

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de pós-graduação em Filosofia

José Luiz Bastos Neves

**MATERIAIS PARA O PROBLEMA DA HISTÓRIA
EM MERLEAU-PONTY**

São Paulo

2010

José Luiz Bastos Neves

Materiais para o problema da história em Merleau-Ponty

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

São Paulo

2010

Para meus pais e meu irmão

Agradecimentos

À Marilena, que acompanhou, com paciência e atenção, o desenvolvimento desta pesquisa. Devo a ela o cuidado – a profunda generosidade – de, mesmo ali onde se pressentia discordar, não impor sua própria interpretação e permitir, como sói no ideal do trabalho livre, procurar-se a autonomia do pensamento. O verdadeiro mestre, como se diz, não entrega o peixe, ensina a pescar. À mestre Marilena, meu sincero agradecimento.

Aos professores Carlos Alberto Ribeiro de Moura e Vladimir Pinheiro Safatle, que participaram da banca de qualificação e cujas observações foram decisivas para a redação final da tese.

Aos colegas do Grupo de Estudos Espinosanos, que leram e discutiram alguns capítulos. Em especial, Mariana Gainza, Silvana, Tessa, Luís César, Homero e Douglas Barros.

A todos que leram partes deste trabalho: Anderson Gonçalves, Alexandre Carasco e Ruy Fausto. Em especial, Júlio Miranda leu e discutiu a totalidade do texto. Através de Marcus Sacrini e Leandro Cardim, tive acesso aos inéditos de Merleau-Ponty.

Aos amigos dos inúmeros grupos de estudos que organizamos desde os primeiros anos de faculdade, em especial à turma do “Filosofia em Pânico” e do “GEMarx”, cujas discussões traziam, um pouco incrivelmente, um sopro semanal de vida – política, mundana, histórica – ao ar rarefeito da filosofia estrito senso. A todos agradeço, pela cumplicidade de geração. Anderson, Júlio, Fernando, Léo, Rafa, Rica; Lucas, Edu, Forró, Contier, Dedo, Ilan, Gabi, Ana Luzia. Creio que estivemos perdidos juntos nesse começo de século.

Ao Léo, amigo e inestimável companheiro de biblioteca. À Mônica. À Marina e à Adriana, pela ajuda com o resumo. À Marilda, com gratidão. À Julinha, cúmplice e companheira. À Gabi, presença silenciosa, às vezes mais, às vezes menos, nesses anos todos.

Ao pessoal da secretaria do Departamento de Filosofia da USP, particularmente à Maria Helena e à Marie.

De 2007 a 2009, esta pesquisa foi financiada pela FAPESP.

RESUMO

NEVES, J. L. B. **Materiais para o problema da história em Merleau-Ponty**. 2010. 201 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

Resumo: Qual a idéia de história anunciada nos últimos textos de Merleau-Ponty? Que impasses ela procura resolver? Pareceu-nos que responder a essas questões exigia, de início, reavaliar os limites da “filosofia da história” presente no existencialismo de juventude de Merleau-Ponty, ainda preso aos marcos de uma certa filosofia da consciência. A partir da análise desses limites, procuramos reconstruir o trajeto que levou Merleau-Ponty a reescrever seu conceito de história. Tentamos fazê-lo em dois momentos. No primeiro, trata-se de recompor o modo pelo qual, nos anos 50, Merleau-Ponty pensará a racionalidade do mundo da cultura, através das idéias de “instituição de sentido” e de “estrutura diacrítica”. A ela corresponderá uma idéia do sentido da história (pública, cultural) como “núcleos inteligíveis” ou “afinidades eletivas”. No segundo momento, será preciso perguntar em qual concepção de experiência podem se estribar aquelas novas análises acerca do mundo cultural. No *lógos silencioso* operante no mundo sensível, descobriremos a produtividade ontológica de uma Natureza já significativa antes dos atos da consciência, o que retira da produtividade humana o papel de protagonista que lhe era dado nos textos de juventude. Tentaremos, por fim, esboçar que contornos isso acarretaria para idéia de uma “história ontológica”, anunciada pelos tetos finais de Merleau-Ponty.

Palavras-chave: história – humanismo – produtividade humana – instituição – estrutura – produtividade ontológica.

ABSTRACT

NEVES, J. L. B. **Elements concerning the problem of history in Merleau-Ponty.** 2010. 201 f. Thesis (Master) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

Abstract: Which idea of history is announced in Merleau-Ponty's last writings? Which difficulties it intends to solve? In order to answer those questions, it seemed necessary to reexamine the limits of the "philosophy of history" characteristic of the philosopher's early existentialism, still attached to a certain philosophy of consciousness. Once those limits were established, we tried to retrace the path that led Merleau-Ponty in rewriting his concept of history. We tried to do it in two moments. Firstly, we analyzed the way in which Merleau-Ponty, in the early fifties, understood the cultural world's rationality through the concepts of "institution of meaning" and "diacritical structure". This goes along with an idea of history that is centered on the notion of "elective affinities". Secondly, we tried to establish the concept of experience presupposed by these new analysis of the cultural world. In the sensible world's silent *lógos*, Nature proved itself to be already meaningful independently of the acts of consciousness. That alters the role attributed to human productivity in Merleau-Ponty's earlier texts. Finally we tried to comment on the notion of an "ontological history", which can be found in the later texts of Merleau-Ponty.

Key-words: history – humanism – human productivity – institution – structure – ontological productivity.

Índice

Apresentação.....	8
Capítulo I – Os limites da consciência.....	18
A crítica da filosofia da consciência nos limites da <i>Fenomenologia</i> . Humanismo e produtividade humana na filosofia da história de <i>Sens et non-sens</i> . Para além do <i>a priori</i> da correlação.	
Capítulo II – Instituição de sentido e historicidade	
A) Instituição, produtividade, história: o <i>lógos</i> da cultura.....	48
Pré-história da <i>Stiftung</i> : produtividade da linguagem e criação. Estilo e criação: tornar proferido um sentido latente. O <i>lógos</i> do mundo cultural: matriz de idéias, instituição de campos de cultura. Historicidade de sentido. A instituição de campos ou estruturas: o <i>lógos</i> do mundo cultural.	
B) As instituições da história.....	79
Da crise do entendimento à redescoberta do sentido. Os núcleos inteligíveis da história. Aprecensão do “estilo”, “quase-essência” e duas historicidades. Variação intra-mundana e essência verbal. Conseqüências: Merleau-Ponty / Marx, em 1955.	
Apêndice. Nota sobre a “essência verbal” no último Merleau-Ponty.....	110
Capítulo III – Ontologia e história.....	125
Rumo à ontologia. Historicidade originária. A Terra originária e os dizíveis do Ser bruto. A Natureza segundo Whitehead. História e geologia.	
Considerações finais.....	189
Bibliografia.....	198

Apresentação

Este trabalho não pretende ser uma introdução à obra do autor mencionado em título, comentário de um de seus livros, nem mesmo uma interpretação geral de sua filosofia. Mais modesto do que a tradicional dissertação acadêmica, trata-se aqui tão somente de organizar materiais que evidenciem a existência de um problema muito particular no assim chamado “último” Merleau-Ponty – problema, aliás, que sequer representa o núcleo de seu “corpo de doutrina” –, qual seja, algumas dificuldades que a noção de história terá para se estabelecer sobre o solo da sua ontologia final. Não é surpresa, e vários textos “programáticos” do filósofo deixam isso claro, que a investigação empreendida por ele no fim da vida acerca da Natureza e do “Ser bruto” – e em particular a descoberta de uma produtividade natural mais velha que produtividade humana – traga consigo uma nova figura do espírito e da humanidade. Com isso, uma nova noção de história vai aos poucos surgindo, contra a tradição hegeliana e no fundo também contra os primeiros textos daquele “jovem Merleau-Ponty”, banhados como estavam do existencialismo de pós-guerra. Quais os direitos e contornos gerais da nova imagem da história que se produz em surdina ao fim de sua vida? E sobretudo, que mudanças ela impõe à compreensão da história que há no início de sua obra? Em que momento tais mudanças se fizeram necessárias? Mais do que esgotar o assunto, pretende-se aqui apenas fazer saltar à figura esse problema. Se não serve de justificativa, reconheçamos ainda assim que o estado de esboço deste trabalho deve-se, pelo menos em parte, também à “coisa mesma”: os textos definitivos do autor sobre o assunto são sabidamente parcos e fragmentários, interrompidos pela sempre lamentada morte prematura do filósofo. Dada tal limitação, não ambicionamos mais do que oferecer elementos para organizar o problema da história, que é nosso único alvo nessas tentativas (contínuas na descontinuidade) de cercá-lo. Por conta disso, o leitor desculpará ainda se certos momentos da obra merleau-pontiana forem apresentados demasiado unilateralmente, ou se temas canônicos entre os comentadores não forem de todo tratados. Os momentos argumentativos, os textos, e mesmo as polêmicas “fases” de Merleau-Ponty serão mobilizados apenas em função do problema que se quer salientar, o que é reconhecer de antemão a parcialidade de nossa visada. Nem ela nem nosso interesse ficam assim inconfessos.

Não se almeja aqui a imortal neutralidade científica, sempre de bom tom em trabalhos universitários. Foi-se o tempo em que um método dava ao historiador de filosofia a segurança de penetrar os sistemas, com a certeza de nada pôr ali de seu e de fazer a um filósofo apenas as questões que ele próprio se faria – o que era, no fundo, fazer questão nenhuma. Se tais garantias de neutralidade se perderam, é que hoje se prefere menos sublinhar o caráter sistemático de uma filosofia – objetividade sempre surpreendente, mas sempre também auferida *post festum* – do que seu traço de obra em movimento, interrogação contínua do mundo e de si mesma como pensamento, o que a põe numa eterna correção de curso, forçando mudanças de rota, revisões conceituais conforme se esbarra naquilo que cai fora de seu escopo ou que resiste à sua conceitualização. Não é o que ocorre com todo pensamento vivo? Há muito tempo é assim na fenomenologia, e os historiadores de filosofia parecem hoje repetir esse movimento, ao se interessarem pelos problemas que movem um pensamento e que dinamizam uma estrutura filosófica. Se em meados do século passado acreditava-se que cada sistema filosófico é coerente consigo próprio e inteiramente verdadeiro segundo os critérios de juízo pelos quais se oferece e se reflexiona – cortando na raiz a sempre temida “exterioridade” do comentador –, hoje se parte da consequência imediata daquela tese – o fato de que, se cada um deles é verdadeiro em si e tem razão contra todos os demais, então nenhum tem razão no absoluto e as filosofias vivem em conflito – para se tirar a humilde consequência de que jamais uma filosofia está em posse de si e do ser, é sempre uma interrogação por princípio finita e incapaz, por isso, de esgotar aquilo que interroga. Entretanto, tal constatação não conduz ao silêncio cético, e sim ao trabalho paciente de mostrar os limites internos de cada conceito. Menos a seriedade de um Goldschmidt, mais a *moquerie* de um Pascal alimenta a desconfiança hodierna do historiador de filosofia, interessado nem tanto nos pressupostos, nem tanto nas teses – no ponto de partida ou no de chegada –, e sim no percurso que liga um a outro e faz o horizonte, avistado no início, distanciar-se ainda mais conforme a marcha. É essa inevitável incompletude do pensamento – aquilo que a cada tentativa de totalização permanece como resto inassimilável pelo sistema – que se quer hoje em dia salientar.

Da filosofia, Merleau-Ponty chegou a dizer, com voz resoluta, que, diferentemente do que ocorre no mundo histórico-político, no qual os caminhos estão sempre “por refazer”, nela “o caminho pode ser difícil”, mas “estamos seguros de que cada passo torna outros possíveis” (S, 7). Curiosa ironia, já que ele próprio refez ao menos duas vezes certas decisões filosóficas que o impossibilitavam de dar passos adiante... É, em

todo caso, nessa sobranceira segurança do filósofo clássico que o historiador de filosofia hoje não mais acredita. “Se a tomamos enquanto está se fazendo, prosseguia Merleau-Ponty, veremos que a filosofia encontra no instante do começo suas mais seguras evidências, e que a história em estado nascente é sonho ou pesadelo” (S, 7). E se fosse o contrário? E se também em filosofia as pretensas evidências primeiras só aparecessem como tais porque se decidiu, de antemão e sem justificativas últimas, eleger como evidente o mundo sensível e fazer da percepção – e não, por exemplo, do imaginário – a medida do Ser? Uma filosofia que pretende descrever a experiência do modo mais fiel possível começa por eleger certos dados como seguros, outros como dubitáveis. A fé perceptiva mostra ilusões, mas também aparências concordantes: é a mesma mesa percebida que se apresenta através de diferentes perspectivas conforme mudo o ataque de meu olhar, é a mesma pedra que aí está hoje que amanhã terá sido um pouco gasta pelo vento. “Mas, que um extravagante qualquer recuse as regras do jogo e não queira ‘começar’ pelas mesas e pedras, que ele diga: ‘Começo sem nenhum preconceito, sem privilegiar tal forma de vivido contra as outras, quero considerar o que se dá tal como se dá. *Seja, portanto, meu sonho da noite passada...*’ – e eis toda a filosofia em pane”¹. Não vamos aqui seguir esse caminho, que aliás já foi trilhado; basta-nos sugerir que ele era igualmente possível. Com isso, não é todo discurso filosófico que tende a aparecer, em última instância, como injustificado? As primeiras certezas de que parte, a filosofia não as toma do próprio ser, ela também as fabrica. Mas se não se trata, para nós, de fazer dessas constatações um “método” a mais para o historiador de filosofia, não generalizemos: digamos que esse é o caso da filosofia de Merleau-Ponty, e que nosso trabalho procurou mostrar isso. Há decisões tomadas, conseqüências a tirar e limites que se apresentam. Confrontada com aquilo que lhe escapa, cabe então à filosofia reformular-se, rever seu ponto de partida, ajustar as contas. Não é isso o que Merleau-Ponty chamou de “interrogação”?

O leitor reclamará talvez que, procurando descobrir as dificuldades que o filósofo estudado cria e para as quais nem sempre tem resposta, sobrevoamos nosso tema; que

¹ Castoriadis, C. “Merleau-Ponty e o peso da herança ontológica”, in *As encruzilhadas do labirinto*, vol. V, p. 175. Foi Castoriadis, até onde sei, quem primeiro notou essa decisão – no fundo, injustificada – do discurso merleau-pontiano de fazer, mesmo no *Visível*, da percepção o cânone da abertura ao Ser. “O que a filosofia sempre discutiu, interminavelmente, foi a ‘realidade’ de um correlato da percepção, a partir da ‘evidência’ de ausência de um correlato ‘objetivo’ do sonho – e sempre sobre o pressuposto de que ao menos uma *idéia* indubitável da ‘realidade’ é fornecida por essa referência a um correlato ‘objetivo’, como bem mostra Merleau-Ponty. Mas jamais, por exemplo, o sonho *como tal*, o modo e o tipo de ser que ele faz ser e que, se é para começar *sem preconceitos*, valem tanto quanto quaisquer outros” (Castoriadis, *op. cit.*, p. 176). Mas aqui, é claro, começaria a filosofia do próprio Castoriadis...

nosso papel deveria ter sido antes o de descobrir a unidade profunda da obra, desfazer as aparentes contradições e restituir sua coerência última. Numa palavra, seria a função do comentador dar a ver (mas por que isso não seria “produzir”?) a sistematicidade da obra. E sem o fazer, confessaríamos nossa exterioridade, faríamos um comentário que presunçosamente julgaria de fora a obra tratada. Mas qual a valia e o interesse desse juízo altivo sobre uma obra que, de resto, não carece de nossa anuência para ser respeitada? Evidentemente, nenhum. Mas não é disso que se trata, e o leitor – formado nas melhores escolas historiográficas de filosofia – corre uma pista falsa. Não se procura aqui “julgar” a obra de Merleau-Ponty. Se pretendemos apontar algumas dificuldades que surgem com ela, essas dificuldades surgem de seu interior, e é em certo sentido a própria obra de Merleau-Ponty que julga a si mesma. Donde o confronto da “primeira” com a “segunda” fase de sua obra, e da “segunda” de volta à “primeira”. Se há algum interesse nisso, não é para mostrar o “erro” ou “acerto” desta ou daquela doutrina, mas para deixar ver, a cada momento, os limites do conceito face àquilo que ele pretende conceitualizar, noutras palavras, a impossibilidade de sistematizar completamente.

Toda a questão – e o ponto difícil – é mostrar *por dentro* essa impossibilidade. Dito de outro modo: de nada adianta fazer da “impossibilidade de totalização”, da “filosofia do não-idêntico”, do “primado do objeto” e daquilo que “resiste à conceitualização” uma doutrina ou tese a mais. Sabe-se que muito cedo esses motes converteram-se em mantra, ponto de honra numa certa escola filosófica e profissão de fé em seus epígonos contemporâneos. Não é difícil mostrar que, ali, o que era “tese crítica” converteu-se em “tese” sem mais, crítica em seu valor de face, dogmático na forma, e portanto – como a escola em questão se reivindica dialética – também em conteúdo². Se aqui, de modo mais modesto e deixando essas questões apenas em horizonte, quisemos fazer esse trabalho – sondar “um” limite de “um” conceito – *por dentro*, é devido à convicção de que aquelas teses não podem ser separadas de seu conteúdo, e só têm valor se apañadas em ato no movimento da argumentação. Acompanhar a trajetória de Merleau-Ponty – um filósofo cuja seriedade e força teórica estão fora de suspeita –, não com esse intuito mas talvez com esse resultado, pareceu-nos remédio a certos dogmatismos e exemplo de filosofia não-sistemática.

² Os epígonos não lêem com cuidado *todo* o original. “De toute façon, on ne peut rendre compte du concept d’être qu’à partir du moment où l’on a saisi aussi l’expérience authentique qui provoque son instauration : l’impulsion philosophique d’exprimer l’inexprimable. Plus est grande la peur avec laquelle la philosophie s’est fermée à cette impulsion qu’elle a en propre, plus est grande la tentation d’aller directement à l’inexprimable sans le travail de Sisyphe qui ne serait pas la plus mauvaise définition de la philosophie et qui encourage tant les railleries sur son compte » (Adorno, *Dialectique négative*, p. 137).

Mas por que fazê-lo através de um recorte tão específico como o tema da história, entre tantos outros mais centrais? Que esse tópico seja algo como a cereja do bolo dos textos do jovem Merleau-Ponty, isso é inegável: parte-se do corpo, do ser-no-mundo, descobre-se que ele está sempre em relação com outros corpos existentes, que a intersubjetividade está sempre engajada numa situação histórica, que a liberdade enfrenta e assume determinações esboçadas nessa vida coletiva, que a história tem sentido porquanto investida por projetos anônimos sucessivos... Mas por que esse tema da história vai sair do primeiro plano nos textos tardios do filósofo, por que virará coadjuvante do enredo e, sobretudo, por que será *outro roteiro* que o fará surgir e lhe prescreverá o papel? Pareceu-nos que a compreensão da última tese merleau-pontiana acerca do ser da história exigiria reavaliar a primeira solução que lhe fora dada nos textos de juventude; pareceu-nos que haveria ali um problema que teria permanecido escamoteado pela febre existencialista... Que problema?

Será preciso acompanhar aos poucos a marcha pela qual esse problema se explicita e se desdobra em outros. Mas podemos dar um primeiro esboço dele através de uma pergunta aparentemente quase diletante: em que medida a fenomenologia, a gramática husserliana da analítica intencional aclimatada ao existencialismo pelo jovem Merleau-Ponty, é capaz dar lugar à significação “história”? Ou, por outra, será a fenomenologia capaz de “fazer aparecer” fenômenos propriamente históricos? Se o faz, que resulta para a compreensão desses fenômenos? Isso tudo reenvia a um problema de base – sobre o qual os filósofos analíticos não cansam de tripudiar –, que toca os limites da intencionalidade subjetiva. Como manter a filosofia da consciência – a intencionalidade em primeira pessoa como instância última encarregada da doação, a cujos atos devem poder ser reduzidas as significações mais complexas – quando se trata de dar conta de fenômenos que escapam às correlações egológicas? Não será a história pública, para o intuícionismo fenomenológico, traduzida sempre originalmente em evento privado? Não será ela sempre um construto segundo, jamais dado em pessoa na intimidade da intuição evidente? Não é preciso ser wittgensteiniano para incomodar-se com o ponto de partida fenomenológico e suspeitar de sua capacidade de dar conta de significações sociais partilhadas, sem fazer delas, sempre em última instância, correlatos de visadas subjetivas. Para o fenomenólogo, acusa Castoriadis, “se há sentido, é que há um sujeito (um ego) que o põe (o visa, o constitui, o constrói etc.). E se há um sujeito, é que ele é ou bem a única fonte e única origem do sentido, ou bem correlato obrigatório deste. Que esse sujeito seja nomeado, em filosofia, ego ou consciência em geral e, em sociologia, indiví-

duo, cria questões graves (...) mas não muda nada no final das contas. Nos dois casos, os postulados e as visadas do pensamento são claramente egológicos. O que quer que se faça, há algo que não se pode fazer: apresentar o social-histórico como ‘produto’ da cooperação (ou do conflito) dos ‘indivíduos’”³. A fenomenologia, na esteira das filosofias da consciência, dado seu ponto de partida – o intuicionismo como cânone da evidência, a exigência de redução possível de toda significação ao ato (subjetivo e egológico) de significar, e ainda (como diria o wittgensteiniano), postulação do mito da interioridade –, seria incapaz de pensar significações quase-autônomas, que excedem as visadas individuais, pois sempre as traduziria por aquilo que se apresenta ao ego, o noema visado na justa medida da noese. Em sociologia, diz Castoriadis, isso equivaleria à postulação de uma redução possível do fenômeno à ação dos agentes, do indivíduo. Mas o social-histórico, produto da “cooperação” ou “conflito” entre indivíduos – e portanto, de uma *relação*, não de um ego privado –, seria assim pensável? Toda a dificuldade está no fato de que filosofia da consciência *parte* do ego e quer *construir* as significações sociais; estas são sempre segundas, aquele é sempre primeiro⁴.

Restaria perguntar se esse ponto de partida egológico poderia ser corrigido ao longo do caminho, tornando-o o capaz de suportar a doação de fenômenos sociais, correlatos não de atos subjetivos, mas de *relações* entre indivíduos. É nesse ponto que vai surgir o tema, tão caro a Merleau-Ponty, da intersubjetividade. Pois a possibilidade de se manter a analítica intencional, quando se trata de descrever os fenômenos depositados no mundo da cultura, repousa na descoberta de uma certa *Wir-Intentionalität*, uma espécie de intencionalidade na primeira pessoa do plural, derivada da primeira porém original – quer dizer, de “nível” de ser diferente – em relação a ela⁵. Com efeito, como

³ Castoriadis, C. *Le monde morcelé*, Seuil, 1990, p. 49.

⁴ Pode-se encontrar uma crítica à filosofia da consciência, como incapaz de dar conta das significações sociais (e, assim, fundar as ciências humanas), também no estruturalismo. Segundo Bimbenet, ciências humanas (o comentador pensa em Lévi-Strauss) e fenomenologia opõem-se como “empreendimentos adversos e irreconciliáveis”: “De um lado, a adoção resoluta de um modelo linguístico espetacularmente formalizado pela fonologia, autorizando a esperança de um método enfim positivo para as ciências sociais; de outro, um trabalho de resistência sincera para defender os direitos da subjetividade, e muito frequentemente a certeza de estar enfrentando, sob a máscara do paradigma linguístico, um novo naturalismo”. “Em um sistema fonológico o todo é mais real que as partes, enquanto que ao olhar de uma consciência em primeira pessoa seria preciso dizer ao contrário que as partes são tão reais quanto o todo, naquilo que uma consciência em primeira pessoa é insubstituível (...). O problema aqui é aquele do singular, e da ancoragem da socialidade em uma consciência singular” (Bimbenet, E. “L’échange consenti”, in Benoist e Karsenti (orgs)., *Phénoménologie et sociologie*, pp. 155, 157).

⁵ Merleau-Ponty percebe o problema com clareza: “a constituição de outrem não esclarece inteiramente a constituição da sociedade, que não é uma existência em duas ou mesmo em três pessoas, mas a coexistência com um número indefinido de consciências. Entretanto, a análise da percepção de outrem encontra a dificuldade de princípio que o mundo cultural levanta, porque ela deve resolver o paradoxo de uma consciência vista de fora, de um pensamento que reside no exterior e que, portanto, em face da minha, já é

diz Vincent Descombes, essas análises “procuram a relação social em uma passagem de uma perspectiva dita subjetiva (que se exprime na primeira pessoa do singular) a uma perspectiva dita intersubjetiva (que se exprime na primeira pessoa do plural). Trata-se, explicam-nos esses filósofos, de compreender como vamos do ‘eu’ ao ‘nós’. Enquanto temos apenas pensamentos e experiências exprimíveis no singular, estamos aquém da vida social. Desde que é preciso passar ao ‘nós’, as relações sociais foram instauradas”⁶. Mas essa postulação de direito – “deve ser possível” passar do “Eu” ao “Nós” – corresponderia a uma resolução de fato?

Vários comentadores respondem negativamente, mas não é sobre esse eixo de argumentação que vamos nos debruçar aqui⁷. Em nosso horizonte está menos o confronto com a filosofia analítica do que um confronto com certa tradição marxista e dialética da qual Merleau-Ponty tentou, talvez com o maior sucesso dentre todos existenci-

sem sujeito e anônima” (PhP, 401). Assim, se a intersubjetividade não resolve o problema social, ela garante que o social é possível porque, já na intersubjetividade, tenho a experiência de um descentramento *que é do mesmo tipo* que aquele que experimento na vida social-histórica com seu “pensamento depositado no exterior”, “sem sujeito e anônimo”. Mas ainda é extremamente significativo que Merleau-Ponty traduza o problema do social, se não em termos da “coexistência de dois, três ou mais” consciências, ainda em termos da coexistência, porém agora de um “número indefinido” de consciências – o que, aparentemente, apenas leva ao limite o mesmo tipo de decomposição do complexo social em suas partes.

⁶ Descombes, V. “Relation intersubjective et relation sociale”, in Benoist e Karsenti (orgs). *Phénoménologie et sociologie*, p. 128.

⁷ Sobre isso, ver Descombes, V. *op. cit.*; e também Benoist, J., “Sens et non-sens social, au delà de l’intentionnel”, *Les limites de l’intentionnalité*, Paris, Vrin, 2005. Segundo Benoist, “a fenomenologia, quando aborda o problema da socialidade, trata-o como *um apêndice daquele da intersubjetividade*. (...) A questão da sociedade, do ponto de vista fenomenológico, é portanto, em certo sentido, a questão do ‘nós’. (...) Se o ‘nós’ existe, ele não deve se reduzir à simples soma dos ‘eu’. É preciso que haja um nível próprio do sentido (que chamamos de nível do ‘sentido social’) que seja aquele do ‘nós’ (...). O problema é justamente o de saber se o ‘nós’ é outra coisa que não uma construção teórica, se ele tem, ele mesmo, um sentido fenomenológico – pois sua idéia resulta inicialmente de uma exigência propriamente fenomenológica: aquela de capturar *pela descrição*, no nível mesmo daquilo que se pode descrever, o sentido social. O problema é aquele que se conhece sob o nome de *intencionalidade coletiva*. Há verdadeiramente algo desse gênero? Alguma coisa como uma *Wir-Intentionalität*, para falar com Husserl?” (pp. 227-8). “Tratar o coletivo como prolongamento da intersubjetividade, como uma forma da intersubjetividade, isso significa geralmente tentar dar alguma consistência intuitiva a esse suplemento (com relação à intenção individual) que seria a intenção coletiva. O interesse da intersubjetividade fenomenológica é que ela constitui uma forma de experiência ‘autêntica’ (em sentido husserliano). Na empatia (*Einfühlung*), há uma forma de experiência direta, intuitiva, do outro, que me é *dado* como outro. Assim pode se constituir a relação eu-você, a saber, como relação intuitiva a algo que não pode ser inteiramente intuído, mas que o é justamente em sua inacessibilidade. ‘A outra intencionalidade’ (aquela do outro) é-me assim, em certo sentido, presente como aquilo que não o pode ser inteiramente; é uma forma de ausência, mas *de ausência intuitivamente dada* (...). Não é de modo algum evidente que seja o mesmo no caso da dita ‘intencionalidade coletiva’. (...) Do ponto de vista intencionalista estrito, é preciso nos resignarmos: não temos senão a pura e simples intencionalidade individual, ao menos como fundamento, para construir a sociedade. Sem dúvida, em certos casos, é legítimo falar em intencionalidade coletiva, em sentido figurado, mas isso não pode ser senão um *resultado*, não um princípio – ainda menos o princípio sobre o qual estaria baseada a sociedade. A intencionalidade coletiva, ali onde existe, é uma modalidade do ser social, e não seu princípio: ela o pressupõe, em vez de poder fundá-lo” (pp. 231-2). A conclusão de Benoist será que, para descrever a sociedade, é preciso abandonar o ponto de vista da fenomenologia, para dar conta de significações que se sustentam independentemente da intencionalidade subjetiva. A intencionalidade coletiva *pressupõe* o ser social, não o contrário. É também reconhecer os limites da egologia.

alistas, se aproximar. Por isso, à pergunta fenomenológica acerca da possibilidade de doação de “significações históricas” vamos acrescentar uma outra: em que medida o ponto de partida tomado na *existência* pode dar conta da história? As perguntas são familiares entre si porque, num caso como noutro, tem-se um ponto de partida no singular e a necessidade de constituir fenômenos que excedem a doação em primeira pessoa. Pareceu-nos que ao resquício de filosofia da consciência na *Fenomenologia* corresponderia o humanismo dos textos em que o jovem Merleau-Ponty encontra o jovem Marx e faz o “motor da história” repousar na “intersubjetividade concreta”, o que é fazê-lo à medida do agente, *pondo* o agente. Isto é, a história tornar-se-ia correlativa de uma intersubjetividade “existente” ou “concreta” (se não mesmo “constituída” por ela, em sentido fenomenológico), essa *Wir-Intentionalität* que não conhece apenas, mas em primeiro lugar “existe”, “é-no-mundo”, “age”. Nesse sentido, o problema que quisemos circunscrever não é tanto saber se Merleau-Ponty “perde” o fenômeno da história, mas *que espécie de história é produzida dado o ponto de partida dos textos do jovem Merleau-Ponty*. E pareceu-nos, aqui, encontrar uma história humanizada, restando examinar ainda de que peculiar espécie de “humanização” se trata aqui.

