper o espetáculo, mas não posso, uma vez os tendo aberto, modificar ou comandar o aparecer das coisas visíveis. Não tenho controle sobre esse o desdobrar autóctone do mundo sensível. Da mesma forma, uma vez tendo nascido, não comando nem constituo ativamente a temporalidade; ela se faz através de mim, sem que eu dite seu ritmo. *E todavia ela me aparece*, o que supõe que eu não me confunda *realmente* com ela. É a tarefa de explicar esse aparecer da temporalidade a mim, com o qual não me confundo mas do qual não sou o princípio doador de sentido, que a constituição passiva do tempo agora recolhe.

V – A SUBJETIVIDADE ÚLTIMA

Se toda a solução para a unidade expressiva da coisa e do mundo fenomenais se amparou no conceito de campo de presença e nas intencionalidades de retenção e protensão, que explicam como as qualidades sensíveis se comunicam por dentro no seio do presente vivo, resta todavia ainda saber de onde brotam esses fios intencionais que desdobram passado, presente e futuro, já que, mesmo se não são a obra de uma

³⁰ Isso repousa no fato de que a retenção, se é uma intencionalidade, não é todavia um *ato*: “é um acontecimento subjetivo que se *faz* no eu sem que esse *fazer* possa em verdade *eo ipso* reenviado a uma atividade qualquer do eu reflexivo” (Bégout, B. *Généalogie de la logique*, p. 27). Assim, a modalidade intencional da constituição do tempo deve ser concebida como uma passividade hylética não apenas receptiva, como na Estética kantiana, mas como *sintética* e *unificadora* de maneira autóctone, isto é, sem o concurso atento e livre do eu – se bem que ainda correlativa de eu, isto é, sempre capaz de ser intencionalmente acompanhada por uma “consciência de...”.

³¹ Moura, C. A. R. “Intencionalidade e existência”: Husserl e Merleau-Ponty”, in: Valverde, M. (org.) *Merleau-Ponty em Salvador*, p. 29.

consciência ativa, Merleau-Ponty ainda afirmará como uma descoberta definitiva do idealismo a tese de que, “para aperceber a relação dos três termos, é preciso que eu não me confunda com nenhum destes” (PhP, 477). Noutras palavras, se as fases temporais se entrelaçam espontaneamente umas nas outras no horizonte do campo de presença, cada uma sendo vivida “como” antecipação ou retenção da outra, esse entrelaçamento ele mesmo só é possível, afirma Merleau-Ponty, porque “há no coração do tempo um olhar ou, como diz Heidegger, um *Augenblick*, *alguém* por quem a palavra *como* possa ter um sentido” (PhP, 484) – e esse alguém não pode coincidir *realmente* com alguma das fases, sob pena se resgatar alguma forma já criticada de realismo. A exigência, classicamente fenomenológica, é ainda a mesma pela qual se passou anteriormente: se deve haver uma diferença entre a aparição e o aparente, entre o perfil atualmente dado na fase do agora e aquilo que ele apresenta por sua remissão aos demais perfis – isto é, se a aparição deve poder me apresentar algo –, é preciso também subsistir uma diferença entre a aparição e a subjetividade, entre as fases do tempo e a consciência dessas fases, na falta do quê o sujeito não poderia visá-las “como” aparição. A distância intencional entre o perfil e a coisa, assim como aquela entre o presente e o passado ou o futuro, supõe a distância antirrealista entre o sujeito e a aparição: do contrário, coincidindo realmente seja com o perfil do perfilado seja com a fase atual do presente em que ele é dado, não poderia visá-lo como diferente de si mesmo, e cancelaria o momento ostensivo da aparição. Era já essa exigência de uma desreificação da subjetividade que levava Merleau-Ponty a postular a existência de um Si como testemunha tácita de seus atos particulares, um recuo da subjetividade indeclinável em relação a seus atos concretos, e que agora se reapresenta no interior da doutrina da temporalidade, sob a forma do reconhecimento de que deve haver no coração do tempo um olhar para quem o tempo é tempo e que para tanto não pode se confundir com nenhuma das fases imanentes. Donde a afirmação de Merleau-Ponty segundo a qual a subjetividade última, não podendo identificar-se plenamente com as fases imanentes do tempo, não é ela mesma “temporal no sentido empírico da palavra”. “Podemos dizer que a consciência última é ‘sem tempo’ (*zeitlose*) no sentido de que ela não é intratemporal” (PhP, 485). Há assim uma necessária decalagem entre a subjetividade, que assume o tempo e nessa medida não se identifica totalmente com a série de presentes intratemporais, que são por ela assumidos e que lhe dão os conteúdos concretos de sua “coesão de vida”: “a subjetividade não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo” (PhP, 485).

Resta que, se é assim, a exigência de uma distância entre a subjetividade e o aparecer, diretamente herdada da fenomenologia, parece levar Merleau-Ponty à difícil afirmação da atemporalidade dessa subjetividade última constituinte do tempo, assim como já o levava no capítulo anterior à tese de um Si indeclinável aquém de todos os atos engajados de consciência. Sem dúvida, essa subjetividade última não tem o papel de constituir intelectualmente o tempo, cuja rede de intencionalidades mostrou-se autóctone e independente de uma prestação ativa da consciência. Mas, exatamente da mesma forma como ocorria com o cogito tácito, uma subjetividade é aqui convocada para testemunhar o desdobrar autóctone do tempo, sem o quê este se transformaria numa duração real incapaz de fenomenalizar-se. O reconhecimento desse recuo necessário da subjetividade em relação a seus atos, ou então, no caso do tempo, em relação aos presentes desdobrados em que se engaja, tem assim por alvo desreificar a subjetividade e impedir de naufragá-la no em-si. Mas isso não implicaria passar ao outro extremo e fazer dessa subjetividade última, constituinte e testemunha do tempo, ela própria alguém fora do tempo e do mundo, um olhar sempre aquém da multiplicidade de seus atos? A consequência, inaceitável para uma filosofia que pretende ter encarnado a subjetividade e mostrado sua inerência ao campo fenomenal, parece todavia se seguir diretamente da premissa, qual seja a de que deve subsistir uma diferença inultrapassável entre a subjetividade e o aparecer, o constituinte e o constituído, o espectador e o espetáculo, premissa que não é senão outro nome da exigência basal da fenomenologia de uma desreificação da consciência.

É para se contrapor a essa dificuldade decorrente do axioma fenomenológico, qual seja a suposta atemporalidade da subjetividade última constituinte do tempo, que Merleau-Ponty descreve a constituição do tempo através de uma dialética entre tempo constituído e tempo constituinte. Em termos estritamente husserlianos, a mera hipótese de uma tal dialética é veementemente proibida, já que para ele não pode existir entre o constituinte e o constituído predicados comuns³². Como essa dialética entre constituinte e constituído, imprevista dentro dos marcos clássicos da filosofia trans-

³² Cf. Husserl, *Vorlesungen zur...*, §36, p. 75: “é evidente que os fenômenos constituintes do tempo são por princípio outras objetividades que aquelas que são constituídas no tempo. Não são objetos nem processos individuais, e os predicados destes não podem lhe ser atribuídos sem absurdidade”. A distinção das três camadas da objetivação temporal permanece assim rigorosamente respeitada por Husserl, não havendo comércio entre o terceiro estrato (o fluxo absoluto constituinte do tempo, ele próprio aquém do tempo, no qual se desdobram as intencionalidades de retenção e protensão) e o segundo (as objetividades imanentes e os vividos que duram). É o que de algum modo a dialética entre tempo constituinte e tempo constituído em Merleau-Ponty pretende rever, modificando certamente o conteúdo dos estratos husserlianos da constituição.

cendental, torna-se em primeiro lugar possível para Merleau-Ponty? A primeira condição é reinterpretar a relação entre constituinte e constituído não nos termos de uma oposição entre a consciência atemporal pré-imanente e a temporalidade imanente, como fazia Husserl, mas nos termos de uma dupla fundação entre dois momentos de uma única temporalização. Tudo depende portanto de se tomar a instância constituinte não como uma consciência atemporal – que não tem “nada de comum com nossa experiência” (PhP, 487) e que, uma vez postulada, tornaria incompreensível como um tal sujeito “pode se por ou se aperceber no tempo” (PhP, 488) – mas ela mesma como um dos momentos da temporalização: “apenas o tempo como ímpeto indiviso e como transição pode tornar possível o tempo como multiplicidade sucessiva, e o que colocamos na origem da intratemporalidade é um tempo constituinte” (PhP, 485). Com isso, é também o conteúdo das instâncias constituinte e constituída que se modifica completamente em relação ao esquema husserliano: nem o constituído é mais a unidade de um vivido ou de objeto imanente que dura, e sim uma multiplicidade serial de agoras, analogamente a como Heidegger concebia o “tempo vulgar”, nem o constituinte é mais a esfera das multiplicidades últimas – que, por não terem qualquer momento de unidade, não duram e, por isso, não podem ser ditas temporais no sentido da imanência fenomenológica –, e sim um ímpeto indiviso que se projeta incessantemente para o futuro trazendo o presente para o passado, de maneira novamente análoga a como Heidegger compreendia a temporalização *ek-stática*. O resultado é portanto uma reinterpretação global dos termos da constituição do tempo.

É apenas uma vez realizada essa reinterpretação que se poderá descortinar uma relação de mão dupla entre as instâncias constituinte e constituída do tempo. Por tempo constituinte, entenda-se o ímpeto indiviso do tempo que, impulsionando-se para o futuro, empurra cada presente para o passado tão logo ele se afirme. Por tempo constituído, entenda-se a série desenvolvida dos presentes, nos quais o constituinte se fixa momentaneamente para poder passar. Esses dois tempos se fundam um ao outro, já que o ímpeto constituinte depende da série de presentes constituídos para, negando-os a cada vez, projetar-se para o futuro, e porque o presente constituído por sua vez não é senão uma imobilização provisória do fluxo. Sendo assim, esses dois tempos fundam um ao outro formando um todo de partes dependentes entre si, a saber, o movimento indiviso da temporalização. Há aqui uma necessidade de essência ligando os dois momentos do tempo. Senão, vejamos. Em primeiro lugar, o tempo constituinte depende de projetar-se no tempo constituído para ser o que é. O ensinamento de Kant

é aqui válido: o conceito de passagem pressupõe aquele de permanência, e, desse modo, para que haja fluxo, é preciso que o ímpeto indiviso se imobilize a cada vez em presentes constituídos para que, negando-os tão logo surgem, possa reiterar sua passagem, transitando de um presente a outro. Somente assim, afirma Merleau-Ponty, o fluxo do tempo “ganha uma individualidade inapagável, o ‘de uma vez por todas’ que lhe permitirá atravessar o tempo” (PhP, 486). Donde que o ímpeto indiviso se alimenta da multiplicidade de presentes constituídos, já que, na falta do permanente, o próprio fluxo se enovelaria numa indistinção das fases e, dessa maneira, se imobilizaria. A passagem do tempo, em suma, não é senão a transição de um presente a outro presente, ou ainda, para falar com Hegel, sua infinidade não é senão a negação reiterada de sua finitização. Mas, em segundo lugar, cada acontecimento ou presente constituído não é senão uma imobilização provisória do fluxo, do qual tira toda sua realidade. Como se viu, o presente instantâneo é tão-somente um corte abstrato em um único fenômeno de escoamento que se relança perpetuamente a si mesmo. Desta feita, também o constituído se revela fundado sobre o constituinte. A metáfora do jato d’água fornece, a esse respeito, uma imagem duplamente esclarecedora: por um lado, ela mostra que a unidade do fluxo é conservada precisamente devido a reiteração dos presentes constituídos, que vêm tomar o bastão um do outro assim que um presente escoar para a retenção. A forma do jato permanece a mesma apenas porque as ondas sucessivas vêm substituir as ondas anteriores, e o tempo constituinte depende da multiplicidade de agoras. Mas, por sua vez, a passagem de um presente a outro presente, a substituição das ondas umas pelas outras, somente existe porque o fluxo é um só ímpeto e empurra o presente para o passado assim que ele se afirma. “As ondas não são separadas: há apenas um único ímpeto, uma única lacuna no fluxo bastaria para romper o jato” (PhP, 484). Sendo assim, entre tempo constituinte e tempo constituído se estabelece uma dupla fundação segundo a qual a instância constituinte se alimenta do constituído e o constituído é uma projeção do constituinte no múltiplo. Desde então, não é necessário uma consciência constituinte fora do tempo para que ele se unifique.

Munido dessa co-fundação entre tempo constituinte e tempo constituído, Merleau-Ponty pretenderá dar ao problema da autoconstituição do fluxo do tempo uma solução diferente daquela fornecida por Husserl nas *Lições de 1905*. Essa necessidade de uma autoconstituição do tempo se formulava, para ambos os autores, como meio de evitar o risco de regressão ao infinito, engendrado pelo caráter temporal do vivido de consciência. Como diz Merleau-Ponty, “se a consciência do tempo fosse feita de

estados de consciência que se sucedem, seria preciso uma nova consciência para ter consciência dessa sucessão e assim por diante” (PhP, 484). Donde a necessidade de se reconhecer, uma vez admitida a distinção insuperável entre a subjetividade a aparição, uma instância abaixo e constituinte da consciência temporal, “que não esteja estendida no tempo e cujo ‘ser coincida com o ser para si’” (PhP, 485). Resta que, diferentemente do que ocorria em Husserl – para quem a distinção do constituinte e do constituído brotava no interior mesmo da consciência que dura no segundo estrato da temporalização, engendrando *então* a admissão necessária de uma consciência *zeitlose* constituinte do tempo –, a recodificação dos termos da constituição do tempo permitiu a Merleau-Ponty entender essa oposição não como aquela entre uma consciência atemporal e um vivido de consciência que dura, como o terceiro e segundo estratos da constituição, mas como aquela entre duas modalidades da temporalidade³³. Por isso mesmo, não será mais a doutrina da dupla intencionalidade de retenção que interromperá aqui a regressão ao infinito. Se tempo constituinte e tempo constituído são momentos de um só todo, e se o constituinte se projeta no constituído para vir a si mesmo como ímpeto indiviso, ao afetar o constituído o constituinte afeta a si mesmo, e existe assim uma “relação de si a si” desdobrando-se no interior do tempo, uma auto-afecção que faz da temporalização a subjetividade última da fenomenologia.

O tempo é ‘afecção de si por si’: aquele que afeta é o tempo como ímpeto e passagem para um porvir; aquele que é afetado é o tempo como série desenvolvida de presentes; o afetante e o afetado fazem um só, porque o ímpeto do tempo não é nada senão a transição de um presente a um presente. Essa ekstase, essa projeção de uma potência indivisa em um termo que lhe é presente, é a subjetividade (PhP, 488).

Enquanto afecção de si por si, a subjetividade última é o próprio tempo e não há necessidade de se recorrer a nenhuma instância aquém dele que o faça aparecer: por meio dessa relação de si a si, afirma Merleau-Ponty, o fluxo se dá “uma ‘manifestação

³³ Em Husserl, como observou De Warren, é a transposição da distinção entre ato constituinte e objeto constituído, tal como descoberta na relação entre consciência e objeto transcendente, para dentro da consciência temporal de segunda camada (o que por sua vez se impôs devido à descoberta da extensão temporal do próprio ato de percepção, a percepção de uma duração tendo sido tornada possível apenas pelo desvelamento de uma duração da percepção), que faz com que a consciência se torne “dívida em relação a si mesma, de tal modo que exige a questão de como dar conta de sua autoconsciência intrínseca. Se um ato de consciência é constituído como um ‘objeto temporal interno’ [no segundo estrato] para uma consciência absoluta, isso implicaria que o ato constituinte da consciência absoluta deveria ser constituído por um outro e mais profundo ato de consciência”, o que leva a uma regressão ao infinito apenas suspendida pela autoconstituição do fluxo absoluto. De Warren, N. *Husserl and the promise of time*, p. 202, inciso meu.

de si mesmo' (*Selbsterscheinung*), sem que tenhamos que colocar atrás dele um outro fluxo para tomar consciência dele" (PhP, 488-9). Estanca-se desse modo a regressão ao infinito. Mas, isso posto, é preciso reconhecer que essa "relação de si a si", com a qual se confunde a verdadeira subjetividade transcendental, justamente não pode estar nem no tempo constituído nem no tempo constituinte. Como mostrou o comentador, nessa relação se abre um vazio que é precisamente de onde brota, no interior da dialética da temporalização, o para-si: como diz Merleau-Ponty, "aqui brota uma luz, aqui não temos mais que ver com um ser que repousa em si, mas com um ser do qual toda a essência, como aquela da luz, é *fazer ver*" (PhP, 489)³⁴. A subjetividade verdadeiramente última não coincide então nem com o ímpeto indiviso nem com a multiplicidade de presentes, ela não está nem no tempo constituído nem o tempo constituinte, mas se confunde com a "relação de si a si" que se trama entre eles. Mas, assim, a derradeira subjetividade desenhando-se no "oco" entre o tempo constituído e o tempo constituído, ela não terminaria por ocupar um lugar fora do tempo de onde observaria o tempo se temporalizar – como a figura do cogito tácito já sugeria?

Merleau-Ponty reconhece ao menos o suficiente para procurar afastá-la através de uma tese acerca da centralidade do presente vivo no movimento da temporalização. Todo o papel do presente na doutrina merleau-pontiana da temporalidade consiste em funcionar como a *pointe d'aiguille* entre o constituinte e o constituído, o transcendental e o empírico. Assim, ele apontará o presente como o momento em que ser e ser consciente coincidem:

Há tempo para mim apenas porque nele estou situado, isto é, porque me descubro nele engajado, porque todo o ser não me é dado em pessoa, e enfim, porque um setor do ser me é tão próximo que ele sequer se expõe diante de mim e porque não o posso *ver*, como não posso ver minha face. Há tempo para mim porque tenho um presente (PhP, 486).

Noutras palavras, vindo ao presente eu não tenho uma visão sobre ele, não me afasto minimamente dele para poder contemplá-lo de fora, eu passo inteiramente nele como a subjetividade passa inteiramente em sua ekstase: eu só posso ver dali brotarem as demais dimensões temporais, e jamais propriamente minha inerência temporal. Mas isso significaria que, nesse instante sublime do presente, a *consciência* do presente *coincidiria realmente* com o presente constituído em que se engaja? Em verdade, nesse instante sublime eu sequer perceberia que habito o presente: é preciso que esse pre-

³⁴ Moura, C. A. R. "Intencionalidade e existência", p. 29.

sente escoe minimante para eu ter a experiência dele como recém-passado. Assim, a suposta coincidência real deixa de lado a segunda metade da temporalização, qual seja o fato de que o presente é uma imobilização provisória de um ímpeto indiviso que o nega tão logo ele se afirme como presente. Ou seja, essa coincidência sublime é tão abstrata quanto a impressão originária, que deixa de ser tão logo vem a ser e escoar para a retenção, dando-se à distância de si mesma e para um foco de consciência com a qual ela jamais coincide exatamente. Ora, é precisamente nesse atraso originário da impressão sobre ela mesma, ou se quisermos, do presente constituído sobre si mesmo que surge o para-si como relação-a-si: no momento em que coincido perfeitamente com o presente, ele não se manifesta a mim e estamos na noite da fusão entre consciência e ser; mas, como esse presente, graças ao ímpeto indiviso do tempo, deixa de ser assim que vem a ser – o presente não é uma positividade discreta, como Merleau-Ponty afirma reiteradamente, “o presente ele mesmo (em sentido estrito) não é posto” (PhP, 478) –, ele escoar imediatamente para a retenção e nesse momento acede à manifestação; ora, é exatamente nesse oco da retenção que surge uma relação de si a si da temporalização, uma relação entre o tempo constituinte e o presente constituído, de maneira que o para-si brota no vazio do atraso da impressão sobre ela mesma. Como diz muito bem Lévinas, “o tempo não é apenas a forma que aloja as sensações e as coloca num vir-a-ser; ele é o sentir da sensação, o qual não é simples coincidência do sentir e do sentido, mas uma intencionalidade, e, por conseguinte, uma distância mínima entre o sentir e o sentido, precisamente uma distância temporal”³⁵. Mas, se é assim, onde pode para Merleau-Ponty residir precisamente esse para-si, essa relação-a-si, ou ainda, se quisermos, o sentir-se da sensação? Se ele não pode estar nem no tempo constituinte, nem no tempo constituído, ele não está em tempo algum, indicando assim uma instância fora do tempo para a qual o tempo se temporaliza.