A essa altura, bastava abrir a última nota do *Visível* para observar como essa imagem da história é combatida de frente pelo último Merleau-Ponty. Se o visível, dirá aquela nota, se realiza “através do homem”, mas não é “antropologia” – e Merleau-Ponty acrescenta: “portanto, contra Feuerbach-Marx 1844”, referindo-se a esse marxismo que, grosso modo, fora também o seu em 1945 –; se o *Lógos* se realiza no homem “mas não como sua *propriedade*”; *então* “a concepção da história a que chegaremos não será de modo algum *ética* como a de Sartre. Ela será bem mais próxima daquela de Marx: o Capital como *coisa*” (VI, 322). Essa história “ética” de Sartre era, na verdade, a história “humana” de *Sens et non-sens*, e o Capital como *coisa* apontava precisamente para essa espécie de objeto que não pode ser reduzido à doação subjetiva – seja em primeira pessoa do singular, seja na do plural. Esse “mistério da história, exprimindo os ‘mistérios especulativos’ da lógica hegeliana” indica isto: uma significação ou fenômeno que se realiza *através* do sujeito, mas não “graças” a ele sendo correlativo ou comensurável com ele. Esse peculiar objeto – Marx dirá, “Sujeito Automático” – se produz quase como por si só: ele apanha o sujeito intencional como momento seu, mais do que é por ele apanhado como correlato objetivo. Não se poderá mais falar de humanismo.

Que trajeto liga esses extremos de 1945 e 1961? Que dificuldades precisas Merleau-Ponty vai paulatinamente descobrindo como ligadas a seu ponto de partida existen-

cial, a seu compromisso mal resolvido com a fenomenologia? É esse o roteiro que vamos seguir nos capítulos adiante, examinando a batalha merleau-pontiana contra a filosofia da consciência e a reescritura, empreendida a partir dos anos 50, de certos conceitos que o forçavam a ter uma visão humanista (num sentido muito peculiar) da história. Assim, no primeiro capítulo, analisaremos os limites que a *Fenomenologia* merleau-pontiana encontra ao lidar com os fenômenos da criação de sentido e da história. O conceito de produtividade humana – central naqueles textos de juventude – vai, em seguida, no segundo capítulo, ser relativizado pela descoberta de uma produtividade mais velha que o homem, em primeiro lugar na estrutura lingüística, mas em seguida, com a expansão dos marcos estruturais para a compreensão da totalidade do mundo da cultura, também para a história em geral. Será nesse bojo que Merleau-Ponty formulará o conceito de instituição, esse fenômeno que, na contramão da constituição fenomenológica, “tem sentido sem mim”, independentemente de ser sustentado por minhas visadas atuais. Como se nota, a estrutura e a instituição serão significações que excedem a visada subjetiva, o que apresenta uma possibilidade nova – não mais através do tema intersubjetividade – de se pensar fenômenos sociais partilhados, não-postos pelo ego e assumidos quase passivamente por ele. Por fim, deixaremos para o terceiro capítulo a tarefa de examinar qual ontologia pode suportar esses resultados que Merleau-Ponty encontra para o mundo da cultura, qual noção de Ser poderia dar direito de cidadania a essas significações quase-autônomas que Merleau-Ponty chamará de “matrizes simbólicas”. Nesse ponto, veremos que essa última ontologia merleau-pontiana acarretará uma identificação de Ser e História – uma ontologização da história, portanto –, o que não apenas resolve certos impasses presentes nos primeiros textos merleau-pontianos, como também *muda* a figura de história ali presente e criará, talvez, novas dificuldades.

Se nosso fio condutor pode partir do problema: “será a filosofia da consciência capaz de dar conta da história?”, a questão geral que permanece no horizonte poderia se formular, talvez, do seguinte modo: qual gramática filosófica permite apreender o peculiar fenômeno do social-histórico? É por isso que o embate merleau-pontiano com a fenomenologia e com a dialética (em vertente marxista) pareceu-nos não apenas um problema no interior da trajetória merleau-pontiana, mas uma questão filosófica em si. Por maiores que sejam as diferenças, sabe-se ter sido esse o projeto mais geral de trabalhos – familiares nesse ponto, mas distintos quanto a muito resto – como o de J.-A. Giannotti em *Trabalho e reflexão* e de Ruy Fausto, no seu *Marx: lógica e política*, pois nos dois casos – o primeiro cercando, em idioma husserliano, a possibilidade de uma

“ontologia regional” do fenômeno social, o segundo, de inspiração hegelo-adorniana, investigando a sintaxe desse peculiar objeto-Sujeito que é o Capital – trata-se de “reconstituir um discurso” capaz de falar de significações que, desde a crítica kantiana, pareciam vedados à filosofia não-dogmática, encontrando na fenomenologia e na dialética as bases dessa nova gramática a erigir. A proximidade – e a decisiva diferença – entre fenomenologia e dialética estiveram, de certo modo, em nosso horizonte longínquo, e, avisado disso, talvez o leitor se oriente melhor nas páginas – às vezes descontínuas, às vezes taquigráficas – que encontrará adiante. Como já dissemos, nem a parcialidade do comentador, nem seu interesse – que recorta o original numa perspectiva quase injustificável –, ficam inconfessos. Talvez seja esse o real uso de nossa “apresentação”, à qual se deveria acrescentar o epíteto um pouco abusado: “advertência ao leitor”.

Capítulo I – Os limites da consciência

O homem é uma idéia histórica e não uma espécie natural. Em outros termos, não há na existência humana nenhuma posse incondicionada e, todavia, nenhum atributo fortuito. A existência humana nos obrigará a rever nossa noção usual da necessidade e da contingência, porque ela é a mudança da contingência em necessidade pelo ato de retomada. Tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa...

Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 197

... damos seu sentido à história, mas não sem que ela o proponha a nós. A *Sinn-gebung* não é apenas centrífuga, e é por isso que o sujeito da história não é o indivíduo. Há troca entre a existência generalizada e a existência individual, cada um recebe e dá. Há um momento em que o sentido que se esboçava no Se, e que era apenas um possível inconsistente ameaçado pela contingência da história, é retomada por um indivíduo.

Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, tr. 603

§1. A crítica da filosofia da consciência nos limites da *Fenomenologia*

Quando, em 1955, Merleau-Ponty for introduzir o conceito de instituição (*Stiftung*) em sua filosofia, o alvo é bem claro: “procuramos aqui, na noção de instituição, um remédio para as dificuldades da filosofia da consciência” (IP, 123). Que se trata de combater nessa inimiga de longa data? Sabe-se que o repertório de críticas é vasto, focado em primeiro lugar na idéia de constituição. O auto do processo, aliás, já havia sido iniciado pela *Fenomenologia da percepção*, quando esta afastava sistematicamente as várias figuras da intencionalidade de ato: se a consciência é um poder centrífugo de doação (isto é, condição última da fenomenalização), se ela é inteiramente ativa e se a relação de conhecimento é seu cânone, então ela converte o mundo na totalidade de correlatos de suas visadas, afetando-o assim do índice “pensamento de...”. Conseqüências? Despojando o mundo de sua opacidade, apreendendo-o apenas conforme as essências, perdem-se fenômenos tão triviais quanto a existência de outrem, da comunicação e do mundo partilhado: “a análise reflexiva”, acusa Merleau-Ponty, “ignora o problema do outro assim como o problema do mundo” (PhP, vi). Diante da consciência há apenas

matérias neutras, que só acedem ao estatuto de fenômeno por doação da consciência. Ora, como constituir esse fenômeno peculiar que é o outro? Se é outra consciência, teria de poder constituir a minha que o constitui; mas então a consciência constituinte seria constituída e haveria circularidade, donde a falência em se apreender outrem. Desde que se interpretou o sensível como desprovido de significação autóctone, a possibilidade de fenomenização passou a depender fundamentalmente dos “atos subjetivos”, e estes são incapazes – a não ser por analogia – de fazer aparecer um outro ego. E encontraremos a mesma dificuldade sempre que se tratar de fazer aparecer um fenômeno cuja natureza exceder por princípio a doação subjetiva.

O projeto coerente de constituição supõe a redução, e, como sabe o leitor de Husserl, a fenomenologia madura é um idealismo transcendental¹. A partir daqui, a *Fenomenologia da percepção* se afastará do patriarca. Se a redução é eidética, se ela tem por objetivo reconquistar o mundo despojado de sua opacidade e na transparência de seus invariantes os mais gerais, então não se entende por que, na *Krisis*, Husserl a teria feito passar, previamente, pela camada de significações sempre fluidas do *Lebenswelt*:

¹ Costuma-se apontar nos conceitos de redução e constituição o núcleo da fenomenologia madura de Husserl. Pelo menos desde *A idéia da fenomenologia*, com a distinção entre dois tipos de imanência (imanência real de um lado, imanência autêntica de outro), a redução é a via de acesso à esfera propriamente fenomenológica da subjetividade transcendental, em cujo seio o mundo – apenas à primeira vista perdido com a suspensão da *Welththesis* – será reencontrado a título de implicações intencionais imanentes (as correlações noese-noema), e não como objeto realmente transcendente à consciência (o que era contrapartida da imanência real da *cogitatio*, em cujos marcos se formulava o problema cartesiano do conhecimento). A redução sendo introduzida com vistas a permitir a constituição transcendental, os dois conceitos se formulam para Husserl de um só golpe: o segundo só é possível graças ao primeiro, o primeiro tem por função permitir o segundo (apenas graças à redução pode se fazer o objeto aparecer no seu “como” fenomênico, isto é, noemático, e a consciência constituinte é essa instância encarregada da fenomenização). É o que diz Patočka: “não há constituição sem redução, pois apenas a redução permite obter o solo sobre o qual pode então se efetuar a constituição sistemática da complexão de sentido própria à fenomenologia pura. De outro lado, essa complexão de sentido, na autonomia que a caracteriza, constitui o sentido, o objetivo e o motivo da redução fenomenológica. (...) É dizer que essas duas idéias fundamentais se encontram numa sorte de encadeamento antagônico, uma recusando, a outra construindo, uma tendo por função pôr a descoberto, a outra se esforçando por tomar pé no terreno renovadamente descoberto e por efetuar sua exploração sistemática” (Patočka, J. *Qu'est-ce que c'est la phénoménologie?*, p. 217). A redução suspende o mundo natural e conquista, ao tomar os objetos no modo autêntico de eles aparecerem, o único solo sobre o qual a constituição é possível, isto é, o solo sobre o qual o mundo pode surgir em sentido noemático. No idioma das partes e do todo, a transcendência real é parte dessa imanência autêntica da subjetividade transcendental, esta sim o verdadeiro todo no qual o mundo está intencionalmente contido: invertendo a atitude natural, que tomava a subjetividade como parte realmente contida no mundo objetivo e dependente dele, a fenomenologia husserliana se apresenta como um idealismo transcendental, postulando a consciência constituinte como o absoluto e do mundo como o relativo.

Em franca oposição a essa consequência, Merleau-Ponty desmembra o par redução-constituição e, repetindo o passo que converte o objeto em seu modo de aparecer, ou então, admitindo a necessidade para a filosofia de se voltar a um solo prévio não-tematizado e pressuposto pelas objetividades do mundo natural com que lidam as ciências, questiona entretanto a viabilidade do projeto husserliano de conquista de uma subjetividade constituinte última, detentora integral do sentido do constituído. Em resumo, rejeita-se a constituição transcendental. Mas com isso, pelo que ficou dito antes, o sentido da redução também muda, já que não pode ser conquista da subjetividade transcendental.

“em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda ‘redução’, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas. É todavia manifesto que de duas coisas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê por que a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja mais o mundo de sua opacidade” (PhP, 419, tr. 651). Aplaudamos o primeiro passo de Husserl: restituir, contra as objetivações da ciência, uma experiência “vívda” que elas supõem e não esclarecem. Reconhece-se a originalidade dessa camada antepredicativa, e Merleau-Ponty vê aí o ambiente em que o sujeito, antes de ser sujeito de conhecimento, é ser-no-mundo com seus interesses prático-vitais e suas relações de motivação sugeridas pelo mundo sensível, o qual, portanto, esboça já um sentido autóctone². Está-se portanto em pleno *Lebenswelt*, que comporta ademais o enigma de ser presuntivamente o mesmo para todos, isto é, berço da racionalidade apenas desdobrada pela atitude de conhecimento³. Mas lamentemos em seguida que Husserl não tenha parado por aí, “reduzindo uma segunda vez” tal camada para absorvê-la na imanência da subjetividade transcendental, essa paisagem de ar rarefeito comandada pelo critério da evidência como doação-em-pessoa: “um idealismo transcendental conseqüente”, condenará Merleau-Ponty, “despoja o mundo de sua opacidade e de sua transcendência” (PhP, vi). O projeto fun-

² “O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, a camada de experiência viva através da qual primeiramente o outro e as coisas nos são dados, o sistema ‘Eu-Outro-as coisas’ no estado nascente, despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que nos entrega e da tradição racional que funda” (PhP, 69, tr. 90)

³ Ainda que o tema do *Lebenswelt* como “mundo-para-todos”, isto é, presuntivamente universal, esteja em Husserl, resta que sua capacidade de ser berço da racionalidade é tema francamente mais merleau-pontiano. Para a questão, cf. Benoist, J., “O mundo para todos: universalidade e *Lebenswelt* no último Husserl”, revista *Discurso* 29, São Paulo, 1998: “uma universalidade verdadeira supõe um ‘sentido’, um ‘interesse’, um ‘concernimento’. (...) Trata-se de reencontrar as condições sob as quais a ciência pode fazer sentido para o homem, e, para este fim, reconectar os princípios dessa mesma ciência com as intuições básicas do ‘mundo da vida’, esse mundo no qual se desdobra a atividade prático-histórica do homem, tendo como fundo um universo social partilhado” (p. 210). A verdadeira universalidade (contra as objetivações científicas) supõe, portanto, o *Lebenswelt*. É claro que para Husserl há sempre a segunda redução. Entretanto, o enigma persiste: como esse *Lebenswelt*, por princípio particular e subjetivo, pode ser presuntivamente o mesmo para todos, isto é, portador de racionalidade? É o enigma que, segundo a interpretação de Bimbenet, Merleau-Ponty tem como projeto resolver. Não estamos tampouco distantes da interpretação de Barbaras, que traduziria o problema na necessidade de encontrar a ligação de mão dupla entre *arché* e *télos*.

dacionista da fenomenologia sobressai então àquele de descrever a experiência no como de seu aparecer – ao menos, de seu aparecer no *Lebenswelt*.

Conhece-se bem o roteiro pelo qual Merleau-Ponty desaloja o domínio “objetivo” e acomoda a experiência antepredicativa como solo de todas idealizações, aí incluídas as filosóficas. Se “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (PhP, xviii), então não há passagem à subjetividade transcendental na qual a fenomenologia madura de Husserl se instalara. E se é assim, tampouco a filosofia pode se desvencilhar de sua inscrição no *Lebenswelt* e trará de lá algo de sempre latente que não pode ser integralmente explicitado. Donde a reflexão, para Merleau-Ponty, dar-se sempre sob um fundo irrefletido. Mas como não se trata de fazer dessa camada um irracional positivo, e sim de a revelar como ancoradouro das objetivações segundas e derivadas, é preciso também estabelecer de onde viria sua racionalidade presuntiva: a filosofia da consciência não era tanto condenada por introduzir sentido na experiência, mas sobretudo por não compreender que esse sentido já se esboçava nela espontaneamente. Daí que a crítica à intencionalidade de ato, protagonista dos textos mais intelectualistas de Husserl, venha na verdade acompanhada de um elogio à intencionalidade operante, essa unificação da experiência anterior a qualquer ato temático e que, para o Merleau-Ponty de 1945, será (seguindo ainda em pista husserliana) proeza da temporalidade originária, alçada à função de converter o campo empírico em campo transcendental. Ora, essa crítica da filosofia da consciência na *Fenomenologia* não teria então tornado dispensável que, nos anos 50, o curso sobre *A instituição* viesse a bater na mesma tecla? A crítica da constituição, versão mais bem acabada do idealismo filosófico, não teria resolvido a peleja?

Sabidamente, há razões para se duvidar que a *Fenomenologia* tenha desenraizado por completo a filosofia da consciência. A primeira suspeita vem do próprio Merleau-Ponty, em textos tardios bastante conhecidos: “os problemas postos na *Ph. P.* são insolúveis porque eu parto, ali, da distinção ‘consciência’-‘objeto’” (VI, 250), o que é reconhecer que, na *Fenomenologia*, “guardei em parte a filosofia da consciência” (VI, 234). Lidos retrospectivamente, vários textos da *Fenomenologia* já o podiam sugerir: “a experiência dos fenômenos (...) é a explicitação ou o esclarecimento da vida precientífica da consciência, que é a única a dar seu sentido completo às operações da ciência, e à qual essas operações sempre reenviam” (PhP, tr. 92, grifo meu). Deve-se, é verdade, ainda esperar a definição dessa nova figura da consciência: sabemos que tem sua matriz numa *Fundierung* de cogito tácito e cogito engajado, o que assinala apenas o

contato de si consigo minimamente necessário para que a consciência não se perca para sempre em sua *ek-stase*, não se tratando portanto de uma consciência inteiramente presente a si. É por isso que a consciência é tomada em sua vida antepredicativa, que, tendo por matriz o tempo, é o ancoradouro último da experiência: mesmo as essências puras, dirá Merleau-Ponty, só aparentemente existem por si, pois através linguagem – expressão do sujeito falante – “estas repousam ainda sobre a vida antepredicativa *da consciência*” (PhP, x, grifo meu). Forçando a nota, tudo se passa como se o ganho de Merleau-Ponty na *Fenomenologia* tivesse sido o de desvelar uma experiência que, não sendo nem aquela da ciência (sujeito objetivado) nem aquela do idealismo (consciência constituinte), fosse antes a experiência da consciência pré-reflexiva: estamos longe da constituição e do conhecimento, sem dúvida, e o sujeito não é posse de si mas *ek-stase*, mas resta que o cogito tácito deve poder acompanhar, como contato geral de si consigo que é a existência, cada ato do cogito engajado⁴. Esse cogito tácito assinala algo como um olho fora do mundo, recolhendo a dispersão dos atos téticos. E por isso, como assinala um sem-número de comentadores, a encarnação desse cogito no corpo próprio restava, na *Fenomenologia*, extremamente problemática⁵.

⁴ E isso ainda que, diferentemente do que ocorre em Sartre, esse *cogito* tácito não seja, como a consciência pré-tética, transparência a si da consciência, mas apenas “não desconhecimento de si”, “não inconsciência” implicada em cada ato do sujeito. É o que lembra Luiz Damon Moutinho, nuançando uma possível interpretação demasiado idealizante do *cogito* tácito: “O *cogito* merleau-pontiano não é portanto o encontro do pensamento consigo mesmo, ele é antes uma consciência de si mesmo implicada em cada ato, em toda percepção – irrefletida, evidentemente. É dessa forma que Merleau-Ponty pretende garantir ao mesmo tempo a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo: é que se trata aqui de um “*cogito* pré-reflexivo” no sentido em que Sartre já o indicava, quando implicava na consciência do mundo uma consciência (de) si – o parênteses indicando justamente o caráter não-tético e pré-reflexivo do *cogito* existencial (...). ... 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 – como, de resto, também se distingue do puro conhecimento” (Moutinho, L. D. “Tempo e sujeito. O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, in: revista *dois pontos*, no.1, 2004, UFPR).

Que pensar disso tudo? Sem dúvida, lendo-se só a *Fenomenologia*, haveria pouca coisa a recriminar nessa figura do *cogito* tácito: por que lamentar a presença do sujeito, se ele é agora pré-constituente, intencionalidade operante, e se ademais sua ipseidade se confunde com a estrutura *ek-stática* do tempo? É só olhando de trás para frente a obra de Merleau-Ponty que se pode apreciar o quanto ainda estamos distantes da ontologia do *Visível*: superar a filosofia da consciência significou, como tentaremos apontar, fazer essa intencionalidade operante deslocar-se para o próprio mundo sensível – compreendida então como “Natureza-para-nós”, solo irredutível de toda atividade humana –, o que é livrar-se do silêncio do *cogito* tácito e trocá-lo pelo silêncio do mundo percebido, cuja produtividade agora o sujeito *continua*, mas não *começa*.

⁵ Por exemplo, é a opinião comum de R. Barbaras e Carlos Alberto R. de Moura, sobre a qual voltaremos adiante. Pode-se listar também F. Dastur, que comenta através disso a insuficiência da *Fenomenologia* e a solução encontrada na última ontologia de Merleau-Ponty: “dito de outro modo, não se trata apenas de ‘completar’ a filosofia da consciência acrescentando, ao lado do sujeito, o fenômeno da encarnação, e do lado do objeto, o mundo como campo figurativo. Trata-se antes de se instalar no ‘intermundo’ e elaborar uma ontologia da carne. O que Merleau-Ponty nomeia de ‘carne’(...) não se confunde com a problemática do corpo próprio desenvolvida na *Fenomenologia da percepção*. Não se trata mais apenas de designar com esse termo o fenômeno da encarnação, mas de pensar o entrelaçamento, o *quiasma*, do mundo e do eu” (Dastur, F. *Chair et langage*, p. 18).

Pode-se avaliar o quanto a *Fenomenologia* permanece ainda presa de uma certa filosofia da consciência através do exame da concepção de linguagem ali presente. Sem dúvida, tais análises não são as únicas na *Fenomenologia* a traírem um comprometimento idealista (poder-se-ia, por exemplo, lembrar que o princípio da correlação perceptiva permanece inquestionado nesta obra, e que só em livros posteriores Merleau-Ponty começará a desconfiar de um ser que excede a doação, cf. abaixo, §3), mas compõem um bom ponto de partida para se avaliar o roteiro que Merleau-Ponty seguirá para se afastar desse universo (cf. cap. II). A questão central estará em como Merleau-Ponty pode dar conta do surgimento de uma significação nova na linguagem, o que é comentar o problema da criação de sentido. Como aqui a criação se explicará por aquilo que em mim *excede* a natureza, isso evidenciará 1) uma produtividade humana responsável por fazer surgir o novo, introduzindo um corte natureza e humanidade, natureza e cultura; 2) uma natureza, na *Fenomenologia*, ainda desprovida de produtividade, o que era confessar que o fenômeno da encarnação não era suficientemente pensado. Veremos em seguida que é justamente o problema da criação e do advento de sentido que o conceito de instituição irá atacar⁶.

Até certo ponto, as descrições merleau-pontianas da fala e da linguagem esforçam-se por ligar signo e sentido no nível da linguagem originária ou criadora (fala falante). Assim, garante Merleau-Ponty, não penso *antes* de falar, há um pensamento na fala, e por sua vez os signos que mobilizo não traduzem uma significação simplesmente mentada, dada de direito noutra parte fora da linguagem. Não há céu das idéias, e as significações separadas são limites ideais de uma série de expressões lingüísticas convergentes. Entretanto, como mostra Carlos Alberto Ribeiro de Moura, ao comentar o processo subjacente à criação de uma significação nova, era à produtividade da consciência humana que Merleau-Ponty acabava recorrendo⁷. De um lado, Merleau-Ponty

⁶ No que segue, acompanho dois comentadores que, malgrado diferenças menores e um modo diferente de colocar o problema, convergem no mesmo diagnóstico de insuficiência da *Fenomenologia* devido a: 1) incapacidade de pensar a encarnação; 2) concepção da natureza sem produtividade (organismo simplesmente vivente, em Barbaras); 3) um cogito tácito ou ser-no-mundo que conserva um olho pelo qual o sujeito não estaria no mundo. Trata-se de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, “Linguagem e experiência em Merleau-Ponty”, in *Racionalidade e crise*; e Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*.

⁷ Para o intérprete, o retorno pela porta dos fundos da filosofia da consciência na *Fenomenologia* deve-se ali ao pressuposto calado que comandaria suas análises da linguagem e do *cogito*, qual seja a ontologia sartreana do ser e do nada, na qual a “consciência (de) si” escava um reduto de não-ser e que mantém mal resolvido, na *Fenomenologia*, o problema de atar sensível e significação. “Descrevendo a ‘existência’ ou o ‘ser-no-mundo’ como ‘visão pré-objetiva’, confessava-se claramente que esse suposto terceiro termo ‘entre’ o psíquico e o fisiológico era, na verdade, uma outra figura da ‘consciência’. Se, no final das contas, a ‘existência’ se confunde com uma ‘intencionalidade mais profunda’, com a supressão da linguagem do ‘ato expresso da consciência’ apenas se trocava a ‘consciência tética’ pela ‘consciência não-tética’.

buscava neutralizar ao máximo a cisão de natureza e cultura: “não há signos convencionais”, nem tampouco “signos naturais”, já que “tudo é fabricado e tudo é natural no homem” (PhP, 221). Contudo, essa mesma cisão deve reaparecer desde que se reconheça que esse sentido novo (criado) não pode ser sugerido pela própria língua (ela ainda não tem uma “interioridade”, como terá a partir dos anos 50) e deve depender de uma produtividade da existência humana: “Merleau-Ponty a caracterizará como a ‘existência’ se polarizando em um certo sentido ‘que não pode ser definido por nenhum ser natural’. Compreendendo a ‘fala’ como ‘o excesso de nossa existência em face do ser natural’, um excedente nunca sugerido por este, a ordem da criação cultural só poderá entrar em cena como um mundo específico que apenas se superpõe à ordem da natureza, e na qual, por princípio, se proíbe qualquer continuidade entre essas duas ‘regiões’”⁸. Onde as embaraçosas passagens da *Fenomenologia* sobre o momento criador: “aqui a existência se polariza em um certo ‘sentido’ que não pode ser definido por nenhum objeto natural, é além do ser que ela procura se reencontrar e eis porquê ela cria a fala como apoio empírico de seu não-ser” (PhP, 229). Se a fala falada, esse “apoio empírico” em que a criação se sedimenta como “significações disponíveis”, explica nosso mundo da cultura, resta que o advento desse mundo cultural é resultado de uma produtividade alocada na fala falante compreendida como “excesso de nossa existência em face do ser natural” (PhP, 229) – o que introduz um interstício entre natureza e cultura cujos remendos serão no mais das vezes verbais.

Esse ‘*cogito* tácito’, que Merleau-Ponty identificará à própria existência, apenas desloca a questão da união entre alma e corpo, sem jamais resolvê-la” (op. cit., p. 313). “A *Fenomenologia da percepção* podia fazer a crítica à redução transcendental enquanto remissão a uma esfera fora do mundo; mas sabemos que o ‘ser no mundo’ que ela entrevia conservava um ponto de fuga que o extraía desse mesmo mundo, ele compreendia um ‘não-ser’ que se opunha ao ‘ser’ e proibia, de antemão, a identidade plena do ‘vidente’ e do ‘visível’” (op. cit., p. 319). Talvez se pudesse nuançar a crítica ao *cogito* tácito afirmando que, diferentemente da consciência pré-reflexiva sartreana – cuja marca é a transparência a si –, este apenas pretende atestar uma “não inconsciência” do sujeito em seus atos. É o que lembra Damon, como vimos. Resta que, enquanto ele escavar um reduto de não-ser (como no silêncio da consciência e assim por diante), a identidade entre vidente e visível – chave da reversibilidade de sujeito e objeto – estará desautorizada. Para Carlos Alberto, é apenas a partir do curso sobre *A natureza*, com a inflexão romântica da natureza schellingiana sobre o *Lebenswelt*, que se descobre produtividade na natureza e se ultrapassa, desse modo, a filosofia da consciência. Sem discordar do comentador, queremos de nossa parte apenas ver no conceito de *instituição* um fio que nos permite acompanhar o processo pelo qual Merleau-Ponty, progressivamente, se desfaz da filosofia da consciência e, ao sublinhar as dimensões passivas da experiência, abre lugar para uma concepção renovada da natureza. O ganho dessa perspectiva é apenas iluminar, quase à contraluz, as mudanças impostas ao conceito de história, que é o que finalmente nos importa aqui.

⁸ De Moura, *op. cit.*, p. 310. O raciocínio só se completa quando se mostrar que, sem conseguir pensar até o fim a encarnação devido ao “reduto de não-ser” pelo qual é definida a existência humana, a misteriosa figura *entre* o Para Si e o Em Si na qual Merleau-Ponty aposta as fichas para abandonar o intelectualismo só poderá ser uma “outra figura da consciência”. A seu modo, Barbaras apontava para a mesma dificuldade ao sublinhar que tal “entre-dois” é, na *Fenomenologia*, mais postulado do que positivamente descrito.

Com um argumento diferente, porém chegando a um resultado parecido, também Renaud Barbaras acusa Merleau-Ponty de, ao explicar o surgimento da idealidade e sem conseguir garantir sua especificidade face ao mundo vivido, reeditar a separação entre natureza e cultura, numa recaída intelectualista. A fala originária é compreendida por Merleau-Ponty como um gesto, o que ancoraria o fenômeno da expressão no comportamento do corpo próprio e revelaria o sentido nascente como “significação emocional” – o que não basta, segundo o intérprete, para fundar toda significação lingüística, notadamente a conceitual. O corpo próprio, com sua intencionalidade originária (motricidade), não seria, na *Fenomenologia*, pensado de modo suficiente para comportar o fenômeno da expressão: desfeita a imagem do corpo mecânico, ele seria apenas reconduzido a um corpo vivente, isto é, ainda a um comportamento natural. Para Barbaras, essa compreensão ainda naturalista do corpo próprio – que Merleau-Ponty acabaria herdando a contragosto dos psicólogos – interdita a ancoragem da significação (expressão) nele e, por extensão, no mundo percebido (e isso produz inevitavelmente um corte entre natureza e expressão)⁹. É por isso que Barbaras não acha suficiente ancorar a fala no corpo (como gesto, cujo correlato só pode ser a “significação emocional”) para garantir a especificidade própria da linguagem, já que ela deve poder dar acesso aos fenômenos da idealidade e da verdade, dificilmente reduzíveis sem mais ao comportamento natural de um organismo e à “significação emocional” que ele secreta. “Enquanto [a fala] é um gesto, ela é rebatida sobre o corpo como vetor de comportamentos naturais, e deixa então de ser significante; enquanto é falante, ela surge no seio de um mundo cultural autônomo e não se compreende mais como ela pode permanecer uma potência do corpo e se inscrever no mundo percebido”¹⁰.

Retomemos o argumento por extenso. Na origem da língua, encontramos um “sistema de expressão muito reduzido” em que a significação é imanente ao gesto lingüístico e não produto de convenção (pois representaria “várias maneiras, para o corpo humano, de celebrar o mundo e finalmente vivê-lo” (PhP, tr. 255)). Assim, sob o conjunto de significações sedimentadas no hábito (a “fala falada”), está em sua origem o “sentido emocional da palavra”, “sentido gestual que é essencial por exemplo na poesi-

⁹ “Se é verdade que todo o propósito da *Fenomenologia da percepção* é de fato pôr em evidência a irreducibilidade do corpo à ordem objetiva, acentuar sua potência expressiva, resta que esta é de início retirada do exemplo de comportamentos naturais, notadamente motores, tais como são descritos pela psicologia da forma. Merleau-Ponty permanece então tributário da fixação natural do corpo e o progresso face ao naturalismo não consiste tanto em ultrapassar o corpo em direção à expressão mas, antes, em ultrapassar o corpo objeto em benefício do corpo vivente” (Barbaras, R. *De l'être...*, p. 62).