Com toda evidência, a relação de si a si tecida entre tempo constituinte e tempo constituído recupera, temporalizando-a, aquela mesma circularidade entre o Si indeclinável, vazio de conteúdo, e os atos particulares pelos quais se preenche, tal como

³⁵ Lévinas, *op. cit.*, p. 212. Para Lévinas, que nesse texto está comentando Husserl, a solução do problema reside em encontrar no próprio acontecimento da passagem temporal o surgimento da distância temporal, ou seja, da intencionalidade: “o olhar que constata esse afastamento é esse afastamento mesmo. A consciência do tempo não é uma reflexão sobre o tempo, mas a temporalização mesma: o *após o fato* <*après-coup*> da tomada de consciência é o *após* mesmo do tempo” (p. 213). Observe-se que Lévinas, nesse ponto, é sem dúvida menos intelectualista do que o primeiro Merleau-Ponty, para quem esse atraso originário no qual o olhar do tempo irrompe coincide com o cogito tácito, o que significa atribuir a uma subjetividade fora do tempo a origem do raio intencional.

o capítulo sobre o cogito a havia descrito. Apenas que, a partir de agora, o engajamento do Si em seus atos particulares será interpretado como uma inserção da subjetividade no tempo: “a consciência última não é um sujeito eterno que se apercebe em uma transparência absoluta, pois um tal sujeito seria definitivamente incapaz de descer no tempo e portanto não teria nada em comum com nossa experiência – é a consciência do presente” (PhP, 487). Isso significa que, longe de permanecer retraída do tempo fenomenal e habitando uma pré-imanência constituinte do tempo, a consciência vem ela própria ao tempo constituído, engajando-se no presente através de atos concretos. Donde novamente o privilégio do presente sobre as demais fases da temporalização, que se revela como uma primeira *ekstase* da subjetividade no tempo. “Não compreenderemos jamais – afirma Merleau-Ponty – como um sujeito pensante ou constituinte pode se por ou se aperceber a si mesmo no tempo. (...) Mas, se o sujeito é temporalidade, então a autoposição cessa de ser uma contradição, porque ela exprime exatamente a essência do tempo vivo” (PhP, 488). Mas em caso algum essa autoposição do constituinte no constituído representa uma efetiva identidade entre esses dois momentos. Em verdade, a própria ideia de uma autoposição indica a impossibilidade de sua identidade: se o ímpeto indiviso se põe num presente constituído, ele imediatamente se afasta dele e é nesse oco formado entre o novo agora e o recém-sido que se estabelece uma relação de si a si. Sendo assim, pondo-se no mundo, o transcendental apenas vem a si mesmo como minimamente afastado de si mesmo³⁶.

Desde então, subsistirá sempre uma distância, mesmo no coração da temporalidade, entre o olhar e o espetáculo que a ele se apresenta. O que aliás o prefácio da

³⁶ Para Luiz Damon, Merleau-Ponty “retoma aqui a estrutura de que já falava no capítulo sobre o cogito, a da particularidade e a da generalidade, do ser no mundo e do ser para si (...), com a diferença de que, dessa feita (no momento positivo), ele faz o caminho inverso: da generalidade à particularidade, ou, se se quiser, do transcendental ao mundano, pois se trata agora de mostrar que o próprio transcendental se mundaniza” (Moutinho, “Tempo e sujeito”, p. 47). O comentador não vê aí o índice de uma assimetria recidiva entre o para-si e o ser-no-mundo, como estamos sugerindo. Mas assim, tudo se passa como se Merleau-Ponty, evitando a ideia de uma consciência última atemporal, terminasse involuntariamente resgatando um outro problema da fenomenologia, a saber, aquele da primeira mundanização do ego transcendental. Assim, no §54b da *Krisis*, também Husserl se perguntava pela primeira auto-objetivação da *letzlich-fungierende Subjektivität*. Tratava-se ali de compreender como o ego originário, ao se aperceber, já se temporaliza e se monadiza, tornando-se parte de uma intersubjetividade monadológica. A dificuldade ali era descrever como o “indeclinável” (ego originário) se apercebe como “declinado” (homem). Nesse sentido, a temporalização significava uma primeira objetivação por meio da qual o ego-fonte “se constitui para si mesmo transcendentalmente declinável” (Husserl, *Krisis*, §54b, trad. p. 210). Evidentemente, subsistirá ainda a diferença entre o *Ur-Ich* e o rastro empírico e temporal que ele se dá ao se aperceber, o que atende à exigência de sempre reportar o constituído a um constituinte, o fenômeno a um lugar *de onde* esse fenômeno é feito aparecer. É de se perguntar se Merleau-Ponty não acaba repetindo o mesmo malfadado roteiro quando fala de uma “autoposição” do Eu transcendental no empírico.

PhP já confessava, ao afirmar que a reflexão, se não se retira do mundo para constituir-lo, ainda assim “toma recuo para ver jorrarem as transcendências, distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer” (*PhP*, 14). A distinção husserliana entre a consciência e aparição encontra-se dessa forma preservada. Todavia, como essa distância intencional não brota aqui do ser sensível, ela só poderá surgir assimetricamente de uma consciência fora do mundo e fora do tempo, como o conceito de cogito tácito aliás confessava. Numa nota de trabalho do *VI*, Merleau-Ponty voltar-se-á contra essa premissa da analítica intencional: ela “subentende – ele afirma – um lugar de contemplação absoluta *de onde* se faz a explicitação intencional e que possa abranger presente, passado e até mesmo a abertura para o porvir” (*VI*, 292). Noutras palavras, aplicada ao problema da constituição do tempo, a exigência de uma distância entre a consciência e o aparecer acarreta nada menos que a atemporalidade do para-si “para o qual” a totalidade de fases do tempo se apresenta. Em verdade, como Merleau-Ponty perceberá posteriormente à *PhP*, esse axioma metodológico da filosofia da consciência esconde um pressuposto ontológico, qual seja a dualidade entre os modos de ser da consciência e o do objeto, equivocidade do ser que apenas a ontologia da última fase poderá revogar. Assim, a distância intencional entre o sujeito e o aparecer, longe de brotar da reversibilidade carnal, é de antemão dada por uma ontologia ainda herdeira do complexo cartesiano. E é essa ontologia tácita que condena ao fracasso a tentativa de se estabelecer alguma unidade entre sujeito e mundo. A despeito de todos os esforços, a temporalidade não representa uma solução efetiva para esse problema: longe de descrever uma bem-sucedida unidade entre para-si e ser-no-mundo, a temporalidade segue pressupondo um reduto de não-ser de onde se observa a auto-temporalização do tempo, o que é em fim de contas confessar a existência de um espectador minimamente apartado do espetáculo, uma distância entre consciência e aparecer que refugia a primeira fora do tempo e fora do mundo³⁷.

É bastante cedo que Merleau-Ponty se aperceberá das consequências de se ter mantido a distância entre a subjetividade e aparecer como uma distância derivada de uma equivocidade ontológica. Num dos textos apresentados à candidatura ao *Collège de France*, Merleau-Ponty dirá que era preciso ter conduzido a análise até “refletir sobre esse *homem transcendental*”, isto é, sobre “essa ‘luz natural’ comum a todos” e que parecia ter permanecido surdamente pressuposta na *PhP* com o conceito de cogito

³⁷ Concordamos assim com Moura, C. A. R., “Intencionalidade e existência...”, p. 31.

tácito. Sem rever a descrição desse titular honorável da constituição, era toda a encarnação que ficava em sua última instância comprometida, e desde então não se podia mais do que praticar uma “mistura” entre a “interioridade” e a “exterioridade”, ou seja, permanecer preso a uma “má-ambiguidade” (P2, 47-8), uma oscilação sem termo de resolução entre uma filosofia da consciência e uma filosofia da existência.

Todavia, ao se rever esse axioma já se pode pressentir certas dificuldades que rondarão a última filosofia de Merleau-Ponty. Tratar-se-ia de acusar no projeto de encarnar aquele foco último de consciência uma inevitável perda da distância intencional entre o sujeito e o aparecer, condenando Merleau-Ponty sem apelo a uma ontologia realista? Não exatamente. A despeito de certa flutuação doutrinal, há textos claros em que Merleau-Ponty garante que a exigência dessa distância intencional não foi abandonada. Num inédito da segunda metade dos anos 50, ele escreve: “há sim um problema da ontologia para além da filosofia da consciência. Mas não é a ultrapassagem da correlação sujeito-objeto, não é uma construção metafísica em sentido clássico”³⁸. Não se trata portanto de abolir a distância intencional, a diferença entre a subjetividade e o aparecer, o que implicaria *ipso facto* a supressão da correlação e a consequente precipitação do ser na noite da indistinção. A dificuldade que surge é em verdade outra. Contra o pressuposto *ontológico* da filosofia da consciência, e não diretamente contra seu axioma metodológico, Merleau-Ponty procurará descrever uma *gênese* da distância intencional através do fenômeno da reversibilidade carnal. Com isso, trata-se de mostrar que ela se produz no seio do mundo sensível, por uma torção do sensível de si sobre si que coincide com uma reflexão interior ao corpo próprio, e que por isso a equivocidade do ser – o dualismo entre ser-consciência e ser-objeto – não é algo de que possa partir como uma ontologia acriticamente herdada – ontologia herdada que traz consigo, evidentemente, todos os dualismos subsidiários impossíveis de serem colmatados *post festum*: sensibilidade e entendimento, experiência e expressão, fático e categorial etc. Mas, ao procurar oferecer uma *gênese* dessa distância, é uma nova dificuldade que se apresenta à última filosofia de Merleau-Ponty, e que produzirá em seus textos, em que pese o caráter inacabado da obra, uma nova oscilação doutrinal: não mais, bem entendido, a oscilação entre uma filosofia da consciência e uma filosofia da existência, mas uma oscilação entre por um lado uma *fenomenologia do sensível*, na qual a distância entre a subjetividade e o aparecer, na figura do

³⁸ Merleau-Ponty, manuscrito inédito: MBN VIII, f. 243, apud Colonna, *op. cit.*, p. 22

senciente e do sensível, é engendrada pela reversibilidade apenas iminente e que preserve assim a diferença dos polos no seio de sua unidade de indivisão, permitindo a fenomenalização; e uma *ontologia da natureza* por outro, na qual essa distância entre a subjetividade e o aparecer, por força mesma de ser produzida, termina absorvida no seio da *unidade* e se perde enquanto distância, impossibilitando que essa unidade se fenomenalize.

VI – O REAL INTENCIONALIZADO

Na fenomenologia de 1945, a ideia de um reduto de não-ser de onde brotam os fios intencionais desequilibra toda a tentativa de dar conta da unidade entre a presença do sujeito no mundo e o para-si. O desequilíbrio é em verdade duplo: por um lado, como já se notou exaustivamente, a admissão de um reduto de não-ser retraído de seu engajamento torna inteiramente manco o conceito de encarnação. Pois essa admissão se estende à relação segundo a qual o sujeito “é” seu corpo: se ele chega a se identificar com seu corpo em um ato presente de *ekstase*, ele permanece todavia também como um testemunho inarticulado, necessariamente postulado com fins de acompanhar essa *ekstase*, e, por isso mesmo, minimamente separado do presente no qual se engaja. Tudo se passa então como se o corpo se tornasse a primeira *ekstase* através da qual a subjetividade se mundaniza: “se o sujeito está em situação, se ele até mesmo não é senão uma possibilidade de situações, é que ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente seu corpo e entrando por seu corpo no mundo” (PhP, 470). Mas precisamente essa subjetividade jamais coincidirá exatamente com sua mundanização, na medida em que excede o presente pelos fios da retenção e protensão. Vai nesse espírito a resposta que Merleau-Ponty dará ao problema da unidade do corpo e da alma: se o para-si, ele afirma, é a instância capaz de visar passado e futuro, e se o em-si não é mais do que “o horizonte de meu presente”, então o problema de sua unidade é apenas aquele o de “saber como um ser que é por vir e passado tem também um presente – isto é, o problema se suprime, porque o porvir, o passado e o presente estão ligados em um só movimento de temporalização. É-me tão essencial ter um corpo quanto é essencial a um porvir ser porvir de um certo presente” (PhP, 494). O que é um manifesto passe de mágica, já que o momento no qual as fases do tempo se desdobram para mim e o momento no qual me encarno no presente jamais coincidem perfeitamente. Seja como for, fica evidente que é o corpo que é lido aqui a partir da consciência e não o contrário, servindo de apoio mundano para que a consciência venha a si como consciência

concreta, e não como efetiva descoberta de uma subjetividade original idêntica ao corpo. O resultado é apreender a encarnação como dimensão de passividade *da consciência*, dimensão através da qual ela vem ao mundo e estabelece com ele relações de motivação, e não tomar a consciência ela própria como momento *do corpo*, surgindo da reversibilidade através da qual o sensível vem a si mesmo como sujeito senciente. E assim a tese de que “interior e exterior são inseparáveis” (PhP, 469) recolhe uma assimetria de princípio, segundo a qual a presença no mundo se dá para um Si que permanece dele minimamente afastado.

O segundo desequilíbrio que se instaura resulta do fato de que a presença no mundo se faz num mundo de antemão subjetivizado por um projeto geral, que delimita a amplitude possível da experiência e a entrega já pré-constituída como fenômenos motivantes às operações téticas da consciência. Na medida em que a generalidade do Si recobre a função de silenciosamente antecipar por um “projeto geral” a lógica temporal do mundo, delimitando ainda que surda e passivamente o escopo da experiência possível, a transcendência jamais será completamente uma “realidade estranha” à subjetividade. Desse modo, é supondo o acompanhamento passivo da consciência que o mundo passa a ser um mundo significativo, isto é, dotado de predicados intencionais de motivação. Mas isso implica que, com a presença do sujeito no mundo sensível, entendia-se no fundo a presença do sujeito nesse mundo previamente intencionalizado, e a *ekstase* que me lança no mundo temporal me lança ainda a um mundo subjetivo-relativo. É, no fundo, a transcendência que apenas se tornou fenomenologicamente palatável prévia e secretamente transformada em transcendência-para-mim. Mas, se é assim, a unidade entre ser-para-si e ser-no-mundo ganha um alcance por assim dizer subjetivista: o mundo no qual o sujeito se engaja é um mundo previamente temporalizado, leia-se subjetivizado, e é sob essa condição que toda consciência de si é simultaneamente consciência do mundo. Com isso, a *PhP* não cessa de reafirmar um primado da presença a si sobre a presença no mundo e, se quisermos, da liberdade sobre a dependência³⁹. E desde então, se bem que tomando a intencionalidade como operan-

³⁹ Para uma caracterização semelhante dessa assimetria, ver Dupond, P. *La réflexion charnelle*, p. 43 e segs. Para o comentador, o cogito merleau-pontiano reúne tanto a unidade da presença a si e presença ao mundo quanto, por outro lado, o primado da presença a si (a liberdade do cogito) sobre a presença no mundo (a passividade). “O que é então o cogito? Ele designa de uma só vez a unidade indivisível da presença a si e da presença ao mundo no campo fenomenal, e o primado da presença a si (ou da liberdade) no campo transcendental” (Dupond, p. 43). Essa assimetria que surge no interior do cogito compromete a encarnação, a rigorosa identidade da presença no mundo e da presença a si, e será em verdade insanável, mesmo que Merleau-Ponty procure em seguida reconduzir ao tempo o surgimento desse

te e a consciência desde sua dimensão passiva, é ainda no registro da oposição entre o em-si e o para-si que a fenomenalidade se formula: o fenômeno é aquilo que se torna o em-si uma vez posto em relação com uma subjetividade, ainda que, diferentemente de Sartre, esta seja tomada a partir de sua dimensão de passividade temporal.

É ainda essa intencionalização passiva do real que explica o estatuto de ser finalmente conferido à noção de forma nas primeiras obras de Merleau-Ponty. Por um lado, pode-se notar que a análise do tempo confirma fenomenologicamente certos resultados que, nas primeiras partes da *PhP*, a psicologia da *Gestalt* pusera a nu em regime de atitude natural. Assim, se a sensação se mostrara sempre estruturada em totalidades, recusando a ideia de impressão simples e descobrindo-se dotada de sentido autóctone, isso se deve agora a que, no microcosmo fenomenológico da temporalidade, toda impressão originária envolve um halo de passado e de futuro, remetendo a perfis ainda não ou já não mais presentes, porém dados em pessoa a uma mínima distância do agora atual. Desde então, não existe impressão originária fora de uma rede de intencionalidades que a tornam significante, assim como não havia sensação que não se doasse em totalidades estruturadas. Mas essa semelhança de conteúdo entre as teses da psicologia da forma e a doutrina da temporalidade está longe de ser o mais importante. O nuclear é que, com a descoberta da intencionalidade operante como responsável pela unificação passiva do campo fenomenal, Merleau-Ponty pode remeter o estatuto de ser da *Gestalt* a uma intencionalidade subjetiva sem com isso perder o caráter autóctone do sentido da forma percebida. Noutras palavras, se a *Gestalt* será doravante uma forma para mim, correlativa de uma intencionalidade operante, isso não significa que ela deva à subjetividade doadora a fonte de seu sentido, como ocorreria caso a intencionalidade subjetiva ainda fosse lida através do esquema matéria/forma e como intencionalidade de ato. A intencionalidade operante não produz ativamente o sentido ou a unificação do percebido, não atribui forma intencional a uma matéria opaca, ela se limita a acompanhar, sem concorrer para isso com a atenção e a liberdade, a unificação imanente do percebido. Eis por que essa intencionalidade parece brotar do próprio mundo percebido, e coaduna com o caráter autóctone do sentido da forma percebida. E como a intencionalidade operante implica uma temporalização da descrição dos objetos percebidos correlativos, isso permite a Merleau-Ponty dar ao conceito de forma um teor intrinsecamente temporal, o que não ocorria

abismo do Si, através da tese segundo a qual o Si surgiria da dialética entre tempo afetante e tempo afetado.

por exemplo nem em Gurwitsch nem nos gestaltistas, que, se podiam compreender o tempo como forma, não podiam descrever a forma ela mesma como temporal, o que é de fato outra coisa. É somente então que a estrutura figura-fundo ganha uma descrição temporal como uma estrutura de co-implicação entre o presente atual e seu horizonte de porvir e recém-passado. Finalmente, com a intencionalização da forma percebida, Merleau-Ponty pode dar uma resposta a respeito do modo de ser da *Gestalt*: ele pode rejeitar o fisicalismo dos gestaltistas, que com a hipótese do isomorfismo psicofísico reportavam a *ratio essendi* da *Gestalt* a processos cerebrais de mesma forma, e pode também se afastar do intelectualismo de Gurwitsch, que, a despeito de tornar a *Gestalt* correlativa de uma intencionalidade subjetiva, tomava esta última em sua feição tética, de maneira que terminava reportando a origem do sentido da *Gestalt* à atividade doadora da consciência⁴⁰. O ganho da intencionalidade operante é portanto subjetivizar o modo de ser da *Gestalt*, sem porém perder o caráter autóctone de seu sentido. A solução é sem dúvida instável, porém clara: a forma percebida é uma habitante da *fenomenalidade*, não aponta para a região do em-si, e por isso mesmo está longe de descrever um “novo tipo de ser” com o qual Merleau-Ponty poderia se contrapor às ciências em regime de atitude natural. Será preciso esperar a obra tardia para que Merleau-Ponty possa fazer do sentido de ser da *Gestalt* o fio condutor de sua nova metafísica⁴¹.

Com essa intencionalização do real patrocinada pela temporalidade – outro nome da intencionalidade operante –, Merleau-Ponty pode agora responder ao problema de que partira, qual seja aquele de conciliar a inerência da subjetividade ao mundo e a capacidade de visá-lo intencionalmente. “A alternativa do naturante e naturado – garante Merleau-Ponty – transforma-se então em uma dialética do tempo constituído e do tempo constituinte” (PhP, 288). Toda a solução portanto consiste em transportar o problema da inerência real da consciência na natureza a um ambiente no

⁴⁰ Para uma comparação entre a intencionalização da *Gestalt* em Merleau-Ponty e Gurwitsch, cf. Putois, *Le sens de la perception: le problème de l'intentionnalité...*, pp. 103 e segs.

⁴¹ Colonna, F. *Merleau-Ponty et le renouvellement...*, pp. 88-9: “a questão metafísica nasce então do estatuto que convém atribuir às formas ou às totalidades, segundo um programa fixado desde a *Estrutura do comportamento*. Em um primeiro tempo, o modo de existência das formas é reenviado à subjetividade, dentro de um dispositivo ainda tributário do idealismo. Mas é precisamente a superação da ambiguidade na qual ainda se mantinha a *Fenomenologia da percepção* que conduz a uma abordagem verdadeiramente metafísica da forma. Em um sentido, tudo se resume à questão de saber como se deve caracterizar o *autos* da *Gestalt*. A *Gestalt* manifesta uma autonomia em relação à atividade do espírito, uma capacidade de auto-organização, ou como dizia Merleau-Ponty, de uma autoctonia. Pode-se dizer que o *autos* é determinado nos gestaltistas como físico, e é reportada em Gurwitsch à consciência produtiva; em Merleau-Ponty, a recusa conjunta das duas soluções conduz a uma interrogação sobre a *physis*, que aparece como a fonte última produtora das formas”.

qual a consciência já desdobrou prévia e secretamente seus trabalhos, e no qual, por isso, a elucidação da relação entre a natureza e a consciência não representará mais nenhum obstáculo. A questão da *SC* a respeito das relações entre a natureza e a consciência converte-se assim naquela da relação entre a passividade e a atividade *da consciência*. É o tempo que fornece o mecanismo de sua solução: o problema se reduz agora àquele de saber como posso ter um passado irrevogável, conservado no presente como profundidade sedimentada, e todavia ser capaz de ressignificá-lo em função de novos projetos – o que não representa mais dificuldade alguma, uma vez que, pela doutrina do presente vivo, o passado só ganha eficácia pelos fios de retenção que partem do presente. Assim, uma vez operada a intencionalização do real, a natureza pode ser assimilada ao passado sedimentado da consciência, como a facticidade que encontro sempre-já dada antes de mim, porém desde sempre intencionalmente retida, já que o passado é sempre ligado internamente ao presente vivo. Desse modo, a presença da natureza em mim não é jamais vivida como uma passividade real, e sim como uma passividade de motivações. Eis por que as relações de dependência haviam recebido ao longo da *PhP* sempre uma tradução temporal: o corpo biológico, as debilidades patológicas, os hábitos corporais, todas essas experiências eram deliberadamente descritas como a presença inultrapassável de um passado natural sedimentado no presente atual da consciência; mas, justamente na medida em que esse passado se alimenta do foco atual do presente, ele não indica qualquer passividade real que ameaçaria afundar a consciência na causalidade cega da natureza. O fundamento do argumento reside portanto em fazer da dependência do sujeito com relação à natureza, a inerência real do sujeito ao mundo previamente dado, uma relação de *passividade intencional*: dependência em relação a uma natureza não ativamente constituída pelo ego, mas também sempre-já de certo modo intencionalmente retomada por ele, eficaz apenas na medida em que ligada ao presente vivo, e, por isso mesmo, capaz de ser ressignificada em função de um novo projeto existencial. Graças à temporalidade, a inerência da consciência na natureza é assim conquistada *em benefício* da liberdade, se quisermos, para limitá-la e dar-lhe uma situação inultrapassável, mas de modo algum *contra* ela.

O jorrar do tempo não é um simples fato que padeço, eu posso nele encontrar recurso contra ele mesmo como ocorre em uma decisão que me engaja ou em um ato de fixação conceitual. Ele me arranca daquilo que eu ia ser, mas me dá ao mesmo tempo o meio de me apreender à distância e me realizar como eu (*PhP*, 490).

Eis em que se converte, portanto, a dependência da consciência em relação à natureza ao ser retomada fenomenologicamente: lida desde o ponto de chegada da análise genética, isto é, do ponto de vista da consciência, a natureza se transforma na figura do passado imemorial da consciência. Assim, enquanto a natureza em *SC* aparecia estruturada numa cadeia de “integrações” das ordens inferiores pelas superiores – o conceito de integração garantindo ali a dependência e a autonomia da segunda sobre a primeira –, na *PhP* toda a natureza é apreendida de um só golpe do ponto de vista da consciência: não certamente como objeto de conhecimento para a consciência do espectador estrangeiro, como ocorria na *SC*, mas como passado sedimentado na profundidade presente da consciência, internalizado na *PhP* pela reflexão em primeira pessoa do sujeito percipiente. Com essa conversão metodológica, e uma vez afirmada a intencionalização do real, o problema da *SC* – aquele de compreender como o absoluto de iniciativa pode se fundar na natureza sem nela submergir – torna-se de solução tão fácil quanto tautológica. O problema é simplesmente suprimido. Uma vez retomada como passado da consciência, a natureza é apreendida conforme seu sentido; mas isso é reconhecer que ela era desde sempre tomada como uma natureza sobre a qual a consciência passiva já havia secretamente desdobrado seus trabalhos, dotando-a de predicados de motivação e retendo-a na profundidade presente do espírito como passado latente, o que elimina o problema de se entender a *fundação real* do “absoluto de iniciativa” sobre a “dependência”, transformando-o exclusivamente na pergunta pela sua *fundação de sentido*, isto é, na pergunta pelas relações entre a dimensão latente da consciência e sua dimensão patente.

Na *PhP*, todo o edifício repousa sobre a noção de passividade em jogo na doutrina do tempo. Com Husserl, a intencionalidade do tempo compõe o primeiro estrato de sínteses passivas que tornam a sensibilidade de antemão estruturada e por isso capaz de experimentar o encontro com a exterioridade de maneira sempre significativa. Longe de compreender a passividade como ação causal da exterioridade sobre a recepção sensível, Husserl mostra que já na sensibilidade operam sínteses estéticas muito primitivas que, sem o concurso da atenção da consciência, dão ao sensível uma prefiguração lógica antes da operação do entendimento. Desse modo, o presente vivo forma a trama intencional que permeia toda a receptividade e, por isso, a distingue da recepção empirista. É o que permite, antes de mais nada, a Merleau-Ponty dizer que “aquilo que se chama de passividade não é a recepção por nós de uma realidade estranha ou a ação causal do exterior sobre nós: é um investimento, um estar em situação

antes do qual não existimos, que nós recomeçamos perpetuamente e que é exatamente a subjetividade” (PhP, 490). Assim, se a causalidade cega é dispensada, é porque agora aquilo que afeta o ego não é completamente estranho a ele, mas sempre-já intencionalmente retido ou protendido no presente vivo, dotado, pelas sínteses de recobrimento e transição, de uma unidade e de um sentido pré-lógicos. Desde então, a recepção não é meramente passiva e já esconde graus silenciosos de atividade enformadora, conferindo sentido antepredicativo ao mundo percebido: o que existe, como dirá Husserl, são graus de passividade (e correlativamente, graus de atividade) que se escalam conforme os pisos da gênese da objetividade⁴². É exatamente como Merleau-Ponty vai definir a síntese passiva, para além da oposição abstrata entre o padecer e o agir:

uma síntese passiva é contraditória se a síntese é composição, e se a passividade consiste em receber uma multiplicidade em vez de a compor. Queríamos dizer, falando em síntese passiva, que o múltiplo é penetrado por nós e que, contudo, não somos nós que efetuamos a síntese. Ora, a temporalidade, por sua natureza mesma, satisfaz a essas duas condições (PhP, 490).

Por fim, com a doutrina da temporalidade, Merleau-Ponty pode dar uma explicação simples e econômica ao fenômeno da transcendência no seio da inerência ao mundo, isto é, à experiência de fenômenos que me excedem e que todavia dependem de serem atualmente vividos por mim, do fundo de minha inerência vital, psicológica e social. Como é possível, perguntava-se Merleau-Ponty, eu “estar aberto a fenôme-

⁴² Cf. a excelente explicação de Pradelle a respeito da reformulação husserliana – aceita por Merleau-Ponty – da oposição entre passividade e atividade tal qual dogmaticamente apresentada por Kant na *Estética Transcendental*. Ao assumir as funções outrora reservadas exclusivamente ao entendimento, a sensibilidade, por meio das sínteses passivas da percepção, passa ser compreendida como um estrato inferior de atividade e, assim, no lugar da oposição sumária, fundada no *Gemüt* humano, entre espontaneidade e recepção, atividade e passividade, existirá um escalonamento gradual em que atividade e passividade se tornam conceitos funcionais. A temporalização é ativa no sentido de que se ocupa de uma unificação silenciosa do percebido, mas passiva no sentido de que o ego não participa com a vontade e a atenção desse processo. “Os objetos da estética – afirma Pradelle – são tão produzidos quando aqueles da analítica, no sentido de que sua unidade é o correlato de um ato de síntese (a brancura de uma página é o produto de uma espontaneidade sintética, se entendemos que ela é identificada por uma visada unitária atravessando as mudanças de iluminação e ligando as diversas cores sentidas como aspectos de uma só cor objetiva); mas eles são, de outro lado, passivamente apreendidos e não ativamente produzidos, porque as aparências sensíveis sinteticamente ligadas são absolutamente sofridas (no sentido em que Berkeley dizia que não tenho a escolha de perceber ou não essa brancura se abro os olhos), e o objeto percebido tem de imediato o sentido de um objeto pré-existente à minha apreensão (permanência pela qual o *esse* se demarca do *percipi*). A oposição kantiana entre receptividade e espontaneidade, que permitia distinguir a sensibilidade do entendimento, é substituída por uma escala de graus de espontaneidade (respectivamente, de passividade) cujo grau mais baixo é aquele da recepção de impressões sensíveis (grau zero da hylética que Husserl chama de *passividade primária*), da qual um grau intermediário é ocupada pela percepção de objetos (*passividade secundária* supondo já a eficácia das sínteses), e da qual os graus superiores, sobreponíveis ao infinito, são produzidos pela constituição de objetos ideais” (Pradelle, *L'archéologie du monde*, pp. 55-6).

nos que me ultrapassam e que, todavia, apenas existem na medida em que os retomo e os vivo” (PhP, 422)? É a trama intencional da receptividade que torna possível, na camada mais primitiva da experiência, a solução. Uma vez aceita a anterioridade do sentido interno sobre o sentido externo, e uma vez compreendidas as fases temporais como costuradas pelas intencionalidades de retenção e protensão, já não haverá mais nenhum embaraço nessa pergunta, já que o problema de saber como uma “realidade estranha” pode ser dada a mim se transforma agora naquele de saber como um porvir chega ao presente e o passado é por ele intencionalmente retido, a o quê a doutrina do campo de presença facilmente responde garantindo que essas fases são sempre-já antecipadas ou retidas pelo presente. Do mesmo modo, nenhuma realidade é transcendente sem que eu já não antecipe ao menos seu estilo temporal, e por isso não há ação de objeto sobre mim sem que eu já não totalize previamente os estímulos e silenciosamente os transforme em motivações. E, desde então, se a coisa transcendente por definição excede minha tomada sobre ela, esse excesso jamais será aquele de uma transcendência real. Vê-se assim que é a passividade primária do tempo que permite a experiência da coisa transcendente, sempre-já vivida com um sentido antepredicativo antes de qualquer ato explícito da consciência. É no tempo, em suma, que radica a possibilidade de algo ser ao mesmo tempo para-mim, correlato de minha visada intencional, e ser experimentado como repousando em-si, excedendo essa visada. Longe de impedir a experiência da transcendência, é exatamente a passividade temporal que a torna possível. Tudo repousa no tempo – tanto a experiência da inerência ao mundo, que me condena a um ponto de vista finito sobre o ser, quanto a experiência da transcendência, que através desse ponto de vista apresenta-se como aquilo que sempre o excede.

Todavia, se essa descrição da temporalidade como *lógos* estético do mundo fornece a condição sem a qual a experiência da transcendência, vivida com sentido pela subjetividade, seria impossível, isso ainda não basta para dar todos os contornos daquilo que ocorre com a coisa percebida, no momento em que a passividade temporal revela ser o estrato último da sua constituição passiva. Se o tempo é responsável pela síntese que reúne, sem qualquer atividade da consciência, os perfis do objeto dos quais a subjetividade percipiente tem experiência apenas de pouco em pouco, e sem jamais esgotar a totalidade deles, entende-se que, precisamente porque temporalizado, o objeto se mostre inesgotável diante da síntese finita, e apareça desse modo como transcendente em relação à percepção atual. A doutrina do tempo tem por efeito, por-

tanto, uma redescritção da relação entre o fenômeno e a coisa percebida, e é precisamente isso o que nos falta examinar.

- 6 -

FENÔMENO E COISA PERCEBIDA

I – FENÔMENO E OBJETO INTENCIONAL

Haveria na *PhP* uma doutrina unívoca acerca do objeto intencional, o “percebido enquanto tal” visado pela percepção? O que ocorre com esse conceito, forjado em contexto epistemológico e transcendental, ao ser acomodado numa autointitulada “filosofia da existência”? Quando Husserl o formulava após à dita virada idealista, ele o fazia respeitando três condições indispensáveis à sua coerência teórica: primeiro, a efetuação da redução fenomenológica, com a qual se afasta a tese de existência operante na atitude natural; segundo, a dissolução do caráter de em-si do objeto visado, em benefício de seus múltiplos modos de doação, de cuja consideração a fenomenologia passa exclusivamente a se ocupar; terceiro, o consequente entendimento do *a priori* da correlação em sentido reduzido, isto é, como relação necessária de dependência não entre sujeito e objeto puro e simples – entendidos como seres reais da natureza –, mas entre consciência e objeto “em seu modo de doação”, ambos “irrealidades” na medida em que afetados pela *epoché* fenomenológica. Entre essas três condições elas mesmas, a relação é a cada vez de premissa a consequência: a redução implica a dissolução do em-si da coisa, e é esse mesmo gesto que acarreta, por sua vez, a relatividade do objeto à consciência, uma vez que este, dessubstancializado, não pode mais ser compreendido senão segundo seu modo de ser dado a uma subjetividade. Isso equivale a dizer que o *a priori* da correlação, tema constante e fio condutor das descrições fenomenológicas, só se torna possível após a supressão do em-si, o ente ele mesmo sem perfis, tal como interpretado pela atitude natural. A doutrina do objeto intencional presente na fenomenologia madura é resultado direto dessas teses: graças à supressão do em-si, o objeto visado através dos atos intencionais é doravante apenas o *mesmo* de uma *diversidade* de aparições <*Erscheinungen*> que o apresentam à consciência, o “X idêntico e vazio” de uma multiplicidade noemática ou, nas palavras da *Krisis*, o “index do sistema da diversidade” de seus aspectos possíveis. Se tudo de que se tem experiência é por princípio uma relatividade, aquilo em que se transforma, após a redução, o antigo irrelativo – a coisa ela mesma que os atos da consciência procurariam atingir –, só poderá ser a presunção de mesmidade dessas relatividades,

aquilo de comum que todos os modos de doação apresentam, sem jamais apresentá-lo diretamente.

O importante aqui não é apenas notar que o objeto intencional marca o idêntico de uma série de aparições dadas à consciência, mas sobretudo que, sendo idêntico, ele não deixa por isso de ser *vazio*: ele não indica uma mesma “realidade”, capaz de ser visada nela mesma sem o ser através de um modo “subjetivo” de doação, num “como” preciso de ser dado. Supor o contrário, isto é, postular kantianamente um ente em-si incognoscível, atrás ou aquém dos fenômenos dos quais é presumidamente fonte, isso tornaria a relação entre a coisa e sua manifestação inevitavelmente exterior, pondo a perder, a despeito de todos avisos de Husserl em contrário, a necessidade da correlação entre “o aparente” e “as aparições” através das quais ele se doa. Para evitar a consequência, é preciso compreender a “mesmidade” do objeto intencional sem o idioma renitente do realismo empírico: ele será a unidade presuntiva de uma série de aparições convergentes, o “mesmo” ostendido na concordância de apresentações, mas nenhuma realidade “além” ou “atrás” delas, e, nesse sentido, “vazio”. Desse modo, se o objeto é “transcendente” em relação à série de aparições concordantes através das quais se doa, essa transcendência não deve ser compreendida em sentido “real”, não havendo oposição natural entre objeto e série aparições, apenas uma “transcendência na imanência” – maneira como a *Ideia da fenomenologia* descrevia a transcendência intencional¹ –, e no caso em tela, a transcendência do objeto *idêntico* em relação à *multiplicidade* fenomênica. E é apenas graças a essa decodificação do objeto intencional como “transcendência na imanência” que ele poderá ser *a priori* correlativo às prestações intencionais da subjetividade². A partir desse momento, o comentário

¹ “Mas há ainda uma *outra transcendência*, cujo contrário é uma imanência inteiramente diversa, a saber, a *doação (Gegebenheit) absoluta e clara*, a *doação-em-pessoa (Selbstgegebenheit) no sentido absoluto*. Esse modo de ser dado, que exclui toda dúvida com sentido, que é uma visão inteiramente imediata e uma apreensão da objetividade (*Gegenständlichkeit*) visada ela mesma e tal como ela é, constitui o conceito preciso de evidência...” (Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, p. 35). “... a redução fenomenológica não significa de modo algum a limitação da investigação à esfera da imanência real (*reellen Immanenz*) (...); ela não significa de modo algum uma limitação à esfera da *cogitatio*, mas a limitação à esfera dos *puros dados-em-pessoa*” (Husserl, *Die Idee...*, p. 60) “...no vivido de um som, por exemplo, mesmo depois da redução fenomenológica, *opõem-se a aparição (Erscheinung) e aquilo que aparece (Erscheinendes)*, e se opõem *no seio da doação pura (reine Gegebenheit)*, portanto da imanência autêntica...” (Husserl, *Die Idee...*, p. 11).

² Husserl, *Krisis*, §48, pp. 169-170; trad. pp. 189-90: “todo ente que é válido para mim e para todo sujeito imaginável, enquanto efetivamente ente, é por isso mesmo correlativo, e ele é, por uma necessidade de essência, o índice do sistema de sua diversidade. Cada um indica uma universalidade ideal de seus modos de doação em uma experiência real ou possível, e cada um desses modos de doação é aparição desse único ente (...). Para o sujeito, a cada vez essa intenção é o *cogito*, cujo *cogitatum* em seu quê e em seu como é constituído pelos modos de doação (...), os quais por sua vez levam neles mesmos à ostensão <*Darstellung*>, como sua unidade, um só e mesmo ente”

já poderá mostrar que, com a supressão do em-si e a consequente interpretação do objeto intencional como X idêntico de uma multiplicidade noemática – e nenhuma realidade por si subsistente –, a subjetividade fenomenológica não tem mais “nenhum exterior a si” e se converte, então, na mônada à qual a totalidade de objetos passa a pertencer a título de parte intencional, isto é, como transcendência na imanência³. Mas, se é assim, não se vê exatamente como a doutrina fenomenológica do objeto intencional, entendido como X idêntico de uma multiplicidade de aparições, seria apartável do idealismo transcendental em cujo interior ela é gestada, e isso tanto mais quanto ela parece ter sido talhada sob medida para neutralizar a ideia de uma exterioridade independente da consciência, alçando desse modo esta última à qualidade de mônada. Mas então voltemos ao ponto de partida – uma doutrina do objeto intencional em Merleau-Ponty?