¹⁰ Barbaras, *De l'être du phénomène*, p. 63.

a” (PhP, tr. 254). Daí a comparação da “fala originária” com a música: “acharíamos agora que as palavras, as vogais, os fonemas, são tantas maneiras de cantar o mundo” (PhP, 254). Nesse nível originário da fala falante, o sentido seria imanente ao signo, o que torna dispensável a explicação convencionalista da origem da linguagem (pois, justamente, essa explicação parte da suposição da neutralidade dos signos, aos quais, então, o sentido deveria ser atribuído por convenção). “Seria preciso então procurar os primeiros esboços da linguagem na gesticulação emocional pela qual o homem sobrepõe, ao mundo dado, o mundo segundo o homem” (PhP, 219, tr. 256). Na origem, pois, teríamos a imanência de signo e sentido, entendidos como “gesto” e “significação emocional”. Mas basta essa “significação emocional” para dar conta, do ponto de vista genético, da significação em geral? Fica difícil compreender como essa língua gestual originária possa explicar os fenômenos da verdade e da idealidade. Daí que a *sobreposição* do mundo da cultura ao mundo natural seja índice de um problema mais grave, pois a fissura entre um e outro *é condição* para se entender a significação conceitual (que é, como se deve lembrar, o registro em que a própria *Fenomenologia* é escrita – donde o problema ser no fundo este: como Merleau-Ponty pode fundar seu próprio discurso?).

Merleau-Ponty não teria visto esse problema? Pelo menos até certo ponto, é preciso dizer que sim. Pois logo após lançar seu argumento anti-convencionalista, o filósofo garante que não se trata de afirmar inversamente uma origem natural da linguagem: “o signo artificial não se reduz ao signo natural porque não há signo natural no homem”, e mesmo seu gesto é “contingente em relação à organização corporal”, é “maneira de acolher a situação e de vivê-la” (PhP, tr. 256). Por isso, “o equipamento psicofisiológico deixa abertas múltiplas possibilidades” e “o uso que um homem fará de seu corpo é transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico” (PhP, tr. 257). Há uma especificidade no homem que o torna apto à expressão porque não o reduz a seu corpo psicofísico, porque ele pode justamente transcendê-lo. Isso resolve a questão? Ora, com isso apenas se garante que a significação não é impossível; não se mostra *como ela é* possível – donde a dificuldade permanecer sem resposta satisfatória. Para retomar os termos de Barbaras, Merleau-Ponty faz os fenômenos segundos se ancorarem no corpo (arqueologia), mas não consegue pensar o movimento inverso (teleologia), superpondo então natureza e cultura, percepção e racionalidade. Como o corpo só pode dar origem a significações emocionais, as significações propriamente conceituais devem ser explicadas por algo que *excede* esse corpo. Eis a “especificidade” humana, esse movimento de transcender a “natureza-em-nós”. Nisso reside o corte de nature-

za e cultura e o retorno pela porta dos fundos da filosofia da consciência, na opinião comum a Barbaras e Carlos Alberto: uma “humanidade em nós” que não é reduzível à natureza. Para os intérpretes, Merleau-Ponty não consegue atar mundo percebido e mundo da cultura (encarnação e expressão) e acaba superpondo um a outro, pensando-os como *análogos* – mas sem estabelecer propriamente sua relação. O movimento arqueológico de “voltar aos fenômenos”, por enquanto, só teria sido capaz de desfazer as ilusões simétricas do idealismo e do empirismo, mas não teria conseguido apreender a “verdadeira figura do percebido”, justamente por não mostrar como, positivamente, ele é um transcender-se em significações, isto é, como ele próprio abre para a expressão e para o fenômeno da verdade. E sem pensar a junção de *arché* e *télos*, “inerência vital” e “intenção racional”, o momento do advento de sentido só poderá mesmo se explicar por um “excesso” face à natureza percebida¹¹. Na leitura decididamente retrospectiva de Barbaras, o projeto da *Fenomenologia* só se realiza adequadamente no *Visível*.

De tudo isso, dois aspectos indissociáveis merecem ser retidos, pois por eles melhor se aprecia as mudanças que Merleau-Ponty imporá a esse roteiro: se o objetivo central na análise da linguagem era apenas inscrevê-la no corpo próprio – desfazendo, portanto, as ilusões simétricas do idealismo e do realismo no plano do funcionamento da linguagem –, ao comentar o *advento* de sentido – esse momento em que as significações disponíveis se contraem para produzir uma significação *nova* –, as descrições margeavam uma certa filosofia da consciência, de que era índice a fissura entre natureza e cultura, uma vez que a produtividade só podia se alocar numa consciência pré-constituente, de resto, silenciosa e pré-linguagreira, *cogito* tácito que, se é verdade que só é o que é ao sair de si em atos explícitos (donde a *Fundierung* entre o “*cogito* tácito” e o “*cogito* engajado”), permanece não obstante como fundo tácito sempre envolvendo aqueles atos (“silêncio da consciência que envolve o mundo falante”, PhP, 462). O *cogito* tácito indicaria uma “incapacidade” (Barbaras) ou “trivial impossibilidade” (Carlos Alberto) de pensar até o fim a encarnação, donde a metáfora instrumental empregada por Merleau-

¹¹ Barbaras sintetiza sua posição de modo assaz claro: “a recusa do intelectualismo pede uma gênese da idealidade e por conseguinte uma filosofia do corpo expressivo, mas a dependência da análise da expressão face a uma concepção ainda naturalista do corpo o proíbe de dar conta da idealidade de maneira satisfatória. O procedimento da *Fenomenologia da percepção* é essencialmente arqueológico, isto é, ao mesmo tempo descritivo e negativo: não se trata tanto, com efeito, de fazer a gênese da idealidade no percebido, quanto de mostrar a irredutibilidade do percebido a ela. Ora, essa demonstração não permite percorrer o caminho inverso de modo satisfatório: a expressão é finalmente subordinada à percepção, longe de esta ser descrita a partir da possibilidade da expressão. (...) A ambição, afirmada na Introdução da *Fenomenologia da percepção*, de uma reflexão ‘igualmente capaz de esclarecer a inerência vital e a intenção racional’ do fenômeno não é realizada” (Barbaras, R. *De l'être...*, p. 65-6).

Ponty e sempre lembrada pelos comentadores: “o corpo próprio é *veículo* do ser-no-mundo”. Assim, esse sujeito conservaria – contra as intenções do filósofo – um olho ou ponto de fuga pelo qual ele *não* estaria no mundo (“silêncio da consciência”, “excesso face ao ser natural”, etc.). Esse primeiro aspecto ia de par com um segundo, simetricamente inverso: alocar a produtividade no sujeito (responsável pela criação) também significava reconhecer como *sem interioridade* ou *sem produtividade* o “ser-natural”¹². É só quando a linguagem e a natureza detiverem o segredo do *advento* de sentido – possuírem uma produtividade mais velha que aquela do sujeito – que a cisão entre natureza e cultura estará riscada.

§2. Produtividade humana na filosofia da história de *Sens et non-sens*

Que efeitos esse resquício de filosofia da consciência e essa concepção da produtividade humana, responsável pela criação de sentido, têm sobre a filosofia da história de Merleau-Ponty na década de 40? Basta nos dirigirmos aos textos existencialistas de *Sens et non-sens* para observarmos que, calcados naquele quadro categorial da *Fenomenologia*, serão as mesmas dificuldades e soluções que reaparecerão, através do exame do marxismo, no problema da história. Em particular, como o cruzamento de temas dialéticos e instrumentos conceituais fenomenológicos se faz, nesses textos, sob o patrocínio explícito do jovem Marx, é o peculiar humanismo do “homem alienado” que vamos encontrar, por assim dizer, validado pela figura da consciência *ek-stática* deixada pela *Fenomenologia*. Nesse sentido, o comprometimento da PhP com uma “filosofia da consciência” corresponderia a um certo humanismo na filosofia da história em SnS, de modo que se observa o caráter sistemático daquele comprometimento no assim chamado “primeiro Merleau-Ponty”. Numa palavra, o *cogito* tácito, que só é o que é ao atualizar-se num *cogito* engajado, parece convergir (pelo menos até certo ponto) com a dialética do trabalho, na qual a consciência só é o que é ao exteriorizar-se num ser posto (em Marx, o produto do trabalho) que a nega. Virá daí, por sua vez, a matriz da idéia de *práxis*, com a qual, naqueles textos merleau-pontianos, o marxismo (como filosofia da *práxis*) supera as aporias da filosofia da representação. Vejamos tudo isso mais de perto.

¹² O que significa também que a natureza só se temporaliza através da finitude do sujeito: “o passado não é portanto passado, nem o futuro, futuro. Ele só existe quando uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar nele uma perspectiva, introduzir nele o não-ser” (PhP, 481). É a partir daqui que Carlos Alberto pode concluir que, “reportando ali toda a atividade a uma consciência ou a um espírito, inscrevendo o passado e o futuro no ‘não-ser’ da subjetividade, só se pode chegar, como Sartre, à idéia de um Ser ‘sem atividade, sem potencialidades’” (De Moura, *op. cit.*, p. 327). Sobre o tempo, ver cap. III.

Em “Marxismo e filosofia”, o alvo inicial de Merleau-Ponty é (como sempre) desautorizar o cientificismo, no caso em sua versão pseudo-marxista, que procura compreender a sociedade tomando por inspiração as leis da física, devidamente travestidas em leis econômicas que apreenderiam a norma de um curso histórico. Tal economicismo, versão envergonhada do naturalismo, tem por resultado extremo considerar o homem como coisa entre coisas, ou se quisermos, uma essência prévia submetida à causalidade externa que determinaria positivamente seu comportamento. Desde então, o homem – ao menos em seu comportamento econômico e em sua posição de classe – pode ser capturado por leis objetivas (já que ele próprio foi objetivado), tendo sua ação futura possível cercada em maior ou menor grau de probabilidade, não importa qual autoimagem faz de si próprio e de suas ações (de resto, condenada às ilusões naturais da circulação). Seria isso o materialismo histórico, ocupado em desfazer a fantasmagoria da consciência através da sua recondução ao “pés no chão” da vida material? Todo o problema se resume a bem compreender o conceito de “matéria” presente no marxismo. Contra a interpretação objetivante do homem (que faz dele parte real da matéria, compreendida como “em si”), e a seu modo traduzindo as conhecidas críticas que a *Fenomenologia* já endereçava ao cientificismo em geral, Merleau-Ponty observa que a idéia de “matéria” não pode ser, aqui, o “em si” da física galileana – uma forja segunda e parcial da experiência, como Husserl já mostrara –, mas uma “matéria” por assim dizer alargada, preche de sentido imanente e não exterior à consciência. Desta matéria, a consciência não é parte realmente inclusa (o que seria, no limite, converter *res cogitans* em *res extensa*), mas tampouco está fora dela como espectadora. Por isso o materialismo não exclui a consciência nem objetiva o homem, pois a matéria, bem compreendida, é sempre já enformada por projetos humanos. Que permite tal proeza?

Acompanhando ao menos a letra do jovem Marx, Merleau-Ponty reconduz a “matéria” ao mundo sensível de *Lebenswelt*, onde a oposição entre “em si” e “para si” não está consumada e onde ela pode se oferecer com um sentido, isto é, *pode portar predicados de motivação* (o que permite - como já permitia na *Fenomenologia* - desfazer a antinomia de liberdade e determinação nas relações do homem com a matéria objetivada). A “matéria” tem sentido porque é desde sempre enfeixada por projetos anônimos do sujeito perceptivo e existente, porque carrega predicados de motivação – valorações, interesses prático-vitais – atribuídos tacitamente a ela pelo ser-no-mundo. Por isso, a “matéria”, tomada fenomenologicamente, não será por princípio estranha ao sentido e à dialética, e não precisaremos, para fundar o materialismo histórico, flertar com a

mitologia da “dialética da natureza”, que encontrava contradições e superações na natureza *objetivada* da ciência. Se a natureza é dialética, diz Merleau-Ponty, “é que se trata daquela natureza percebida pelo homem e inseparável da ação humana de que Marx fala nas *Teses sobre Feuerbach* e na *Ideologia alemã*. ‘Essa atividade, essa ação e esse trabalho sensíveis contínuos, essa produção são... o fundamento de todo o mundo sensível que existe atualmente’” (SnS, 224). Se a “matéria” pode ter sentido, é que ela é enformada por projetos corporais anteriores ao interesse de conhecimento, uma atividade sensível cujo outro nome, em idioma marxista, é “trabalho”. Nesse ponto, Merleau-Ponty acompanha o jovem Marx: *atividade, trabalho, produção são o fundamento do mundo sensível que existe atualmente*. Tal produção explica finalmente que a matéria seja aqui contemporânea à sua enformação pelo homem (portanto, que não haja exterioridade entre matéria e homem).

Em relação à *Fenomenologia*, pode-se por assim dizer “historicizar” o mundo sensível: o mundo percebido não é um dado natural, pois é produto de trabalho humano. Mas simultaneamente, assim como o objeto não é mais um dado natural, e sim produto da atividade vital do sujeito, também o sujeito não será nada à parte de seu próprio fazer: o mundo sensível é produzido, mas não por um produtor independente dele - objeto e sujeito constituem-se um ao outro na produção, isto é, só são o que são passando um no outro. Não estamos mais diante do demiurgo, o artífice cuja produção se rege pela finalidade externa (o artesão que pode ou não fazer a cadeira para sentar-se), mas da própria constituição do sujeito produtor através do ato que o engaja na produção da coisa, no caso, do mundo sensível. Diferença notável, já que agora o sujeito não é nada de independente da produção que realiza, é cativo dela e, o que é mais, só se constitui enquanto tal nessa produção. Traduzindo nos termos merleau-pontianos, o homem não é dado à parte do mundo sensível, porque não é nada à parte daquilo que faz (e inversamente, o mundo sensível é produto do homem – mas desse homem que é um fazer-se no fazer do mundo).

Com o jovem Marx e a dialética da exteriorização / alienação (*Entäusserung*, *Entfremdung*), o trabalho parece resolver o enigma de atar interior e exterior sem os absorver um no outro. Isso porque, de um lado, o exterior é produto de trabalho, e, de outro, porque o interior não é estar junto a si, mas exteriorização. É enfim esse movimento do trabalho que permite compreender, num só passo, que a matéria não seja inerte e que o sujeito não seja consciência: cada um só é o que é dentro dessa implicação mútua. *Eis então o solo material da dialética, inextricavelmente ligado à reflexão fun-*

dante do trabalho. Por isso, o materialismo, como investigação que se ocupa em desfazer mitos idealistas e colocá-los sobre seus pés, não exclui, pelo contrário, *exige* a produtividade humana para estabelecer-se. Não importa que o homem ainda seja definido como *ek-stase*: é sua atividade tácita que espraia sentido na matéria, permitindo assim uma dialética na vida material (do contrário haveria apenas causalidade mecânica). É graças a isso que, em *Sens et non-sens*, a história poderá ter sentido. “Perguntou-se algumas vezes, com razão, como um materialismo poderia ser dialético, como a matéria, se se toma a palavra rigorosamente, poderia conter o princípio de produtividade e de novidade que se chama dialética. É que no marxismo a ‘matéria’, como aliás a ‘consciência’, não é nunca considerada à parte; ela é inserida no sistema da coexistência humana, ela funda ali uma situação comum dos indivíduos contemporâneos e sucessivos, ela assegura a generalidade de seus projetos e torna possível uma linha de desenvolvimento e um sentido da história. Mas se essa lógica da situação é engendradora, desenvolvida e realizada, ela o é pela produtividade humana sem a qual o jogo das condições naturais não faria aparecer nem uma economia, nem, com mais razão, uma história da economia” (SnS, p. 228).

Já vimos como a dialética do trabalho permitia fundar uma situação comum. Apenas porque há retomada humana dos dados neutros é que eles podem surgir como motivações (poderá haver uma economia, isto é, fenômenos que motivam um comportamento do *homo oeconomicus* ou das classes, conforme se seja liberal ou marxista). Isso tudo não significa que o momento humano seja identificado às intenções expressas ou aos atos de consciências, o que “seria realizar fantasticamente a essência humana” (SnS, 230). Novamente, é a mesma dialética do trabalho que permite rechaçar a definição do homem como consciência, interioridade ou presença de si a si, tanto quanto havia rechaçado a de homem como coisa: “é preciso defini-lo como relação a instrumentos e objetos, e como uma relação que não seja de simples pensamento, mas que o engaje no mundo de tal maneira que ele tenha uma face exterior, um fora, que ele seja ‘objetivo’ ao mesmo tempo que ‘subjetivo’” (SnS, 230). Se a história pode oferecer um sentido, ele não é aquele imediatamente visado pela consciência ou produto unilateral de intenções subjetivas: é antes produzido no movimento pelo qual o sujeito se engaja e se faz a si próprio¹³. O que é dizer que esse sujeito não é inicialmente presença a si, mas

¹³ Não estamos nada longe da descrição da subjetividade *ek-stática* na *Fenomenologia*, se é que se pode falar numa dialética de *cogito* tácito e *cogito* engajado. O que está em questão é harmonizar duas teses: “estou certo de minha existência” e, ao mesmo tempo, “não me conheço adequadamente”. Com isso, um

relação a instrumentos e matérias, e que, trabalhando sobre elas, *as* altera e *se* altera – produz o meio ambiente e se produz nessa produção. Com essa descrição *ek-stática* do trabalho, Merleau-Ponty encontra a tradução existencial para a definição marxista de *práxis*. É ela quem costura aqui interior e exterior, ultrapassando as antinomias de idealismo e naturalismo e configurando assim o modo de ser do sujeito num mundo histórico. Assim, a história não é exterioridade sem sentido, mas precisamente aquela camada *entre* o “em si” e o “para si” que a *Fenomenologia* (na trilha husserliana) batizara de *Lebenswelt*¹⁴. E, finalmente, conceber a matéria como práxis – como “histórica” – permite uma noção de verdade oposta à das filosofias da representação, pois começa por reconhecer a indissociabilidade (senão por ilusão analítica) de sujeito e objeto.

A dialética do trabalho permite a Merleau-Ponty, pois, exigir a produtividade humana para fazer surgir a história (só a retomada humana faz os dados aparecerem com um sentido), e, ao mesmo tempo, definir tal produtividade não como consciência, mas como um fazer, relação a instrumentos e à exterioridade (que é fazer da coisa *tanto quanto* fazer de si). Mas, em *Sens et non-sens*, o patrocínio do jovem Marx vai mais longe. Basta um passo, com efeito, para ver nesse homem não só a estrutura da exteriorização, como também o fenômeno histórico da alienação, que é o que define especificamente o capitalismo. Há reflexão no trabalho porque o produto (ser posto) nega o sujeito (que põe). Se há razão para se considerar a dimensão econômica como o fenômeno central da vida material sob o capitalismo, capaz de fazer mover a história, ela está aqui: alienadas em seu trabalho, as classes carecem de negar o dado, afirmar-se como negatividade capaz de recusar aquilo em que foram convertidas sob a exploração capitalista. Dito de outro modo, o fenômeno da alienação mostra a necessidade da tomada de consciência para que a classe explorada, tornada objeto (força de trabalho), negue a si mesma (como objeto), explicita-se em luta e afirme-se como sujeito, isto é,

novo sentido da existência deve surgir, identificado a um *fazer*: não existo como coisa, nem como pensamento, mas como *agir*. Podemos seguir nesse ponto um comentador insuspeito de flerte marxista: “um ato é com efeito de tal natureza que se relaciona consigo mesmo, isto é, implica o cogito sem que esse cogito possa recobrir uma relação de adequação, já que, sendo ato, excede a si mesmo e é por assim dizer seu próprio devir (...). Com efeito, eu sou no modo do fazer – o que eu sou é o que me faço ser – de sorte que a inadequação constitutiva da consciência de si não é uma adequação perdida, isto é, a negação de um conhecimento que seria de direito acessível: essa inadequação é, se podemos dizer, a expressão adequada de meu ser como fazer, é compreender que a não coincidência consigo, o escapamento, isto é, a inadequação que caracterizam a vida perceptiva não excluem um certo modo de presença a si e não significam portanto a negação do cogito” (Barbaras, *Le tournant...*, p. 174).

¹⁴ Entende-se assim que essa matéria seja apenas outro nome do conjunto das relações humanas mediadas pelo trabalho (o que, de certo modo, é algo mais vasto do que as “relações de produção” tomadas em sentido exclusivamente econômico), vida anônima de uma intersubjetividade chamada agora de “concreta” (SnS, 228). Por isso matéria e existência se identificam, e o marxismo torna-se assimilável pela filosofia existencialista em sua marcha *vers le concret*.

negatividade, poder de se descolar do dado. *Essa negatividade, definidora do humano, é o que pode então pôr em marcha a história*: “a economia na qual ele [o materialismo histórico] se assenta não é, como na ciência clássica, um ciclo fechado de fenômenos objetivos, mas uma confrontação entre forças produtivas e formas de produção que só chega ao fim quando as primeiras saem do anonimato, tomam consciência de si mesmas e tornam-se assim capazes de pôr em forma o futuro” (PhP, 211, 210)¹⁵.

¹⁵ Surge o problema de saber se Merleau-Ponty reconhece na alienação o mesmo fenômeno histórico (portanto, passageiro e esperando sua liberação na passagem da pré-história à História) que Marx. “A questão de saber se a história de nosso tempo tem seu sentido principal na economia (...) não depende mais da filosofia e sim da política” (PhP, 202). Por que apenas da política, não da filosofia? Isso não parece casual. Por um lado, trata-se de um “chamado à ação”: tem-se uma tese de vezo anti-idealista e que ecoa, até certo ponto, a crítica marxista ao jovem hegelianismo de esquerda, tal como se lê na 11^a. das *Teses sobre Feuerbach*. Por outro lado, menos evidente – porém, para nosso objetivo aqui, mais cheio de conseqüências conceituais –, isso remete a alguma sorte de circunscrição do objeto filosófico: “a filosofia pode mostrar apenas aquilo que é *possível* a partir da condição humana” (PhP, 202). A política é o domínio do transitório, lida na prática com os problemas de “nosso tempo”, e por isso cuida da alienação empírica do homem na produção capitalista (portanto, na economia). A filosofia, ao contrário, tem por objeto a “condição humana”. Até que ponto essa “condição” está efetivamente submetida ao tempo? Perguntemos do seguinte modo: que mecanismos convertem essa “condição” (transitória e *ek-stática*, se quisermos, temporal em seu *conteúdo*) em objeto de discurso filosófico? A *ek-stase* define a “condição humana”. O que é peculiar do capitalismo é a expropriação do produto, mas isso é uma questão política (“sublunar”, se quisermos). À filosofia, caberia cercar os invariantes daquela “condição humana”. Note-se que essa “condição” não passa por um processo de constituição histórica, mesmo se é dilacerada, *ek-stática*, etc. – por isso, é-lhe indiferente ser considerada no capitalismo, no pré-capitalismo ou na sociedade emancipada: a estrutura da *ek-stase* é definidora do homem. Até aí, temos uma trivialidade existencialista. Mas o problema não é por si trivial. Pois o argumento não se faz aqui postulando alguma espécie de essência humana, ainda que dilacerada? E isso acompanha um segundo problema: o discurso filosófico que a captura não permanece, ele mesmo, subtraído à história? Por mais que se afirme que o objeto da filosofia é a existência e, desse modo, que está submetido ao tempo, na medida em que as categorias com as quais a filosofia pretende apreendê-lo não se submetem ao tempo do mesmo modo, há uma espécie de astúcia pela qual a *forma* do discurso nega o *conteúdo* e acaba, contra sua vontade, por “essencializá-lo”. Enquanto é incumbido ao discurso filosófico apreender os possíveis da “condição humana”, mesmo que seu *conteúdo* seja a existência fática, essa “existência” e seus existenciais são elevados *malgré eux* ao estatuto de essência, e isso é uma condição para que se torne objeto de discurso filosófico. Há uma antropologia fundante: uma antropologia negativa, se quisermos, já que seu conteúdo é o “homem negado”, mas a negação incide apenas sobre o conteúdo, não sobre a forma do fundar. Teríamos, portanto, mais essa razão para identificar, na circunscrição de domínio do discurso merleau-pontiano, rastros humanistas. Não se remove o humanismo através da afirmação de que a suposta “condição humana” tem por conteúdo um “homem *dilacerado*”, pois a *forma* do discurso filosófico se incumbe de negar o conteúdo: aprendemos que o “homem é *dilacerado*”, mas precisamente o “homem *é* dilacerado”, e basta tal asserção essencializante para retirar do tempo a afirmação da existência e essencializá-la enquanto afirmação. É isso que significa dizer que a significação “condição humana” não passa por um processo de *constituição* (histórica e lógica), como ocorre numa dialética de tipo hegeliano. Nesse sentido, o homem pode ser histórico e fático (conteúdo), mas a asserção: “o homem é histórico e fático” é um juízo de essência (forma). Em geral, as filosofias existencialistas padecem dessa mesma intersversão, como Adorno notou ocorrer em Heidegger: “as categorias tais como a angústia, das quais não podemos estipular que devam se perpetuar para sempre, tornam-se, por sua transfiguração, constituintes do ser enquanto tal, algo de anterior a essa existência, seu *a priori*. Elas se instalam justamente como o ‘sentido’ que não poderíamos, no estágio histórico atual, nomear positivamente, imediatamente. A ausência de sentido acha-se investida de sentido, na medida em que o sentido do ser deve justamente passar a seu contrário, à simples existência, como forma desta” (Adorno, *Dialectique négative*, Payot, p. 150). Conforme o argumento adornoiano, está nesse mecanismo de intersversão a raiz da “ontologização do ôntico” que a filosofia da existência – no caso em tela, a heideggeriana – produz: da afirmação da existência passa-se à afirmação do existente. Como se vê, uma figura mais “encoberta” de ideologia.

Em *Sens et non-sens*, transita-se da “essência humana” para o “homem alienado” – portanto, para o homem “negado”. Mas essa negação – que incide sobre o conteúdo “homem” – não basta para tirar-lhe o papel de “portador da história” (via trabalho), isto é, não incide sobre a forma: o homem “negado”, ou simplesmente alienado no trabalho, continua fundante. É definidor do capitalismo que o produto do trabalho seja expropriado e que o produtor não se reconheça nele. Mas isso não remove o lugar fundante do trabalho¹⁶.

Vale a pena citar um conjunto de textos para apoiar essa tese. Começemos por um texto em que Merleau-Ponty pergunta simultaneamente (é justamente tal simultaneidade que se deve sublinhar) qual seria o “portador da história” e o “motor da dialética”: “se não é nem uma ‘natureza social’ dada fora de nós, nem o ‘Espírito do mundo’, nem o movimento próprio das idéias, nem a consciência coletiva, qual é então para Marx o portador da história e o motor da dialética? É o homem engajado em um certo modo de apropriação da natureza, no que se desenha o modo de suas relações com outrem, é a intersubjetividade humana concreta, a comunidade sucessiva e simultânea das existências realizando-se em um tipo de propriedade, que elas sofrem e que elas transformam, cada uma criada por outrem e o criando” (SnS, 228). O “motor da dialética” é o “homem engajado”, e como a dialética fora definida antes como “princípio de produtividade e novidade”, segue que *a produtividade humana é motor da dialética e portadora da história* (capaz de fazê-la mover-se, responder ou não aos problemas efetivos, etc.). Se as perguntas pelo “portador da história” e pelo “motor da dialética” podem receber uma única resposta, é só porque *o princípio de produtividade histórica foi locali-*

¹⁶ Sistematizemos, ainda que antecipando alguns passos. O trabalho permite compreender, de um lado, que a matéria não é exterior ao homem (portanto, pode ter um sentido), já que é produto de sua atividade, e, de outro, que o homem não é exterior à matéria (portanto, não é consciência espectadora), pois ele próprio se faz no fazer da matéria. Isso é dizer que matéria e homem só são o que são passando um no outro, e tal passagem é o que o trabalho realiza: destarte, é ele o responsável por conferir *lógos* à experiência anônima das classes, à sua vida antepredicativa, permitindo assim que tal experiência se ofereça numa história. Contudo, não é o trabalho uma atividade orientada para fins, ainda que tais fins não sejam da ordem da consciência “tética”? Marx assimilará tais fins ao saciar da carência, Merleau-Ponty os inscreverá na vida anônima das classes. Mas isso apenas afasta o modelo da atividade consciente, não retira do produtor o pólo de atividade na produção. Com isso, é ainda uma atividade humana de que se trata (o que se afastou foi apenas a relação tematicamente consciente com a matéria em benefício de interesses prático-vitais), e o homem permanece definido como negatividade, isto é, capacidade de negar a natureza através do trabalho, e enfim capacidade de negar seu ser-negado na alienação (ver abaixo). Ora, isso tudo – e em particular a posição fundante do trabalho – não delimita um universo ainda humanista em que se moveria esse primeiro Merleau-Ponty? Em Hegel, não era o trabalho apenas uma das dialéticas da consciência de si? Se se absolutiza tal figura – isto é, se se esquece que aquela figura finita era apenas um momento da autooposição do Espírito, a ser negado e interiorizado – não se acaba absolutizando aquela figura finita e “momentânea” (sendo, assim, vítima de “humanismo”)? Em Marx, o discurso da alienação não seria negado pelo velho Marx através do discurso da mercadoria rumo à autooposição do Capital, verdadeiro Sujeito? Tentaremos à frente ver como também Merleau-Ponty buscará sair desse universo.

zado em seu portador, e porque, no fundo, a história será história desse portador, definido como “intersubjetividade concreta”, menos “sujeito econômico” do que “existência comum”: “o sujeito real da história (...) não é apenas o sujeito econômico, o homem enquanto fator de produção, mas mais geralmente *o sujeito vivo, o homem enquanto produtividade (...)* Seríamos tentados a dizer que ele não faz a história e as maneiras de pensar repousarem na produção e na maneira de trabalhar, mas mais geralmente na maneira de existir e coexistir, nas relações inter-humanas” (PhP, 634, grifo meu). São tais relações, enfim, que reúnem a exterioridade dos dados e a sucessão dos eventos num mesmo projeto, conferindo sentido a uma seqüência e dando lugar assim a uma “história da existência social” (PhP, 634). Entendamos: essa intersubjetividade pode estar (e evidentemente estará) dilacerada em seu interior e o fenômeno central que a explica pode muito bem ser a alienação, mas ela continua sendo o sujeito da história¹⁷.