II – O REALISMO DA INTERPRETAÇÃO

Pode parecer estranho. Afinal, a *PhP* não cessa de recriminar no idealismo transcendental a “redução” que transforma o mundo em “pensamento ou consciência de mundo”, com o que este “se torna imanente à consciência” e se suprime a “aseidade das coisas” (PhP, 16). Merleau-Ponty não se limita a rejeitar epidermicamente essa funesta consequência – ele procura extirpar suas raízes metodológicas, e isso desde o momento em que reinterpreta a premissa maior que levava Husserl à doutrina idealista do objeto intencional. Assim, a redução fenomenológica com que Husserl suspendia a tese de existência se transforma, na *PhP*, na constatação da “redução incompleta”: toda reflexão, dirá Merleau-Ponty, pressupõe um fundo irrefletido que ela não absorve, a saber, no mínimo o fluxo temporal da consciência no qual o ato de reflexão ocorre e com o qual ela procura sem sucesso coincidir. Entendida dessa maneira, a consciência terá sempre uma “vida irrefletida” da qual o ato de reflexão é dependente, devendo-se reconhecer ao menos esta existência irreduzível, a da vida anônima da consciência pela qual sempre-já “estamos no mundo” antes de refleti-lo. Donde a conclusão inversa à de Husserl: “longe de ser, como se acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial” (PhP, 15).

³ Moura, C. A. *Crítica da razão na fenomenologia*, pp. 181-2.

A revisão merleau-pontiana do *a priori* da correlação exprimirá ainda esse mesmo fato. Em Husserl, era a *epoché* radical que, purificando a consciência de suas implicações mundanas (o mundo de objetos e ela mesma como consciência empírica), tornava-a constituinte universal do polo de objetividades. Se doravante a redução for sempre incompleta, a consciência, por não se desimplicar do mundo, não se torna tampouco polo puramente constituinte, transparente a si mesmo, e assim a intencionalidade de ato, sempre associada por Merleau-Ponty à ordem da intelecção, mostra-se secundária em relação a uma intencionalidade mais primitiva, a “intencionalidade operante” que “forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida” (PhP, 18), antes de qualquer intervenção explícita da consciência. É por isso que, nessa variante existencial do *a priori* da correlação, a unidade do mundo não é mais “constituída”, e sim, “antes de ser posta pelo conhecimento e em um ato expresso de identificação, é vivida como já feita ou já dada” (PhP, 18). Na verdade, entre a versão intelectualista *do priori* da correlação – na qual o mundo é “constituído” – e essa sua nova versão existencial – na qual o mundo é “previamente dado” –, a distância é apenas aquela que separa intencionalidade de ato e intencionalidade operante, a *Sinngebung* centrífuga da consciência cedendo lugar às sínteses passivas realizadas pelo corpo próprio. Isso significa que, com o reconhecimento de um mundo “já dado”, não se está flertando com o realismo empírico: o objeto e o mundo ainda carecem de uma subjetividade *para a qual* se dão, e o que se afastou aqui foi somente a modalidade tética da consciência, sem por isso afastar toda e qualquer figura da subjetividade. É dizer também que o *a priori* da correlação, segundo o qual só há objeto *para um sujeito*, não foi abandonado, apenas reinterpretado – observação aparentemente banal, porém decisiva para se entender o destino da doutrina do objeto intencional em mãos merleau-pontianas.

Bastam a tese da redução incompleta e a consequente reinterpretação do *a priori* da correlação, agora comandado pela intencionalidade operante – que “encontra” o mundo em vez de “constitui-lo” –, para se devolver às coisas a “aseidade” que o intelectualismo lhes havia roubado? Tudo se resume a bem compreender o que ocorreu, nessa nova figura do *a priori* da correlação, com a “dissolução do em-si” que patrocinava a doutrina do objeto intencional na fenomenologia clássica. Pois, se o mundo não deve mais ser dragado para o interior da subjetividade monádica, constituinte universal do polo objetivo, o impulso mais óbvio será dizer que se recuperou a ideia de uma “realidade exterior”, irredutível às prestações subjetivas e independente des-

tas, para a alegria do realismo tácito da atitude natural. É a esse impulso interpretativo que Gurwitsch visivelmente cede ao acusar Merleau-Ponty de ter restaurado, com uma suposta distinção entre a coisa dada em “evidência perceptiva” e sua “série de aparências ou aspectos concordantes”, a oposição pré-fenomenológica entre objeto e manifestação⁴. Assim, onde Merleau-Ponty sustenta que, ao percebermos algo, “não começamos por conhecer os aspectos perceptivos da coisa, ela não é mediatizada por nossos sentidos, nossas sensações, nossas perspectivas, *nós vamos diretamente a ela*” (PhP, p. 380), o intérprete verá nesse texto a confissão de que se supõe ali a existência de um em-si diferente e irreduzível à série de perfilhamentos noemáticos, donde a oposição, inaceitável para a fenomenologia coerente, entre uma “série concordante e indefinida de visões sobre o objeto” e o “objeto em sua plenitude” (PhP, 98)⁵. “Oposição” deve ser entendida aqui como a diferença real entre dois seres ou duas regiões independentes entre si e exclusivos um do outro. Se Gurwitsch tem razão quanto à existência dessa oposição real entre objeto e manifestação, a coisa percebida jamais será então o X idêntico e vazio de uma multiplicidade noemática, voltando a ser entendida pré-fenomenologicamente como uma realidade efetiva por detrás das perspectivas – desde então, perspectivas “realmente” subjetivas ou psicológicas e, por isso mesmo, “opostas” à coisa mesma.

Recuperou-se a “aseidade das coisas” reintroduzindo a presunção de um em si para além do fenômeno? O vocabulário da *Ideia da fenomenologia* pode evidenciar com precisão a denúncia implícita que subjaz à crítica de Gurwitsch. Enquanto, em regime de redução, o objeto intencional se havia tornado “transcendência na imanência” – o objeto idêntico de uma multiplicidade de fenômenos, e não uma “realidade transcendente” repousando em si –, a suposição de um em-si exterior ao fenômeno reintroduz automaticamente a ideia de uma “transcendência real”, e desde então não se vê como o fenômeno – agora, “realmente imanente” em oposição ao objeto externo – poderia apresentar em pessoa o objeto – agora, “realmente transcendente” em oposição ao vivido. Numa palavra, resgatou-se a decodificação brentaniana, formulada em regime de atitude natural, da oposição entre imanência e transcendência como oposição entre interior e exterior. Porém, dessa forma, o argumento de bom-senso que teria recuperado a “realidade da coisa”, ao reeditar secretamente a velha oposição do interior e do exterior, termina desautorizando a correlação de necessidade que havia,

⁴ Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, p. 239.

⁵ Citado por Gurwitsch, *op. cit.*, p. 239.

em regime de redução, entre “o aparente” e “suas aparições”, o objeto intencional e os fenômenos nos quais ele se doa. E é forçoso notar então que essa tentativa de recuperar a “aseidade” da coisa acaba afundando no lamaçal do psicologismo, já que, por não conseguir atestar qualquer correlação necessária entre as aparições e o aparente objetivo, ela é levada a subjetivizar as aparições – isto é, compreendê-la como parte real da consciência –, cuja capacidade de ostender um objeto transcendente torna-se então ao menos enigmática.

Felizmente, essa interpretação do objeto intencional como realidade existente “para além” da série concordante de aparições esbarra tanto na letra quanto no espírito da *PhP*. Merleau-Ponty, nesse ponto, permanece tão fiel a Husserl quanto Gurwitsch, seguindo à risca a recomendação do mestre de se rejeitar o “ente em-si” como realidade oposta à série de seu perfilhamento. Gurwitsch acreditava que era por não ter realizado uma “investigação aprofundada” do aspecto noemático da correlação que Merleau-Ponty teria sido levado a opor sistema de aparições e objeto percebido, sem atinar com o fato de que,

em uma orientação estritamente fenomenológica, não há qualquer motivo para distinguir a coisa ela mesma de um grupo sistematicamente encadeado de noemas perceptivos que reenviam todos intrinsecamente uns aos outros, e que, em virtude desses reenvios mútuos, se qualificam uns aos outros⁶.

Dá-se aqui o raro caso em que crítico e criticado concordam perfeitamente, já que o conceito merleau-pontiano de expressão, na *PhP*, é exatamente o comentário desse tipo de reenvio mútuo entre fenômenos reivindicado por Gurwitsch. E ainda de modo semelhante a Gurwitsch, será socorrendo-se da psicologia da *Gestalt* que Merleau-Ponty pensará mostrar como, a partir daquele reenvio, produz-se a unificação do múltiplo que concorre na apresentação de um *mesmo* objeto intencional: as múltiplas aparições apresentam um *mesmo* objeto assim como as partes formam um todo que, por sua vez, não é nenhuma positividade além das partes por ele articuladas. Mas então vejamos, inicialmente, como entender esse reenvio expressivo entre fenômenos ou, para utilizar o termo de Gurwitsch, entre os “noemas perceptivos”.

III – A SIGNIFICAÇÃO IMANENTE DO PERCEBIDO

Sabe-se que uma das principais tarefas da *PhP* é descobrir, contra empirismo e idealismo, a presença autóctone de significação no mundo sensível, de maneira a des-

⁶ Gurwitsch, *op. cit.*, p. 241.

baratar a dualidade de fato e essência da qual aqueles partidos rivais permanecem tributários. Vem dessa batalha o tema da expressividade da coisa sensível, entendendo por esse título a “pregnância simbólica” que envolve cada item percebido e segundo a qual ele carrega consigo, sem devê-lo a um ato expreso da consciência, seu sentido próprio. Donde a *PhP* falar numa “simbólica” da coisa que “liga cada qualidade sensível às outras” e que funciona “como uma linguagem que se ensinaria por si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos” (PhP, p. 375). Dessa maneira, o “sentido” presente no sensível – que apenas antecipa ou prefigura aquele que será, numa camada superior de constituição, o sentido proferido, cultural e predicativo – confunde-se com o reenvio mesmo de um aspecto a outro da coisa percebida, essas ligações internas que formam seu “simbolismo natural”. Merleau-Ponty será bastante pródigo nos exemplos dessas ligações internas entre as qualidades sensíveis: é necessário que “um objeto muito quente se avermelhe” (PhP, 375), que uma determinada cor “anuncie” certa textura e esta, uma sonoridade, enfim, é *a priori* necessário que toda coisa percebida seja dada com seus horizontes interno e externo, graças aos quais cada aspecto reenvia e qualifica os demais ainda apenas antecipados, e isso indefinidamente, ou ao menos enquanto durar a exploração perceptiva. Na medida em que a coisa é uma unidade de implicação inter- e intrasensorial, sua “significação” não existe à parte do signo sensível nem lhe é atribuída do exterior por um ato expreso da consciência; ao contrário, ela o habita de modo imanente:

O sentido de uma coisa habita essa coisa como a alma habita o corpo: ele não está atrás das aparências; o sentido do cinzeiro (pelo menos seu sentido total e individual, tal como ele se dá na percepção), não é uma certa ideia do cinzeiro que coordenaria seus aspectos sensoriais e que seria acessível somente ao entendimento; ele anima o cinzeiro, encarna-se nele com evidência. É por isso que dizemos que na percepção a coisa nos é dada ‘em pessoa’ ou ‘em carne e osso’ (PhP, 375).

Se, graças ao reenvio mútuo entre qualidades sensíveis, a coisa percebida tem a partir de agora um “sentido” imanente, este não precisará ser reportado à ordem da idealidade – à síntese predicativa – para capturar o diverso sensível, podendo doar-se nele “em carne e osso”. Na doutrina da expressão de 1945, o sentido e a unidade da coisa não se distinguem das relações de implicação mútua nutridas pelas qualidades sensíveis, não havendo por isso exterioridade entre exprimido e expressão, coisa e manifestação.

Não é gratuita a ocorrência aqui do mesmo léxico com que Husserl comentava a relação entre multiplicidade noemática e objeto intencional. Porque, através da imanência entre coisa e significação, exprimido e expressão, o que se trata de explicar é a unificação do diverso sensível em torno de um *mesmo* objeto, sem contudo atribuir a esse “mesmo” qualquer *exterioridade* em relação ao múltiplo unificado – o que resgataria, de algum modo, a dualidade de fato e essência que se pretendia afastar. Vêm daí as passagens em que Merleau-Ponty, na linha de Husserl, afasta a ideia de uma coisa percebida que se situaria “atrás das aparências”, à qual teríamos – seja de modo perceptivo, no caso de uma realidade subsistente, seja de modo ideativo, no caso de uma essência – acesso “direto”. Em se mantendo a tese de que só há experiência da coisa percebida segundo certa perspectiva, isto é, conforme um modo particular de doação, decorre que o “percebido ele mesmo” não poderá ser qualquer realidade neutra para além dos fenômenos, sendo compreendido então como totalidade internoemática ou, como prefere Merleau-Ponty, “aparência total” (PhP, 379)⁷.

Mas esse conjunto de argumentos que garantem a imanência do “sentido da coisa” em suas “aparências”, da unidade na multiplicidade, é contrabalançado na *PhP* pela garantia inversa de que essa unidade, sem jamais se tornar uma realidade em-si “atrás dos fenômenos”, não é por isso menos irreduzível em relação à multiplicidade. Assim, se as qualidades sensíveis anunciam umas às outras e, nessa remissão recíproca, anunciam a própria coisa, elas o fazem sem jamais apresentar a coisa *direta* ou *completamente*; quer dizer, por mais que não haja aqui qualquer oposição “real” entre coisa e fenômeno, como supunha Gurwitsch, haverá sim uma oposição “intencional” entre o uno visado e o múltiplo dado, garantindo a transcendência da coisa em relação à série de aparições. A dificuldade toda é que, em sentido fenomenológico e não-naturalista, imanência e transcendência deixam de ser regiões exclusivas uma da outra, podendo-se então falar, como *A ideia da fenomenologia* compreendia o estatuto do fenômeno em relação à consciência, numa “transcendência *na* imanência”, entendendo por isso a presença *não-real* porém *evidente* do termo visado – ou, como prefere Merleau-Ponty, o fenômeno percebido como “parte intencional” da percepção⁸. É esse o tipo de relação intencional que sustenta, como mostrou o comentador, a com-

⁷ “A coisa é este gênero de ser no qual a definição completa de um atributo exige a definição do sujeito inteiro e em que, por conseguinte, o sentido não se distingue da aparência total” (PhP, 379).

⁸ “Doravante o vermelho não me é mais apenas presente, mas ele me representa algo, e aquilo que ele representa não é possuído como ‘parte real’ de minha percepção, mas apenas visado como uma ‘parte intencional’” (PhP, p. 36)

preensão da coisa percebida na *PhP*: anunciada em pessoa na remissão entre qualidades sensíveis – nesse sentido, imanente a elas –, ela é aquilo de “mesmo” que se apresenta ali e, por isso, irredutível à multiplicidade que o apresenta – nesse sentido, transcendente⁹. E essa relação de imanência e transcendência entre múltiplo e uno será ainda confirmada por meio da gramática da parte e do todo fornecida pela *Gestalttheorie*. Exorcizando a ideia de uma totalidade *partes extra partes*, a *Gestalt* indicava um “todo” que, não tendo qualquer realidade para além daquela que deve às suas partes, será contudo irredutível a elas na medida em elas próprias são definidas não como qualquer subsistência, mas exclusivamente como a função que desempenham no interior do todo. Assim, por um lado, o todo é irredutível às partes que o compõem, já que prescreve a função que as define, articulando as partes de maneira a formar esta totalidade e não outra; por outro, é imanente a elas, já que não tem qualquer realidade senão a de ser sua estrutura íntima. A situação pode ser transposta para a coisa percebida: ela será uma totalidade de aspectos, eles próprios não positivos, que, sendo parte do todo, reenviam imediatamente ao todo do qual são parte, mas sem que, por definição, se tenha experiência direta desse todo fora da parte que o apresenta.

Em qualquer caso, vê-se que essa fenomenologia não se está movendo no interior de uma compreensão naturalista da natureza, crítica que subjaz à censura de Gurwitsch à suposta “oposição” entre objeto e manifestação na obra de Merleau-Ponty. “A relação dos aspectos perspectivos com a coisa que eles nos apresentam”, já dizia *A estrutura do comportamento*, “não se reduz a nenhuma das que existem no interior da natureza” (SC, 292). Muito pelo contrário, graças à noção de sentido perceptivo – elaborada juntamente com a doutrina da expressão –, a unidade da coisa habita de modo imanente sua multiplicidade, e não pode de modo algum ser pensada como uma realidade subsistente para além da série internoemática. A comparação constante entre a coisa percebida e a obra de arte exprime perfeitamente essa relação de “transcendência *na* imanência” que existe entre parte e todo, multiplicidade de aparições e unidade da coisa. Afinal, num quadro, numa peça musical ou num romance, a o sentido dessa obra “só pode comunicar-se pelo desdobramento das cores e dos sons” (PhP, 187), não existe “fora” dos signos que a exprimem, e no entanto jamais coincide *realmente* com eles, sendo antes aquilo que eles *significam*¹⁰. Aqui se torna claro que a transcendência do “sentido” é em verdade dependente de sua imanência com relação

⁹ Moura, C. A. R. *Racionalidade e crise*, p. 255.

¹⁰ Para a expressão como transcendência intencional, cf. Moura, *op. cit.*.

aos signos sensíveis que o apresentam: na obra de arte, “não se pode distinguir a expressão do expresso”, já que ela só pode “irradiar sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial” (PhP, 188). E da mesma forma que a obra de arte, também a coisa percebida não se distingue “realmente” dos aspectos através dos quais ela se apresenta, mas tampouco se confunde com eles, sendo antes aquilo que é por eles apresentado e, nessa medida, transcendente. Que é o sentido de uma peça musical para além do conjunto sonoro? Certamente, nenhuma realidade a mais – mas, por outro lado, tampouco sua execução nota por nota.

Se é assim, já se vê que a coisa percebida “ela mesma” passa a ser entendida como o núcleo convergente de uma série de aparições, uma “maneira única de existir” (PhP, 19) revelada a cada perspectiva sua, e isso sem que haja uma visão “total” capaz de a fornecer diretamente e por inteiro. Em jargão: a coisa percebida se doa *em pessoa* através de seus aspectos ao mesmo tempo em que jamais se doa *completamente*. A primeira tese traduz a “imanência” do objeto em suas manifestações, sua doação em pessoa, o que depende da inexistência de oposição real entre ambos¹¹; a segunda, resultado do descompasso entre a síntese perceptiva finita e inesgotabilidade de aspectos anunciados nos horizontes externo e interno da coisa, é a explicitação de como a *PhP* compreende a “transcendência” da coisa. Dessa forma, o “percebido enquanto tal” é transcendente em relação à suas manifestações, mas graças ao fato de que ele não é senão a unidade presuntiva dessas manifestações, ele não é nenhuma “realidade exterior” a elas, nenhuma “transcendência real”, podendo então doar-se “em carne e osso” através delas. A situação aqui é no fundo análoga àquela que ocorria em Husserl, quando este garantia, na *Krisis*, não apenas a correlação necessária entre *cogitatio* e *cogitatum*, mas também entre a série de *cogitata* e o ente que nela se apresenta. Viu-se, contudo, que esse estabelecimento era dependente da supressão do em-si. Merleau-Ponty estaria então repetindo por sua conta esse mesmo passo de Husserl,

¹¹ Por doação em pessoa do objeto percebido, entende-se – em sentido fielmente husserliano – a doação evidente da coisa através de seus perfis, excluindo assim toda dúvida razoável: “não se pode tratar de manter a certeza da percepção recusando a certeza da coisa percebida. Se vejo um cinzeiro *no sentido pleno da palavra ver*, é preciso que ali exista um cinzeiro, e não posso reprimir essa afirmação. (...) ... se levanto uma dúvida sobre a presença da coisa, esta dúvida versa sobre a própria visão; se ali não existe vermelho ou azul, digo que não os *vi verdadeiramente*, admito que em momento algum se produziu esta adequação entre minhas intenções visuais e o visível que é a visão em ato” (PhP, 433). A adequação entre a visada e o dado era exatamente como Husserl descrevia a doação em pessoa, isto é, a experiência da evidência – isto é, “esfera daquilo que não apenas é objeto de um discurso ou de uma visada, nem tampouco a esfera daquilo que é percebido, mas a esfera daquilo que, exatamente no mesmo sentido em que é visado, é também dado” (Husserl, *Die Idee...*, p. 61).

recuperando a seu modo a doutrina do objeto intencional como X vazio de uma multiplicidade convergente de aparências?