O “portador” da história é, pois, o “homem alienado” – esse é o fenômeno central da história no capitalismo –, mas isso evidencia justamente a capacidade humana de negar seu “ser negado” (sua alienação), é amostra de sua produtividade. O homem é negatividade existente, e esse poder de se descolar do dado – de simbolizar – é o que o diferencia do animal. Como não ver traçar-se aqui a partilha entre “humanidade em nós” e “natureza em nós”? “Esse sentido da história como totalidade nos é dado não por alguma lei de tipo físico-matemática, mas pelo fenômeno central da alienação. No movi-

¹⁷ Os textos de *Humanismo e terror* vão na mesma direção de identificar a dialética com a práxis, fazendo desta o “verdadeiro absoluto”, motor e portador da “razão na história”. “O marxismo não é nem a negação da subjetividade e da atividade humana, nem o materialismo cientificista de onde Roubachof partiu – ele é antes uma teoria da subjetividade concreta e da atividade concreta, isto é, engajadas na situação histórica” (HT, 107). Contra o objetivismo, não se trata de recuperar o “homem” sem mais (humanismo liberal que é na verdade anti-humanismo, pois naturaliza uma violência não-aparente, cf. HT, pp. 41, 45 e segs.), mas antes de o tomar em sua práxis: “... a história, pelo fato mesmo de sua duração, esboça a transformação de suas próprias estruturas, volta-se contra si mesma, muda ela mesma seu movimento, e isto, em última análise, porque os homens entram em colisão com as estruturas que os alienam, porque o sujeito econômico é um sujeito humano” (HT, 108).

Mas em HT, vai-se ainda mais longe (na mesma direção), desde que se identifica tal “intersubjetividade concreta” com o proletariado histórico. Donde a convergência que C. Lefort nota existir entre PhP, SnS e HT, pois, segundo ele, o proletariado seria (em HT) no fundo uma encarnação empírica e histórica dessa intersubjetividade concreta (em SnS), donde a possibilidade teórica (para seu arcabouço fenomenológico) de dar alcance fundante à teoria do proletariado (marxista). Como diz Lefort, na aproximação merleau-pontiana do marxismo, “a teoria do proletariado é colocada no centro da doutrina. Ela se revela como a de uma classe destinada a uma tarefa universal e, não obstante, enformada pelas condições do capitalismo, classe potencialmente una e diversa, princípio de atividade e inércia históricas. Ela implica a idéia de uma lógica e de uma contingência da história. Ela exclui aquela de uma pura espontaneidade das massas, como aquela de uma política que seria propriedade de um partido ou de seus chefes”. Mas ao mesmo tempo ela permite compreender a necessidade do terror e da vanguarda, desde que se conceda que há situações em que estratégia do partido e prática do proletariado não andam juntas. Nisso Lefort enxerga a astúcia argumentativa que permitia a Merleau-Ponty defender, ainda que de modo reticente (no *attentisme marxiste*), a URSS: “a coesão do movimento revolucionário exige o terror, a defesa de suas conquistas requer desvios rumo ao comunismo” (Lefort, C. “D’un doute à l’autre”, in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 489. É quase o mesmo texto que publica como prefácio a *Humanisme et terreur*).

mento da história, o homem, que se alienou em benefício de seus fetiches e se esvaziou de sua própria substância, retoma posse dele mesmo e do mundo. Não há nem vida econômica, nem mercadoria, nem fetichismo da mercadoria, nem revolta contra esse fetichismo entre os animais. Esses fenômenos só são possíveis porque o homem não é uma coisa nem mesmo um animal, porque ele tem o privilégio de se relacionar a outra coisa que não ele mesmo, porque ele não é somente, mas ‘existe’” (SnS, 227). A alienação e a dialética do trabalho perfilam o mundo num sentido histórico. Mas se o homem não se identifica com seu ser-alienado, é que ele permanece como negatividade: capaz de se descolar do dado, ele “existe”, *isto é*, é capaz de se relacionar com outra coisa que não ele mesmo. É nesse ponto – capacidade para visar o possível – que ele se diferencia da vida puramente animal. “Não há explicação do homem a partir do animal nem, com mais razão, a partir da matéria” (SnS, 229). “Se o homem socialista pode pressentir um ‘reino de liberdade’ que ainda não é, e, nessa perspectiva, viver o presente como uma fase de alienação capitalista, é que ele tem junto a si a garantia de que o homem é produtividade, relação a outras coisas que não si mesmo, e não coisa inerte” (SnS, 229). Essa negatividade humana, poder de se descolar do dado, capacidade de o homem alienado negar seu ser-negado e voltar a si, identifica-se à produtividade humana de fazer mover a história, conferindo um sentido não-dado para a realidade dada (o revolucionário pode negar seu presente e projetar um futuro que ele apenas vislumbra). Tal produtividade é identificada à própria existência, “movimento pelo qual o homem retoma por sua conta e assume uma certa situação de fato”, sofrendo motivações do “drama social e econômico”, mas, através delas, também capaz de tomada de consciência e liberdade, que consiste em “assumir uma situação de fato, atribuindo-lhe um sentido figurado para além de seu sentido próprio” (PhP, 201).

Com isso, põe-se a questão da liberdade e da criação históricas, interpretadas, em chave marxista, como tomada de consciência de classe. Há a vida anônima da classe, na qual ela é explorada ou exploradora. A depender do modo de ela os viver, os fenômenos aparecem com certos valores e não outros (por exemplo, como providência divina, dado natural, ou exploração): nesse momento, os fenômenos esboçam um sentido e motivam certos comportamentos. Até aqui, a dialética do trabalho desempenha as funções da intencionalidade operante, espriando sentido pela experiência vivida. Em face das motivações, como a classe passa ao ato, tomando parte da história em vez de apenas sofrê-la? Novamente, nada garante o justo modo de reagir aos problemas dados, e o problema da tomada de consciência das classes está aqui. Pois se a contingência e a

liberdade devem ser preservadas, então nada garante que as classes “darão a resposta adequada ao problema” ou irão se atolar em “divertimentos”, desviando a questão indefinidamente. São esses os termos em que Merleau-Ponty codifica a oposição, canônica em toda filosofia da história, de necessidade e contingência: “o ato do artista ou do filósofo é livre, mas não sem motivo. Sua liberdade (...) consiste em assumir uma situação de fato, atribuindo-lhe um sentido figurado para além de seu sentido próprio” (PhP, 211). O ato das classes é livre e contingente, porém motivado pela coexistência anônima, na qual se observa uma certa “lógica da situação” que põe problemas a se enfrentar (a exploração no trabalho, etc.). A vida anônima das classes, fundante da vida explícita, é costurada pela dialética (humanista) do trabalho, garantia de que a “vida material” possa esboçar um sentido latente. Como na *Fenomenologia*, a antinomia de necessidade e contingência é resolvida através da idéia fenomenológica de motivação, transplantada aqui para a história econômica¹⁸.

Pelo que se vê, *Fenomenologia* e *Sens et non-sens* se tocam em mais de um ponto: seja na saída para a antinomia necessidade / contingência através da idéia de motivação, seja na correspondência entre consciência pré-reflexiva e produtividade humana, capazes dar origem a significações novas e a perfilar a experiência conforme um sentido (na PhP), por um lado, e trabalho alienado e humanismo na história (em SnS), por outro. Tem-se aqui, é verdade, um tipo especial de humanismo, já que não se “põe” o homem sem mais, mas o “homem negado” ou “alienado” no trabalho, com sua essência perdida nos predicados postos. Essa posição do “homem negado” incide seja sobre o mundo sensível atualmente considerado – é ele que espraia sentido sobre a vida material (dando azo às motivações) –, seja sobre sua capacidade de oferecer-se numa história (é na sua capacidade de negar o dado que um futuro se esboça e que a criação é possível). Ele é seu autor e sua medida.

Estamos tão longe do jovem Marx? Digamos que há semelhanças de família, como o filho lembra o pai conservando traços da mãe. Na interpretação de Giannotti, dar alcance fundante à dialética do trabalho acarretava, no jovem Marx, reatar com o antropologismo fundante – herança da crítica feuerbachiana a Hegel – do “ser genéri-

¹⁸ “... ser burguês ou operário não é apenas ter consciência de sê-lo, é valorizar-se como operário ou como burguês por um projeto implícito ou existencial que se confunde com nossa maneira de pôr em forma o mundo e de coexistir com os outros. Minha decisão retoma um sentido espontâneo de minha vida, que ela pode confirmar ou infirmar, mas não anular. O idealismo e o pensamento objetivo deixam igualmente escapar a tomada de consciência de classe, um porque deduz a existência efetiva da consciência, outro porque infere a consciência da existência de fato, ambos porque ignoram a relação de motivação” (PhP, tr. 600).

co”. Contra o idealismo hegeliano, trata-se de tomar o sujeito vivo e concreto como ponto de partida. Mas essa vida concreta, que se contrapõe ao Espírito, não pode ser “cega” – como a “matéria” em Merleau-Ponty não podia ser mecânica –, e por isso torna-se necessário encontrar “um processo vital antepredicativo” cujo desenvolvimento poderá elucidar “tanto as determinações abstratas do pensamento formal como os movimentos da natureza e da história, inseparáveis da categoria de totalidade”¹⁹. Eis o que o trabalho vai resolver no jovem Marx, vinculando a particularidade do sujeito vivo ao universal presuntivo que ele deve poder fundar (não era esse, aliás, o problema do *Lebenswelt* em Merleau-Ponty?). O trabalho, descrito como “atividade material orientada por um projeto”, não é atividade de conhecimento, mas “esforço do indivíduo para superar a particularidade de sua situação carente e alcançar a totalidade da satisfação”, realizando assim “sem qualquer recurso ao pensamento, ao movimento do conceito, a união do particular e do universal”²⁰. Com isso, o trabalho torna-se responsável pelo *lógos* antepredicativo da experiência, e, assim, “pelo trabalho podemos compreender o *sentido* de uma ação social”²¹. É bem verdade que, no jovem Marx, o antropologismo fundante se completa pela noção de “ser genérico” herdada de Feuerbach. Mas dar lugar fundante ao trabalho – para todos os efeitos, uma atividade orientada para fins, por “vitais” que sejam –, já não é, de certo modo, fazer a história e a natureza à sua medida? Que se o compare às soluções do velho Marx, no qual, se não se trata de anti-humanismo, tampouco se tem o antropologismo fundante, porquanto se abandona (ou se “nega”) o ponto de partida do sujeito vivo em benefício da mercadoria e do discurso do próprio Capital, um universal concreto. Ruy Fausto observa que, no jovem Marx, o “homem pressuposto” (já que se trata da alienação) está “posto”. Ao contrário, n’*O Capital*, o “homem pressuposto” está “pressuposto”, isto é, é ele próprio predicado do Sujeito-Capital, momento (portador) do processo pelo qual aquele Sujeito se constitui a si mesmo²². Numa palavra, no jovem Marx, reconhece-se que o homem sob a pré-história

¹⁹ Giannotti, J. A. *Origens da dialética do trabalho*, p. 21.

²⁰ Idem, *ibidem*.

²¹ Idem, *ibidem*.

²² Cf. Ruy Fausto, “Sobre o jovem Marx”, in: revista *Discurso*, no. 13, São Paulo, Polis, pp. 8-23 e conclusões. No jovem Marx, o homem negado é fundamento. Compreendamos: a negação não incide sobre o ato de fundar (sobre a forma), como acontecerá no *Capital*, mas sobre conteúdo do fundamento. Por isso se diz que no *Capital* tem-se a pressuposição do homem pressuposto, enquanto no jovem Marx, a posição do homem pressuposto. Para variar o idioma, neste último, se o homem é alienado, sua alienação é ainda medida do discurso (e do real, que ela de resto produz), donde o humanismo (negativo, se quisermos). Como nesse discurso o “homem alienado” é noção de base, tem-se uma antropologia fundante, mas uma antropologia *negativa*, já que é do “homem *alienado*” que se trata. É esse, como se sabe, o reparo que Ruy Fausto faz às interpretações (que jogariam mais água em nosso moinho) de Althusser e J.-A. Gian-

é alienado, e que portanto não é inteiramente “homem” – mas ele continua a fundar o discurso e a ser medida da história. Tanto em Merleau-Ponty como no jovem Marx, o homem negado é fundamento. Não se tem aí uma sorte de humanismo, por envergonhado que seja? Era isso, afinal, o que a epígrafe do texto merleau-pontiano – uma frase arqui-conhecida do jovem Marx – já anunciava em alto e bom som: “ser radical é tomar as coisas pela raiz. Ora, para o homem a raiz é o próprio homem”²³. E não importa mais se esse homem é essência imóvel ou alienado em seu fazer, pois é seu “lugar” – seja na história, seja no discurso filosófico – que o condena a ser central.

§3. Para além do *a priori* da correlação

Mas retomemos a meada, para observarmos como esse universo humanista, que acompanha a filosofia da consciência, começa aos poucos a ser implodido por Merleau-Ponty ao longo dos anos 50. Assim como fora o caso em 1945, também agora se trata de alvejar, de início, a velha consciência constituinte: “diante da consciência só há objetos constituídos por ela. Mesmo se admitimos que alguns deles não o são ‘jamais completamente’ (Husserl), eles são a cada instante o reflexo exato dos atos e dos poderes da consciência, não há nada neles que a possa relançar para outras perspectivas; não há, da consciência ao objeto, nem troca nem movimento” (IP, 123). Se o modelo da consciência é a intencionalidade de ato, então não há nada diante da consciência que não seja correlato seu, e, por isso, nada pode excedê-la: o ser é o que se apresenta, não há dimensões independentes com relação às quais a consciência seria passiva. No curso de 1955, lamentar o “ativismo” da consciência constituinte repete, até certo ponto, a crítica já feita na *Fenomenologia*: essa vida explícita da consciência é segunda, pressupõe uma presença não-tematizada ao mundo que não é da ordem do conhecimento, mas costurada pelas sínteses passivas da intencionalidade operante. De 1945 a 1955, é a mesma presença ante-predicativa no mundo que Merleau-Ponty opõe à soberania da consciência? Não exatamente, e, para se ter certeza disto, basta lembrar que a crítica da constitu-

notti, que vêm no jovem Marx um humanista feuerbachiano. Diz Ruy: “... é preciso dizer que os *Manuscritos* representam mais uma *antropologia negativa* do que uma antropologia positiva – o que já é diferente. O fundamento antropológico nos *Manuscritos* é menos o homem do que o *homem alienado*. Isto não nos remete ao velho Marx, mas representa uma diferença importante em relação à antropologia feuerbachiana. Diríamos que para passar dos *Manuscritos* ao universo do velho Marx, é necessário *pôr (setzen)* a ‘negação’ do homem *enquanto ‘negação’*, ou se se quiser, é preciso ‘negar’ o próprio homem ‘negado’: isto representa, sem dúvida, um passo fundamental, mas diferente da simples passagem do homem à sua ‘negação’ (da antropologia positiva à ‘negação’ da antropologia)” (Fausto, *op. cit.*, p. 8)..

²³ Que o último Merleau-Ponty se afaste desse universo ainda “humanista”, é o que fica claro na última nota de trabalho do *Visível*: “É preciso descrever *o visível* como algo que se realiza através do homem, mas que não é de modo algum antropologia (portanto, contra Feuerbach-Marx 1844)” (VI, 322).

ição, na *Fenomenologia*, não removia o adágio de matiz idealizante de *Sens et non-sens*: “estou certo de que há ser, sob a condição de não procurar uma outra espécie de ser do que o ser-para-mim” (SnS, 164). Dito de outro modo, a crítica à filosofia da consciência feita em 1945 não removia o *a priori* da correlação perceptivo, isto é, a segurança de que o ser, a despeito de sua transcendência, é o que se apresenta como fenômeno para o sujeito. E, por isso, descobríamos no capítulo do cogito tácito que o sujeito – ainda que não fosse identificado à consciência constituinte, à reflexão, etc., mas ao festejado “ser-no-mundo” – era detentor do projeto geral de todo objeto percebido. Forçando a nota, diríamos que o ser era ali subordinado à presença fenomênica (naquele presente alargado ou *lebendige Gegenwart* da temporalização), o que fazia, por exemplo, com que mesmo a nebulosa de Laplace só tivesse realidade enquanto sedimento cultural, este sim atual para mim em meu campo de presença. Era esse *a priori* da correlação, afinal, que validava o estilo das análises da *Fenomenologia* – confessadamente, uma “analítica intencional” –, o que nada mais é do que reconhecer que, naquele livro, pretendia-se ainda fazer “fenomenologia”, por existencial que seja²⁴. A se fiar dessa linha argumentativa – que, é preciso reconhecer, não é a única na *Fenomenologia*²⁵ –, não se cria dificuldades para admitir, na experiência e no ser, dimensões que *excedam* a minha visada atual?

Pode-se resumir o trajeto merleau-pontiano para fora da filosofia da consciência como uma progressiva implosão desse *a priori* da correlação. Em vários níveis, Merleau-Ponty procura descrever fenômenos – melhor dizer, *pré-* ou *proto-*fenômenos – que se apresentam enquanto *excesso* à presença, isto é, como dados que se furtam à correlação. O conceito de instituição (*Stiftung*) faz parte desse trajeto, mas não o resume. De início, esse conceito indica um modo de ser do sentido (instituído) que *excede* a presença para uma consciência atual: a obra de instituição tem sentido *sem* a visada atual da consciência, mais ou menos como se, nesse ponto, o noema ganhasse autonomia face à noese correlata. Por isso se comemora, na instituição, uma “alternativa” à constituição: “constituir”, diz Merleau-Ponty, “é quase o contrário de instituir: o instituído tem sentido sem mim, o constituído só tem sentido para mim e para o “mim” deste instante. (...)”

²⁴ “Não se trata de uma conversão irracional, trata-se de uma análise intencional” (PhP, tr. 92).

²⁵ Com efeito, pode-se objetar que, na *Fenomenologia*, nada disso é tão decidido quanto estamos apresentando. Sabe-se que, à afirmação do ser-para-mim da coisa mesma, Merleau-Ponty acrescenta uma correção de rota, pela qual seria assegurada sua transcendência. Desse modo, descobriríamos que a síntese perceptiva se faz na própria coisa, não em mim; que é ela própria que recolhe em si os múltiplos aspectos percebidos; que ela – assim como o mundo – não se converte em espetáculo privado por não ser correlato de um sujeito puramente cognoscente. Resta saber, contudo, se Merleau-Ponty obtém sucesso na harmonização do “em si / para nós”. Já que, para isso, ele terá de introduzir o *cogito* tácito e a temporalidade, é naqueles capítulos que a questão se decide.

O instituído prolonga-se em (*enjambe sur*) seu porvir, tem seu porvir, sua temporalidade, o constituído deve tudo a mim que o constitui” (IP, 37). Ora, se o instituído tem sentido *sem mim*, não é um fenômeno que, pelo menos sob certo aspecto, *excede* a visada que tenho atualmente dele? Na fenomenologia, havia uma exigência de, para cada significação ou fenômeno dado, encontrar-se o ato encarregado de fazê-los aparecer: essa cobrança de uma redução de direito possível é agora contestada, quando o sentido instituído se sustenta como que por si mesmo (para além dos poderes correlatos da consciência). Eis o primeiro resultado do conceito de instituição: fazer aparecer fenômenos *de direito* não inteiramente apresentáveis a uma consciência, riscando o *a priori* da correlação ou, pelo menos, contestando sua validade para certos campos da experiência.

Que figura palpável dar a esse “sentido” que excede os atos da consciência? Em 1950, a primeira obra de instituição descrita por Merleau-Ponty será a criação artística. Nesse nível, a obra instituída transcende a ação instituinte por engendrar uma tradição de leituras e interpretações, que a instituição originária (*Urstiftung*) antecipava porém não continha. Nesse sentido, diz Merleau-Ponty, a instituição “dá ao porvir o que ela não tem” (IP, 101). Mas essa desmesura entre obra criada e intenção criadora só é possível porque se reescreveu também o ato de criação: ao criar, o artista continua uma produtividade mais velha, da qual ele não detém o princípio. Tal produtividade será encontrada, em primeiro lugar, na linguagem, como “estrutura” e “atividade de diferenciação originária” (e como “estrutura”, tais análises serão expandidas para outros campos da cultura), e, em segundo lugar, no próprio mundo sensível, quando Merleau-Ponty for ancorar esse “*lógos* do mundo da cultura” no “*lógos* silencioso do Ser bruto”. Nesse momento, “criar” significará dar visibilidade a um pedido, lançado pelo mundo sensível, de ser exprimido: será, em suma, prolongar sua produtividade original.

Por esse motivo, a instituição acompanha intimamente o conceito de passividade, o que é um segundo elemento a riscar o *a priori* da correlação. Para mostrar como é possível à criação “continuar” uma produtividade mais arcaica, Merleau-Ponty precisará garantir a presença de um sentido autóctone ao mundo sensível, o que o levará a reabilitar a concepção romântica da Natureza como produtividade, movimento de auto-produção de sentido, sempre atrasada ou adiantada em relação aos atos de consciência que a tentam acompanhar. Isso é desvelar um solo bruto não-constituído pelo homem, do qual ele é continuação e não o princípio. A essa altura, criticar a filosofia da consciência implica abandonar a fenomenologia como discurso capaz de comentar o sentido do ser e dar lugar à ontologia. Simultaneamente, é o lugar que a consciência e o homem

podem ocupar no discurso filosófico que se altera: a análise intencional, que fazia os fenômenos gravitarem em torno de um sujeito (por mais que este fosse concebido como existência e corpo próprio), perde espaço para a ontologia indireta. Resumamos rapidamente esses dois grandes momentos da batalha merleau-pontiana contra a filosofia da consciência. O primeiro será objeto do capítulo II; o segundo, do capítulo III.

Com a instituição, reescreve-se a narrativa do advento de sentido na experiência, ponto em que a *Fenomenologia*, como vimos, acabava reintroduzindo a cisão de natureza e cultura, ao explicar o advento através de uma produtividade humana sem par na natureza. Agora, não se falará mais em visadas que excedem o ser-natural, mas em acontecimentos fecundos na natureza e na cultura, capazes de abrir um campo onde uma série de outros acontecimentos será possível. “Entendíamos por instituição esses acontecimentos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, com relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma seqüência pensável ou uma história – ou ainda, os acontecimentos que deixam em mim um sentido, não a título de sobrevivência e resíduo, mas como apelo a uma seqüência, exigência de um futuro” (IP, 124). Por um lado, o objeto instituído não é uma significação fechada sobre si e positiva, mas um “acontecimento fecundo” que não se esgota no instante e exige um porvir: Merleau-Ponty dirá que toda obra contém um “impensado” a ser pensado por outros, engendrando uma “tradição” que não “traí”, mas “realiza” a instituição originária. Por outro lado, o ato responsável por essa peculiar criação não é exclusivamente centrífugo: afastar a produtividade humana como chave da criação de sentido significa reconhecer que o pólo subjetivo conserva dimensões não constituídas em face das quais ele é passivo. Mas, por assumir a passividade em vez de simplesmente sofrê-la, diremos que, na instituição, a atividade prolonga uma passividade. Os “acontecimentos *deixam* em mim um sentido”: continuo uma interrogação já aberta e, em seu interior – vale dizer, dando resposta a seu fenômeno-questão central e com os materiais ali fornecidos – posso ainda criar.

Que se tome o caso da criação artística. Ao criar, o artista não está isolado, mas inserido numa história da qual ele não é o único titular: Cézanne prolonga uma interrogação da visibilidade começada na pintura rupestre e reativada em cada pintor desde então. Ao prolongar essa “tradição”, que o solicita e lhe fornece os materiais para criação, o artista toma parte num campo (a “história da pintura”) já significativa antes dele. Toda criação cultural se dá, portanto, no interior de um campo coeso, que se desdobra historicamente e ao qual o artista dá continuidade.

Mas a revisão da doutrina do advento de sentido não se limita a isso. Sublinhas as camadas passivas da experiência, não se diz mais que a produtividade *começa* no pólo subjetivo e que a criação sobrepõe ao mundo dado um “mundo conforme o homem”. Bem inversamente, agora será encontrada uma produtividade na experiência da qual a criação de sentido é expressão – continuação, não o princípio. Isso, então, circunscreve outro papel para a humanidade (definida outrora como aquilo que “excede” a natureza) no processo da expressão criadora (no fim das contas, papel que era bastante grande, já que só sua produtividade podia explicar a criação, tanto languageira como simplesmente histórica). Era graças a certa concepção inerte da natureza que a criação precisava irromper abruptamente pelas mãos da “humanidade em nós”. Se, agora, houver uma natureza bruta já significativa antes de ser para-mim, já expressiva ou “auto-produtora de sentido”, então o fenômeno da passividade não será tão ameaçador como poderia parecer outrora, e a criação humana poderá continuar uma criação natural. Esse é o segundo ponto a se considerar: a criação, com a *Stiftung*, não ocorre mais *ex nihilo* porque não irrompe num ser estranho ao sentido, mas apenas manifesta um sentido que ele já sugere silenciosamente. Assim, as “camadas passivas” não são inertes, sem exigências nem movimentos, porém antecipação de sentido. Com isso, percebe-se que o sustentáculo dessa nova figura da criação obtida com a *Stiftung* é a idéia de uma produtividade anterior àquela humana, presente na linguagem e na Natureza. Isso nos acerca da ontologia final.

É esta, talvez, a correção mais notável que Merleau-Ponty imprimirá à suas teses da *Fenomenologia*: para que não haja sobreposição de natureza e cultura, criatividade humana e mundo sensível, é preciso uma nova idéia de criação; porém, para dar direito de cidadania a esta última, é preciso, em seguida, *que a própria Natureza comporte um lógos, um certo interior e uma produtividade*, aos quais a criação humana dará visibilidade. Contudo, se a tarefa filosófica é comentar essa Natureza bruta, anterior ao “momento humano”, a fenomenologia revela-se não apenas insuficiente, mas também deturpada: se ela se centra, como analítica intencional, sobre os atos da consciência encarregados de fazer aparecer fenômenos, e se esses atos são originalmente objetivantes, então ela sempre desfigura a Natureza (pré-objetiva) ao fazê-la aparecer. Mesmo quando admite fenômenos jamais “inteiramente” constituíveis, ela conserva sua constituição *de direito* possível em horizonte, e por isso a doação em pessoa do fenômeno reaparece como limite, Idéia kantiana. Mas, em qualquer caso – e esse é o ponto importante –, um fenômeno que *de direito* não seja objetivável ou apresentável à consciência (o *nicht*

urpräsentierbar de que Merleau-Ponty fala) não tem lugar nesse discurso. E por isso o comentário da Natureza ou Ser bruto exigirá, finalmente, a fatura de uma ontologia, que irmanará produtividade da natureza e distância constitutiva da doação do fenômeno, isto é, o fato de que esse Ser se apresenta como excesso à presença. Senão, lembremos rapidamente o que era aquilo que, ao longo da obra de Merleau-Ponty, “resistira à fenomenologia”.

Na *Fenomenologia*, Merleau-Ponty declarava a impossibilidade de redução completa, *isto é*, a impossibilidade de passar da atitude naturalista ao território de imanência transcendental, definido por Husserl como domínio autêntico da filosofia, e a conseqüente necessidade de instalar-se de uma vez por todas na experiência antepredicativa do *Lebenswelt*. Porém, na segunda metade dos anos 50, não será mais tão somente a “impossibilidade” de se passar do *Lebenswelt* à atitude transcendental que o fracasso da redução acarreta, senão o abandono da fenomenologia e da analítica intencional, em cujos marcos a PhP se movera até certo ponto. Isso porque, de um lado, o solo “selvagem” de pré-dados – esse “resto” que o fracasso da redução revela – é composto de “rastros de uma ausência”, fenômenos não-postos pela consciência e mais velhos que ela, dos quais não se pode fazer explicitação intencional. E, de outro lado, porque aquilo que resiste à fenomenologia é uma *produtividade natural*, um Ser ou uma Natureza espontaneamente expressivos²⁶. Com isso, o *Lebenswelt* da *Fenomenologia* parece acomodar agora a Natureza romântica, entendida como princípio indefinido de produtividade, sempre além de suas atualizações, mau infinito em sentido hegeliano, estado incoativo de atividade²⁷.

²⁶ Como diz Silvana Ramos, a natureza “não é somente aquilo que escapa à percepção, à ação e às operações conceituais do sujeito (o ‘resto’ natural que a *Phénoménologie de la perception* entende como inexpressivo e que, contudo, mantém um horizonte de objetividade possível), mas sim uma produtividade da natureza que *resiste* à própria fenomenologia” (Ramos, S. *A prosa de Dora*, tese de doutoramento, FFLCH-USP, 2009, p. 137). “O que resiste à fenomenologia é uma *produtividade* e não uma *plenitude*” (*idem*, p. 151), com o quê se indica a mudança do conceito de Natureza da PhP a N. Tentaremos analisar no capítulo III o sentido de uma Natureza expressiva ou já significante.

²⁷ “Em grego, a palavra ‘Natureza’ deriva do verbo φύω, que faz alusão ao vegetal; a palavra latina vem de *nascor*, nascer, viver; é extraída do primeiro sentido, mais fundamental. Existe natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido mas onde, porém, não existe pensamento; daí o parentesco com o vegetal: é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. *É a auto-produção de um sentido*. A Natureza é diferente, portanto, de uma simples coisa; *ela tem um interior*, determina-se de dentro; daí a oposição de ‘natural’ a ‘acidental’. E não obstante a Natureza é diferente do homem; não é instituída por ele, opõe-se ao costume, ao discurso. É Natureza o primordial, ou seja, o não-construído, o não-instituído; daí a idéia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma solidez. *A Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. É o nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta*” (N, tr. 4, grifos meus).

O fracasso da redução completa nos instala numa camada “entre a Natureza transcendente, o em si do naturalismo, e a imanência do espírito, de seus atos e seus noemas” (S, 209). Essa camada antepredicativa é composta de “pré-dados”, jamais contemporâneos dos atos da consciência. Para comentá-los, será preciso um discurso sobre o ser aquém ou além do fenômeno em sentido noemático, além dos limites da correlação. “É preciso”, diz Merleau-Ponty contra o esquema conteúdo-apreensão da intencionalidade de ato, “que haja para nós seres que não são ainda levados ao ser pela atividade centrífuga da consciência” (S, 209). Como “solo” último da vida espontânea da consciência, essa camada aquém da doação será o próprio mundo sensível, originalmente compreendido: mais do que aquilo que se manifesta presentemente para mim, portador de dimensões que por princípio não podem vir à presença, ou ainda, de dimensões que só se fenomenizam como uma certa ausência. Em “O filósofo e sua sombra”, Merleau-Ponty oferece uma breve descrição desse mundo sensível, no qual descobre uma reversibilidade entre sensiente e sensível (isto é, uma interioridade no mundo percebido, nomeada com o proto-conceito de carne e que aponta para uma reflexão operante no próprio Ser): “o sensível não é somente as coisas, é também tudo o que nele se desenha, mesmo em baixo relevo, tudo o que nele deixa seu rastro, tudo o que nele figura, mesmo a título de desvio e como uma certa ausência” (S, 217, tr. 190). Há o mundo visível e, nele presentes, invisíveis que lhe dão profundidade. É por isso, finalmente, que o sensível excederá minha visada no instante: o sensível é definido como visível *e* invisível, há nele dimensões que não vem à presença, melhor dizer, que se apresentam como *nicht urpräsentierbar*. Não é isso a doação de um invisível? Será graças a ela que o Ser poderá ser apresentado como contendo exigências, profundidade, sentido autóctone, sem o dever aos atos de uma consciência fora do mundo. A se lembrar que a natureza, na *Fenomenologia* assim como na *Estrutura do comportamento*, fora definida como plenitude, não é pouco o que se alterou²⁸.