IV – O IDEALISMO DA INTERPRETAÇÃO

Certos textos da *PhP* parecem rejeitar frontalmente essa identificação entre coisa percebida e “X vazio” husserliano. Assim, numa passagem em que se trata de interpretar a “plenitude absoluta” da coisa percebida como sua densidade intersensorial, isto é, em que formula a tese segundo a qual o teor de realidade da coisa é diretamente proporcional à riqueza de experiências sensoriais às quais ela se oferece, Merleau-Ponty escreve:

a unidade da coisa para além de todas as suas propriedades fixas não é um substrato, um X vazio, um sujeito de inerência, mas esta entonação única que se reconhece em cada uma delas, essa maneira única de existir da qual elas são uma expressão secundária. Por exemplo, a fragilidade, a rigidez, a transparência e o som cristalino de um vidro traduzem sua maneira de ser única. (PhP, 374).

Noves fora a censurável assimilação do “X vazio” a uma espécie de “substrato” ou “sujeito de inerência” – o que é interpretá-lo como uma “realidade”, atrasando em dois séculos a inovação da tese husserliana –, o texto sugere a interpretação da coisa percebida como uma espécie de “existência”, uma “maneira única de existir” ou “estilo” singular da coisa. Mas essa “existência” poderia ser efetivamente uma unidade “para além” de seus modos de doação, uma espécie de “realidade” autônoma em relação à subjetividade? O argumento com o qual Merleau-Ponty formula sua tese da “coisa em-si-para-nós” sugere o exato contrário. Pois o que está em questão ali é dar uma solução fenomenológica ao problema do realismo, quer dizer, trata-se de mostrar que o “em-si” da coisa percebida é uma propriedade *dos modos de aparição*, e não a estipulação de uma “realidade autônoma” para além deles. Para Merleau-Ponty, o que me sugere a “aseidade” da coisa percebida – persuadindo-me de que ela não depende de meus atos exploratórios para ser o que é – não é nada senão o descompasso entre a infinidade de aspectos conforme os quais ela se apresenta (já que cada aspecto seu reenvia indefinidamente a outros) e a finitude da exploração perceptiva, cujo decurso

temporal impede de se concluir a exploração com uma síntese completa¹². Noutras palavras, é paradoxalmente uma experiência subjetiva que atesta o “em-si” das coisas, sua densidade própria, e isso muito antes que a idealização reflexiva traduza, por uma passagem ao limite, essa “plenitude perceptiva” numa “plenitude da objetividade” (PhP, 265). Dessa maneira, a doutrina do “em-si-para-nós” acarreta um conceito original de “realidade”, formulado em consonância com o *a priori* da correlação: ela não indica uma subsistência em-si para além do fenômeno, mas sua densidade interna, isto é, o sistema mesmo de reenvios entre sentidos ou aspectos que, longe de remeterem a *outra coisa* da qual seriam representantes extrínsecos, confundem-se eles próprios com sua “aparência total”.

Descobrimos agora o núcleo da realidade: uma coisa é coisa porque, o que quer que nos diga, ela o diz pela própria organização de seus aspectos sensíveis. O ‘real’ é este meio em que cada coisa é não apenas inseparável das outras, mas de alguma maneira sinônima das outras, em que os ‘aspectos’ se significam uns aos outros em uma equivalência absoluta; ele é a plenitude intransponível: impossível descrever completamente a cor do tapete sem dizer que ela é cor de um certo valor tátil, um certo peso, uma certa resistência ao som (PhP, 379).

Mas então, se o conceito de “realidade” é reinterpretado fenomenologicamente como certa característica própria ao modo de doação da coisa percebida – portanto, respeitando-se perfeitamente sua correlação necessária com uma subjetividade –, se a miragem de uma “realidade em-si” exterior à manifestação encontra-se assim positivamente dissolvida, e se, por outro lado, continua-se a apresentar o objeto como transcendente em relação aos fenômenos, como evitar a interpretação husserliana do objeto intencional como o “X vazio” (nenhuma realidade *per se*) de uma multiplicidade de aparições? Aparentemente, isso equivaleria a aceitar todas as premissas do raciocínio e recusar-lhe, já tarde demais, a consequência impositiva. Mas assim como entender o agravo, textualmente existente, de Merleau-Ponty à compreensão do objeto como X idêntico?

É verdade que o texto da *PhP* em que Merleau-Ponty formula explicitamente essa crítica tem por alvo, sobretudo, o objeto transcendental kantiano. Mas ela não deixa de ricochetear em Husserl, pelo menos quando Merleau-Ponty, em substituição

¹² “A crença na coisa e no mundo só pode significar a presunção de uma síntese acabada, e todavia este acabamento é tornado impossível pela própria natureza das coisas a ligar, já que cada uma delas reenvia indefinidamente, por seus horizontes, a outras perspectivas” (PhP, 387).

ao “X vazio”, for entender aquele polo transcendente como uma “existência” ou “maneira única de existir”. Tudo se passa, assim, como se Merleau-Ponty pretendesse aplicar à coisa percebida “existente” o modelo husserliano da constituição intencional do objeto através de seus *noemata*, contrabandeando dessa forma para o domínio mundano da percepção real as propriedades fenomenológicas descobertas em domínio originalmente transcendental. A correlação perceptiva e a relação interna entre o aparente e o aparecer estariam mantidos, porém transpostos ao ambiente concreto da coisa material faticamente existente e de seus perfis atualmente dados¹³. Mas, se isso é verdade, Merleau-Ponty estaria subrepticamente identificando, como já se sugeriu, “objeto intencional” (irrealidade) e “objeto puro e simples” considerado como “realidade material autônoma”, impondo a gramática fenomenológica da doação aos domínios da atitude natural nos quais Husserl jamais sonhara em intervir¹⁴. É certo que Husserl jamais entenderia o objeto intencional como uma existência, e a redução fenomenológica já era suficiente para prever esse resultado. Era por isso que, ao distinguir entre a percepção de uma árvore real que queima (o objeto puro e simples) e o “sentido” dessa percepção – isto é, o “percebido enquanto tal” que, enquanto objeto intencional, “não pode queimar” –, Husserl limitava ao segundo a validade das análises fenomenológicas, abstendo-se de qualquer consideração acerca dos objetos da natureza e, mais ainda, da facticidade em geral¹⁵. Sem realizar a *epoché* radical, Merleau-Ponty estaria condenado a confundir obstinadamente essas duas acepções de “ser-objeto”?

Não é bem assim. Vimos que a censura merleau-pontiana à presunção de redução completa não implicava uma inversão *du pour au contre*, e sem dúvida não era suficiente para encerrar a *PhP* no mesmo domínio das disciplinas de atitude natural, haja vista aliás a constante crítica ali endereçada às variadas formas de objetivismo. Isso porque a censura de Merleau-Ponty à concepção husserliana do objeto intencio-

¹³ Por outro lado, nessa hipótese, restaria justamente o problema de dar uma solução convincente para o modo de ser desses perfis: já que no domínio dos “objetos puros e simples” não há lugar para o “fenômeno em sentido ôntico” – que é como Husserl entendia as *Abschattungen* –, cabe perguntar se os perfis serão doravante fenômenos realmente subjetivos, habitantes internos da *cogitatio*, ou então propriedades reais do objeto transcendente. Não se vê outra alternativa. Ao tomar a percepção como evento real ligando um vivido e um objeto realmente transcendente, Merleau-Ponty regressaria à decodificação brentaniana da oposição entre imanência e transcendência reais, tornando ao menos enigmático o estatuto de ser do perfil da coisa percebida, isto é, do noema. Na verdade, o problema é rigorosamente simultâneo: o modo de ser do objeto decide imediatamente uma interpretação do modo de ser das *Abschattungen*, e uma interpretação realista da intencionalidade parece ficar sem alternativa senão compreender o perfil como uma qualidade objetiva da coisa ou como sensação.

¹⁴ Ferraz, *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*, p. 192.

¹⁵ Husserl, *Ideen I*, §89, p. 205, trad. p. 308.

nal não deságua por si só na constatação naturalista da “realidade material” das coisas – do mesmo modo, aliás, que a alternativa ao *eidos* do intelectualismo jamais foi o *matters of fact* do empirismo. Muito antes do que recuperar alguma validade intrínseca para a atitude natural, trata-se de constatar que, entre ela e seu contrário transcendental, existe um terceiro domínio, irreduzível aos dois anteriores, e que Husserl na *Krisis* já descrevia como o *Lebenswelt* – terceiro domínio, também batizado de campo fenomenal, onde a filosofia merleau-pontiana pretende explicitamente encontrar seu território próprio.

V – O TERRITÓRIO DA FENOMENALIDADE

O campo fenomenal merleau-pontiano recobre, em larga medida, o lugar atribuído por Husserl ao *Lebenswelt* como tema das ciências do espírito na *Krisis*. Correlato de uma atitude personalista original, esse mundo-da-vida entrará em cena como uma experiência “subjetivo-relativa” tão distante da objetividade, correlata da atitude naturalista das ciências, quanto do território transcendental de *Ideias I*. A subjetividade é aqui um ego pessoal pertencente a uma comunidade intersubjetiva e a um mundo humano, histórica e culturalmente particularizado, no qual o sujeito, diferentemente do que ocorria com o ego puro da atitude transcendental, nutre relações práticas de “motivação” com objeto. Este, por sua vez, encontra-se dotado de predicados antropológicos capazes de suscitar no sujeito comportamentos valorativos. Como se sabe, Merleau-Ponty não cessará de comentar essas relações de motivação como aquelas em que o “antecedente só age por seu sentido” (PhP, 308). Por outro lado, e por isso mesmo, o *Lebenswelt* se situa à igual distância do objetivismo das ciências naturais, no qual vigoram eminentemente relações reais de causalidade entre o meio físico e a *psyché*, entendida como habitante psicofísico da extensão. Ora, o mundo-da-vida rejeita esse naturalismo psicologista: se neste a natureza é tomada como uma realidade em-si, independente de seu modo subjetivo de doação, o *Lebenswelt* é essencialmente subjetivo-relativo, dependente de um comportamento valorativo do eu pessoal; se no primeiro as relações são sempre reais, no segundo elas são “motivadas” por “predicados de sentido” que o mundo oferece à subjetividade. Finalmente, se no objetivismo a natureza é considerada – como demonstra o conhecido §9 da *Krisis* ao descrever a matematização da natureza operada por Galileu – como de direito determinável e numericamente idêntica para todos os sujeitos possíveis, o mundo-da-vida, sendo relativo e particular a uma intersubjetividade histórica, oferecerá também à percepção for-

mas geométricas apenas aproximativas (o mais ou menos reto, o mais ou menos circular etc.), tornando a inexatidão do percebido uma propriedade eidética do modo de doação da coisa em regime de *Lebenswelt*. Essa característica, por contraste com o ideal da determinação completa que viceja no objetivismo, será essencial para a delimitação merleau-pontiana da originalidade do campo fenomenal.

Essa diferença do *Lebenswelt* tanto em relação à imanência transcendental quanto ao naturalismo – o que Husserl já constatava em *Ideias II* e na *Krisis* – reterá fortemente a atenção de Merleau-Ponty, trazendo, no contexto da doutrina do objeto intencional, uma implicação notável. A premissa é uma tese da *Krisis* que a *PhP* explorará longamente: se o mundo-da-vida é originalmente subjetivo-relativo e aproximativo, as ciências modernas não irão apenas objetivar a natureza como tema de conhecimento; principalmente – trata-se de um segundo passo –, essa objetivação vai se sedimentar no mesmo *Lebenswelt* histórico, recobrando com seus construtos culturais e suas “vestimentas de ideias” o mundo intuitivamente dado. A ciência moderna, portanto, “idealiza” o mundo-da-vida em mais de um sentido: primeiro, ela realiza a passagem ao limite que transforma as qualidades, dadas perceptivamente de modo apenas aproximativo, nas formas exatas da geometria; mas, em seguida, ela *recobre* aquele mesmo mundo percebido do qual partira, infiltrando-se, via sedimentação cultural, no intuitivamente dado ele mesmo. Desde então é necessária, nos termos da interpretação merleau-pontiana da *Krisis*, uma “primeira redução” que efetivamente “desvele” esse mundo-da-vida originariamente dado, já que ele foi ocultado pela matematização da natureza, entendendo-se por esta o enquadramento de tudo o que é à determinabilidade possível.

Isso leva Merleau-Ponty a sugerir uma acepção distinta da atitude natural que é alvo da redução na *PhP*: é o prejuízo do ser-determinado, no qual vivemos espontaneamente por sugestão de nossa cultura científica e filosófica, que carece de ser suspenso para se obter o *Lebenswelt* – e não, em primeiro lugar, a posição de existência que siderava as *Ideias I*. Merleau-Ponty insistirá assim na descontinuidade eidética entre o campo fenomenal e a objetividade, entre a coisa percebida e o objeto de ciência, na medida em que o último é pautado pelo ideal da determinação completa e a primeira se lhe mostra avessa. É o caso, por exemplo, na célebre descrição da ilusão de Müller-Lyer: se as retas ali não são nem iguais nem desiguais, se é apenas “no mundo objetivo que essa alternativa se impõe”, é preciso reconhecer que existe um nível original da experiência em que “as noções contraditórias se entrecruzam porque

os objetos não estão postos no terreno do ser” (PhP, 28). Se o mundo objetivo é aquele em que opera o “prejuízo do ser-determinado”, no campo fenomenal essa exigência lógica ainda não tem validade. Dessa forma, se a indeterminação positiva do percebido deve ganhar algum direito de cidadania, isso se dá num campo fenomenal anterior à objetividade, no qual o princípio do terceiro excluído, válido no terreno das ciências, é posto fora de circuito.

Ora, a distinção em *Ideias I* entre atitude natural e atitude transcendental, calcada sobretudo na posição de existência a ser neutralizada pela *epoché* radical, era perfeitamente indiferente a essa crítica do prejuízo do ser-determinado – e Merleau-Ponty não hesitará em atribuí-lo tanto às ciências modernas quanto às filosofias que, na linhagem do cartesianismo, inconscientemente as estilizam. Mesmo em Husserl, a distinção de *Ideias I* não era inteiramente homogênea em relação àquela, sugerida em *Ideias II*, entre atitudes naturalista, personalista e transcendental. Em Merleau-Ponty, como é essa última distinção que passa a ter primazia sobre a primeira, isso implica rever a acepção implícita de atitude natural e, conseqüentemente, também o elenco de seus representantes: enquanto a atitude natural era definida em função da posição de existência, tanto nossa vida perceptiva real quanto as ciências da natureza, as psicologias e as ontologias deveriam operar em seu interior; enquanto definida como prejuízo do ser-determinado, é somente na medida em que se mantêm no interior do ideal da determinação completa – o que não lhes é uma fatalidade – que essas disciplinas precisarão ser reduzidas. Como se deve lembrar, a crítica dirigida repetidas vezes pela *PhP* à psicologia da forma, que de um ponto de vista *quase* já continha a descrição pura do mundo perceptivo, dizia respeito ao fato de que ela manejava categorias do ser-determinado, permanecendo assim debitária de uma ontologia tácita – a do objetivismo – que herdava sem questionar. É dizer que é na medida em que opera com as “categorias do mundo” que essa psicologia carece de uma “redução fenomenológica” (PhP, 73). Por um lado, está aberta a via que conduzirá a filosofia a uma reforma das categorias – um dos sentidos, como se sabe, atribuído por Merleau-Ponty à ontologia que, desse ponto de vista, não se opõe à redução fenomenológica. Por outro, mostra-se que, se é ainda uma “existência” percebida aquilo a que nossa percepção autêntica dará acesso, essa existência não terá o mesmo sentido que tinha para o objetivismo, que deve aqui ser reduzido. Se é assim, não digamos mais que Merleau-Ponty teria imposto a gramática fenomenológica da doação ao domínio da atitude natural espontaneamente realista, passando então a disputar com as ciências e as ontologias do ob-

jeto acerca da necessidade ou não de se ter um observador para atestar a existência dos entes em geral – domínio no qual o fenomenólogo precavido jamais deveria ter pensado em intervir. Digamos, ao contrário – é essa ao menos a intenção da *PhP* –, que o campo fenomenal indica um território original, aquém da objetividade, no qual Merleau-Ponty encontrará a legalidade antepredicativa do objeto intencional.

Em geral, os comentadores parecem ter deslizado da “incompletude da redução” à sua “inexistência”, como se Merleau-Ponty, sem praticar a redução *tal qual conduzida em Ideias I*, estivesse necessariamente condenado a mover-se equivocadamente entre a atitude natural e uma espécie de “transcendentalização” daquela mesma atitude: se o objeto intencional é uma “existência singular”, ou bem se retomou o realismo da atitude natural e se reeditou a coisa para além dos modos de doação, ou bem se ignorou a distinção de atitudes e passou-se, então, a aplicar ao percebido em geral aquilo que Husserl limitava ao transcendental. O efeito da primeira interpretação é considerar Merleau-Ponty um realista renitente. O efeito da segunda é considerá-lo, no limite, um idealista berkeleyano, já que, sem restringir a validade da correlação noético-noemática à imanência da subjetividade absoluta – que nada prescreve acerca da *existência* das coisas –, é o próprio ser que passa a ser referido *a priori* a uma subjetividade percipiente. De certa forma, ambas interpretações nesse ponto específico passam por cima da originalidade do *Lebenswelt* em relação às demais atitudes, o que parece resultar, em alguma medida, de um abrandamento dos efeitos da “primeira redução”. Na *PhP*, ao contrário, é apenas essa redução – praticada textualmente nos primeiros capítulos da *PhP* – que dá lugar ao campo fenomenal que, situado aquém da objetividade, obedece por isso a outra legalidade: a causalidade cede lugar à motivação, o ideal da determinação completa ao indeterminado positivo. Ao suspender o prejuízo do ser-determinado, a “primeira redução” marca assim a distância que separa o objeto antepredicativo de *Lebenswelt* e o objeto que, seja como “objeto puro e simples” (atitude natural) seja como o “X vazio” (atitude transcendental), é entendido como identidade *de nível predicativo*, isto é, é submetido à determinabilidade possível e, assim, passível de juízo verdadeiro ou falso. Pré-predicativo, o objeto percebido em regime de *Lebenswelt* permanece indiferente à bipolaridade da proposição e é atestado por uma “fé originária” que o subtrai, por isso mesmo, de toda dúvida razoável. Desde então, a percepção oferece uma existência que não pode ser reduzida uma segunda vez – o que a afasta do X vazio obtido pela “segunda redução” da *Krisis* – mas tam-

pouco se identifica à coisa da atitude natural, na medida em que esta não passou pela crítica do ser-determinado promovida com a “primeira redução”.

Resta que apenas a exclusão do ser-determinado não basta para dar todos os contornos positivos que o campo fenomenal irá ganhar na *PhP*. A delimitação última da legalidade desse campo será encontrada, como veremos, na temporalidade, que é no fundo a raiz da indeterminação do percebido ali constatada. Dessa forma, ocorre nesse momento aquilo que J.-F. Lavigne chamou, a propósito do §1 das *Lições sobre a consciência do tempo*, uma “radicalização da redução” – que não se confunde com a “segunda redução” da *Krisis* ou de *Ideias I* – por meio da posição entre parênteses do tempo objetivo e das coisas que se movem nesse estrato da objetivação¹⁶. Em seu escoar temporal, a sensação – tema de uma explícita reabilitação, de espírito anti-empirista, por parte de Merleau-Ponty – torna-se um componente do vivido cujas fases de duração apresentam as multiplicidades últimas de cuja síntese (passiva) surgirá a unidade *hylética* capaz de acoplar-se, na apreensão noética, a uma forma intencional constituinte de objeto. É o tempo, dessa maneira, que está na raiz da unificação passiva da sensação e, como esta serve de base para as constituições superiores, da objetividade perceptiva em geral. Desse ponto de vista, ele marca a anterioridade constituinte do fenomenal em relação à coisa situada no primeiro grau da objetivação de que Husserl falava no §34 das *Lições sobre a consciência do tempo*¹⁷. Pondo esse primeiro estrato fora de circuito, é evidente o que acontece com a coisa percebida na *PhP*: ela se torna uma coisa temporal, um *Zeitobjekt* de segunda camada.