Nesse trajeto, que mudanças se impõem à crítica da consciência constituinte? Ela terá um novo alcance: não apenas a constituição “perde” certos fenômenos, como o outro e a facticidade, ela ainda torna outros irreconhecíveis. Se a consciência apreende o fenômeno na exata medida daquilo que lhe é correlato, ela tende a ler o fenômeno identificando-o a seu ser-presente. Isso a proíbe de compreender tanto a instituição quanto a

²⁸ Sobre isso, ver nosso apêndice ao cap. II, assim como o cap. III.

Natureza, por diferentes motivos. No que toca à Natureza, já vimos por que os “atos da consciência” são incapazes de fazê-la aparecer. Resta considerar o caso da instituição.

A operação de *Stiftung* comenta, em diferentes níveis, as relações de instituinte/instituído, criante/criado, falante/falado, naturante/naturado. Os termos de cada par são momentos indissociáveis entre si: como instituído, a instituição vem à presença, sendo então apreensível pela consciência; como instituinte, está em excesso no fenômeno e não vem à presença. Pode-se ainda comentar essa relação através do par potência-ato: há uma potência (instituinte) que procura atualizações (instituídas), mas que jamais se esgota nelas. Ora, apreendendo o fenômeno como presença, a constituição toma a parte pelo todo: toma aquilo que aparece no instante por aquilo que é. A instituição, diz Merleau-Ponty, “não tem sentido para a consciência ou, o que dá no mesmo, tudo é para ela instituído, no sentido de posto” (IP, 37). Assim, ao comentar o fenômeno, a constituição acaba por retirar dele toda sua potência (o instituinte, invisível no instituído), como que por uma ilusão natural, já que deve necessariamente ler o fenômeno apenas naquilo que lhe é correlato. Se ainda quisermos, a consciência constituinte se move no domínio do sedimentado e não pergunta pela gênese, qual potência o prepara e se esconde nele. Enquanto a constituição obedece ao critério fenomenológico da evidência como coincidência entre dado e visado, a instituição indica um modo de ser para o qual a não-coincidência não apenas não é um defeito, mas sua definição mesma.

Como estamos vendo, o que era um problema relativamente marginal na *Fenomenologia* – a criação de sentido, a expressão – não apenas vem ao centro em alguns textos dos anos 50, como também começa a rearranjar o núcleo do pensamento merleau-pontiano. De início, no domínio do *lógos* cultural, Merleau-Ponty descobrirá que a criação continua uma produtividade da linguagem; em seguida, no *lógos* silencioso, revelará uma natureza expressiva que antecipa o sentido a ser proferido pelas criações. Mas isso tudo nos coloca às portas do *Visível*, com suas soluções para o problema da relação entre Ser e expressão. Resta saber como Merleau-Ponty chega a isso. Vamos trilhar esse caminho em dois passos: primeiro, tentaremos recompor o modo pelo qual Merleau-Ponty descobre produtividade na linguagem e, *ipso facto*, muda sua doutrina da criação lingüística. Depois disso, no capítulo III, veremos quais as transformações impostas ao *lógos* silencioso do mundo percebido para que ele possa prefigurar, como produtividade ontológica, as criações humanas. Em cada percurso, tentaremos mostrar que um novo conceito de história começa a surgir, conforme se alteram as idéias de criação, estrutura,

natureza, e, quase como contrapartida, a de humanidade. Desse modo, procuraremos evidenciar que a revisão ontológica, a que Merleau-Ponty submete a descrição da experiência feita na *Fenomenologia* e que vimos ser ainda devedora de certa filosofia da consciência (cf. §1), é acompanhada por uma outra revisão, mais silenciosa, do conceito de história, na qual se constata uma progressiva implosão do humanismo existencialista que dominara os textos de *Sens et non-sens* (cf. §2). Daí o movimento que seguiremos nos próximos capítulos, tentando mostrar como o conceito de história vai aos poucos se alterando com o progressivo distanciamento de Merleau-Ponty em face de seus primeiros textos. No capítulo II, consideraremos o domínio do *lógos* cultural: a produtividade da linguagem (estrutura) acarretará uma nova teoria da criação cultural (instituição), que, por sua vez, trará conseqüências para a apresentação da história pública. No capítulo III, tratar-se-á de examinar como o *lógos* silencioso do mundo percebido, com sua peculiar articulação de Ser e expressão criadora, sugere a idéia de uma historicidade ontológica. Pode-se dizer, pois, que vamos seguir um compasso que, do nível do *lógos proferido*, encaminhar-se-á para o *lógos silencioso* e procurará neste os direitos do primeiro.

Capítulo II – Instituição de sentido e historicidade

A) INSTITUIÇÃO, PRODUTIVIDADE, HISTÓRIA: O LÓGOS DA CULTURA

A ausência de situação temporal das objetividades de entendimento, seu ‘por toda parte e em parte alguma’, apresenta-se, pois, como uma forma privilegiada de temporalidade, forma que distingue de modo essencial e fundamental essas objetividades daquelas objetividades individuais. Ela consiste em que uma unidade supra-temporal atravessa a multiplicidade temporal: essa supra-temporalidade significa omni-temporalidade.

Husserl, *Experiência e juízo*, §64c

§1. Pré-história da *Stiftung*: produtividade da linguagem e criação

Nas notas de curso da *Instituição*, é notável a variedade de “regiões” da experiência que o filósofo comenta através do mesmo conceito-tema: da animalidade ao sentimento, da obra de arte ao saber e à história pública, e ainda, segundo o curso simultâneo *A passividade*, no sonho, no inconsciente, na percepção, é sempre à mesma idéia de instituição que se recorre. Tudo sugere, desse modo, que se trata de um conceito operatório mais do que “substantivo”, isto é, um comentário do modo de ser do sentido em diversos campos da experiência, sem prejulgar quanto ao conteúdo específico desses campos. Modo de capturar o real numa sorte ímpar de significação, tal conceito é alternativo à constituição, tratando de apreender o fenômeno para além de seu “como” noemático, na medida em que o instituído excede a presença no instante (cf. §3). Assim, a instituição acomodará fenômenos que excedem a visada subjetiva. Mas devemos também lembrar que a instituição é “advento de sentido”. Com isso, tem-se uma criação para a qual o produto criado excede a intenção criadora consciente: o sentido advindo não se esgota numa presença plena correlata à visada, ele é apelo a novas criações e por isso excede a intenção inicial.

Na *Prosa do mundo*, a descrição da criação artística e do modo de ser da obra de arte começa a reescrever a narrativa do advento de sentido na experiência. Teremos aqui um prenúncio da operação da *Stiftung*, que será em seguida expandido para outros campos da experiência. Seguindo a argumentação daquele texto, o comentário da “criação de sentido” nos levará, em primeiro lugar, à tese da produtividade da linguagem, primeiro ser no qual Merleau-Ponty descobre uma potência mais arcaica que aquela humana.

Essa nova concepção (diacrítica) da linguagem levará a uma revisão da idéia de criação, e é nesse ponto que surgirá, na *Prosa do mundo*, a primeira figura da instituição de sentido e de uma obra. Vejamos, em primeiro lugar, a) qual a concepção estruturalista da linguagem assumida por Merleau-Ponty, focada numa dialética de língua e fala, que permitirá apresentar a linguagem como atividade de diferenciação; como consequência disso, b) serão novos os marcos em que a doutrina do advento de sentido – longe da criação *ex nihilo* e da produtividade exclusivamente humana – será formulada.

a) O que é a considerar na *Prosa do mundo* é, sobretudo, a criação artística (esse momento em que os dados disponíveis se contraem para dar origem a um sentido novo) e o modo de ser da obra criada. A oposição entre fala falante (“criadora”, “inérita”) e fala falada (“adquirida”, “representativa”) – presente desde a *Fenomenologia*, mas tomada agora em sentido renovado – surge como porta de entrada da análise, operando uma sorte de redução da experiência rumo às camadas arqueologicamente mais velhas e condicionantes da experiência objetivada (“sedimentada”, no vocabulário da instituição). “Se quisermos realmente compreender a origem da significação – e, se não fizermos, não compreenderemos nenhuma criação, nenhuma cultura, voltaremos à suposição de um mundo inteligível onde tudo está significado de antemão – precisamos aqui nos privar de toda significação já instituída e voltar à situação de partida de um mundo não significante que é sempre o do criador, pelo menos no que toca àquilo que justamente ele vai dizer” (PM, tr. 84). O que se pedia da *Fenomenologia* – enfrentar diretamente o problema do advento do sentido, só com o quê se evita o idealismo – encontramos na *Prosa do mundo*, e é no plano “reduzido” da “fala falante”, “originária” ou simplesmente “criadora” que toda a análise vai se mover. Como se entende aqui a “fala falante”?

Na *Fenomenologia*, o “falante” já remetia ao domínio do mais originário face à fala falada, mas tal originalidade, como aquela da “primeira fala” antes de as significações se tornarem disponíveis pelo hábito, era compreendida como imanência da significação emocional ao gesto, modo pelo qual se acreditava ancorar a linguagem no corpo próprio (cf. I, §1). Desse modo, além de não se entender como se pode passar dessa significação emocional à significação conceitual (e portanto, como se passa do antepredicativo à predicação possível), tal significação, por imanente que seja, não deixa de ser de certa forma positiva. É precisamente isso que se altera quando, na “Linguagem indireta e as vozes do silêncio”, a língua for compreendida sob o patrocínio da lingüística de Saussure: “o que aprendemos em Saussure é que os signos um a um não significam nada, que cada um deles exprime menos um sentido do que marca um desvio de sentido

entre ele mesmo e os outros. Como se pode dizer o mesmo destes, a língua é feita de diferenças sem termos, ou mais exatamente, os termos nela só são engendrados pelas diferenças que aparecem entre eles” (S, 49). Um signo sozinho não significa, e assim sequer signo é: o signo só é o que é graças à relação opositiva com outros, e como estes por sua vez observam a mesma peculiaridade, é a língua como sistema signitivo inteiro que opera por diferenciação. Igualmente, tampouco as significações são algo de positivamente dado (nem de fato, nem de direito), mas um feixe convergente de diferenças ou desvios entre signos: “... os fonemas, verdadeiros fundamentos da fala (...) por si mesmos *não querem dizer nada* que se possa designar. Mas, justamente por essa razão, eles representam a forma originária do significar, eles nos fazem assistir, por baixo da linguagem constituída, à operação prévia que torna simultaneamente possíveis as significações e os signos discretos” (PM, tr. 55). Como nem signos nem significados são substratos repousando em si mesmos, reconhece-se que o todo da língua é um movimento de diferenciação responsável por tornar signos “signos” ao fazê-los significarem. A fala falada, aquela composta de significações fechadas e positivas, enfim, a linguagem sedimentada, repousa nessa “forma originária do significar” como “atividade de diferenciação”¹. É o que condena a linguagem a não poder ser, originalmente, correspondência ponto a ponto de signo a significado, mas sempre “linguagem indireta ou alusiva”.

“Falante” e “falado” ainda se opõem como o originário e o adquirido, mas o originário não fornece mais um positivo nem remete à Idade de Ouro do “homem que primeiro falou”, e sim ao sistema lingüístico como movimento de diferenciação que sustenta e anima continuamente todo ato presente de significar, isto é, toda fala dotada de sentido. Por sua vez, o que se sublinha, agora, na “fala falada” é menos o caráter do “adquirido” (pelo hábito) do que do “sedimentado”, sendo esse o modo (cristalizado e positivo) daquela atividade diferenciante vir à presença. Nesse ponto, a transformação é notável, pois a expressão criadora – que leva do originário ao sedimentado, do falante ao falado – não acarreta a degradação da “intenção criadora” ou do “sentido emocional” supostamente presente em pessoa na intimidade do “gesto”, que seriam traídos pela expressão graças à interposição de signos e índices, introdutores de uma distância intransponível entre experiência e expressão; ao contrário, a expressão *realiza* a fala falante, o sedimentado não é o “degradado”, uma criação banalizada pelo uso, mas a condição de o originário apresentar-se. Desse modo, falante e falado não se opõem como o autêntico

¹ “...as palavras, as formas mesmas, para uma análise orientada, logo aparecem como realidades segundas, resultados de uma atividade de diferenciação mais originária” (PM, tr. 55).

e o inautêntico, pois são o direito e o avesso da mesma operação de diferenciação da estrutura lingüística: entendamos, uma potência diferenciante que se apresenta através de cristalizações ou atualizações suas, mas como aquilo que, presente nelas, não obstante as excede. Em que sentido a linguagem pode ser uma atividade diferenciadora, presente em suas atualizações (atos de fala), ao mesmo tempo em que as excede e se transforma (diferencia-se) com elas? Apenas uma certa dialética entre língua e fala (prenúncio daquilo que, no *Visível*, será uma relação entre infinito e finito, naturante e naturado) poderá explicá-lo. Senão, vejamos.

Sabe-se que a leitura merleau-pontiana de Saussure dá alcance unsuspeitado, aliás ao arrepio do lingüista, a uma “lingüística da fala”². Isso equivale, em Merleau-Ponty, a passar da “ciência da linguagem” – na qual o todo da língua é contemplado de fora – à “fenomenologia da fala”, único modo pelo qual a língua pode ser vista de dentro. A crítica da exterioridade do lingüista cientista apenas traduz o argumento já mobilizado em outros textos contra as demais ciências: o cientista não está fora do campo de experimento, ainda é com palavras que o lingüista fala sobre a língua. Porém, o argumento aqui não é apenas negativo: o fato de que tudo o que digo da língua a pressupõe no momento mesmo de dizê-lo não traz um círculo vicioso, mas evidencia uma reflexão operante na própria língua, que se “enrola” sobre si mesma no ato de fala. “Tudo o que digo da linguagem a supõe, mas isso não invalida o que digo, isso revela apenas que a linguagem se toca e se compreende ela mesma” (PM, tr. 46). Ao falar, e mesmo ao criar uma nova significação, assumo o todo da língua (seu sistema opositivo em funcionamento), os signos estabelecidos e as significações dadas. Mas é apenas meu ato presente de fala (a “sincronia”, se quisermos, o que revela que não se saltou para “fora” da língua para constituí-la) que unifica a dispersão da língua objetivamente considerada (na “diacronia”, soma de acasos) e a apreende conforme um sentido³. Ainda que tal unidade já esteja potencialmente lá, é só em meu ato que ela se mostra (e se constitui) enquanto tal, isto é, como um todo significante. Como meu ato é, por sua vez, apenas uma fala (e não interior de uma consciência pré-lingüística), é a própria língua que se enrola sobre si mesma, e o ato de fala pressupõe a língua no momento em que a repõe. Dessa sorte, a fala é responsável pela fenomenalização originária da língua, isto é, pelo “vir à presen-

² No que segue, acompanho bem livremente E. Bimbenet, *Nature et humanité*, pp. 222 e seguintes.

³ “... Saussure inaugura, ao lado da lingüística da *língua*, que a faria ser vista, no limite, como um caos de acontecimentos, uma lingüística da *fala*, que deve mostrar em si, a cada momento, uma ordem, um sistema, uma totalidade sem os quais a comunicação e a comunidade lingüística seriam impossíveis” (PM, tr. 45).

ça” da língua para a língua⁴. Só com esse “enrolamento” ou auto-reflexão a linguagem como sistema se manifesta, mas tal fenomenização não nos levou a um espectador fora da linguagem ou a uma subjetividade que a constituiria (o que, no fundo, acarretaria uma regressão ao infinito): é ela que *se* pressupõe ao *se* repor, é ela que se fenomeniza para si mesma através da fala. Há assim uma relação de mão dupla entre diacronia e sincronia: a sincronia (o presente vivo do sujeito falante) “totaliza” a dispersão caótica da diacronia (as “significações discordantes”, as “mutações” inexplicáveis na história objetiva da língua), mas não está ela própria “fora” da língua, isto é, é apreensível também segundo a diacronia⁵. A fala é momento da atividade de diferenciação da língua, é atualização de sua produtividade. E é no jogo entre a fala e a língua estabelecida e assumida pelo sujeito falante que a linguagem forma se sistema e se constitui a si mesma: “há um ‘eu falo’ que resolve a dúvida em relação à linguagem, assim como o ‘eu penso’ resolvia a dúvida universal” (PM, tr. 46); “a solução das dúvidas relativas à linguagem não se acha no recurso a uma língua universal que dominaria a história, mas naquilo que Husserl chamará o ‘presente vivo’ numa fala, variante de toda fala que se disse antes de mim e também modelo para mim do que elas foram...” (PM, tr. 47).

Não se pode minimizar essa diferença decisiva face ao estruturalismo, contida no simples gesto de fazer da fala o presente em que a língua se fenomeniza: com ela, o cientificismo estruturalista não pode alçar vôo, isto é, não descobre uma instância última que permitiria pôr diante de si todos os condicionantes do conhecimento e da fala, como que passando às costas da consciência para vê-la em trabalho. Em suma, o sujeito falante liga, no presente, a condição da língua e o condicionado da fala, e como aqui o condicionado ainda transforma o condicionante da língua, há entre língua e fala relação de mão dupla. A língua é a estrutura que se torna visível apenas “em ação”, na *práxis* da fala, e ademais é o que sustenta a dicibilidade dessa fala (possibilita ela ser uma fala,

⁴ “... esse envolvimento da linguagem pela linguagem é justamente o que salva a racionalidade, porque ele não é mais comparável ao movimento objetivo do observador, que compromete sua observação dos outros movimentos; ele atesta, ao contrário, entre mim que falo e a linguagem de que falo, uma afinidade permanente” (PM, tr. 46).

⁵ Como dirá, no mesmo sentido, Luiz Damon: “a fala é então uma *práxis* originária, por isso não há lugar para uma segunda redução que nos leve a uma instância de grau superior (...); há, antes disso, um descenramento do sujeito, que é conduzido por uma fala que ele não domina.”. Tanto na “fenomenologia da fala” quanto no originário de *Lebenswelt* na PhP, foi preciso mostrar que o originário é “autonomamente fundante” (sem o quê há regressão ao infinito) e que deve se explicitar nas objetivações segundas: tanto ali como aqui, “trata-se sempre de mostrar que o fundo em questão, desvelado como temporal, portanto fluente, deve necessariamente fixar-se, objetivar-se – sem o quê, ele seria um fluxo ininterrupto em que nada subsistiria – e toda objetividade, todo termo isolado e fixado é apenas a manifestação da totalidade passada em silêncio. No caso em tela, a fala objetiva-se como língua, isto é, como conjunto de termos, e cada termo, por sua vez, remete ao todo da língua, ou seja, a uma língua operante, falante” (Moutinho, *Razão e experiência...*, pp. 319-320).

não um ruído); porém a fala, possibilitada pela língua, deposita-se ali e altera a língua. O modelo estrutural da linguagem, cuja auto-suficiência será em outros autores o exemplo de cientificidade para as ciências humanas, da etnologia à literatura, permanecerá em Merleau-Ponty sempre limitado por essa exigência de “encarnação” no sujeito falante e conseqüente “historicização” da estrutura⁶. Se a língua é condição da fala, a fala produz e diferencia a língua. Há aqui uma daquelas relações de *Fundierung* pela qual o fundante só existe no fundado, e o fundado sob o controle do fundante. Mas há também mais que isso, porquanto não se trata apenas de uma relação “estática” entre todo e parte: entre todo e parte há jogo, o primeiro conforma a segunda mas a segunda altera o primeiro, e por isso poder-se-ia dizer haver aí uma espécie de dialética entre língua e fala. É desse modo que se deve pensar a relação entre a produtividade da linguagem e o ato presente de fala.

b) Se é assim, como se compreende agora o advento de um sentido inédito? A fala falante não está “fora” da língua, e, entretanto, é capaz de criação, quer dizer, impinge certa torção nos dados disponíveis a partir da qual um sentido novo é dito. Merleau-Ponty parte de uma descrição da expressão literária: “sei, antes de ler Stendhal, o que é um patife, e posso portanto compreender o que ele quer dizer quando escreve que o fiscal Rossi é um patife. Mas quando o fiscal Rossi começa a viver, não é mais ele que é um patife, é o patife que é um fiscal Rossi” (PM, tr. 34). Dada a concepção diacrítica de linguagem, torna-se compreensível que a fala criadora – uma intenção lingüística dirigida a um feixe de diferenças, e não mais a uma “significação emocional” imanente ao gesto – não precise criar um sentido prefigurado em parte alguma, reeditando assim os marcos da criação *ex nihilo*. Os elementos estão todos disponíveis previamente na língua sedimentada: disponho da significação “patife”, compreendo-a predicada de Rossi. Mas a torção dos elementos prévios produz, ao longo da leitura, uma nova significação: “patife” agora é um adjetivo cuja significação aprendi a formar com o personagem de Stendhal. Os elementos dados convergem em torno de um novo eixo de gravitação, o novo é produzido por descentramento do arranjo previamente dado. Eis uma primeira acepção segundo a qual a criação não se faz *ex nihilo*, mas como “trabalho... guiado e

⁶ Pelo que se vê, se tanto em Merleau-Ponty quanto nos estruturalistas ortodoxos há uma crítica da filosofia da consciência, não se trata, aqui e ali, de superá-la da mesma maneira. Sobre isso, cf. ainda Bimbenet: em Merleau-Ponty, “[a fala] figura exatamente o ato criador cujo poder toda a linguagem porta; mais exatamente, ela é aquilo que atualiza a potência de expressão reconhecida desde então à linguagem”; “uma tal orientação traz conseqüências: basta, para medir seu alcance, compará-la com esta outra decisão, tomada por vários outros após Merleau-Ponty, de valorizar ao contrário o jogo autônomo da língua consigo mesma para desqualificar então o poder de iniciativa dos sujeitos falantes” (Bimbenet, p. 226). O comentador pensa, é claro, no estruturalismo.

orientado” que apenas leva à expressão um sentido já presente no mundo, “infunde um sentido novo ao que no entanto chamava e antecipava esse sentido” (PM, tr. 95). A segunda acepção (condição, aliás, da primeira) nos conduz à atividade originária de diferenciação da língua. É só porque as significações não são positivas, mas diferenças, que sua rearticulação pode acarretar a produção de um sentido *novo* e que se faça, contudo, com os mesmos *velhos* elementos: os elementos só adquirem seu sentido por mútua referência opositiva, o que é dizer que é seu arranjo no todo (que nada mais é senão essa rede de oposições entre partes) que delimita sua significação. Somente então um arranjo diverso daqueles mesmos elementos é capaz de secretar um sentido inédito.

Mas há mais que isso. Reconhece-se que não há significações positivas a serem visadas pelo sujeito criador, que toda significação é núcleo virtual de diferenças sem termos; admite-se que a linguagem, em sua imbricação com a fala, é uma potência indefinida de exprimir-se; que ela se envolve a si mesma, que ela tem uma espécie de interioridade. Com isso, a linguagem – atividade de diferenciação entre signos – sugere uma produtividade que a fala criadora apenas *repõe*. A fala não introduz *ex nihilo* sentido na “dispersão” da língua; ela torna manifesto ou proferido o sentido que já ali existia de modo disperso. Assim, a produtividade que sustenta a criação não vem exclusivamente do ato subjetivo de significar: a fala falante (envolvendo a linguagem e por ela envolvida) *continua* uma produtividade mais velha e já presente na língua⁷. Com isso, tem-se o principal argumento para se remover a cisão entre dado e criado, natureza e cultura, qual seja, a descoberta de uma produtividade autóctone na experiência e mais velha que a “humanidade em nós”. É verdade que ainda restam alguns passos para tal argumento ganhar plena efetividade, pois será preciso ainda ver como o *lógos silencioso* funda o *lógos proferido*: veremos adiante que a produtividade da linguagem repousa sobre uma produtividade da natureza ou um *lógos* do mundo sensível, o que descentra não mais apenas o sujeito falante, mas o sujeito em geral, corpo próprio em primeiro lugar.

Por ora, pode-se resumir nossos resultados afirmando-se que a “lingüística da fala” reúne três teses convergentes: 1) o sujeito falante é suporte e agente da língua, quer dizer, em seu ato de fala, assume passivamente o sistema lingüístico, mas também o retoma ativamente ao produzir um sentido novo e, assim, transforma-o: sua fala atuali-

⁷ Como dirá muito justamente Bimbenet: “... o que é primeiro numa língua não são os signos considerados um a um e que já seriam significantes, mas antes a atividade de diferenciação interna, que os constitui como entidades significantes. (...) A língua só se pode conceber dinamicamente, como o ato mesmo de sua diferenciação; (...) cada fala verdadeira constitui uma nova diferenciação do todo da língua” (Bimbenet, E. *Nature...*, p. 227).

za, portanto, uma potência de significar que começou antes dele, porém não a esgota (a fala falante repõe a produtividade originária da língua); 2) tal produtividade deve ser compreendida como atividade de diferenciação, que constitui primeiramente os signos como significantes, o que só é possível uma vez que a língua foi compreendida como diacrítica; 3) finalmente, o ato de fala é responsável pela fenomenalização originária da linguagem: como foi definida como potência de diferenciação, é só ao se atualizar num “presente vivo” de fala que a língua pode se manifestar para si mesma como sistema, numa dita “dialética” de sincronia e diacronia, e portanto numa história da língua que é retomada e levada adiante pela fala presente.

Pode-se, desde agora, sublinhar um aspecto essencial da sedimentação, modo pelo qual a fala criadora se incorpora à língua e, de “criadora”, torna-se “criada”: o momento em que a fala falante deposita um sentido novo na língua, oferecendo-se como signos constituídos (isto é, o momento em que a criação se sedimenta, tornando-se adquirida e disponível aos outros sujeitos falantes), *é condição da fenomenalização daquela estrutura dinâmica* (e não sua degradação). Noutras palavras, a potência da língua só vem à presença atualizando-se, ainda que não se esgote em tal atualização; desse modo, o instituído não é decalque do instituinte, mas sua manifestação, ainda que jamais o manifeste ou exprima completamente⁸. O sedimentado é, pois, a realização ambígua da criação insituante: ela carece dele, pois sem isso sequer teríamos notícia de sua existência, mas também o excede. Ela carece dele: sedimentando-se, a diferenciação originária da língua tem a cristalização necessária para que não faça “bola de neve” consigo mesma. Porém, também o excede: ao atualizar-se, a potência da língua não passa à atualidade pura e persiste reclamando novas atualizações que dêem conta dela. Como jamais o consegue, a potência é indefinida e jamais se esgota numa pura atualidade⁹.

⁸ A crítica da possibilidade de expressão completa torna-se inevitável quando se sustenta as seguintes teses: 1) as significações são diferenças sem termos; 2) a produtividade da linguagem que as sustentam é uma potência indefinida; 3) aquilo que há a ser exprimido – a saber, o Ser sensível, que chama sua expressão através do homem – é um infinito potencial. Destas, apenas a terceira tese nos falta explicar, o que faremos no capítulo III. Quanto à ligação entre criação e sedimentação, observemos que ela prenuncia a tese, sobre a qual voltaremos no capítulo III, de que entre experiência do Ser e expressão de seu sentido há reversibilidade, e não distanciamento do signitivo face ao “intuitivamente dado”.

⁹ Cf. Bimbenet: “diremos então que a língua é envolvida pela fala; pois a língua, definida como ‘potência indefinida de diferenciar um gesto lingüístico de outro’, não é um substrato repousando em si, mas uma potência de diferenciação sempre em vias de atualização em uma fala particular. Ao mesmo tempo, a fala é envolvida pela língua; pois, atualizando a potência de expressão da língua, a fala não esgota essa potência: uma fala só é verdadeiramente falante quando ela assim permanece, e a potência que a anima engendra ainda outras falas. (...) A potência de expressão da linguagem não cessa de se atualizar, e nosso léxico só se conhece pela sua mobilização em uma fala; mas inversamente, nenhuma fala pode terminar essa potência de expressão num ato último” (Bimbenet, *op. cit.*, p. 228).

Dito de outro modo, aquilo que se apresenta (a potência da linguagem) excede por princípio as apresentações (a fala atual) nas quais se apresenta, mas requer tais apresentações finitas para apresentar-se precisamente como excesso: não há doação dessa produtividade de senão como aquilo que está para além da presença atual, isto é, como doação de um perpétuo ausente animando todo ato de fala.

Ora, como compreender que esse excesso jamais venha inteiramente à presença, ou, no caso em tela, como compreender que a fala falante e o sentido por ela criado não esgotem, mas sempre reponham a potência da língua? É que o produto da criação linguística, garante Merleau-Ponty, não é uma significação fechada em si mesma e perfeitamente acabada, mas uma “matriz de idéias” que “nos fornece emblemas cujo sentido jamais acabaremos de desenvolver” (PM, tr. 118). Do lado do “sujeito criador”, revelou-se uma potência mais arcaica à qual ele dá visibilidade ou manifestação; do lado do “objeto criado”, revela-se agora um modo de ser do sentido que não se fecha sobre si mesmo. Com isso, o próprio mundo da cultura instituído será composto de “significações abertas”; não um conjunto de obras e experiências acabadas, apenas transmitidas como cânone de geração a geração, mas fenômenos-questões que engendram uma tradição ou um campo de pensamento no qual aquele sentido criado se produz. E justamente por ser, desse modo, “aberta”, a significação instituída devia mesmo exceder a presença no instante, não podendo mais ser correlata de uma visada objetivante.

Que são tais “significações abertas”? Compreendemos seu valor de face: uma significação que, à revelia do ideal kantiano da determinação completa, jamais esgota suas determinações possíveis, suscita e exige sempre novas recriações (reativações do sedimentado). Mais do que a completude, o ideal da “matriz de idéias” é mudar com as leituras e interpretações que ela própria faculta, apresentando uma obra que se produz no tempo através de seus sucessivos leitores. Tal “significação aberta” é a *mesma* que se produz através das *diferentes* retomadas: excede cada manifestação ou retomada finita, e como nenhuma retomada consegue dar conta do sentido que há a ser exprimido, ele interpela novos sujeitos a continuarem a mesma tarefa de expressão, jamais inteiramente completada. Nesse sentido, essas “matrizes de idéias” permanecem as *mesmas*, porém não *iguais* a si mesmas, pois sua identidade se produz no trabalho das diferentes leituras. É o que Umberto Eco chamará de “obra aberta” e Claude Lefort, de “trabalho da obra”.