VI – A TRANSCENDÊNCIA TEMPORAL DA COISA

Tanto o X vazio husserliano quanto o objeto puro e simples são assim afastados em benefício de uma temporalização da coisa percebida cuja validade é circunscrita ao campo fenomenal, no qual o “prejuízo do ser-determinado”, por um lado, e o

¹⁶ “... aplicada ao vivido perceptivo, a consideração não-empírica de seu conteúdo real faz surgir com evidência a eclosão do objeto unitário em uma multiplicidade de data sensíveis (*hyléticos*), dispersos ao longo da sucessão temporal: é portanto a temporalidade, e sua eventual função sintética, que detém o princípio primeiro da possibilidade de um objeto em geral” (Lavigne, “Introduction”, in: Husserl, *Chose et espace*, p. 13).

¹⁷ Husserl apresenta do seguinte modo as três camadas da objetivação: “1) As coisas da experiência no tempo objetivo (no qual seria preciso distinguir ainda diversas camadas do ser empírico, que não foram até aqui levados em conta: a coisa da experiência do sujeito isolado, a coisa intersubjetivamente idêntica, a coisa da física); 2) As multiplicidades de aparições constituintes, de camada diferente, as unidades imanentes no tempo pré-empírico; 3) O fluxo absoluto da consciência, constituinte do tempo” (Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie...*, §34, p. 73).

“tempo cósmico” da terceira camada da objetivação por outro, encontram-se postos em suspenso. Assim, a “maneira única de existir” com que a *PhP* associava o objeto intencional, longe de ser uma coisa material no sentido do empirismo, já era uma espécie de essência singular que não existe fora de seus casos, que os anima secretamente ao embaralhar-se com eles, mas que estará sempre, para utilizar a fórmula dileta de Merleau-Ponty, *en se faisant* ao longo da experiência perceptiva – mesmo se não deixa de ser, em relação a ela, transcendente. Essa característica é o que deve afastar o idealismo do X vazio. Pois o modelo perfeito desse “estilo único” da coisa percebida – o “mesmo” que se apresenta nas apresentações – é a melodia sonora, como aliás já havia notado o Husserl das *Lições sobre a consciência interna do tempo*:

A significação musical da sonata é inseparável dos sons que a carregam: antes que a tenhamos escutado, nenhuma análise permite adivinhá-la; uma vez terminada a execução, não poderemos mais, em nossas análises intelectuais da música, reportar-nos ao momento da experiência; durante a execução, os sons não são apenas os ‘signos’ da sonata, mas ela está presente através deles, ela desce neles (PhP, 223).

Sem se confundir com nenhuma das notas tomadas isoladamente, a unidade melódica, ao mesmo tempo em que produzida pelo conjunto de notas, é o que prescreve a cada uma delas sua tonalidade, sua função, de modo que, se é impensável uma significação musical destacada dos sons, é igualmente impensável um som que não seja imantado por uma significação em certa medida transcendente – transcendência que entretanto não é nenhuma “transcendência real”. Senão, vejamos: antes da execução, não há significação musical – o idêntico na melodia –, pois ela depende de ser apresentada por sons efetivos, isto é, pela multiplicidade contínua das notas que a constituem. Depois da execução, ela será uma melodia “lembrada”, e não percebida em pessoa – isto é, já com a distância reflexiva que a situa a meio caminho da idealização. E ainda que se considere nele mesmo o fenômeno da melodia lembrada, será igualmente difícil circunscrever ali o idêntico desse contínuo sonoro: se não devemos confundir análise intelectual e experiência concreta de uma sonata, como delimitar com precisão a suposta “essência” dessa melodia, separar na multiplicidade de notas o *idêntico* que a perpassa? Por fim, durante o curso de sua execução, enquanto se a escuta nota por nota, sabe-se ouvir as notas *de uma melodia*, isto é, é dada a diferença entre melodia transcendente e a variedade de notas que a apresentam, sem que essa diferença se deixe hipostasiar, porquanto o momento do *idêntico* na melodia está em contínua consti-

tuição através do diverso sonoro. É verdade que, nessa descrição, está axiomáticamente suposta a distinção, de origem intuicionista, entre uma “significação concreta” da melodia e uma “significação idealizada”, a primeira remetendo à doação em pessoa, a segunda à idealização sub-reptícia da experiência. É por isso que se pôde dizer que nem melodia “lembrada” nem análise “intelectual” de partitura apresentam a melodia percebida em carne e osso. Mas, aceito esse *parti pris* do intuicionismo, é então por necessidade que a unidade melódica não se deixa “objetivar”: na melodia *en train de se faire*, a identidade não apenas inexiste fora de seus casos, mas está além disso em contínua constituição através deles.

Em verdade, a diferença aqui é precisamente aquela entre a doação da coisa espacial e a doação da coisa temporal. Se ao perceber uma série de perspectivas de um objeto espacial, sob diversos ângulos e distâncias visuais, posso em determinado momento acreditar estar de posse do *eidos* desse objeto e passar a ver então, em cada um de seus modos de doação, diferentes atualizações empíricas daquela mesma essência ideal – e isso ainda que esse “mesmo” seja um X vazio, isto é, que não tenha realidade efetiva fora de um perfilhamento –, essa presunção de objetivação do invariante já não pode ocorrer na melodia e na coisa temporal em geral, pois nela o próprio momento da identidade não pode ser apartado do fluxo que o constitui, diferença e identidade passando continuamente uma na outra, como mostrou muito bem Gérard Granel:

o movimento de uma frase musical – entretanto, tomada de empréstimo do mundo percebido – é o que melhor corresponde à noção de *Zeitobjekte*. Ela não comporta, com efeito, a fixação objetiva do momento da unidade ou momento do “mesmo”, como a casa ou a mesa cuja identidade *recobre e mascara* a temporalidade. Há na música, por assim dizer, empate entre o mesmo e o outro. (...) ... nela, o momento da identidade não deixa de ser levado pelas ondas de sua constituição, ao mesmo tempo em que o fluxo não deixa de desdobrar a identidade. A melodia é a paz dos opostos metafísicos, a matéria que permanece na forma e a forma que permanece na matéria¹⁸.

Essa observação nos permite entrever o pano de fundo em que se formulava a objeção merleau-pontiana ao objeto intencional de Husserl. Era, desde o início, a revalorização filosófica do sensível, isto é, a descoberta de um sentindo autóctone sugerindo-se espontaneamente no percebido, que conduzia naturalmente a essa crítica.

¹⁸ Granel, *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, p. 57.

Pois a partir de que momento se impusera a unificação *ideal* da diversidade de aspectos? Entenda-se por “ideal” aqui aquilo que tanto Merleau-Ponty quanto o Husserl de *Experiência e juízo* entendiam por esse termo, a saber, a unidade sintética de nível predicativo. Era devido à descontinuidade do sensível, pensa Merleau-Ponty, interpretado de antemão como aglomerado de partes discretas, que, sem poder se apoiar em uma pré-unificação já realizada espontaneamente na sensibilidade, a síntese da diversidade de seus aspectos devia ser reportada diretamente ao juízo. E então não era de se espantar que a unidade assim obtida fosse uma forma destacada da *hylé*, um invariante da ordem da idealidade – precisamente como o intelectualismo compreendia o objeto intencional. Era contra isso que, abaixo e como condição dessa “significação intelectual”, a *PhP* procurava descobrir uma “unidade antepredicativa do mundo percebido” (PhP, 282), ela própria produzida pela expressividade imanente ao sensível, entendamos, pelo sistema de reenvios recíprocos entre aspectos sensíveis que dispensaria, portanto, uma unificação via síntese predicativa. Vem daí o elogio merleau-pontiano à “síntese de transição” como unificação imanente das perspectivas da coisa percebida, antes que a atividade explícita do juízo entre em cena:

Não tenho uma visão perspectiva, depois uma outra, e entre elas uma ligação de entendimento, mas cada perspectiva *passa na* outra, e, se podemos ainda falar de síntese, trata-se de uma “síntese de transição”. (PhP, 386)

Se uma perspectiva pode “passar na” outra, é que ela não é nenhuma positividade em si, ela se qualifica e se determina exclusivamente no reenvio recíproco às demais perspectivas, assim como a nota atualmente escutada não indica uma fase discreta da unidade melódica. “É a reflexão”, dirá Merleau-Ponty, “que objetiva os pontos de vista ou as perspectivas” (PhP, 386).

Mas o que assegura a continuidade expressiva entre as partes do percebido, seu reenvio mútuo, com que o mundo sensível passa a ser caracterizado? Na *PhP* – e diferentemente do que ocorrerá a partir dos anos 50, quando é a diacriticidade do mundo sensível que garantirá a não-positividade e a remissão recíproca das partes –, Merleau-Ponty permanece nesse ponto um fiel discípulo de Husserl e se limitará a descobrir, com ele, nas sínteses passivas realizadas pela temporalidade o núcleo onde se forma a unificação imanente do diverso sensível. Pois, de um lado, se cada perspectiva do percebido não é nenhuma positividade, isso se dá da mesma maneira pela qual, no fluxo do tempo, o instante impressional no qual a fase atual do objeto é apresentada sempre-já se tornou passado, escoando para o fundo da retenção. Mas tam-

bém porque, de outro lado, o fluxo é acompanhado de uma intencionalidade original – a retenção – que se encarrega de conservar, a cada nova fase atual do objeto, a quase-presença das suas fases recém-passadas. Assim, o escoamento pelo qual o instante atual se torna passado não implica qualquer descontinuidade temporal; muito pelo contrário, ele se identifica em verdade ao perfilhamento originário daquele mesmo “agora” que, ao mover-se em direção ao “passado”, ganha correlativamente novos “modos de ser dado” para os sucessivos e sempre novos – graças ao escoamento do tempo – focos atuais da impressão.

Com essa referencia à constituição do *Zeitobjekt* através de suas fases temporais, avançamos na compreensão da “unidade antepredicativa” que Merleau-Ponty encontrava na melodia e, no fundo, na percepção em geral¹⁹? Procurava-se uma unidade que não subsumisse idealmente o diverso, mas que ao contrário se gestasse na multiplicidade fática mesmo restando transcendente a ela. Com a síntese temporal, descobriu-se que a fase atual do objeto não se interrompe simplesmente quando passo do agora impressional ao passado; ela permanece retida, iniciando a série de adumbramentos do mesmo objeto, que só se interrompe quando o fluxo também se interromper. Assim, o objeto está em constante constituição através do tempo, ele se enriquece com a persistência da exploração temporal – a passagem para o futuro do foco da impressão é *ipso facto* o aumento da série retencional na qual o objeto se perfila –, e é justamente por isso que ele não é uma idealidade, não salta para fora da diversidade de fases que o alimentam²⁰.

O tempo esclarece, dessa maneira, as características da fenomenização com que Merleau-Ponty pensava o objeto intencional. Por um lado, ele está presente *em pessoa* nos seus perfis: a fase “retida” não é uma fase “rememorada”, não preciso passar por um ato explícito do perfil ao “original”, pois o que é dado é o próprio objeto “visto por transparência” através de sua perspectiva, “da mesma maneira como vejo o próprio pedregulho através das massas de água que deslizam sobre ele” (PhP, p. 479). É, assim, o próprio objeto que está quase-presente no campo perceptivo através da retenção. Por outro lado, esse objeto nunca se apresentará *completamente*: seria supor

¹⁹ É verdade que essa extrapolação da “melodia” à percepção “em geral” pressupõe a fundação da síntese espacial na síntese temporal. Mas Merleau-Ponty admite abertamente esse pressuposto: “para nós, a síntese perceptiva é uma síntese temporal” (PhP, 286).

²⁰ Cf. Granel, *Le sens de la perception...*, p. 69: “é porque as fases são elas mesmas *continua* que elas podem ser o caminho da constituição daquilo que contudo as engloba”, “englobamento que permite à diversidade hylética de permanecer no seio de uma unidade intencional, ou ainda, à unidade intencional de se constituir sobre e pela diversidade de ‘fases’”.

o acabamento do tempo, uma síntese que pudesse se erguer por cima do fluxo temporal, deixando de ser ela própria um ato, um vivido que se desdobra no tempo. Se é assim, o objeto está continuamente se constituindo através dos múltiplos perfis que o oferecem, o que é dizer que a exploração perceptiva, desdobrando-se no tempo, nunca possuirá o objeto de modo completamente determinado – na exploração, são novos perfis e determinações desse mesmo objeto-tema que vou paulatinamente descobrindo, mas, porque não há síntese que reúna a totalidade do tempo (ela é sempre um ato finito da consciência temporal), esse objeto está situado no infinito, imantando à distância a exploração perceptiva tal como a Ideia kantiana.

Essa postulação da identidade do objeto como situada no infinito seria arbitrária? De modo algum. Ela é necessária para dar conta do fato de que, na exploração perceptiva da coisa, tenho a experiência de que seus perfis se recobrem em torno de um *mesmo* objeto-tema. Se o “tipo” do objeto percebido não for *de antemão* vislumbrado por mim como aquilo de que os perfis são perfis, simplesmente o curso temporal de experiências se desagregaria num vir-a-ser indiferente de aparências. Consequentemente, sem esse estilo constante do objeto antecipado de antemão, não haveria nem a consciência de perfil enquanto perfil – já que este não apresentaria nada distinto de si mesmo –, nem a experiência de qualquer continuidade perceptiva, nenhuma ligação interna entre as fases atuais e inatuais da percepção; o mundo se estilhaçaria de certa forma em um caos perceptivo²¹. E, sendo assim, nem haveria a experiência de se perceber cada vez melhor ou pior um mesmo objeto; a série de perfis tornar-se-ia de algum modo desregrada e sem possibilidade de aferir distintos graus de preenchimento. Eis porque a identidade do objeto deve ser vislumbrada em horizonte no curso da exploração perceptiva, como condição para que essa exploração diga respeito a um mesmo aparente:

o horizonte é então aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração, 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 (PhP, 96).

Mas, se é assim, pode-se efetivamente sustentar que essa unidade do objeto apenas se forme ao longo da série concordante ou discordante de aparições que se dão no tempo? Ao contrário, ela parece estar de antemão pressuposta, como “tipo” fluido do ob-

²¹ Cf. Granel, G. *Le sens du temps...*, p. 81: “o princípio dessa convergência só lhe pode vir da unidade, que ele [o momento hylético ou o momento do diverso] tem necessariamente fora dele (que lhe é ‘prescrita’, mas que ele não ‘possui’)”.

jeto, necessária justamente para que a série de aparições possa ser mais do que um vir-a-ser indiferente de aparências, e cujo grau máximo de adequação se encontra apenas no infinito.

É esse, no fim das contas, o destino do objeto intencional ao ser aclimatado na filosofia da existência peculiar à *PhP*: ele se torna um *Zeitobjekt*, cuja doação completa se situa presuntivamente no infinito. E assim, a experiência perceptiva está assegurada por uma dupla certeza: sei estar explicitando progressivamente o mesmo objeto percebido ao acompanhar seus aspectos, mas sei também que essa explicitação jamais será completa, razão pela qual essa Ideia reguladora em que se converteu a objetividade será também sempre, de fato, *aproximativa*, de contornos fluidos, o que não é senão o que Merleau-Ponty chamava, na *PhP*, de “indeterminação do percebido”. Donde a concepção final da *transcendência* do objeto percebido na *PhP*. Sem dúvida, ele será um “indeterminado”, mas, como essa indeterminação não é senão o avesso da finitude da exploração perceptiva, a sua doação completa, proibida “de fato”, não deixa de ser autorizada “de direito”, permanecendo como Ideia reguladora, situada no infinito de horizonte e imantando os diversos aspectos que percorro paulatinamente na percepção.

Isso aponta para os limites da concepção de transcendência presente na *PhP*: ao temporalizar o X vazio husserliano, Merleau-Ponty faz dele um “tipo” de contornos fluidos – como o sentido de uma frase musical, essa unidade melódica *en se faisant* e contudo pressentida como quase-presente em cada nota particular –, mas cuja indeterminação de fato não é senão promessa de determinações possíveis, presunção – situada no infinito – da doação completa da coisa. Não é reconhecer que o essencialismo de Husserl, segundo Barbaras uma das figuras do prejuízo mais geral do objetivismo²², longe de ser extirpado, permanece cativo da temporalização do objeto percebido realizada na obra de 1945? Não é casual que a fenomenologia husserliana da temporalidade, fundamento último da coerência das descrições da *PhP*, vá praticamente desaparecer nos escritos subsequentes de Merleau-Ponty. Através disso, é um outro conceito de transcendência que começará a ser gestado, precisamente contra a presunção de uma doação completa da coisa, mesmo que situada no infinito como Ideia kantiana – como o faz a *PhP* –, o que é ainda no fundo uma maneira de pensar, sorrateiramente, a transcendência do objeto percebido em analogia com aquela de

²² Cf. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, pp. 207, 210 e segs.

uma essência, apenas introduzindo, para distinguir a primeira delas, a finitude da subjetividade temporal.

Conclusão

1.

À pergunta de que se partiu, qual seja a de saber se a primeira filosofia de Merleau-Ponty teria efetivamente dado conta de revelar a junção entre a inerência ao mundo e a capacidade de fazê-lo aparecer, a conclusão deve ser negativa. Em suas primeiras obras, ele acaba oscilando entre os dois extremos: a inerência, na medida em que afirma a dependência da consciência em relação a uma natureza sempre finalizada pelos projetos prático-vitais, e a intenção racional, na medida em que, para dar conta de como essa inerência pode ser experimentada, introduz a distância – mínima, porém infinita – da consciência em relação a ela. A temporalidade, na qual residia com efeito a promessa de conciliação desses extremos, apenas amaina a antinomia sem resolvê-la: ela ainda supõe um foco de consciência para o qual o tempo se temporaliza, e assim confessa uma distância entre a subjetividade e o aparecer que denuncia o primado da presença a si sobre a presença no mundo. É o que o conceito de cogito tácito, como reduto de não-ser subtraído à encarnação, já dizia explicitamente. O problema é conceitual: para se dar conta da experiência da presença ao mundo é preciso reconhecer uma mínima distância da subjetividade em relação a ela, uma subjetividade *para a qual* essa presença se manifesta, e se essa distância não é rigorosamente pensada como o avesso de um pertencimento ao mundo, ela implica um afastamento sem volta da consciência em relação ao aparecer, por onde a assimetria da constituição secretamente se infiltra.

2.

É em função desse impasse que se revela toda a relevância do conceito de reversibilidade carnal na última fase da obra. Pois ele pretende indicar justamente que essa diferença entre a consciência e o aparecer é rigorosamente o avesso de um pertencimento em relação a ele; é em um único e só movimento que o ser vem à aparição e que a subjetividade vai ao ser para fenomenalizá-lo. Com isso se desfaz a assimetria de uma subjetividade que, na primeira fase da obra, parecia operar a fenomenalização do ser sem ser rigorosamente parte dele. A saída será, portanto, descrever de novo o

fenômeno da encarnação, entendendo o corpo como feito de mesmo estofo ontológico que o ser sensível – sob esse aspecto, parte do mundo e idêntico a ele –, e não mais entendido como camada passiva da vida da consciência. Desde então, será a partir do interior do ser sensível, e não por uma consciência minimamente dele apartada como reduto de não-ser – e nem tampouco pelo conceito heideggeriano de transcendência, insuficiente para explicar em fim de contas a dimensão de pertencimento sensível da subjetividade ao mundo –, que o ser é trazido, ele mesmo, à aparição, por um quiasma que se opera em seu interior, e, mais precisamente, no interior do corpo próprio como *locus* da reversibilidade entre senciente e sensível.