Que teses subjazem a tal maravilha expressiva? Como é a infinidade da tarefa de expressão que funda a tese das “significações abertas”, e como ela está por sua vez an-

corada na infinidade daquilo que há a ser exprimido (infinidade do mundo silencioso), começemos por avaliar melhor, a partir do caso da criação pictórica, que é isso que o pintor põe na tela: veremos que criar equivale a tornar proferido um *lógos* silencioso, transpor para a tela um sentido já sugerido pelo mundo sensível.

§2. Estilo e criação: tornar proferido um sentido latente

Na *Prosa do mundo*, o problema da expressão criadora é visado através da pintura e da literatura. O privilégio dado ali à literatura será removido no decorrer da obra merleau-pontiana, mas, para o que nos interessa aqui, poderemos saltar tais precisões. Grosso modo, a criação pictórica será análoga à criação lingüística em geral: assim como o sujeito falante prolonga a produtividade da linguagem, o pintor prolonga uma produtividade do ser sensível e, por isso, ao pintar uma tela, apenas condensa e torna visível um sentido que já existia, de modo disperso e latente, no mundo sensível. Como se sabe, isso só será evidente no último Merleau-Ponty, mas já há, na *Prosa...*, argumentos que preparam essa tese. Vejamos, em primeiro lugar, o que significa dizer que o mundo sensível já antecipa, em seu silêncio, um sentido que será exprimido ou tornado proferido pelo pintor; em segundo lugar, veremos como a produtividade do mundo sensível é reposita numa produtividade própria do mundo da cultura: o “objeto” criado, a tela pintada, não é fechado sobre si mesmo (assim como, na criação lingüística, o sentido instituído era uma “significação aberta”), e por isso abre ou se insere numa tradição (ou campo) da pintura já existente antes dele, que ele retoma e prolonga, conformando, assim, uma “história da pintura” única.

Começemos por considerar a expressão artística através do pólo subjetivo do problema: como descrever a intenção criadora? De início, deve-se abandonar o prejuízo do ego artístico e conceber o pintor como estilo, uma “relação original com o mundo que torna possível toda significação” (PM, tr. 83, 84). O pintor não imita uma natureza objetiva, nem tampouco exprime os arroubos de sua interioridade: nem subjetivismo romântico, nem imitação da natureza (duas faces da mesma idéia de “representação”), a idéia de estilo permite a Merleau-Ponty superar, através da imbricação de sujeito perceptivo e mundo sensível, a dicotomia de sujeito e objeto à qual ficava presa aquela alternativa¹⁰. O estilo, diz Merleau-Ponty, é o “ponto de contato entre o pintor e o mun-

¹⁰ Como se sabe, Merleau-Ponty está nesse ponto criticando Malraux, para quem “estilo” significava a interioridade do artista apenas transposta para a tela. Malraux supunha, assim, já realizado aquilo mesmo que é preciso explicar, a saber, a criação da significação nova: se o pintor não imita a natureza, então ele

do”, “maneira típica de habitar o mundo e de tratá-lo”. É esse estilo que o pintor transpõe para a tela, pondo no quadro o que sua percepção já encontra de modo disperso no mundo. Isso não significa que represente ali uma significação positiva, pois sua percepção não dá acesso a um mundo neutro, mas a um mundo já interpretado: a “percepção já estiliza”, quer dizer, submete “os dados do mundo a uma ‘deformação coerente’” (PM, tr. 86-7). Ao observar uma paisagem, não vejo uma coletânea de objetos neutros: minha visão elege uma figura e um fundo, faz de tal ou tal canto o eixo em torno do qual gravitam as demais formas, em suma, dota os objetos de predicados valorativos e destarte com um sentido¹¹. Isso significa que a percepção não é registro imparcial de um mundo objetivo, ela já é, em certo grau, uma espécie de criação. Sem dados positivos a serem pintados, desfaz-se o prejuízo da representação. E, se é assim, o estilo, formado no contato perceptivo do pintor com o mundo, será o “sistema de equivalências”, já presente na vida perceptiva, que ele apenas transpõe (condensando) para a pintura, levando o que era apenas tácito à existência expressa¹². A expressão criadora não *começa* com o pincel sobre a tela, ela *começara* no contato mudo do sujeito com o mundo. Assim, se o que é pintado já se encontra no mundo, isso não significa que a pintura seja imitação ou representação do sensível: de um lado, porque o sensível, como vimos, não é da ordem do dado, mas uma “deformação coerente” produzida no contato perceptivo do pintor com ele (a perspectiva da pintura renascentista é uma interpretação da visibilidade, e não seu ser mesmo); de outro, porque há a atividade do pintor que, respondendo a um apelo do mundo sensível, condensa no quadro um sentido presente ali de modo esparso, rearranjando seus elementos e lhes dando um novo sentido.

O que o mundo sensível já fornece ao pintor? Perguntando-se como Renoir podia contemplar o mar em Cassis e pintar o azul do riacho nas *Lavadeiras*, Merleau-Ponty responde: “é que cada fragmento do mundo, e especialmente o mar (...), desdobra um número ilimitado de figuras do ser, mostra um certo modo que ele tem de responder e de vibrar sob o ataque do olhar, que evoca todo tipo de variantes, e finalmente ensina, além dele mesmo, uma maneira de falar. (...) Pode-se fazer pintura olhando o mundo porque o estilo que definirá para os outros o pintor, este parece encontrá-lo nas aparên-

deve imitar sua subjetividade... Como dirá Luiz Damon, Malraux “reproduz, ainda uma vez, o prejuízo objetivista, que supõe a significação já dada, não importa se interior ao sujeito (...). Malraux não se instala na *operação efetiva do estilo*”, ele “a vê de fora, a partir de obras *já feitas*” (Moutinho, *op. cit.*, p. 374).

¹¹ “Há estilo (e com isso significação) tão logo haja figuras e fundos, uma norma e um desvio, um alto e um baixo, isto é, assim que certos elementos do mundo adquiram valor de dimensões pelas quais doravante medimos o resto” (PM, tr. 87).

¹² “O estilo é (...) o índice geral e concreto da ‘deformação coerente’ pela qual ele concentra a significação ainda esparsa em sua percepção, e a faz existir expressamente” (PM, tr. 88)

cias mesmas” (PM, tr. 89)¹³. Cada elemento percebido é, portanto, uma generalidade, uma típica ou invariante que reenvia a uma série de variações possíveis: o mar ensina pintar o azul do riacho, e por aí vai. O que permite a Renoir olhar um azul e pintar outro é que o mundo percebido fornece uma típica: este azul não é senão a diferença entre o azul mais claro e o mais escuro, e por isso ele me ensina sobre a série de outros azuis possíveis¹⁴. A cor não é dada como uma cor espaço-temporalmente determinada e idêntica a si mesma: ela é dada como uma variante dentro de um espectro de cores, uma singularização ou atualização particular daquele espectro, e justamente por isso dá acesso à matriz de que ela é variante – é dizer que o singular porta sua generalidade. É devido a esse *lógos* (o fato de que cada elemento se opõe a outros assemelhados para se definir, o fato de que seu *quale* não é senão a diferença entre outros *quale*) que o mundo sensível poderá conter, de modo esparso, todo o sentido que o pintor imprimirá, condensando, em sua tela. Por isso também se pode dizer que a pintura prolonga, e não inaugura *ab ovo*, uma expressividade já presente no mundo sensível, com o quê a criação não depende unicamente da produtividade humana (aquilo que em mim excede a natureza) nem inaugura uma ordem da cultura justaposta àquela da natureza sensível. “Se a expressão é criadora em relação ao que ela metamorfoseia, e *justamente se ela sempre o ultrapassa* fazendo-o entrar numa configuração em que muda de sentido, isso já era verdade para os atos de expressão anteriores e mesmo, em certa medida, para nossa percepção do mundo antes da pintura, já que ela projeta no mundo a assinatura de uma civilização, o traço de uma elaboração humana” (PM, tr. 96). Se mesmo a percepção (antes de sua transformação em pintura) já é da ordem da expressão criadora e da cultura, então sua transformação em pintura não é criação *ex nihilo*, e entre a percepção espontânea e a sua expressão artística não haverá *passagem* da natureza à cultura, pois desde o início a percepção já traía uma enformação cultural – o que é reconhecer que já era uma interpretação do mundo sensível, e não um comportamento natural. Não há um universo de experiência perceptiva neutra aquém da expressão¹⁵.

¹³ Retomado em *Signes*, o texto parece ir além. Sublinho os termos que se precisaram: o mar “evoca uma *série de variantes* possíveis e ensina, além de si mesmo, uma maneira geral de *dizer o ser*. Podem-se pintar banhistas e um riacho de água doce diante do mar em Cassis porque apenas se pede ao mar – porém só ele o pode ensinar – a sua maneira de interpretar a substância líquida, de exibi-la, de harmonizá-la consigo mesma, em suma, uma *típica* das manifestações da água” (S, 70, grifos meus). Para uma análise da generalidade presente no mundo sensível, ver nosso apêndice.

¹⁴ Daí que, como diz Damon, “o mundo é o tema - e isso para toda a pintura -, mas como um invariante ou uma típica que permite deformações, variações, múltiplas expressões” (Moutinho, *Razão...*, p. 381).

¹⁵ Observe-se que isso antecipa a imbricação de “experiência do Ser” e “expressão de seu sentido”, que veremos mais detidamente no capítulo III. “A metamorfose (esta ou, em geral, a do passado pelo presente, do mundo pela pintura, do passado do pintor por seu presente) não é entretanto farsa. Ela só é possível

Não há criação *ex nihilo*, pois ela sempre retoma um sentido esparso já presente no mundo. Mas a que título esse sentido já estava lá? Se o estivesse tal e qual seria em seguida transposto na tela, não haveria criação. Deve-se estabelecer, portanto, uma diferença entre a antecipação do sentido pelo mundo percebido (pelo o *lógos* silencioso desse mundo), e sua existência proferida enquanto significação nova: sem dúvida, era o mundo silencioso que “chamava a criação”, porém a criação é o que faz daquele apelo um sentido dito e publicamente acessível. Deixaremos para estabelecer essa diferença entre “antecipação” e “realização” do sentido, ou entre potência e ato, possibilidade e efetividade, no capítulo III, quando considerarmos as relações entre experiência do Ser e expressão.

Por ora, constatemos que, se o “mundo silencioso” antecipa as expressões que o pintor dará dele, ele não é a única produtividade envolvida no domínio da criação artística. Há também um *lógos* do mundo da cultura que continua o *lógos* silencioso da percepção: entre um e outro há imbricação (por isso cultura e natureza não se sobrepõem), e isso significa que, se a cultura se funda sobre um ser sensível já produtivo, isso não quer dizer que não seja, ela própria, produtiva em seu devido lugar. Assim, não é só o “mundo silencioso” que exige retomadas e criações seguintes: porque se constatou que a fala falante, ao criar, *repõe* a produtividade da língua, é possível compreender que as obras criadas também serão, a seu modo, produtivas, isto é, engendrarão uma continuidade de leitores e interpretações. Desse modo, a obra criadora engendrará uma posteridade de novas obras que Merleau-Ponty chamará de “campo instituído” ou, seguindo nomenclatura do último Husserl, de “tradição”. O desenvolvimento dessa tradição cultural (tradição da pintura, da literatura, do cartesianismo etc.), desdobrando a mesma *Urs-tiftung* de uma obra criadora, dá-se em modo histórico: uma sucessão de retomadas e reativações da *mesma* tradição ou da mesma questão. “A tríplice retomada pela qual [o pintor] (...) infunde um sentido novo ao que, no entanto, chamava e antecipava esse sentido (...) é também uma resposta àquilo que o mundo, o passado, as obras anteriores lhe pediam” (PM, tr. 95). É preciso considerar, pois, que esse “apelo” às novas criações é lançado pelo mundo sensível, mas também pelas próprias obras culturais, conformando

porque o dado *era* pintura, porque há um *lógos* do mundo sensível (e do mundo social e da história humana)” (PM, tr. 96, nota). Atendendo aos reclamos de Barbaras contra a *PhP* (cf. *De l'être...*, p. 62; cf. cap. I, §1), o corpo aqui é menos um organismo natural do que apreendido a partir de sua possibilidade expressiva: “toda percepção e toda a ação que a supõe, em suma, todo uso de nosso corpo já é *expressão primordial*, ou seja, não o trabalho secundário e derivado que substitui o exprimido por signos dados noutra parte com seu sentido e sua regra de emprego, mas a operação que primeiramente constitui os signos como signos, faz habitar neles o exprimido” (PM, tr. 106).

uma história da pintura, da literatura, do pensamento etc. A produtividade da cultura só se torna possível quando se descobre o modo peculiar de ser da obra instituída ou criada pelo artista: ela será “matriz de idéias”, “sentido aberto” ou “apelo” a reativações futuras – eis o significado “concreto” de se dizer que a obra de cultura “repõe” a produtividade da linguagem: ela a continua, é verdade, mas é produtiva *por sua vez*.

§3. O *lógos* do mundo cultural: matriz de idéias, instituição de campos de cultura

Como pode a criação *repor* uma produtividade mais velha que a humana, como é possível uma fala – a “falante” – não fechar, mas atualizar e continuar a potência autóctone da língua? Até aqui, vimos como o sujeito criador, seja na linguagem, seja pintura, está ancorado num mundo já prenhe de sentido e que pede para ser exprimido: a “intencionalidade” subjetiva se insere num campo já significante antes dela, e a criação apenas torna proferido seu sentido latente. O argumento, porém, só se completa se consideramos o objeto de criação e o modo pelo qual, egresso do mundo, volta-se sobre ele, deposita-se ali e o altera. Só através do par criação / sedimentação é que se entende, no fundo, como o mundo podia “lançar questões” ao pintor, sem que isso fosse mero animismo. É preciso, pois, considerar a significação criada como significação aberta, “matriz de idéias” que se sedimenta como tradição, mas que também é “promessa de futuro”, isto é, é um objeto passível de retomada ativa. Considerar essa significação criada como matriz de idéias ou significação aberta já será, como veremos, considerar a idéia de instituição, e, do mesmo modo que, na *Prosa.*, a criação ia sempre de par com a sedimentação (a fala falante recria a língua ao depositar-se nela, o pintor recria a expressão da visibilidade ao inserir-se numa história comum da pintura), aqui também a instituição será composta de dois momentos indissociáveis, o instituinte e o instituído. E nas duas ocorrências estaremos diante de um modo de ser da obra desconhecido da subjetividade constituinte: ele excede aquilo que se manifesta no instante, está para além de toda visada atual¹⁶. Nesse sentido, a obra criada *excede* a intenção criadora, mas também *excede* sua manifestação visível em determinada obra empírica (esta ou aquela pintura): o quadro deste pintor não é apenas tinta sobre tela, nem mesmo um conjunto fechado de signos e símbolos, ele ensina outros pintores a pintar, descobre problemas, como o da profundidade, ao qual outros pintores deverão dar alguma resposta. Este “problema”, se está no quadro, está ali como aquilo que o excede, que interroga uma tradição de outros videntes e os

¹⁶ “... o instituído tem sentido sem mim, o constituído só tem sentido para mim e para o ‘mim’ deste instante” (IP, 37).

convoca a exprimir o mesmo mundo visível. Até certo ponto, esse excesso da obra com relação à sua manifestação visível já podia ser compreendido no caso da linguagem: a potência indefinida de significar da linguagem procura atualizações em falas, precisa delas para se manifestar, mas jamais se esgota nelas. Como vimos, era essa a figura da fala criadora ou “falante” que se obtinha ao fazer dela um “prolongamento” ou “reativação” de uma produtividade mais arcaica, ali, a produtividade da linguagem. A questão é agora entender como a mesma produtividade indefinida se repõe através do par criação / sedimentação, o que é outra figura do par instituinte / instituído (termos através dos quais Merleau-Ponty expandirá essa teoria da expressão criadora para outros campos da experiência cultural).

Ao pintar, o artista põe no quadro mais do que a imagem mentada e o produto criado excede a intenção criadora: de um lado, seu estilo responde a problemas postos por estilos anteriores de se exprimir o visível, continuando e diferenciando sua tarefa; de outro, se efetivamente exprimir algo novo, muda a história da pintura, funda uma tradição a partir da qual outros pintores criarão. É uma obra aberta, cujo traço fundamental é menos o acabamento do que a possibilidade de transformar-se no curso das diferentes leituras que suscita. O instituído “é como a continuar, a completar sem que essa seqüência seja determinada. O instituído mudará, mas essa mudança mesma é chamada por sua *Stiftung*” (IP, 38). Noutras palavras, a pintura instituída é mais que esta ou aquela pintura, ela chama uma continuidade e uma diferenciação: mas essa diferenciação é antecipada pela própria pintura instituinte, não é seu decalque. A obra de instituição é fecunda: chama uma continuação através de recriações e reativações. Mas tal continuação não é indiferente à obra inicial: a *Stiftung* se transforma através dessas reativações, “enriquece” ou “aprofunda-se”, permanecendo, contudo, a mesma através desse trabalho da diferença. Se é a “mesma”, não se pode dizer que seja “igual”, porquanto sua identidade é produzida através dessa múltipla retomada da “intenção instituinte”. Esse “trabalho da diferença”, através do qual o sentido instituído se produz, tem a unidade de um *campo* comum às diferentes retomadas. O fundamental é compreender que, se a *Stiftung* tem um resultado que excede a intenção, é porque engendra uma “tradição” de leitores ou um “campo”, no qual cada reativação continua e é “antecipada” pela mesma *Urstiftung*. Mais ou menos como se o significado excedesse o significante e, por isso, procurasse novas expressões para se manifestar; como todas elas explicitam diferentes perspectivas de um mesmo significado, estão num mesmo campo de interrogação. “Husserl empregou a bela palavra *Stiftung* para designar a princípio essa fecundidade indefinida de ca-

da momento do tempo que, justamente por ser singular e por passar, jamais poderá deixar de ter sido ou de ser universalmente – e, mais ainda, a fecundidade, derivada dessa, das operações da cultura que inauguram uma tradição, que continuam a valer após seu aparecimento histórico e exigem, para além delas mesmas, operações diferentes e as mesmas” (PM, tr. 95). Tais operações, reativando aquela fecundidade, continuam assim a obra, cujo sentido se produz através da tradição fundada: “...suas primeiras tentativas e todo o passado da pintura criam para o pintor uma *tradição*, isto é, diz Husserl, o *esquecimento das origens*, o dever de recomeçar de outro modo e de dar ao passado, não uma sobrevida que é a forma hipócrita do esquecimento, mas a eficácia da retomada ou da ‘repetição’ que é a forma nobre da memória” (PM, tr. 95).

É a primeira vez, até onde sabemos, que, na obra de Merleau-Ponty, surge o nome “instituição”, associado à idéia de uma tradição fundada (sedimentação, esquecimento da origem como instituição ou criação originárias), que é a mesma através de uma série de diferentes retomadas (os diferentes pintores que continuam uma mesma interrogação da profundidade, os diferentes cartesianos que continuam uma mesma interrogação do ego cogito). Tais diferentes retomadas não se limitam a exemplificar uma essência que seria dada por completo no início: elas são a diferenciação que produz e desdobra aquela essência, donde ela estar em gênese junto com os acontecimentos (assim, não se pode separar rigorosamente o ego cogito de Descartes daquele dos cartesianos, pois é nessa sucessão de leituras, “deformadoras” à primeira vista, que seu sentido se produziu tal qual se apresenta para nós – notando-se que não há aqui um “em si” além desse “para nós”, e que mesmo Descartes absoluto é um Descartes objetivado, isto é, já uma interpretação daquele suposto “em si”, decisão de fazê-lo aparecer como ser-determinado; por isso não há uma essência inicial que seria pervertida pelas interpretações sucessivas: ela se produz nessas leituras).

Note-se que a tradição não é oposta à *Stiftung*, assim como criação e sedimentação são rigorosamente avessas uma da outra. “Sedimentação” não indica decalque ou deformação: ele é *realização* da ação criadora, pois sem ela não haveria fenômeno. Mas, além disso, é preciso dizer que algo da potência criadora permanece presente no fenômeno sedimentado: se assim não fosse, jamais entenderíamos como esse “esquecimento das origens” pode carregar (de modo latente) uma “promessa de futuro”, isto é, não se entenderia como uma obra pode ser fecunda e produtiva para além de si mesma, dando lugar a uma tradição. Se ela o é, é apenas porque a criação não é um momento transitivo, mas sim uma potência que anima continuamente (e excede) suas atualizações. Sem

essa imbricação entre criação e sedimentação, a produtividade da *Stiftung* seria meramente verbal. Uma obra, dirá Merleau-Ponty, não é evento privado nem idéia eterna: ela é “obra + tradição” (NCOG). O sentido da obra se produz através da tradição que ela engendra, o que é dizer que a idealidade não está fora do tempo, mas se produz numa historicidade própria¹⁷.

Desse modo, pode-se dizer que o sentido da obra é produzido através da série de diferenciações a que ela dá lugar. Tem-se aqui o núcleo do conceito de “matriz de idéias”: a idéia, o sentido de uma obra, está em gênese na tradição que ela suscita, seu sentido não está previamente dado como quiddidade positiva num instante fulgurante do gesto criador¹⁸. O “cogito” cartesiano seria o que é se não passasse por interpretações sucessivas e através delas chegasse a nós? É verdade que uma instituição originária não exige *esta* tradição. Contudo, ela exige *alguma* tradição – de um lado, para simplesmente permanecer presente como objeto cultural, de outro, para produzir sua significação. Isso porque cada reativação não se limita a exemplificar o mesmo sentido instituído, mas efetivamente o recria a cada gesto. Tem-se assim um sentido em gênese através dos fatos (ele não está inteiramente dado na obra, senão como uma falta ou um impensado, e por isso carece da sucessão de diferenciações para ser produzido). Tal gênese vai se identificar, assim, com uma certa história: não só o sentido *pode* ter uma história, como, mais que isso, ele só é o que é porque *se produz* através dessa história, sem nunca encerrá-la (e portanto sem nunca apresentar-se como sentido integral, mais um nome da presunção de expressão completa). Por carecer da série de retomadas (tradição) para ser produzida, a instituição desdobra e identifica-se a uma certa historicidade. O que significa dizer que o sentido, entendido como “matriz de idéias”, é historicidade? Que tipo de “história” é visado aqui?

§4. Historicidade de sentido

“Matriz de idéias” nomeia essas grandes obras que põem uma questão a ser pensada por uma sucessão de outros sujeitos. Como esses diferentes sujeitos perseguem uma mesma questão, apenas sucedendo-se no tempo, diremos que a “matriz de idéias” (produto da

¹⁷ “É preciso portanto desvelar uma história que é de fato história, referência ao outro, nós somos momentos do campo aberto – e que não é relação exterior causal, que é apreensão de uma necessidade – que é *Sinngenesis*, sentido em gênese, surgindo de uma vez por todas. Com toda evidência, isto exigirá um remanejamento total das distinções fatos e essências, real e ideal. Donde problema da idealidade em primeiro plano nesse texto. É preciso uma idealidade que tenha necessidade do tempo” (NCOG, 20).

¹⁸ “... o que é apreendido aí não é intemporal, a investigação não contém já seu resultado, o sentido sobre o qual refletimos não é uma *quiddidade* positiva, a reflexão não é simples análise” (NCOG, 21).

instituição) engendra um *campo* comum (uma mesma interrogação, uma mesma tradição), temporalmente distendida através dos sucessivos sujeitos que nele se inserem. Esse tempo não é propriamente empírico ou cronológico, tendo antes seu ritmo marcado pelas sucessivas reativações dessa “matriz”¹⁹. Será na história da pintura que Merleau-Ponty encontrará, de início, essa historicidade do sentido. Mas, como a “matriz de idéias” instituída pela obra de arte é ocasião para se pensar a instituição de sentido em geral, Merleau-Ponty procurará expandir esses resultados para os variados domínios da cultura – chamando de “estruturas” os tais campos ou matrizes – e, finalmente, para o problema maior da idealidade. Eis o alvo daqueles merleau-pontianos textos sobre a geometria, compreendida como campo comum à sucessão de geômetras: de um lado, ancora-se a idealidade nos acontecimentos que a produzem (as significações da geometria nas descobertas dos geômetras), de outro, garante-se sua incomensurabilidade com relação a eles, sem o quê a geometria não teria a racionalidade que tem. Ancorar o sentido no acontecimento é mostrar sua gênese fática; garantir-lhe uma dimensão para além dos meros fatos – e que nem por isso pode se identificar ao velho “céu das idéias” – é salvar-lhe a racionalidade, mostrando que é efetivamente *sentido* o que um acontecimento instituinte secreta (e não um outro fato). Por isso, não se dirá que o sentido *tem* uma história – uma mera “encarnação” fática –, mas sim que ele *é* historicidade, produzindo-se através do múltiplo temporal sem se identificar, sem mais, com ele. Para acercar-nos dessas questões, comecemos acompanhando, a partir do caso da língua e da pintura, o modo pelo qual se revela uma historicidade no mundo cultural. Em seguida, esboçaremos como Merleau-Ponty pretende expandir tais resultados para o problema da idealidade e do conhecimento.

Na *Prosa do mundo*, desde as análises da linguagem, já se entendia como era possível haver uma historicidade da expressão, que acompanha a história exterior de acasos da língua (tal ou tal transformação sofrida na sintaxe disponível, etc.) e os apreende como significantes, como se cada instante da diacronia fosse, a seu momento, uma sincronia ou o presente vivo de uma fala (que retém o dado, apreende-o como todo significante e o diferencia). Nesse sentido, a estrutura lingüística dinamiza-se, apresenta-se num desdobrar histórico através do qual se produz a si mesma. “Os acasos foram retomados interiormente por uma intenção de comunicar que os transforma em sistema de expressão, eles o são ainda hoje no esforço que faço para compreender o passado da

¹⁹ Tome-se, por exemplo, o fato de que a história da geometria pode, depois de Euclides, ficar anos sem dar um passo adiante, e de repente, com os modernos, recobrar uma intensidade sem par.

língua. A história exterior é acompanhada por uma história interior que, de sincronia em sincronia, dá um sentido comum pelo menos a certos ciclos de desenvolvimento”²⁰.

Nota-se, contudo, que tal historicidade não é de ordem realmente distinta daquela dos acontecimentos, pois estes não precisam ser recolhidos por uma unidade ideal para se apresentarem com um sentido: o múltiplo não é subsumido sob a unidade, ele se unifica por si mesmo, pois os mesmos dados – no caso em tela, os “acazos da língua” e sua “retomada significativa” pelo sujeito falante – são pensados na história externa e na história de sentido²¹. E isso era possível porque, ali, o sujeito falante ligava, em sua *práxis* expressiva, fato e sentido, dados dispersos e todo significante, diacronia e sincronia. Sua fala manifestava a existência de um todo significante na língua; mas, assim fazendo, a fala também recriava a língua ao fazê-la dizer outras coisas, com o quê era a própria língua que se diferenciava e, assim, desdobrava-se numa história.

Também no caso da pintura, se a seqüência cronológica de quadros não bastava para conformar uma mesma história da pintura, isso não queria dizer que esta não carecesse daqueles para se realizar. Aqui, novamente, o múltiplo se unifica por si mesmo: apenas pinturas determinadas manifestam a existência de uma tradição pictórica, mas ao fazê-lo, cada nova pintura recria essa tradição, interpreta a tarefa expressiva de um modo ligeiramente diverso, e isso acarreta dizer que a pintura se desdobra numa mesma “história da pintura”.

De um lado, pois, reconhece-se que “a criação cultural é sem eficácia se não encontra um veículo nas circunstâncias exteriores”, isto é, o sentido carece do fato. Mas, de outro lado, daí não segue a mera “subordinação” de um a outro, da criação ao veículo: “por menos que a história favoreça, a obra conservada e transmitida desenvolve em seus herdeiros *conseqüências incomensuráveis* com o que ela é como pedaço de tela pintada, e uma história única da cultura se reconstitui por cima das interrupções ou das regressões” (PM, tr. 109, grifo meu). Por que falar, agora, em “incomensurabilidade” entre sentido historicizado e veículos que o carregam (e recriam)? Não era precisamente

²⁰ E ainda: “Os sucessores de Saussure perguntam-se mesmo se seria possível simplesmente justapor a visão sincrônica e a visão diacrônica – ou se, como afinal cada uma das fases que o estudo longitudinal descreve foi um momento vivo da fala, voltado para a comunicação, cada passado um presente voltado para o futuro, como as exigências expressivas de um instante sincrônico e a ordem que elas impõem não poderiam se desenvolver num lapso de tempo, seria possível definir, ao menos para uma fase da diacronia, um certo sentido das transformações prováveis...” (PM, tr. 45).

²¹ “Quando passamos da dimensão dos acontecimentos à da expressão, mudamos de ordem mas não mudamos de mundo: os *mesmos* dados que eram sofridos transformam-se em sistema significante” (PM, tr. 102).

essa diferença que a cruzada anti-idealista procurava afastar, ao se afirmar que a historicidade não apontava para uma “ordem realmente distinta” dos acontecimentos?

Por um lado, é verdade que a historicidade do sentido, diferentemente do que acontece nas filosofias idealistas, não se retira da história empírica para reunir a multiplicidade de acontecimentos num uno supra-temporal. A obra exige uma comunidade de leitores sucessivos, dos acontecimentos temporais, e se altera com eles. “A dominação do uno sobre o múltiplo da qual a história da pintura nos oferece o exemplo (...), não consome a sucessão numa eternidade: ao contrário, ela exige a sucessão, tem necessidade dela, ao mesmo tempo que a funda em significação” (PM, tr. 111). Por isso, o “o advento não dispensa o evento”, “não há o uno sem o múltiplo”, e, como diz o comentar, “o uno não devora o fático porque, se é verdade que o funda como significação, é verdade também, inversamente, que o uno depende do fático e se funda nele por sua vez”²². Contudo, que concluir disso? Apenas que o uno não reúne *idealmente* a multiplicidade fática, isto é, que o uno não é da ordem do supra-temporal – mas isso não é dizer que seja “empiricamente” temporal, ou temporal *no mesmo sentido* em que a multiplicidade o é. Afinal, a história da pintura, que reúne numa só “história” estilos e pintores diferentes, não é a sucessão de pintores, assim como a geometria não é aquilo que dela fazem sucessivos geômetras. O juízo de identidade seria aqui um franco absurdo: entre o campo histórico comum e a sucessão de acontecimentos externos entre si há incomensurabilidade, ainda que um se alimente do outro. E essa observação é crucial para que se afaste o evidente risco de psicologismo: “... há na geometria outra coisa do que pensamentos vividos de Galileu e dos outros – retomados e re-efetuados por outros –; há um ‘sentido’ mais amplo, mais ‘profundo’, sobre o qual seu pensamento *abre*, um campo que é de partida visado, mas não envolvido por ele, e que resta presente em toda a história da geometria, que faz dela *a* geometria, isto é uma só teoria solidária de todas suas partes” (NCOG, 19). Se a unidade não dispensa os eventos e sua sucessão, é entretanto distinta deles; a unidade carece da multiplicidade, mas não deixa, por isso, de ser uma “unidade”. E não basta, para garanti-lo, dizer que a “multiplicidade se unifica por si mesma”, embora isso também seja verdade: a unidade, sendo o “campo” comum aos geômetras (visado e não açambarcado por eles, sobre o qual eles têm abertura e não domínio), é de nível diferente que o múltiplo fático. Eis porquê Merleau-Ponty devia mesmo insistir sobre essa “incomensurabilidade”: a unidade aparece como o campo

²² Moutinho, *op. cit.*, p. 388.

comum em que tais eventos se dão, muda até certo ponto com eles, mas, sendo temporal, *não está* contudo *no* tempo empírico a mesmo título que os eventos que nele se dão. O comentador tinha razão em dizer que o uno não é uma eternidade, porquanto se desdobra temporalmente, mas isso não significa que esse uno se identifique sem mais a seu desdobrar temporal; Merleau-Ponty deixa isso claro, nomeando essa unidade como “eternidade existencial”²³. Não houvesse essa incomensurabilidade de uno e múltiplo, campo e ato, dificilmente se reconheceria uma certa inércia da história: haveria uma disposição a se fazer dela uma estrutura “leve demais”, e no limite a unidade desse campo mudaria a cada nova pintura²⁴. Não tenderia a desaparecer com isso a própria distinção entre o “campo” ou “estrutura” e o acontecimento que nela se dá?

Mas se é assim, tem-se a questão de saber que é esse “campo” comum – que é, aqui, propriamente um “produzir-se histórico” –, mais que mero fato (multiplicidade temporal) e menos que essência pura (unidade ideal). Esse “campo” ou “tradição” (de pensamento, de expressão, de verdade, etc.) é o desdobramento de um fenômeno-questão, uma interrogação aberta perseguida pelos diferentes pintores, geômetras etc, cada qual reativando e recriando a *mesma* interrogação da visibilidade e da espacialidade. O campo é, portanto, a auto-produção, através de uma sucessão de eventos, de uma mesma *Urstiftung*; é o desdobramento do porvir de uma “matriz de idéias”, uma obra aberta que será modificada e explicitada pelos pensadores e artistas seqüentes. A *Urstiftung*

²³ Poderíamos sugerir que, se tal historicidade do sentido não é uma “ordem realmente distinta” dos fatos, ela aponta para um *irreal*, em sentido fenomenológico. Com efeito, parece haver uma analogia entre essa questão e o problema enfrentado por Husserl no §64 da *Experiência e juízo*, onde se trata de afirmar que os objetos de entendimento são de “nível” diferente que os objetos naturais, individualizados num ponto do tempo objetivo. Reconhecer, ali, que tais objetos de entendimento não são “infra-temporais”, no sentido em que os objetos individuais (fatos) o são, não significa, contudo, dizer que são “supra-temporais”, fora do tempo: seriam “omnitemporais”, o que é ainda um modo da temporalidade. No comentário de F. Dastur, “se o tempo dos objetos naturais é o tempo objetivo, aquele das objetividades de entendimento, que não são individualizadas como os objetos reais em um ponto do tempo, só é de modo contingente o tempo objetivo, pois sua ‘ausência de situação temporal’ permite sua reprodução idêntica em diferentes tempos. Pois a unidade ‘supra-temporal’ não está ‘fora do tempo’, mas atravessa ao contrário a multiplicidade temporal. Passamos aqui da experiência antepredicativa e dos objetos reais que ela constitui no tempo objetivo a uma experiência predicativa da qual a *Leistung* irreal pode ser repetida em todos os tempos” (Dastur, F. “Le problème de l’expérience antéprédicative”, in *La phénoménologie en questions*, p. 52). Guardadas as diferenças, é um problema análogo que Merleau-Ponty enfrenta, porquanto os acontecimentos fáticos temporais devem dar lugar a um sentido que, sendo ainda sustentado por aqueles fatos, é o mesmo através de diferentes reativações, uno e o mesmo através dessa multiplicidade na qual tem gênese. Há, nos dois casos, essa “passagem de nível” pela qual a gênese fática não desautoriza a validade do sentido, que não se resume ao fato, mas tampouco suspende o tempo como faz a noção clássica de essência. Sobre a relação de fatos e essências e a nova idéia de essência que poderá surgir uma vez feita sua crítica, ver nosso apêndice.

²⁴ Utilizamos o termo “estrutura” como sinônimo de “campo”. Sabe-se que não é esse o sentido atribuído ao termo por Merleau-Ponty em SC. Contudo, nos anos 50, o termo aparece com esse sentido (de campo, em IP) no ensaio “O filósofo e a sociologia”, de *Signes*. O essencial é o alargamento da noção de estrutura linguística (Saussure) para outros campos da cultura. Voltaremos a isso.

tung do campo suscita e, em certo sentido, já antecipa, as *Nachstiftungen* seguintes; ela carece dos atos e reativações (*Nachstiftungen*) para ser o que é, mas não se identifica sem mais com eles, por ser justamente *aquilo que os organiza* numa *mesma* tradicionalidade, num *mesmo* campo. É o que salva a racionalidade da história contra a dispersão caótica de fatos, que, de outro modo, não teriam nada em comum.

A história (da pintura, do conhecimento, de uma sociedade...) carece dos fatos empíricos mas não se reduz a um deles (não há entre ela e eles relação “real”). É preciso, pois, assegurar-lhe um modo de presença específico que explique como ela pode acompanhar os fatos sem ser um deles, como ela pode reuni-los sem ser uma essência ideal. A solução tardia de Merleau-Ponty, para abrir esse meio-caminho entre fato e essência, será fazer a “história cultural” ter o modo de ser de um “invisível”: ele organiza a visibilidade, sem ser visível, é a membrura comum entre os fatos, sem ser um outro fato. Nem fato temporal nem essência ideal, a “história” será aproximada, na cultura, a um invisível de membrura ou pivô, dimensão comum aos fatos ou a matriz simbólica pela qual eles se organizam. Lemos numa nota de trabalho inédita de 1958: “a guerra, a história, o social, os seres culturais como seres invisíveis. Quer dizer, não como significações – mas como... esses arcos que unem no invisível as visões [?] que nós vemos, aquilo em cuja direção sinalizam os rastros sensíveis de uma passagem do acontecimento. Os *pivôs*, as matrizes simbólicas são dessa ordem. Esse não-ser sobre o qual se apóia todo o ser de nossa vida histórica”²⁵. Tais “pivôs” organizam a multiplicidade sem subsumi-la, como uma membrura invisível organiza a visibilidade. Se não há subsunção do múltiplo sob o uno, é que esse “pivô” invisível não é supra-temporal ou meramente inteligível, porquanto o “invisível” tem seu modo de presença na visibilidade: é o avesso deste visível, deixando-se ler através dele porque é ele que porta o *seu* invisível.

Assim, se a história da pintura *não é* a sucessão de pintores nem o Espírito da Pintura, nem multiplicidade fática nem unidade ideal, seu ser aponta para essa terceira coisa que, se nos anos 50 recebe o nome de “campo” ou “estrutura”, com a última ontologia receberá seu lugar entre os invisíveis com o nome de *membrura*, *pivô*, um princípio organizador incrustado nos fatos, sem se confundir com eles mas também sem a eles se opor como o inteligível ao sensível, mas como o avesso e o direito da visibilidade. Se é um invisível, compreende-se pelo menos alguns traços da “eternidade existencial” da *Urstiftung*, “temporal” sem estar “no tempo”. Como eternidade, ela não se identifica ao

²⁵ Nota inédita de 1958, transcrição de Renaud Barbaras.

mero desdobrar temporal (é uma *mesma Urstiftung*); como existencial, carece desse desdobrar (a *Urstiftung* se produz através de *diferentes* reativações ou *Nachstiftungen*): a multiplicidade de *Nachstiftungen* evita o fantasma da eternidade “separada”, própria dos idealismos; a mesmidade do campo *urgestiftet* salva a racionalidade daquele múltiplo e os unifica numa mesma história que se desdobra.

Que conseqüências isso traz para a idealidade? Merleau-Ponty começa a descrevê-la nos termos da “instituição da significação”. Toda a dificuldade a ser enfrentada é admitir uma gênese fática da idéia sem precipitá-la no relativismo. A idealidade deve ser *produzida* por atos e, ainda assim, permanecer presuntivamente a mesma para além deles. Dito de outro modo, a admissão da gênese fática da idéia não restringe seu alcance à particularidade; o acontecimento que dá origem à idealidade cultural é singular, mas produz uma espécie de universalidade da idéia. Se assim não fosse, a significação mentada teria o mesmo valor que o ato de a mentar, isto é, estaríamos presos no universo bruto do psicologismo. Tem-se, pois, o mesmo problema que se encontrou na tradição da pintura: aqui, a significação carece dos indivíduos que a visam, porém não se reduz à suas visadas nem é de mesmo nível que elas: há gênese, mas ela não nos faz perder a significação. “Sem dúvida há diferenças entre o saber, a essência e o acontecimento. Vamos procurar precisá-la. Mas o verdadeiro, a essência, não seriam nada sem aquilo que conduz a eles. Há sublimação, não superação rumo a uma *outra ordem*. O *lékton* não está apoiado sobre um *lógos* independente do ‘mundo estético’” (IP, 90). Por um lado, a idealidade está incrustada no mundo sensível fático: “há germinação de uma vida e de uma obra em torno de dados ‘contingentes’. Ligação do acontecimento e da essência” (IP, 89). Por outro, essa germinação introduz nos “dados contingentes” ou nos fatos algo que eles não tinham: ao abrir sobre o campo de pensamento, ao instituir uma significação, o acontecimento fático “passa de nível”, dimensionaliza, altera a geometria instituída e torna-se significante na história da geometria. É o que salva a racionalidade, ainda que esta conserve, através da “ligação com o acontecimento”, uma gênese fática. Isso é possível porque o acontecimento instituinte não produziu outro acontecimento (ordem da causação real), mas sim uma “matriz de idéias”: a instituição é um acontecimento singular que alcança duração pública e validade quase-universal, inscrevendo-se numa tradição ou um campo de interrogação comum já *urgestiftet*²⁶.

²⁶ Pode-se ver, em toda essa tópica merleau-pontiana, um livre comentário de certas linhas de Husserl: “les objectivités d’entendement qui sont irréelles surgissent dans le monde (un état de choses est « découvert ») ; elles peuvent, après avoir été découvertes, être conçues à nouveau et aussi souvent qu’on

Até certo ponto, a instituição da idealidade evita a oposição entre fatos e essências. Com efeito, como apanhar a essência una de uma multiplicidade temporal, sem que essa essência se retire para fora do tempo e passe a dominá-lo como a regra face aos seus casos (já que é rigorosamente o mesmo passo que apreende o invariante eidético e converte a multiplicidade fática em caso seu)? Com a instituição, “[há uma] intelecção [que é] transfenomenal, sem ser abertura a essências. É que ela é abertura à *idéia*: idéia [como] não possuída, mas regra de emprego da fala (ou do algoritmo); [ela] as penetra à distância como a lua a maré” (IP, 98). O problema da passagem do fato à essência (intelecção transfenomenal, isto é, apreensão do invariante através dos fenômenos), visando capturar a inteligibilidade do dado, não comporta aqui a solução fenomenológica, por variação e intuição de essência; se há passagem à significação, ela não é da ordem da essência atemporal. Merleau-Ponty distingue conceito e idéia: se tomamos o primeiro por uma significação fechada e idêntica a si mesma, isso é resultado de idealização, quer dizer, é uma interpretação histórica e determinada do modo de ser do Ser, e mais francamente, a decisão de determiná-lo como essência (invariante) e de atribuir ao não-ser tudo aquilo que, naquilo que se apresenta, é cambiante²⁷. A significação, porém, é abertura à idéia, e, por não remeter a um domínio eterno de invariantes essenciais, precisa ser instituída por acontecimentos: “é essencial à idéia ser presuntiva, não atual em um instante, *isto é*, só se realizar por uma série de empreitadas feitas em diferentes momentos pelo mesmo homem ou por diferentes homens a cada vez” (IP, 98). Numa palavra, “abertura à idéia” significa que a instituição tem por produto uma “matriz”, “sistema de

veut, être en général objets d’expérience selon leur nature propre. Mais après coup l’on dit qu’avant même d’être découvertes, elles étaient déjà « valides », ou encore qu’il faut admettre – dans la mesure où en tous temps des sujets sont là et sont pensables – qu’elles sont susceptibles d’être produites précisément en tous temps, et qu’elles ont ce mode d’existence de l’omni-temporalité : dans toutes les activités productrices possibles, elles seraient les mêmes. On dit de même : « il y a » des objets mathématiques et d’autres objets irréels (*irreal*) que personne n’a encore jamais construits. Leur existence n’est assurément révélée que par leur construction (leur « expérience »). Mais la construction de ceux qui sont déjà connus ouvre par avance un horizon d’objets susceptibles d’être ultérieurement découverts, bien qu’ils soient encore inconnus. Aussi longtemps qu’il ne le sont pas en fait dans la spatio-temporalité, et dans la mesure où il est possible (dans quelle mesure cette possibilité existe : il n’est pas besoin d’en décider ici) qu’ils ne fussent jamais découverts, ils n’auraient en général aucune réalité mondaine. Mais en tout cas, *un fois qu’ils ont été actualisés*, ou « réalisés » (*realisiert*), ils sont également localisés dans la spatio-temporalité, mais de telle façon que cette localisation ne les individue pas réellement. Qu’un sujet conçoive une proposition avec évidence : cela confère à cette proposition une localisation, et en tant qu’elle est conçue par ce penseur, etc., c’est une localisation unique, mais cela n’en confère aucune à la proposition prise absolument, qui serait encore conçue comme la même en des temps différents, etc.» (Husserl, *Expérience et jugement*, §46c, p. 315).

²⁷ “A significação não é conceito. Que ela é então? Distinguir o conceito e a idéia. O conceito resulta sempre de *Sinnentleerung*. Por exemplo no cientificismo e o objetivismo; *Sinnentleerung* da fundação da ciência que se faz por idealização (Galileu) e construção a partir do mundo vivido” (IP, 98). Ver também, sobre isso, nossa nota no §9 sobre a crítica do princípio de razão suficiente.

equivalências” ou “regra de emprego”, que imantam à distância a multiplicidade de entes num mesmo campo de cultura (a idéia não está realmente incluída nos termos, e contudo só existe através do jogo opositivo que eles estabelecem entre si; daí que o uno penetre o múltiplo “à distância”, “como a lua a maré”). E graças a essa imbricação (contínua/descontínua) de uno e múltiplo, essência e caso, poderá haver aqui uma “idealidade que tenha necessidade de tempo” (NCOG, 20), produzindo-se através de sucessivas ideias sem, contudo, ser esgotada ou realmente contida por elas. Transtornando o cânone fenomenológico, idealidade e facticidade imbricam-se, e isso permite que haja uma “historicidade da idéia: justamente porque ela não está incluída nos fenômenos ou nas palavras, ela só existe com a cadeia verbal e as perspectivas, com os aparelhos que a fixam. E nenhum a fixa inteiramente. Donde: a idéia é apelo a um devir de conhecimento individual e inter-individual” (IP, 98). Se a idéia é apelo, é porque ela carece de um desdobrar ou de um produzir-se temporal; se ela ainda é idéia, distinguindo-se assim das noeses sucessivas que a mentalizam (evitando o risco de psicologismo), é porque não está realmente inclusa na multiplicidade. A “eternidade existencial” da idealidade aponta para essa espécie de “irreal”²⁸.

²⁸ Façamos algumas observações a respeito da “eternidade existencial”, esse acontecimento temporal que, a despeito de sua singularidade, adquire valor quase-universal e permanece presente num campo para além de si mesmo. Fabrice Colonna julga encontrar a fonte desse conceito em Péguy, recebendo ali o nome levemente modificado de “eternidade temporal”: “A eternidade temporal se opõe claramente à eternidade eterna, que é a verdadeira eternidade, reconhecida pelo cristão Péguy. De que se trata com a eternidade temporal? Péguy quer exibir o que ele chama de ‘jogo do mecanismo temporal’, jogo cruel que constitui o mistério mesmo do acontecimento, a saber, o inacabamento de princípio de tudo o que ocorre no tempo. Ele toma em particular o exemplo da obra literária. O autor gostaria que a obra fosse acabada e que assim pudesse fechar as portas de seu ateliê, mas sua destinação temporal faz com que seja entregue às gerações futuras através da leitura, que dependa delas eternamente, isto é, de modo preciso ‘eternamente temporalmente’, já que essa eternidade de inacabamento tem lugar no tempo” (Colonna, F. “L’*éternité selon Merleau-Ponty*”, in revista *Alter*, no. 16, Vrin, 2008, p. 147). É natural que o cristão Péguy se horrorize com um evento que careça do “jogo cruel” do tempo para se eternizar. Mas de Péguy a Merleau-Ponty, os sinais se invertem, pois é justo o inacabamento (como carecimento de desdobrar temporal) que, no último, será *condição* da eternidade autêntica. Tal inacabamento será então chamado de fecundidade da obra e da instituição, inseparável das sucessivas reativações (leituras, etc.) que ela própria engendra e sofre. Com isso, não é a figura do infinito potencial que reaparece aqui validada contra o infinito atual e contra a eternidade de *nunc stans*? Essa idéia de infinito potencial está na base da “eternidade existencial” como *carecimento* de um desdobrar através do qual ela se realiza.

Que figura concreta dar para esse acontecimento que dimensionaliza, isto é, que permanece presente para além dele sob forma de quase-eternidade (uma espécie de interrogação infinita)? Merleau-Ponty não a encontra somente nas grandes obras de arte e de conhecimento, mas também na esfera da vida pessoal, sobre a qual a psicanálise poderia oferecer o exemplo do trauma infantil (que permanece presente – porém modificado – no adulto, lançando os problemas que o adulto deverá enfrentar e quais os possíveis que delimitarão sua resposta). O próprio Merleau-Ponty dirá algo nesse sentido sobre o inconsciente em VI: “a idéia freudiana do inconsciente e do passado como ‘indestrutíveis’ = eliminação da idéia comum do tempo como ‘série das *Erlebnisse*’” (VI, 291). A serialidade do tempo objetivo é contradita pela experiência de um passado que permanece presente de modo não-tematizado (poderíamos talvez dizer que temos não apenas a *forma* da retenção, mas também o *conteúdo* do acontecimento retido condicionando a experiência do presente alargado). E ainda em IP: “o inconsciente [quer dizer] fecundidade do aconteci-

mento, sorte de eternidade existencial: o que quer que façamos, será sempre essa relação de sentido com aquilo que vivemos, porque o vivido é generalizado em dimensões, coesão de uma vida” (IP, 222). E dessa capacidade de um vivido (aqui, passado) “generalizar”, instituir mais do que ele próprio é, condicionando de modo silencioso minha experiência presente, o trauma pode dar, pelo menos até certo ponto, uma figura concreta. Como se lê em Freud: “...temos que supor (...) que essas mesmas impressões que esquecemos deixaram, não obstante, as mais profundas feridas em nossa vida anímica e passaram a ser determinantes para todo nosso desenvolvimento posterior. Não pode se tratar, pois, de uma desaparecimento real das impressões infantis...” (Freud, S. *Tres ensayos de teoria sexual y otras obras*, in *Obras completas*, vol. VII, Amorrortu Ed., 2000, p. 159). Restaria perguntar qual o modo de ser desses “traumas” fecundos. É Koji Hirose que, em seu comentário, leva mais longe a idéia de trauma como acontecimento instituinte (que delimita passivamente, desde a infância, certos possíveis de que o adolescente e o adulto dispõem para enfrentar ou evitar os problemas-questões que permaneceram desde então pregnantes em sua vida pessoal). Apresentado como evento que generaliza, isto é, que permanece pregnante para além de si mesmo e desse modo quase-universal, “o que é indestrutível na experiência traumatizante é um processo pré-discursivo ao longo do qual se generaliza o acontecimento singular, processo que, além da oposição do ‘ter’ e do ‘não ter’, realiza ‘a gênese acontecimental da matriz simbólica’. (...) Como compreender essa junção paradoxal da singularidade do acontecimento e de sua generalidade?” (Hirose, K. “L’institution spatio-temporelle du corps chez Merleau-Ponty”, in revista *Alter*, no. 16, Vrin, 2008, p. 174). A resposta de Hirose virá páginas adiante, com uma citação do próprio Merleau-Ponty: “há retenções que não se esquecem, mesmo muito distanciadas, há fragmentos ‘percebidos’ há pouco tempo que desaparecem” (VI, 245). Disso, o comentador pretende concluir que há “um esquecimento que não se oporia à memória, uma lembrança que conservaria a si mesma e que comportaria uma certa autonomia” (Hirose, *op. cit.*, p. 176). E mesmo que o comentador não julgue necessário, poderemos respaldar sua tese citando uma série de outros textos de Merleau-Ponty, ainda que versando sobre outros tipos de instituição: “a tradição é *esquecimento* das origens, relação a uma *origem que não é considerada pelo presente*, e que *opera em nós* e que lança para a frente a geometria, justamente porque ela não é possuída pelo pensamento” (NCOG, 22, grifos meus). Há portanto uma ausência operante, uma memória não-tematizada e que contudo parece conservar-se a si mesma como dimensão passiva da experiência presente. E Hirose pode concluir pela existência de um “passado que adere ao presente sem passar pela consciência, o passado ‘vertical’ que contém nele mesmo a exigência de ter sido percebido. (...) É nessa reaparição da lembrança, esquecida e guardada pelo esquecimento, que Merleau-Ponty encontra um ‘*nexus*’ do acontecimento e da matriz simbólica, no qual se cristaliza um ‘núcleo’ transtemporal de significação” (Hirose, *op. cit.*, p. 177). O que tudo isso quer dizer senão que o acontecimento “instituiu um campo”, ou, mesmo esquecido, continuou válido para além dele numa série de acontecimentos *outros* que, entretanto, respondem à *mesma* questão reclamando resposta do sujeito? “O sentido transtemporal e indestrutível (...) seria então esse sentido sedimentado que se muda a si mesmo, e que, nessa mudança, se conserva. Esse peso do passado intervém (...) até nas ações pelas quais o transformamos” (Hirose, *op. cit.*, pp. 184-5). Como se “superam” traumas? Como essa “eternidade existencial”, que delimita possíveis para a vida pessoal, pode se transformar ao longo de seu curso? O que está definitivamente excluído é qualquer forma de decisionismo ou ruptura radical, que a esse ponto só poderiam evocar uma criação *ex nihilo*, não condicionada por nada (sem, portanto, qualquer dimensão passiva). Mas a instituição de traumas e o inconsciente mostrou uma dimensão de passividade pela qual a consciência é formada sem os poder negar totalmente (eles delimitam antes os possíveis para a atividade da consciência, possíveis legados pela dimensão passiva dos traumas originários). Mas, desde PhP, sabemos que para Merleau-Ponty a determinação não impede a liberdade e a atividade, só que elas passam a ter outra figura: nem decisão nem ruptura, mas sim re-significação e deslizamento a partir de sentidos já dados. Veremos na parte B como essa idéia de transformação *sur place* permite pensar a transição das formações históricas como continuidade-descontinuidade entre uma e outra. No que toca ainda a instituição pessoal e à idéia de transformação como diferenciação, podemos voltar a citar Colonna: “um ato cujo sentido não é criação absoluta, mas deslizamento a partir de um sentido anterior – o que Merleau-Ponty resume com a noção de estilo. Um estilo, por definição, não muda; ele é indefinidamente fecundo, mas ele permanece o mesmo em suas produções, idêntico na diferença. Esse fenômeno, que recebe o nome de essência selvagem quando se trata das coisas, é antes chamado ‘eternidade existencial’ no caso da subjetividade” (Colonna, *op. cit.*, p. 150). Talvez se possa dizer que a unidade do sujeito instituinte-instituído seja mesmo um estilo ou essência selvagem, permanecendo o mesmo através das sucessivas transformações que se lhe impõem. É por isso que, mesmo excluindo a criação absoluta, há lugar ainda para uma atividade, só que esta é cravada de passividade, ou melhor, ela atualiza possíveis que são liberados por uma camada de experiência pela qual ela própria não é responsável. A passividade é assim concebida não como “frontal, para com um outro Eu, mas congênita ao eu, enquanto alguma coisa lhe acontece, isto é, suscita redistribuição de sua paisa-

§5. A instituição de campos ou estruturas: o *lógos* do mundo cultural

Em Merleau-Ponty, a palavra *Stiftung* surgirá com força quando for o momento, sobretudo no curso de 1945, de expandir a validade dessas descrições, obtidas em primeiro lugar na criação artística, em seguida no conhecimento e na idealidade (esse, aliás, fora o percurso, ainda que inacabado, da *Prosa do mundo*), para o todo da experiência cultural. São aquelas mesmas características – por um lado, a existência de um campo já produtivo e aberto, que carece de reativações para se produzir, oferecendo-se assim conforme uma historicidade; por outro, a figura da criação humana relativizada graças a uma potência mais arcaica ou estruturante (o que dá lugar a uma passividade da ação humana face à estrutura assumida) – que vão ser encontradas agora na vida pessoal, do sentimento à puberdade, na vida pública, das formações histórico-sociais à revoluções políticas, em suma, no *lógos* da cultura em geral. E é, finalmente, a mesma definição diacrítica de estrutura, obtida com Saussure, que reaparecerá em cada dimensão dessa experiência. Não é preciso, pois, ser estruturalista de carteirinha para comemorar seus prodígios nas ciências humanas.

A antropologia social, diz Merleau-Ponty, “vai chamar de estrutura a maneira pela qual a troca é organizada num setor da sociedade ou na sociedade inteira. Os fatos sociais não são nem coisas, nem idéias, são estruturas. A palavra, hoje muito empregada, tinha de início um sentido preciso. Nos psicólogos, ela servia para designar as configurações do campo perceptivo, essas totalidades articuladas por certas linhas de força, e no qual todo fenômeno lhes deve seu valor local. Também em lingüística, a estrutura é um sistema concreto, encarnado. Quando dizia que o signo lingüístico é diacrítico – que ele só opera por sua diferença, por um certo desvio entre ele e os outros signos, e não de início evocando uma significação positiva –, Saussure tornava sensível a unidade da língua abaixo da significação explícita, uma sistematização que se faz nela antes que seu princípio ideal seja conhecido. Para a antropologia social, a sociedade é feita de sistemas desse gênero: sistema do parentesco e da filiação (com as regras convenientes do casamento), sistema da troca lingüística, sistema da troca econômica, da arte, do mito, do ritual... Ela é, ela mesma, a totalidade desses sistemas em interação. Dizendo que são estruturas, distinguimo-las das ‘idéias cristalizadas’ da antiga filosofia social. Os sujei-

gem, de seus investimentos, dimensões de seu ser no mundo; isto é: introduzido em um certo nível e afetado conforme esse nível por certos valores e significações, ele acaba por fazer bascular o nível (...) e reorganizá-lo” (IP, 173). Desse modo, a atividade permanece cravada de passividade e atuante no seu campo de possíveis.

tos que vivem em uma sociedade não têm necessariamente conhecimento do princípio de troca que os rege, não mais que o sujeito falante precisa, para falar, passar pela análise lingüística de sua língua. A estrutura é antes praticada por eles como evidente. Se podemos dizê-lo, ela ‘os tem’ mais do que eles a têm. Se a comparamos à linguagem, que seja ao uso vivo da fala ou ainda a seu uso poético, no qual as palavras parece falar por si mesmas e tornarem-se seres...” (S, 146-7).

O que é a reter, dessa longa passagem, é que, se Merleau-Ponty pensa alargar a validade da estrutura para outras esferas da vida cultural, ele o faz conservando certos traços que aprendeu com a linguística de Saussure: 1) a estrutura é feita de relações sem termos positivos, o que instaura um dinamismo interno pelo qual a coisa natural, em seu interior, só é significante ao ser posta em relação com outras; 2) segue daí a dissolução do substancialismo, em ontologia, e como conseqüência, da representação, em teoria do conhecimento (já que esta supõe um referente positivo a ser representado): a sociedade não é um fato social nem uma essência ideal, é um fato significante ou uma idéia encarnada, isto é, um princípio anônimo de organização que os agentes põem em marcha sem os pôr teticamente; 3) isso é dizer que os agentes vivem a estrutura como o sujeito falante diz a língua: ele a pressupõe no momento em que a vai repor, noutros termos, entre agente e estrutura há circularidade. É o que permite não se hipostasiar estrutura nem agente: o agente atualiza a estrutura, mas a estrutura carece do agente para se efetivar; 4) reconhece-se com isso, por fim, uma certa produtividade da estrutura instituída que o agente continua e não começa, ainda que a possa, de direito, transformar. A estrutura, organizando cada dimensão da vida cultural, dá as condições passivas que a ação humana retoma em seu lugar; porém, ela não exclui a ação: de direito, a transformação das estruturas é, através dela, possível, assim como a língua podia mudar graças à fala falante (que não deixa de ser um momento da própria língua, como aqui o agente é momento da própria estrutura). A figura da ação é certamente outra do que a criação *ex nihilo*: como não há um “exterior” à estrutura, a transformação é uma auto-transformação, e a mudança deve ser pensada como descentramento – o que era marginal no latim torna-se central no francês, e isso, se é transformação produzida pela fala, não é, contudo, uma decisão do sujeito falante²⁹. Como se vê, o que vimos a respeito da instituição de um campo de cultura é agora rebatido sobre a instituição de “estruturas”, em cujo interior, a

²⁹ Sobre a transposição desse argumento para as estruturas históricas, ver parte B.

se ver bem, só haverá *Nachstiftungen*, reativações que sustentam e transformam a mesma *Urstiftung* que teria aberto, inicialmente, o campo.