Que se acompanhe os novos marcos em que a fenomenalização doravante se dá. Tudo depende de um novo comentário do fenômeno da mão tocante e da mão tocada. Essa descrição, tomada das *Ideias II* de Husserl, já era mobilizada na *PhP*; porém, permanecia ali francamente subaproveitada como mero marcador da diferença entre as noções de *Körper* e *Leib*. No *VI*, será a um resultado bastante mais impressionante que a descrição é conduzida. Quando minha mão tocante toca a mão tocada, ela descobre nesta última sensações que são aquelas de uma mão também tocante, e que pode a qualquer momento inverter a direção intencional e fazer da mão inicialmente tocante uma mão tocada. Isso significa, em primeiro lugar, que o sentir se descobre por essência encarnado naquilo mesmo que ele ia sentir. A mão tocante toca na mão tocada uma outra ela mesma, ela de certo modo descobre-se a si mesma fora de si mesma, isto é, na exterioridade física. E essa comunidade ontológica entre o sentir e o sentido é fenomenologicamente atestada:

ao mesmo tempo em que sentida de dentro, minha mão é também acessível de fora, tangível ela mesma, por exemplo, para minha outra mão, se ela toma lugar entre as coisas que ela toca, ela é, em um sentido, uma delas, abre enfim para um ser tangível do qual ela também faz parte. Por esse entrecruzamento nela do tocante e do tangível, seus movimentos próprios se incorporam ao universo que eles interrogam (*VI*, 174).

Assim, a atividade senciente descobre-se como o outro lado de uma passividade sensível que lhe é conatural, já que a mão tocante apenas se realiza na exterioridade a si da mão tocada. Com isso, é o sentir que se descobre a si mesmo sempre encarnado no mundo sensível, feito do mesmo elemento de carne que ele. Senciente e sensível têm o mesmo *modo de ser*, existe uma univocidade ontológica entre ambos. Mas, ao mesmo tempo, isso significa também que minha passividade sensível, pela qual o sen-

tir encontra-se encarnado no mundo sensível – não apenas “presente” no mundo mas rigorosamente “parte” do mundo –, não é ele próprio senão uma sensibilidade iminente, já que a mão tocada pode a qualquer momento se tornar tocante. Ora, quando a mão tocada vem a ser tocante, é como se o próprio corpo sensível *se trouxesse a si mesmo à aparição*.

Já no ‘tocar’, acabamos de encontrar três experiências distintas que se sub-tendem, três dimensões que se sobrepõem, mas são distintas: um tocar do liso e do rugoso, um tocar das coisas – um sentimento passivo do corpo e de seu espaço –, e enfim um verdadeiro tocar do tocar, quando minha mão direita toca minha mão esquerda apalpando as coisas, pelo qual o ‘sujeito tocante’ passa ao nível de tocado, desce nas coisas, de sorte que o tocar se faz do meio do mundo e como que nelas (VI, 174).

O que se trata de mostrar aqui é que, se o Ser sensível vem ao aparecer, ele não o faz por um para-si que viria de fora quebrar a identidade do ser e do fenômeno e comandar sua aparição, nem mesmo por um fluxo temporal que condena o presente a sempre se apresentar como um já recém-sido (e que secretamente supõe um olhar fora do tempo para o qual o tempo se temporaliza), mas por um movimento interno, operado pelo corpo próprio, pelo qual *o Ser sensível ele mesmo se traz ao aparecer* – tendo por efeito, como se verá, nada menos do que garantir a doação em carne (modo de doação), como grau máximo de preenchimento sensível, do sensível. É preciso notar que, se a reversibilidade de senciente e sensível pode trazer efetivamente o Ser à aparição sem postular uma consciência dele distinta para a qual ele se fenomenalizaria, isso apenas é possível porque, pelo primeiro lado da reversibilidade, segundo o qual o sentir descobre-se a si mesmo na exterioridade do sentido <sentir> (na medida em que a mão tocada contém as mesmas sensações de mão tocante), o corpo atestou ser feito do mesmo estofamento ontológico que aquilo que ele sente, ou seja, feito do mesmo elemento de carne (modo de ser). Apenas a encarnação compreendida como identidade do senciente e do sensível pode, pela fissão dessa indivisão, trazer o Ser ele mesmo à aparição. O importante é notar que esses dois movimentos – por um lado, aquele segundo o qual o sentir se encarna no sensível e se descobre feito do mesmo elemento sensível que ele, e, por outro, aquele segundo o qual o sensível vem a ser senciente dando-se uma manifestação de si mesmo – estão em quiasma e são rigorosamente simultâneos: “o movimento pelo qual o sentir se faz mundo só tem sentido na medida

em que ele é identicamente movimento pelo qual o mundo advém ao sentir”¹. Todos os problemas de leitura da última fase de Merleau-Ponty vão decorrer de uma fixação abstrata de um dos lados dessa reversibilidade – mesmo que seja provável que Merleau-Ponty talvez não fosse capaz de evitá-la. Se fixamos apenas o primeiro movimento, segundo o qual a subjetividade avança intencionalmente para o mundo, repetimos a tentativa da *PhP* e perdemos a reversibilidade em benefício de alguma versão, embora amainada, de transcendentalismo; se fixamos o segundo deles, aquele segundo o qual é o Ser ele mesmo que vem à aparição, flertamos com uma espécie de ontologia da natureza. Nos dois casos, reapresenta-se o problema mencionado na introdução da tese, e que apenas a rigorosa reversibilidade poderia evitar: a diferença sem identidade conduz a alguma forma de sobrevoos da experiência, traduz-se na fenomenalização do Ser operada de fora do Ser, e conduz a uma noção ôntica do fenômeno, ou seja, a de um Ser que de direito pode ser absorvido por uma apresentação; por outro lado, a identidade sem diferença conduz à noite do absoluto, a um mundo de aparições que simplesmente não apareceria na falta de alguém para quem pudesse aparecer².

Uma das consequências do fenômeno da reversibilidade entre senciante e sensível é uma mutação no funcionamento do *a priori* da correlação. Com efeito, tendo mostrado que não existe alternativa entre a atividade do sentir e seu pertencimento passivo ao mundo sensível, a reversibilidade descortina os polos da correlação como secundários em relação a uma dimensão mais profunda na qual imanência subjetiva e transcendência do mundo encontram-se em quiasma. É assim de um solo originário, no qual sujeito e objeto revelam seu co-pertencimento sensível e sua indivisão ontológica, que a polaridade da correlação retira sua verdade: “o ser em si, o ser para um espírito absoluto tira doravante sua verdade de uma ‘camada’ em que não há nem espírito absoluto, nem imanência dos objetos intencionais a esse espírito, mas apenas espíritos encarnados que ‘pertencem’ por seu corpo ao mesmo mundo” (S, 281). Contudo, uma vez afirmada essa indivisão originária como solo da correlação, resta

¹ Barbaras, *De l'être du phénomène*, p. 186.

² Sabe-se que essa ontologia da natureza tentará responder a essa dificuldade com a tese de um vir-a-ser da diferença no seio da identidade. Todavia, essa hipótese levanta a suspeita de que se trate, com essa ideia de uma diferença produzida com fins de quebrar a identidade, da postulação de uma teleologia natural pré-crítica posta na conta da natureza, e cujo saldo positivo nem parece aliás tão claro, uma vez que, obtendo uma diferença *a favor* da identidade, corre sempre o risco de terminar absorvendo-a nesta. Essa ontologia da natureza, todavia, resulta da fixação de *um* dos momentos da reversibilidade, a fixação do outro deles conduzindo de volta à *PhP*; em que pese o caráter inacabado da obra e a miríade de inéditos, que apontam tanto para um quanto para outro dos lados, é provável que a última filosofia de Merleau-Ponty tenha por fio orientador a própria reversibilidade, não apenas um de seus momentos abstratos. Como diz Merleau-Ponty, é “a reversibilidade que é verdade última” (VI, 201).

precisamente dar conta da diferença graças à qual essa indivisão se manifesta. Não basta, portanto, afirmar a indivisão, é preciso mostrar também como é possível uma experiência dessa indivisão, isto é, explicar como a unidade do solo se cinde, transformando-se na dualidade da correlação. Isso supõe desvelar o surgimento de uma distância intencional, interior ao Ser de indivisão, que dê conta da *diferença*, no seio de sua *unidade*, entre senciente e sensível. Trata-se exatamente da reposição do problema, em sua figura agora simetricamente inversa, que já constrangerá a *PhP*: pois se a questão ali, implicitamente aceita a equivocidade ontológica do cogito e do mundo, residia em explicar como essa dualidade podia de alguma maneira encontrar-se no meio do caminho, a questão agora é saber como, explicitamente afirmada a univocidade ontológica, ela pode cindir-se e desse modo aceder à manifestação. O risco a evitar aqui é um resgate secreto ou do intelectualismo ou do realismo: se essa distância surge de fora da unidade, é a consciência que revela seus trabalhos e põe a perder toda a tarefa de desvelar a indivisão originária; por outro lado, se não há distância, essa unidade jamais daria uma manifestação de si, e a experiência da indivisão se apagaria na noite da coincidência bergsoniana. Ora, é ainda no quiasma que reside a resposta ao problema. Trata-se de afirmar que a reversibilidade entre senciente e sensível é sempre *apenas iminente*, uma distância que jamais chega à identidade, ou, inversamente, uma identidade que jamais se cinde na distância irreversível de uma consciência pura em oposição a um objeto puro, do para-si ao em-si. Essa iminência essencial à identidade é ainda fenomenologicamente atestada. Com efeito, minha mão tocante jamais chega a se identificar plenamente com a mão tocada; no momento em que ela o faz, ela se eclipsa e se torna pura e simplesmente mão tocada, perdendo-se como mão tocante: “é sempre das duas coisas, uma: ou verdadeiramente minha mão direita passa ao nível de tocada, mas então sua tomada sobre o mundo se interrompe – ou bem ela a conserva, mas então eu não a toco verdadeiramente, *ela*, eu apenas apalpo o invólucro exterior de minha mão esquerda” (VI, 191). Noutras palavras, o sujeito senciente apenas se identifica consigo mesmo enquanto sensível permanecendo minimamente afastado de si mesmo – e isso não é uma imperfeição da relação a si, uma distância que poderia de direito ser vencida, mas o modo mesmo da relação a si. Com isso, a identidade entre senciente e sensível é tão-somente um limite ao qual a reversibilidade tende, mas à qual ela jamais chega – e isso de direito –, uma vez que ela tem por condição a fissura mínima entre senciente e sensível que a torna precisamente possível. Se quisermos, ela é uma in-divisão e não propriamente uma identidade. Se a

identificação da mão tocante com a mão tocada é sua simples transformação em objeto, e não a experiência de si mesma como tocante, ela apenas alcança a si mesma no mundo sensível mantendo-se minimamente separada de si mesma, por uma distância que não é senão o avesso da única proximidade possível consigo mesma. Contra a distância intencional introduzida pela consciência (saída transcendentalista), mas também contra a ausência de distância (saída realista), a ideia de reversibilidade indica, por meio de sua iminência constitutiva, o quiasma da identidade e da diferença entre sentiente e sensível, e, em sua operação em ato, o surgimento da distância fenomenalizante no seio do mesmo mundo sensível que ela traz ao aparecer. Tudo se passa, escreve Merleau-Ponty, “como se meu acesso ao mundo não fosse senão o outro lado de um afastamento” (VI, 23). Segue daqui o modelo da “proximidade por distância” (VI, 168), que Merleau-Ponty oporá tanto a Bergson quanto a Sartre – filósofos que representam respectivamente, no tênue fio sobre o qual Merleau-Ponty pretende se mover, o fantasma da coincidência e o fantasma da distância intransponível –, e que vai doravante comentar toda a relação entre a subjetividade e o aparecer. Se a distância intencional através da qual o sensível vem à manifestação encontra-se, por meio da reversibilidade, dobrada por uma relação de identidade com ele, na medida em que o sentiente se descobre precedido no sensível por uma sensibilidade iminente, ela se mantém justamente por isso em uma relação de proximidade máxima em relação com o percebido, sem jamais poder se tornar coincidência com ele.

Vemos as coisas elas mesmas, lá onde elas estão, segundo seu ser que é bem mais do que o ser-percebido, e ao mesmo tempo estamos afastados delas por toda espessura do olhar e do corpo: é que essa distância não é o contrário dessa proximidade, ela é profundamente concordante com ela, ela é seu sinônimo. É que a espessura de carne entre o vidente e o visível é constitutivo da visibilidade dela assim como da corporeidade dele; não é um obstáculo entre ele e ela, é seu meio de comunicação. É pela mesma razão que estou no coração do visível e que estou distante (VI, 176).

Não há, portanto, alternativa entre o pertencimento e a distância, entre a diferença e a identidade da subjetividade em relação ao aparecer. Desde o contato mais íntimo do corpo próprio consigo mesmo, ele já passa fora de si mesmo, tornando-se exterioridade sensível; mas, como essa exterioridade sensível não é senão ele mesmo como sensibilidade iminente, a passagem fora de si é também uma volta a si. É agora que a declaração da *PhP* ganha direito de cidadania: “o interior e o exterior são inseparáveis.

O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora dele” (PhP, 469)³. Todavia, a condição mesma dessa inseparabilidade é a preservação de uma não-coincidência originária entre ambos: como se viu, ao procurar sentir-se a si mesmo como senciente, o corpo se torna sensível, e se perde como senciente. Ora, é precisamente esse *écart* constitutivo que obriga o Ser sensível a por princípio fenomenalizar-se: se quisermos, a fenomenalização brota da impossibilidade da coincidência do corpo consigo mesmo, e, portanto, desde o interior do mundo sensível – não da passagem do tempo, nem de um para-si que viria a quebrar o em-si. O central é, portanto, não a intuição romântica da unidade do interior e do exterior, mas a fissão entre ambos que é *condição da experiência* dessa unidade, que por sua vez é *condição ontológica* da fissão. “A indivisão do senciente e do sensível – escreve Merleau-Ponty – está na origem de sua fissão, a o quê a carne remete” (OE, 15n). “Esse duplo ‘quiasma’, não podemos dar conta dele pela lâmina do Para si e pela lâmina do Em Si. É preciso de uma relação ao Ser que se faça *do interior do Ser*” (VI, 265). Se quisermos, é o programa da metafísica sartreana, mas com a diferença de que, uma vez descomprimida a unidade do Em Si e do Para Si, estes não se divorciam mais como o Ser e o Nada, já que, desde então, estes não poderiam mais modificar, na essência, um ao outro⁴.

3.

Com essa nova decodificação acerca da relação entre a identidade e diferença entre senciente e sensível, sujeito e aparecer, Merleau-Ponty pode descortinar um sentido inédito da transcendência do aparente sensível, que inexistia seja em Husserl, seja na *PhP*. Em ambos, com efeito, essa transcendência era compreendida como a transcendência de um ente *diant*e da subjetividade, que, se excedia o aparecer na me-

³ Penso que toda a filosofia de Merleau-Ponty pode ser lida, do começo ao fim, como o desenvolvimento dessa única intuição. Se não deixa de haver aqui um certo eco do romantismo alemão, é preciso observar que ele é decisivamente filtrado pela *Gestalttheorie*, e por isso aparece a Merleau-Ponty como de certo modo compatível com uma filosofia fenomenológica. Onde, digamos, a tarefa de pensar essa unidade entre exterior e interior sob o fio da correlação fenomenológica. É já em Köhler que se encontra, repetidas vezes citado, o poema *Epirrhema* de Goethe: “Müsst im Naturbetrachten / Immer eins wie alles achten; / Nichts ist drinnen, nichts ist draussen; / Denn was innen, das ist aussen / So ergreift ohne Säumnis / Heilig öffentlich Geheimnis”. Para a importância atribuída por Köhler a essa intuição romântica da Natureza, ver Ash, M. *Gestalt psychology in German culture*, p. 445.

⁴ É a tese defendida por Merleau-Ponty a respeito da concepção sartreana da dialética: não há dialética. “Como, para ele, não há *interior* senão eu, e todo *outro* é exterioridade, o Ser permanece nele intocado por essa descompressão que se faz nele, ele permanece positividade pura, objeto, e o Para Si apenas participa dele por uma espécie de loucura (VI, 265).

dida em que se declarava como *aquilo que aparece* através do aparecer, e, portanto, distinta dele, ela não era todavia de direito avessa a uma doação não apenas em pessoa mas também adequada, embora situada no infinito como Ideia kantiana. Essa tese, afirmada explicitamente na seção dedicada à “Fenomenologia da razão” em *Ideias I*, era de algum modo silenciosamente recuperada pela temporalidade nas *Lições de 1905*, como mostrou Gérard Granel, e a partir dali herdada por Merleau-Ponty na *PhP*. O resultado, na *PhP*, era uma concepção ôntica da transcendência, isto é: a afirmação da inesgotabilidade do objeto em face da finitude da síntese temporal, e, desde então, a projeção de uma doação adequada da coisa percebida, virtualmente situada no infinito, e implicitamente postulada com fins de conferir ao decurso exploratório da percepção a presunção de se descobrir, a cada nova aparência dada no fluxo temporal, a explicitação crescente ou decrescente de um mesmo objeto. Como se sugeriu, sem essa Ideia kantiana a série de aparições tornar-se-ia desregrada e se estilhaçaria num vir-a-ser de aparências indiferentes umas às outras.

Ora, o primeiro efeito da noção de reversibilidade entre senciente e sensível é tornar sem utilidade a noção husserliana de “transcendência na imanência”. Pois uma vez que existe reversibilidade entre o dentro e o fora, entre a imanência e a transcendência, todo o fantasma da transcendência real como impossível de ser alcançada pela subjetividade real é suprimido e não é mais preciso constituí-la como polo objetivo dentro da imanência transcendental. É a coisa mesma que é dada sensivelmente a meu corpo quando este entra em quiasma com ela.

Quando se diz que a coisa percebida é apreendida “em pessoa” ou “em sua carne” <*leibhaft*>, isso deve ser tomado ao pé da letra: a carne do sensível, esse grão concentrado que detém a exploração, esse *optimum* que a termina refletem minha própria encarnação e são sua contrapartida (S, 272).

A doação em carne do objeto (sua *Leibhaftigkeit*), portanto, não apenas não exclui mas em verdade *exige* que o sujeito seja ele também de carne, isto é, de mesma natureza ontológica que o objeto. Que não se confunda aqui as duas acepções do termo “carne” que estão em jogo. Por um lado, a *Leibhaftigkeit* indica a plenitude do preenchimento daquilo que aparece; por outro, a carne como elemento comum a sujeito e objeto indica um modo de ser, um pertencimento *ontológico* do sujeito ao mundo sensível, segundo o qual ambos são feitos de mesmo elemento. Todo o argumento de Merleau-Ponty consiste em, sem confundir os termos, colocá-los em relação de complementariedade necessária: é porque *sou* do mundo como carne (modo de ser) que a

coisa sensível *me aparece* de maneira carnal (modo de doação), ou seja, é porque eu e a coisa somos ontologicamente de mesma carne que podemos entrar em quiasma, através do que a coisa me é dada em carne, motivando em grau máximo minha crença em sua existência como irrecusável⁵.

Entretanto, se a reversibilidade parece tornar pensável a doação em carne da coisa sensível, restaria dar conta de como é ainda possível que haja aparição *de algo* por meio das qualidades sensíveis, isto é, de como o grão sensível dado em carne poderia apresentar algo distinto de mim mesmo – ao menos o suficiente para exceder minha percepção. É o problema da transcendência do ente em relação a seus perfis que de algum modo se reapresenta nesse momento, mas de maneira inteiramente re-descrita como “pensamento de *écart*, não posse de objeto” (VI, 248), o que era bastante previsível uma vez que se revisou a antessala subjetiva dessa transcendência, a saber, a relação entre a consciência e o aparecer, indicando-se um pertencimento do primeiro ao segundo. Não basta, com efeito, garantir que a visão se faz doravante de dentro do mesmo ser sensível do qual o objeto faz parte; é preciso explicar como ela alcança algo *distinto* dela mesma, garantindo a transcendência não-psicológica da coisa percebida. A dificuldade é explicitamente reconhecida em uma nota de setembro de 1959, na qual Merleau-Ponty retoma a análise do cubo. Como descrever o cubo nele mesmo, pergunta-se em Merleau-Ponty, como o “Ser já lá, pré-crítico” – e não como significação de cubo, oposta às suas aparências sensíveis?

Temos então: abertura ao cubo mesmo por uma visão do cubo que é distanci-
ação, transcendência – dizer que eu tenho uma visão dele, é dizer que, perce-
bendo-o, eu vou de mim a ele, eu saio de mim nele. Eu, minha *visão*, nós so-
mos, com ele, tomados no mesmo mundo carnal; *i.e.*: minha visão e meu cor-

⁵ Se a utilização do termo *Leib* para designar o mesmo elemento ontológico do qual senciante e sensível são feitos é exclusividade de Merleau-Ponty, a *Leibhaftigkeit* que essa empreitada ontológica tem por vistas assegurar é um modo de doação descrito por Husserl como o máximo de preenchimento intuitivo da intenção perceptiva e que, por isso, motiva a posição da coisa como existente. Onde, no fundo, a tese de Merleau-Ponty ser a seguinte: apenas pela reversibilidade carnal a coisa percebida é dada de maneira suficientemente preenchida para motivar a crença em sua existência. Cf. Husserl, *Ideen I*, §136, p. 305, trad. p. 460: “na percepção da paisagem, o sentido é preenchido de modo perceptivo; o objeto percebido com suas cores, suas formas, etc. (na medida em que elas ‘caem sob a percepção’) acede à consciência sob o modo do ‘corporal’ <leibhaft>. (...) Voltando-nos ao noema, encontramos o caráter de corporeidade <Leibhaftigkeit>, enquanto plenitude <Erfülltheit> originária, fundida com o sentido puro (...). Quando uma coisa aparece corporalmente <leibhaftig>, diremos que sua posição *pertence* a seu aparecer; a posição não é uma com esse aparecer apenas de modo geral (...); a unidade que ela forma com ele é *sui generis*; ela é ‘motivada’ pelo aparecer, e não de uma maneira qualquer, mas ‘motivada racionalmente’” (observe-se que Ricoeur prefere traduzir por doação “corporal” o que Merleau-Ponty traduziria nos termos da doação “em carne”). É o caráter *leibhaftig* da coisa percebida, cuja existência sou motivado a pôr pela plenitude mesma de sua presença, que a encarnação pretende garantir sem recurso aos atos da consciência.

po emergem eles mesmos do *mesmo* ser que é, entre outras coisas, *cubo*. (VI, 252)

A condição – é o que diz a nota – para que meu olhar atinja o cubo ele mesmo, e não uma idealização e uma purificação eidética do cubo, é que ambos façamos parte do mesmo ser sensível. Todavia, essa condição necessária – a nota prossegue – não é suficiente; é preciso mostrar como minha visão se concentra sobre alguma parte precisa do ser sensível na qual ocorra a “concreção” do cubo, e, assim, como meu “corpo de visão” possa encontrar o “cubo mesmo que fecha o circuito e termina meu ser-visto” (VI, 253). É preciso, em suma, explicar como a percepção atinge efetivamente algo como um cubo. Ora, se o conceito de reversibilidade parece dar uma resposta satisfatória ao problema da relação de diferença e de unidade entre a consciência e o aparecer, indicando uma abertura ao Ser que é simultânea com o pertencimento a ele e por isso o atinge em carne, ele não é suficiente para comentar em que medida essa percepção implica também a concreção do algo percebido, de maneira que algo possa se apresentar como algo. Nesse ponto, uma das condições fundamentais para se entender o funcionamento da percepção reside em uma nova compreensão, proporcionada pela diacrítica de Saussure, do sensível como sendo composto de puras diferenças opositivas. O aporte da linguística estrutural na concepção merleau-pontiana do sensível revela-se decisivo. “Descrevo a percepção – ele afirma em *VI* – como sistema diacrítico, relativo, opositivo” (VI, 263). Se a noção de “transcendência na imanência” tornou-se dispensável porque a coisa me é dada em carne e osso pela reversibilidade entre sentiente e sensível, e, portanto, por um quiasma entre imanência e transcendência, ela também se tornou dispensável enquanto comentário das relações expressivas de reencontro entre os perfis e a coisa – tal como ocorria no *lógos* estético do mundo sensível da *PhP* –, e encontra-se substituída pela relação diacrítica entre signos cuja reunião ostende não uma positividade qualquer, mas uma outra diferença (o significado), de direito impossível de ser absorvida por uma presença (por um signo)⁶. O que está em

⁶ Devo a observação a Moutinho, L. D. “As aporias do cogito merleau-pontiano”: “se é da relação entre significantes que se fundamenta a relação ao significado, se é a partir do todo formado por ela que a língua significa, então desaparece o falso problema da correspondência entre signo e significado, a língua não é uma nomenclatura, uma lista de termos correspondendo a tantas coisas; portanto, não há texto primitivo ao qual a língua deva se ajustar, não há verdade a que ela deva adequar-se; ao contrário, é a língua que a compõe com seus próprios recursos, sem modelo prévio. Ora, mas então não há apreensão da língua no sentido em que se apreende uma coisa: não há termos a serem apreendidos, portanto, não vale aqui a lógica do perfil e da coisa sensível, do esboço e da unidade ao qual ele remete”. Como observa o mesmo comentador, é essa mesma relação entre signo e significado que irá *substituir* a relação expressivista entre perfis e coisa. Deve-se observar, todavia, que, se a percepção é concebida por Merleau-Ponty a partir dos anos 1950 como uma relação diacrítica entre termos sem qualquer positiv-

questão aqui é afirmar que tanto o percebido quanto a qualidade sensível que o apresenta são apenas diferenças sem positividade: o grão sensível é ele próprio uma diferença entre grãos no mesmo campo, ou ainda, o perfil – se é que ainda se pode utilizar essa palavra – não guarda mais qualquer positividade, nem mesmo a de ser perfil *de* um objeto, uma vez que este não é ele próprio senão uma diferença em relação a outros. A presunção perceptiva de alcançar algo como uma “aparência total” simplesmente desaparece junto com o *lógos* expressivista do mundo estético, calcado na temporalidade, isto é, aquele segundo o qual era a síntese de horizonte que garantia a unidade do percebido.

Concepção diacrítica do signo perceptivo – É a ideia de que se pode perceber diferenças sem termos, desvios <écarts> com relação a um nível que ele mesmo não é *objeto* – único meio de dar da percepção uma consciência que lhe seja fiel e que não transforme o percebido em ob-jeto, em sua significação na atitude isolante ou reflexiva (MSME, 201).

Ora, com isso evita-se o dilema colocado anteriormente pela temporalização do objeto percebido e sua doação por meio de uma série indefinida de perfis, a saber, a alternativa de eles ou bem secretamente tenderem a um objeto-tema posto como Ideia kantiana – “apenas” vislumbrada, porém “necessariamente” vislumbrada, para reger a série concordante de aparições –, ou então a de as aparições deixarem de ser aparição de algo, tornando-se um vir-a-ser indiferente de aparências. A alternativa é superada desde o momento em que se afirma que, assim como um ato de expressão, a percepção pressupõe em ato a totalidade diacrítica dos elementos sensíveis para fazer aparecer um termo que também ele não é senão uma diferença. Não há mais, por assim dizer, texto prévio do sensível ao qual a percepção se dirigiria em sua visada intencional. Nesse momento, longe de qualquer flerte correspondencialista, a percepção começa a receber a propriedade, que já era aquela da fala falante, de ser uma expressão criadora: ela manifesta algo que em certo sentido já estava dado, porém apenas como diferenças opositivas. Assim, o mundo sensível oferece à percepção diferenças

dade, e nesse sentido de maneira análoga à linguagem, é provável que a diacrítica da linguagem e a diacrítica da percepção não operem exatamente da mesma maneira. Acredito que F. Colonna mostrou, de maneira convincente, como a tese de que os objetos percebidos são diferenças em relação a níveis e a matrizes de referência, elas próprias invisíveis, deriva antes de uma leitura aprofundada da primeira psicologia da forma, em particular de Wertheimer. Nesse sentido, a ideia de que existe uma homologia formal entre a percepção e a linguagem não poderia ser lida em sentido forte, e a recuperação da fonte gestaltista dos conceitos de níveis, *écart*, etc., serviria para afastar a ideia – para a qual se careceria de uma justificativa à parte, audaciosamente especulativa, diga-se de passagem – de que a linguagem e a percepção obedecem ao mesmo *lógos*. Cf. Colonna, F. *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*.

sem termos positivos e exige dela, assim como a língua já exigia do ato de fala, o gesto de contrair as diferenças e desse modo fazer aparecer um algo que não é, ele próprio, nenhuma positividade – da mesma maneira que a fala fazia aparecer um sentido, ele próprio sem nenhuma positividade. “É preciso passar da coisa (espacial ou temporal) como identidade, à coisa (espacial ou temporal) como diferença, *i.e.*, como transcendência, *i.e.*, como sempre ‘atrás’, além, longínqua” (VI, 246). É de fato a não-positividade do percebido que o condena a jamais ser absorvido em uma apresentação e assim implica seu excesso, desta vez de direito, em relação ao ser-para-mim.

4.

Não se pretendia aqui fornecer sequer um esboço da doutrina merleau-pontiana da percepção na última fase. Limitamo-nos a apontar algumas das correções centrais que ela impõe às debilidades que foram salientadas nas primeiras obras do autor. Em particular: primeiramente, a revisão da concepção de encarnação, por meio da doutrina da reversibilidade, de maneira a permitir uma relação de identidade e de diferença entre subjetividade e aparecer que não comprometa Merleau-Ponty com uma filosofia da consciência; em seguida, a consequente revisão da doutrina da transcendência do percebido, da qual comentamos um único de seus aspectos, mas que já basta para sugerir o afastamento que ela implica em relação ao modelo, fundamental na primeira fase, da relação expressivista entre perfil e coisa mesma. Como é evidente, esta última revisão se traduz numa recusa da temporalidade como *lógos* estético do mundo percebido; a temporalidade não será mais o estrato primitivo da constituição da experiência, ela será ela própria fundada, secundária em relação a uma experiência mais primitiva do Ser bruto. Eis por que, já em 1953, Merleau-Ponty apresentará a temporalidade não como anterior a toda cultura – aquilo que, na *PhP*, era tomado como estilo sensível do sensível universalmente partilhado –, mas ela própria como sendo uma figuração já cultural do Ser bruto:

Supomos sempre que nossa concepção do tempo é tirada de um contato absoluto com um tempo absoluto que é nós. Isso seria a *Emfindungszeit*, um fluxo último, plenitude absoluta, que nos daria o sentido do tempo. Mas, como todo sentido, aquele do tempo nos é dado de início em uma configuração, e cultural (cf. Halbwachs quadros sociais da memória). Ele é *percebido*. (...) Meu corpo não é apenas somente um aparelho de realizar ancoragens no espaço. Ele é também aparelho de realizar ancoragens no tempo (MSME, 190).

É evidentemente a anterioridade do sentido interno em relação ao sentido externo, homenagem que a *PhP* ainda prestava ao kantismo, que se encontra nesse momento recusada. Sem esse suposto, não será mais possível apresentar a temporalidade como a instância em cujas sínteses primitivas toda a ideia de sentido perceptivo se fundava, o que o livro de 1945 claramente afirmava ao fazer dela o *lógos* estético do mundo. Ao contrário, como o curso de 1953 afirmará explicitamente, é doravante percepção originária ou o movimento do corpo próprio, pré-temporais e pré-espaciais, que instituem o tempo e o espaço. Assim, não ocorre na última fase apenas uma mudança de doutrina acerca do tempo; mais fundamentalmente, ocorre uma mudança de *função* dessa doutrina, já que ele deixa de ser a instância última na qual a racionalidade do mundo estético se funda, e da qual se seguia na *PhP* a matriz expressivista da noção de sentido, para se tornar ele próprio fundado por uma instância pré-temporal e pré-espacial do Ser bruto, cuja natureza caberia avaliar noutra ocasião. Seja como for, e com isso concluímos, é sob essa tríplice condição que, na ontologia da carne, Merleau-Ponty poderá descortinar um sentido de ser do mundo fenomenal que não esteja comprometido nem com uma filosofia da consciência nem com uma noção de objeto positivo que regeria o aparecer como Ideal de adequação ao qual a percepção tende.

BIBLIOGRAFIA

A) Obras de Merleau-Ponty e abreviações

- C *Causeries – 1948*. Paris: Seuil, 2002.
- IP *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.
- MBN *Manuscrits déposés à la Bibliothèque Nationale de France*, notas inéditas transcritas por Pascal Dupond. Indica-se o número do microfilme em algarismos romanos e o número da página em algarismos arábicos.
- MSME *Le monde sensible et le monde de l'expression (cours au Collège de France 1953-1954)*. Paris, Metispress, 2013.
- N *La Nature*. Paris: Seuil, 1994.
- NC *Notes de cours. 1959-61*. Paris: Gallimard, 1996.
- NCOG *Notes de cours sur l'Origine de la géométrie de Husserl*. Paris: PUF, 1998.
- OE *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard Folio, 2006.
- P1 *Parcours: 1935-1951*. Paris: Verdier, 1997.
- P2 *Parcours deux (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000.
- PhP *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2014.
- PM *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 2004.
- Primat *Le primat de la perception – et ses conséquences philosophiques*. Paris, Verdier, 2004.
- RC *Resumés de cours (1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968.
- RULL *Recherches sur l'usage littéraire du langage (cours au Collège de France 1953-1954)*, Paris, Metispress, 2013.
- S *Signes*. Paris: Gallimard, 2001.
- SC *La structure du comportement*. Paris: PUF, 2013.
- SnS *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.
- Sorb *Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne 1949-1952*. Paris: Verdier, 2001.
- VI *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 2004.

B) Bibliografia secundária

- ASH, M. *Gestalt psychology in German culture, 1890-1967*. New York, Cambridge University Press, 1995.
- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène*. Paris: Millon, 2001.
- _____. *Dynamique de la manifestation*. Paris: Vrin, 2013.
- _____. *Le tournant de l'expérience*. Paris: Vrin, 1998.
- _____. "Merleau-Ponty et la psychologie de la forme". *Les études philosophiques*, no. 57, v. 2. Paris: PUF, 2001.
- _____. *La vie lacunaire*. Paris: PUF, 2011.
- BEGOUT, B. *Généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*. Paris: Vrin, 2000.
- BENOIST, J. *Éléments de philosophie realiste*. Paris, Vrin, 2011.
- _____. *Le bruit du sensible*, Paris, Cerf, 2013
- BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2007.
- BERNET, R. *La vie du sujet*. Paris: PUF, 1994.
- BIMBENET, E. *Nature et humanité*. Paris: Vrin, 2004.
- _____. *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard, 2011.
- _____. "Une nouvelle idée de la raison : Merleau-Ponty et le problème de l'universel". In: Cariou, M. (org). *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milano, Mimesis, 2003.
- _____. "De la science à la philosophie: la création continuée du concept de forme dans l'oeuvre de Merleau-Ponty", in: Fédi, L. (org.) *Les cigognes de la philosophie*, L'Harmattan, 2002.
- CARDIM, L. N. *A ambiguidade na Fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 2007.
- CARRASCO, A. *Merleau-Ponty. Fenomenologia e política*. Tese de doutorado. São Paulo : FFLCH-USP, 2004.
- CHAUI, M. *Experiência de pensamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. "Merleau-Ponty: da constituição à instituição". *Revista Dois Pontos*, v. 9: Curitiba, 2012.
- COLONNA, F. *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*. Paris: Éd. Hermann, 2014.

- DE WARREN, N. *Husserl and the promise of time: subjectivity in transcendental phenomenology*. New York: Cambridge U.P., 2009.
- DUPOND, P. *La réflexion charnelle*. Bruxelles: Ousia, 2004.
- FERNANDES, E. O. *A natureza como caminho para a ontologia*. Dissertação de mestrado.. São Paulo: FFLCH-USP, 2015.
- FERRAZ, M. S. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009.
- _____. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, 2006.
- _____. “A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty”. *Revista Dois Pontos*, v. 9. Curitiba, 2012.
- FLAJOLIET, A. “Ipséité et temporalité”, in: Barbaras, R. (org.) *Sartre. Désir et liberté*. Paris: PUF, 2005.
- FUJITA, N. *A união do corpo e da alma n’A estrutura do comportamento*. Tese de doutorado. São Paulo, FFLCH-USP, 2014.
- GALLAGHER, S. *How the body shapes the mind*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- GOLDSTEIN, K. *La structure de l’organisme*. Paris: Gallimard, 1983.
- GRANEL, G. *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*. Paris: Gallimard, 1968.
- GUILLAUME, P. *La psychologie de la forme*. Paris: Flammarion, 1937.
- GURWITSCH, A. *Théorie du champ de la conscience*. Bruges: De Brouwer, 1957.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Ed. Bilingue. Campinas: Edunicamp, 2012
- _____. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2007.
- _____. *Prolegomènes à l’histoire du concept de temps*. Paris: Gallimard, 2006.
- HUSSERL, E. *Chose et espace*. Trad. J-F Lavigne. Paris: PUF, 1989.
- _____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1976. Trad. G. Granel, Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *Die Idee der Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- _____. *Expérience et jugement*. Trad. D. Souche. Paris: PUF, 1970.

- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch)*. Haag: Martinus Nijhoff, 1976. Trad. P. Ricoeur, Paris: Gallimard, 2003.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Zweites Buch)*. Haag: Martinus Nijhoff, 1952. Trad. E. Escoubas. Paris: PUF, 2004.
- _____. *Méditations cartésiennes*, Trad. M. de Launay, PUF, 2007.
- _____. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- KELKEL, A. “Merleau-Ponty et le problème de l’intentionnalité corporelle – un débat non résolu avec Husserl”, in: *Merleau-Ponty – le psychique et le corporel*. Paris: Aubier, 1988.
- KOFFKA, K. *Principles of Gestalt psychology*. Segrate: Mimesis, 2014.
- KRISTENSEN, S. *Parole et subjectivité*. Olms, 2010.
- LANDGREBE, L. “Le détachement de Husserl du cartésianisme”, in: Majolino, C. e De Gandt, F. (éd), *Lectures de la Krisis de Husserl*. Paris: Vrin, 2008.
- LAVIGNE, J.-F. “Introduction”, in: Husserl, *Chose et espace*, Paris: PUF, 1989.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LEVINAS, E. *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2010.
- MADISON, G. B. *The phenomenology of Merleau-Ponty*. Athens: Ohio University Press, 1981.
- MONTAVONT, A. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1999.
- MORRIS, D. *The sense of space*. State University of New York Press, 2004.
- MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso/UFPR, 2001.
- _____. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989.
- _____. “Intencionalidade e existência: Husserl e Merleau-Ponty”, in: Valverde, M. (org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.
- MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência – ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Unesp, 2006.
- _____. “Tempo e sujeito. O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, in: *Revista Dois Pontos*, n. 1. Curitiba: 2004.

- _____. “As aporias do cogito merleau-pontiano”. In: Ferreira, A. M. C. (Org.). *Verdade e Interpretação*. Salvador: Quarteto Editora, 2013.
- PATOCKA, J. *Qu'est-ce que c'est la phénoménologie*. Paris: Millon, 2002.
- _____. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht: Kluwer, 1988.
- PRADELLE, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*. Dordrecht: Kluwer, 2000.
- PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: Edusp, 1989.
- PUTOIS, O. *Le sens de la perception: le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de Merleau-Ponty*. Tese de doutorado. Paris: Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2012.
- RAMOS, S. *A prosa de Dora. Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. Edusp: São Paulo, 2013.
- ROBERT, F. *Phénoménologie et ontologie: Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- ROSENTHAL, V. e VISETTI, Y.-M. *Köhler*. Les Belles Lettres: Paris, 2003.
- ROSS, W. D. *Aristotle*. Londres: Methuen, 1956.
- SAINT-AUBERT, E. *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin, 2013.
- _____. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2006.
- SARTRE, J.-P. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2009.
- ŞAN, E. *La transcendance comme problème phénoménologique. Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*. Paris: Mimesis, 2012.
- SCHILDER, P. *L'image du corps*. Paris: Gallimard, 1980.
- TAMINIAUX, J. *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Paris, Millon, 1989.
- TREMAULT, E. *Structure et sensation dans la psychologie de la forme, chez Maurice Merleau-Ponty et William James*. Tese de doutorado. Paris: Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2013.
- ZUNINO, P. *Bergson: a metafísica da ação*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 2010.