Que “lógica” permite aqui imantar uma multiplicidade de fatos numa mesma estrutura (considerada, por um lado, na sincronia, como um todo coerente e significativo, por outro, na diacronia, como um produzir-se e desdobrar-se histórico)? A estrutura será a instituição de uma “regra de emprego”. “Instituição significa estabelecimento em uma experiência (ou em um aparelho construído) de dimensões (no sentido geral, cartesiano: sistema de referência) com relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido e farão uma *seqüência, uma história*” (IP, 38). Se a formulação do problema nos termos da “unificação do múltiplo” e da “costura imanente das partes num mesmo todo” ainda ecoa, até certo ponto, a tópica fenomenológica da expressividade primitiva da experiência, é preciso notar que o patrocínio de Saussure é aqui decisivo: as partes ou elementos são diferenças, relações opostas formando sistema. No limite, tem-se um todo formado de relações sem termos ou de puras diferenças, já que não há um positivo “a” *do qual* “b” seria diferente, pois “a” não é senão um feixe convergente das oposições que mantém com outros. Está-se definitivamente longe das filosofias da substância, e isso acarreta a idéia de um todo no qual a relação é anterior aos termos relacionados. A inflexão diacrítica dá assim novo alcance ao velho tema das partes e do todo, pois, se as partes só são o que são enquanto referidas ao todo, isso significa agora algo além da indecomponibilidade do todo: é apenas na relação que mantêm entre si que as partes se constituem como partes, e tomadas por si mesmas são de caráter exclusivamente negativo, já que não são senão o feixe convergente do conjunto de oposições ou relações que as sustentam. A identidade a si do termo só se produz ao passar no outro do qual ela se diferencia. “A identidade”, diz uma nota do *Visível*, “é diferença da diferença” (VI, 312). Mais que nunca, as partes não carecem de um terceiro termo para unificar-se, os entes atam-se como que “por dentro”. Por ora, o importante – para o uso que faremos disso tudo – é notar que tais termos só se tornam significantes ao serem apanhados nessa rede de oposições mútuas, que funciona como seu “sistema de referência”. A essa altura de sua obra, Merleau-Ponty falará repetidas vezes em “universalidade lateral”, para designar precisamente uma relação horizontal entre as partes encarregada de alçar o elemento natural ao estatuto de elemento significativo. Não há universalidade pura, essência separada daquilo *de que* é essência, toda significação depende de sua relação com outras. Há certo nominalismo, que consiste em retirar do universal qualquer realidade própria, mas que no fundo responde à exigência de encarná-lo nas relações

laterais (e opositivas) entre as partes significantes³⁰. Como a significação se dá como núcleo de um todo sustentado unicamente pelas diferenças entre termos, entendemos também que ela própria não seja um termo positivo, mas feixe convergente de diferenças, com o quê é a noção de *lekta* como um dos invisíveis que se anuncia.

Diremos que a instituição é um acontecimento singular que dá surgimento a uma tarefa ou a uma questão que é perseguida numa história de sucessivas *Nachstiftungen*; nisso, todas perseguem uma *mesma* tarefa e unificam-se num mesmo campo de cultura. Esse sentido comum, produzido pelas diferentes obras, tem um modo de ser diferente em relação às partes que o compõem – ele é sua “matriz”, sua dimensão ou membrura, como já vimos –, embora só seja sustentado pela relação entre elas. Será que o mesmo conceito de instituição poderá ser utilizado para se compreender “formações históricas”, como o capitalismo, o feudalismo etc.? É o que nos resta considerar: se ficou estabelecido que a instituição é historicidade, precisamos ainda averiguar se ela pode explicar a história pública e comentar que espécie de sentido a “multiplicidade de fatos exteriores” pode, nesse registro, produzir por si mesma.

Qual o benefício, pois, do conceito de “instituição” para a compreensão da história? Já o vimos indicar um mesmo sentido que se produz numa série de retomadas diferentes e, desse modo, ser-lhe essencial desdobrar-se numa historicidade, que não se confunde bem entendido com sua “história empírica”. Mas como isso incide sobre a compreensão merleau-pontiana da própria história, tal como apresentada em PhP e SnS? Com a “instituição”, vimos apresentar-se uma resposta à pergunta: “como o sentido pode ter uma história”. Mas isso não é o mesmo que perguntar, como se fazia em PhP/SnS, “como a história pode ter sentido” (ao que a PhP respondia através da subjetividade *ek-stática* e SnS através do trabalho³¹). Para ver como essas questões são complementares e como a resposta de uma prepara a resposta de outra, dirijamo-nos à nova idéia de história que Merleau-Ponty apresenta em filigrana através de sua “livre interpretação” de Weber nas *Aventuras da dialética*. Veremos ali que a chave de sua apresentação da história repousa uma vez mais no conceito de “instituição” (se o *nome* não está lá, o *conceito* está) e no modo de ser dessa “quase-essência”, ali nomeada “núcleos de sentido”

³⁰ “O conceito, a significação são o singular *dimensionalizado*, a estrutura *formulada*, e não há visão dessa dobradiça invisível; o nominalismo tem razão: as significações são apenas *desvios definidos*” (VI, 286).

³¹ “Aquilo que se chama de sentido dos acontecimentos não é uma idéia que os produza nem o resultado fortuito de seu agrupamento. É o projeto concreto de um porvir que se elabora na coexistência social e no Se antes de qualquer decisão pessoal” (PhP, tr. 602). Cf. acima, §2.

prefigurados por “afinidades eletivas” entre fatos³². O que interessa é, sobretudo, compreender o que são essas significações históricas. Mas como elas não são simplesmente objetivas, isto é, não se limitam a reunir num todo coerente certos traços da realidade empírica, mas devem sua formulação a um sujeito cujos problemas e pressupostos enfeixam de antemão a experiência (são, portanto, pelo menos tão subjetivas quanto objetivas), deve-se começar pelo exame desse “interesse” que o historiador dirige ao passado para apreendê-lo em “núcleos convergentes de sentido”. Vejamos isso tudo mais de perto.

³² Sigo uma sugestão que devo a M. Chauí, “Merleau-Ponty: da constituição à instituição”, 2008, mimeo. O desenvolvimento que segue, evidentemente, é de minha responsabilidade.

B) AS INSTITUIÇÕES DA HISTÓRIA

A teoria do signo, tal como a lingüística a elabora, implica talvez uma teoria do sentido histórico que passa por fora da alternativa das *coisas* e da *consciência*. A linguagem viva é essa concreção do espírito e da coisa, que apresenta a dificuldade. No ato de falar, em seu tom e em seu estilo, o sujeito atesta sua autonomia, porque nada lhe é mais próprio, e contudo ele está, no mesmo momento e sem contradição, dirigido à comunidade lingüística e tributário de sua língua. (...) Há aí uma racionalidade na contingência, uma lógica vivida, uma autoconstituição de que precisamos para compreender, em história, a união da contingência e do sentido, e Saussure poderia muito bem ter esboçado uma nova filosofia da história. Às relações recíprocas da vontade expressiva e dos meios de expressão correspondem aquelas das forças produtivas e das formas de produção, mais geralmente, das forças históricas e das instituições. Assim como a língua é um sistema de signos que não tem sentido senão relativamente uns aos outros, e cada qual sendo reconhecido por certo valor de emprego que lhe cabe no todo da língua, cada instituição é um sistema simbólico que o sujeito incorpora em si como estilo de funcionamento, como configuração global, sem que haja necessidade de concebê-lo. (...) O sistema simbólico afeta as mudanças que nele se produzem com um sentido que não é nem coisa nem idéia, a despeito da famosa dicotomia, porque ele é uma modulação de nossa coexistência. É a esse título, e como tantas lógicas de conduta, que existem as formas e os processos históricos, as classes, as épocas da qual perguntávamo-nos onde estavam: elas estão num espaço social, cultural e simbólico, que não é menos real que o espaço físico, e que, aliás, toma apoio sobre ele.

Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*

§6. Da crise do entendimento à redescoberta do sentido

O cerne da “livre interpretação” merleau-pontiana de Weber está no conceito de “núcleos inteligíveis da história”, “matrizes simbólicas” ou “fatos dialéticos”, alguns dos nomes indiscriminadamente empregados para designar a mesma sorte de significação histórica. Como chega a ela?

Merleau-Ponty considera que, ao herdar do entendimento kantiano a distinção de coisa em si e fenômeno, Weber deve enfrentar *mutatis mutandis* o mesmo problema no domínio do conhecimento histórico: o evento passado é o que é independentemente das tomadas que o historiador tem sobre ele, ao passo em que o historiador só pode dele ter visada a partir de uma determinada perspectiva, contaminada ademais por sua própria posição histórica. Destarte é apenas a um fato passado “para mim” a que tem acesso, o

passado “em si” ficando sempre além de suas tomadas. O problema surge desde que, construindo a objetividade, o historiador decodifica o dado segundo coordenadas de sentido suas e que poderiam não estar ali, bastando isso para deformar o fato passado: “o historiador não pode tocar com o olhar o passado sem achar-lhe um sentido, sem colocar nele o relevo do importante e do acessório (...), e já esses vetores traçados no conjunto compacto dos fatos desfiguram um real em que tudo é real a mesmo título e fazem cristalizar nele nossos interesses” (AD, 18). É certo que, construindo a objetividade e decodificando os fatos dentro da experiência possível, o sujeito de conhecimento escapa das aporias da verdade como adequação entre representação e coisa mesma, mas isso apenas para lançar o conhecimento numa marcha infinita de aproximações e retificações pelas quais o conceito se precisa, sem jamais capturar o fato passado em si: “se se trata de conhecimento, nossas relações com a história são do mesmo gênero que nossas relações com a natureza segundo Kant: o entendimento historiador, como o entendimento físico, forma uma verdade ‘objetiva’ na medida em que ele constrói e em que o objeto é apenas um elemento numa representação coerente, que pode ser indefinidamente retificada, precisada, mas que jamais se confunde com a coisa mesma” (AD, 18). Se, de um lado, o abismo entre sujeito e coisa mesma condena o conhecimento histórico a um certo subjetivismo na delimitação do campo de validade dos conceitos construídos, de outro, isso não conduz ao ceticismo, mas à afirmação da infinidade de aproximações do conhecimento em torno da coisa mesma, com a certeza de jamais esgotá-la, já que é sempre uma interpretação interessada que delimita seu campo de validade. Mais do que silenciar o historiador, a cisão entre coisa em si e fenômeno garante que o fato histórico está sempre além daquilo que conheço atualmente dele, o que assegura a inesgotabilidade da interpretação. Na atitude de conhecimento do passado, “cada perspectiva está ali apenas para preparar outras. Ela só é fundada se entendemos que ela é parcial e que o real está ainda além. O saber não é jamais categórico” (AD, 18).

Já que é a distância entre sujeito e coisa mesma que funda a inesgotabilidade da interpretação no plano do conhecimento, surge a questão de saber se o problema se resolveria caso sujeito e objeto viessem a se reunir e não houvesse mais distância entre o historiador e o objeto. Se antes se considerava a relação do sujeito com seu objeto de conhecimento, do presente vivido com o passado visado, agora se considera sua relação com seu próprio presente, isto é, do sujeito prático com aquilo que ele faz: diferentemente da “realidade histórica”, que não nos aguardou para existir, “o presente é nós, ele aguarda, para ser, nosso consentimento ou nossa recusa” (AD, 19). Evidentemente, situ-

amo-nos agora em outro plano de análise: passamos do conhecimento à ação, da razão teórica à razão prática, e é nesse nível que se pergunta agora se há acesso à coisa mesma. Mas aqui é precisamente a falta de distância, não seu excesso, que nos condena a ver apenas um lado da coisa: se, no conhecimento, a incomensurabilidade do real histórico face ao sujeito finito levava-o a multiplicar suas visadas sobre o objeto e a proferir apenas juízos provisórios e heurísticos, na prática, como o sujeito se descobre responsável pelo presente que contudo ainda o transcende, ele é levado a agir incondicionalmente e sem conhecimento prévio do alcance de sua ação. “O saber e a prática enfrentam a mesma infinidade do real histórico, mas eles respondem de dois modos opostos: o saber, multiplicando as visões, responde por conclusões provisórias, abertas, motivadas, isto é, condicionais; a prática, por decisões absolutas, parciais, injustificáveis” (AD, 19). O que é impossível ao saber – tocar a coisa mesma –, a prática realiza; mas, assim fazendo, deixa de vê-la, já que, para tanto, careceria da distância judicativa (que, caso interviesse, multiplicaria as tomadas sobre a coisa e nos levaria de volta às aporias do conhecimento). O entendimento mantém-se nesse dualismo em que a teoria carece daquilo que só a prática pode oferecer, e vice-versa, donde estarmos condenados a mover-nos sempre alternadamente em dois planos de análise distintos, o teórico e o prático. Conhecemos o passado, mas não o tocamos com nossa ação; agimos por dever moral sobre o presente, mas não o conhecemos. Ciência e política são vocações incomunicáveis.

Contudo, esse dualismo torna-se problemático quando se considera o sujeito na história – não o cientista, mas aquele que a vive –, cujo próprio é atar num só fio passado e presente, atitude teórica e atitude prática. De um lado, o presente em que atuo será no momento seguinte julgado pelas razões de minha ação, tornando-se um passado conhecido por um historiador futuro; de outro, o passado que me ponho a conhecer foi um vivido presente tão injustificado quanto o meu³³. Mais que isso, minha ação presente não teria sentido se não continuasse ou concluísse um projeto que começou antes de mim e que retomo do passado: é pelo menos nesses termos que será julgada e conhecida. Enquanto presente vivido, o fato histórico é injustificado (já que o sujeito prático não pode senão agir incondicionalmente, sem aguardar juízo teórico): pode sempre ser outro do que é e está assim marcado pela contingência; mas enquanto “passado conhecido” ou “julgado” – modificação que sofrerá no instante seguinte à ação –, é apanhado em suas razões, e o historiador procurará discernir os motivos que impulsionaram a ação

³³ “O passado que contemplo foi vivido e, desde o momento em que quero entrar em sua gênese, não posso ignorar que ele foi um presente” (AD, 19).

individual a tomar tal direção e não outra: o fato outrora contingente é agora afetado com relações de necessidade e determinação. Ocorre que, conhecido ou agido, o fato é um só: “a história inteira é ainda ação, e a ação já é história” (AD, 19). Tratando-se do mesmo objeto considerado de modos diversos na teoria e na prática³⁴, o dualismo em questão é um dualismo de *pontos de vista*, o que revela, num caso como noutro, haver exterioridade, apenas sob modificações diversas (prática e teórica), de sujeito e objeto. Contudo, “nossa relação com a história não é apenas a relação de entendimento, aquela do espectador e do espetáculo. (...) A história é um estranho objeto: um objeto que é nós mesmos; e nossa vida insubstituível, nossa liberdade selvagem acha-se já prefigurada, já comprometida, já jogada em outras liberdades hoje passadas” (AD, 20). Põe-se logo o problema de, no conhecimento histórico, dar direito de cidadania à contingência na gênese do fato (vivido), e, na prática, fazer intervirem as motivações que inclinam (e portanto condicionam) a ação. A ação presente sofre determinações que vêm do passado, e não obstante é livre; o interesse de conhecimento que se dirige ao passado é um modo fático e epocalmente circunscrito de situar-se no presente, e entretanto há conhecimento de um passado (para nós)³⁵. Noutras palavras, trata-se de reconhecer, em particular no caso da história, que o dualismo não se sustenta e que é preciso ultrapassá-lo. A dupla tarefa de reconhecer, na prática e na teoria, a imbricação de contingência e determinação norteará a produção do conceito de “afinidades eletivas”, que Merleau-Ponty pensa livremente deprender de Weber. É desse Merleau-Ponty fantasiado de Weber que trataremos no que segue.

Preso em seus escritos metodológicos ao dualismo das vocações, em sua prática de historiador Weber já o teria ultrapassado, cabendo ao filósofo escutar onde os prejuízos filosóficos tradicionais começam a ser implodidos. É, como se sabe, o eixo do “método indireto” que Merleau-Ponty põe em prática ao comentar a *Ética protestante*. Weber teria superado o dualismo do entendimento (cindido entre teoria e prática, necessidade e contingência, interesse do presente e objetividade do passado) ao discernir no entrelaçamento de religião protestante e capitalismo uma “escolha humana tornada situação”, um fato contingente responsável por engendrar uma seqüência lógica de novos

³⁴ “A história é una, que se a contemple como espetáculo ou que se a assuma como responsabilidade. A condição do historiador não é tão diferente daquela do homem agindo” (AD, 19-20).

³⁵ “... o *Kulturmensch* é um tipo moderno. A história só se oferece como espetáculo àqueles que já decidiram interessar-se por todas as soluções, que se estabelecem face a elas em um estado de disponibilidade” (AD, 33).

acontecimentos, conformando assim um mesmo campo da experiência histórica³⁶. “O texto de Franklin nos dá em estado puro uma escolha vital, um modo de *Lebensführung* que irmana o puritanismo e o espírito capitalista, permite definir o calvinismo como ascese no mundo, o capitalismo como ‘racionalização’, e enfim, se a intuição inicial se confirma, encontrar de um a outro uma passagem inteligível” (AD, 23). “Esses fatos são escolhidos [pelo historiador] como interessantes, como historicamente importantes, isto é, em suma, porque neles transparece uma lógica que é a chave de toda uma série de outros fatos” (AD, 22). Pretende-se unir aqui a contingência do acontecimento à inércia de uma continuidade mais ou menos necessária que ele produz (veremos adiante qual pode ser o estatuto dessa “quase-necessidade”). Desse modo, está-se às voltas com a unidade de uma “lógica na história”, que deve ser garantida, de um lado, como o campo em que os fatos se inscrevem para ganharem sentido³⁷, de outro – já que se trata simultaneamente de evitar a absorção da contingência pela necessidade –, como uma unidade secretada de modo imanente por aqueles mesmos fatos (e o campo nada mais é que a relação entre eles, cf. acima, parte A). Numa palavra, trata-se de ultrapassar a exterioridade dos fatos em si, sem para isso enquadrá-los sob uma racionalidade transcendente (um princípio de ligação externo à matéria unificada): “a história tem sentido, mas ela não é um puro desenvolvimento da idéia: ela faz seu sentido em contato com a contingência, no momento em que a iniciativa humana funda um sistema de vida retomando dados dispersos. E a compreensão histórica que revela um interior da história nos deixa, entretanto, em presença da história empírica com sua espessura e seus acasos, e não a subordina a nenhuma razão escondida” (AD, 27).

Como historiador do capitalismo, Weber escapa, pensa Merleau-Ponty, da oposição entre uma história julgadora (aquela das filosofias da história que subordinam o passado às suas categorias ao pretender capturá-lo em sua verdade) e uma história ag-

³⁶ Tome-se apenas dois entre os vários textos convergentes de Merleau-Ponty. O primeiro é das próprias *Aventuras*: “porque tal economia, tal tipo de saber, tal direito, tal religião decorrem de uma mesma escolha fundamental e são cúmplices na história, pode-se esperar, se as circunstâncias o permitirem, que os fatos se deixem agrupar, o desenvolvimento poderá traduzir a lógica de uma escolha inicial, a história poderá ser uma experiência da humanidade” (AD, 35). Um segundo texto, que, a despeito de seu caráter telegráfico, confirma nossa interpretação, está no curso sobre a *Instituição*: “não há um fundamento dessa própria diversidade e da capacidade cumulativa? Max Weber: com efeito, é preciso reunião fortuita, mas a partir dessas condições engendra-se [um] sistema que tem sua lógica (Kosmos). Ex. [o] capitalismo [procede da conjunção de elementos concernindo diferentes domínios]: direito, Estado, religião, ciência – trabalho ‘livre’, contabilidade, etc. Mas tudo isso faz um cosmos e outros elementos reunidos não fazem um cosmos” (IP, 44-5).

³⁷ “Se, prolongando a ética do trabalho rumo às suas origens calvinistas e rumo às suas conseqüências capitalistas, Weber consegue compreender o detalhe dos fatos, é que ele terá reencontrado seu sentido objetivo, é que ele trespassou as aparências em que o entendimento permanecia encerrado, ultrapassou as perspectivas provisórias e parciais ao restituir a intenção anônima, a dialética de um conjunto” (AD, 23).

nóstica (que toma o passado como seqüência espacializada de fatos incomparáveis e encerrados em si mesmos, sem nada julgar quanto ao seu valor, porquanto todo juízo seria uma intromissão indevida). Na primeira, há articulação dos eventos parciais num todo, e os fatos dispersos revelam seu sentido ao serem enfeixados por uma teleologia consciente ou não; na segunda, cada evento é o que é independentemente de sua participação num todo, que de resto não existe ou é projeção retrospectiva do historiador sobre o passado. Pensa-se, de um lado, nas filosofias da história idealistas, de outro, no historicismo. Cada lado tem aqui razões contra seu oposto: o historicismo vê na história-tribunal a arrogância do juiz que encontra no réu um culpado para os crimes que ele próprio inventou; a história julgadora vê no historicismo a fotografia de um agregado de fatos espacializados e sem sentido. “Seria preciso então escolher entre a história que julga, situa, organiza, sob o risco de encontrar no passado apenas um reflexo das preocupações e problemas do presente, e a história indiferente, agnóstica, que alinha as civilizações como indivíduos incomparáveis” (AD, 32).

Como esse Weber merleau-pontiano escapa da oposição? O primeiro argumento, contra o historicismo, é de cunho fenomenológico (e, portanto, não opõe, à “ausência de sentido”, uma teleologia racional): no pretense científico do historiador, há um modo de presença do passado para o presente que é interpretado de modo objetivante. Tenho em meu campo de presença experiências não atualmente dadas, mas presentes em horizonte. Que são os objetos culturais senão sedimentações de eventos passados, dados, enquanto sedimentados, em minha experiência presente? O que transforma tais fenômenos subjetivos em fatos objetivos é a interpretação da experiência como devendo ser passível de determinação, se é que deve ser conhecida. Mas o “interesse de conhecimento” é ainda um interesse, e o *Kultur Mensch* é um tipo moderno (cf. AD, 33): o científico é uma interpretação da experiência tão arbitrária quanto outras. O segundo argumento, agora contra a história-tribunal (mas também contra a crítica que o historicismo lhe endereça), está em que as épocas passadas não aguardam o presente para julgá-las e encontrar seu “sentido”; elas próprias já o fazem e fizeram, e encontra-se na reflexão do passado sobre si mesmo os critérios segundo os quais se pode julgá-los. Não há fatos absolutamente encerrados em si mesmos que só ganhariam sentido pelo juízo externo. “A objetividade quer apenas que se confronte o passado com seus próprios critérios. Weber reconcilia a história julgadora e a história objetiva chamando o passado a testemunhar sobre si mesmo” (AD, 32). De sorte que, se há “sentido na história”, e se se pode dizer mais acerca dela do que repertoriar-lhe os fatos de modo pretensamente obje-

tivo (“pretensamente”, pois vimos que a objetivação é uma interpretação segunda do modo de ser do evento passado), não é preciso, para encontrá-lo, que o presente invada o passado e encontre nele um simples reflexo de seus próprios valores. Há uma ligação umbilical entre presente e passado (mais tarde se falará em “entrelaçamento” ou mesmo “quiasma”) expressa em “nosso *interesse* pelo passado: ele é nosso e nós somos seus, nada pode fazer com que os dramas que foram vividos não nos falem dos nossos e de nós, nem, portanto, que nós os disponhamos com os nossos em uma só perspectiva, seja que os nossos nos ofereçam em uma clareza superior os mesmos problemas, seja ao contrário que nossas dificuldades tenham sido melhor definidas no passado” (AD, 32). Nosso campo de presença já se incumbem de ligar, sem intervenção ativa da consciência e do juízo, passado e presente num mesmo mundo vivido. Por isso “temos tanto direito de julgar o passado quanto o presente” (AD, 32).

O que reter dessa série de considerações? Em primeiro lugar, há sentido na história, isto é, os fatos, mais do que apenas se disporem em série, convêm entre si e participam de um mesmo todo (há um interior na história). Mas, em segundo lugar, esse todo não é produto do ajuizamento externo sobre os fatos, nem tampouco uma finalidade que aqueles fatos perseguiriam conscientemente ou não. “A história tem um sentido, mas ela não é um puro desenvolvimento da idéia” (AD, 27), e seu interior não é a autopoisição do Espírito, que resume suspendendo a exterioridade empírica. Em terceiro lugar (condição das teses anteriores), porque passado e presente comunicam-se por dentro (“nosso interesse pelo passado: ele é nosso e nós somos seus”), o historiador – ou muito simplesmente o sujeito que discerne na história seus núcleos de sentido – não está fora daquilo que pretende conhecer, não tem o objeto diante de si para formar dele representações. Desde então, qual o modo de ser do sentido que é secretado imanentemente pelos fatos e que conforma uma quase-essência dos objetos históricos (tal qual o “capitalismo” de Weber)?

§7. Os núcleos inteligíveis da história

Trata-se de passar da exterioridade dos fatos considerados objetivamente ao sentido que esboçam em comum, e o método dos “tipos ideais” teria essa função³⁸. Como procede

³⁸ Estamos tão longe assim de Weber? Pelo menos no nível verbal, encontra-se uma analogia dos mesmos problemas a serem enfrentados pelos “tipos ideais”. Deve-se considerá-los em sua dupla acepção, enquanto “conceito genérico” (instrumento de conhecimento que forma conceitos empiricamente válidos, “conceitos que enfeixam num todo coerente determinados traços retirados da realidade empírica”), mas também enquanto “conceito genéticos”: “o caráter genético do tipo deriva da circunstância de que sua cons-

“metodologicamente” o historiador? De início, ele recorta arbitrariamente na história fatos que julga importantes. Weber exclui de sua investigação o capitalismo de aventura e o capitalismo financeiro, apreendendo o capitalismo como regime de trabalho durável e orientado para o lucro. Igualmente, toma, na ética protestante, de preferência o calvinismo dos séculos XVI e XVII. Nesse recorte, há reconhecidamente arbitrariedade do historiador, pois nada garante de antemão a relevância dos fatos escolhidos em detrimento de outros. Mas a arbitrariedade se corrige por assim dizer *a posteriori*, quando esse entrelaçamento preciso de religião e economia mostrar ser capaz de iluminar uma seqüência de outros fatos aparentados, formando uma constelação.

Essa tese “metodológica” converge com uma tese “substantiva”. O historiador não possui de antemão essências (dadas alhures) cuja realização empírica vai descobrir, mas isso também porque objetos históricos como o capitalismo não são realidades subsistentes por si e positivas. Há de início elementos, ações individuais ou coletivas e objetos sociais³⁹. Encontra-se isoladamente a forma jurídica em Roma, o cálculo na Índia, a crematística na Grécia, e assim por diante. Em nenhum caso se pode dizer que há ali “prefiguração” do capitalismo moderno (entendido como “racionalização das esferas da vida”), nem que aqueles elementos já apresentam isoladamente o mesmo sentido que terão sob o capitalismo. O que há no ponto de partida “não é uma idéia onipotente, é um tipo de *imaginação da história* que semeia aqui e ali os elementos capazes de serem integrados um dia” (AD, 29). Mas a integração desses elementos os altera, acarretando

trução está subordinada à importância significativa que os traços dos eventos ou dos processos empíricos selecionados para compô-lo assumem para o pesquisador para o pesquisador em termos das suas conseqüências aqui e agora” (Cohn, G. *Crítica e resignação*, p. 145). Devendo assim à problemática posta pelo historiador, o tipo ideal deve a ela enquanto conceito genético os limites do campo de sua validade. “Tomado na sua acepção plena o tipo é, portanto, a expressão metodológica da orientação do interesse dos cientistas que o constroem e aplicam. (...) Assim, os limites da sua aplicação são dados sobretudo pela vigência dos problemas que o informam e, por conseguinte, do interesse de conhecimento específico que presidiu à formulação dos próprios problemas. (...) São os problemas e seus pressupostos [dos pesquisadores], e não um domínio empírico de fatos, que primordialmente definem o campo histórico e social da validade dos próprios conceitos e, por extensão, dos resultados da pesquisa” (idem, p. 146).

³⁹ Como ocorre, aliás, em Weber, para quem todo objeto social deve poder ser reduzido a seu suporte em ações individuais ou coletivas. Fiamo-nos aqui de Ruy Fausto: “... mesmo para esses casos extremos em que se inclui o Estado, Weber recusa toda hipótese do objeto social. A rigor, também nesses casos, é preciso operar uma redução a ações individuais ou a *possibilidades de ação*” (Fausto, R. *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*, p. 148). Ou ainda, segundo Gabriel Cohn, “o sujeito/agente é a única entidade na qual se podem efetivar relações entre sentidos diferentes de ações, nas suas múltiplas esferas de existência. No sujeito cruzam-se e interagem (causalmente ou não) sentidos particulares e diferentes. Ele não é apenas o único portador efetivo de sentidos mas também é a única sede possível do estabelecimento de relações entre eles, pois é nele que se encontram. (...) Cada ação individual orientada pelo sentido esperado da ação de outro compromete de alguma forma os agentes em presença; e esse compromisso é tanto mais forte quanto mais intensa for a presença da racionalidade” (Cohn, G. *Crítica e resignação*, p. 142). Vê-se, pois, que a “redução” de direito à ação não exclui uma inércia do social, mas tal inércia deve ser pensada como maior probabilidade das ações posta pelo *ethos* capitalista (cf. também Fausto, R., *op. cit.*, p. 149, nota).

mudança não só do todo, mas das partes que o compõem⁴⁰. E isso porque não estamos aqui diante de um novo agregado, mas de uma nova “estrutura”⁴¹: “a ‘racionalização’ pela qual Weber define o capitalismo é uma dessas estruturas fecundas... (...). Ela emerge aqui e ali na história e só se confirma como indivíduos históricos pelo encontro desses dados, quando, cada dado confirmando o outro, eles se organizam em sistema” (AD, 28). “Cada um desses elementos só adquire essa significação histórica [de racionalização] pelo seu encontro com outros” (AD, 29). É só quando há certo encontro daqueles elementos, e ademais a combinação de ética do trabalho e ascese intra-mundana, cada um confirmando no outro “o esboço de racionalidade que ele trazia”, que se forma sistema: “à medida que as interações se acumulam, o desenvolvimento do sistema em seu próprio sentido torna-se mais e mais provável” (AD, 29)⁴². O encontro dos elementos é contingente, mas, uma vez articulado em sistema, ele por assim dizer se fixa, e tem-se a partir de então uma inércia pela qual sua reposição é cada vez mais provável⁴³. De certo

⁴⁰ Além do que segue, leia-se também em nosso respaldo: “a ascese mundana, cujo princípio o calvinismo põe, é realizada pelo capitalismo, mas realizada nos dois sentidos da palavra: ela é realizada, porque ele é, ainda mais que ela, atividade no mundo; ela é destruída como ascese, porque o capitalismo trabalha para eliminar seus próprios motivos transcendentos” (AD, 29-30, grifo nosso).

⁴¹ O termo “estrutura” aparece diversas vezes em Merleau-Ponty, com sentido aliás diferentes conforme o contexto. Aqui (seguindo aliás o texto das *Aventuras*) o empregamos como sinônimo de “campo”, “fatos dialéticos”, ou “núcleos inteligíveis da história”. De todo modo, contra a ideologia estruturalista, não estamos aqui diante de um transcendental sem sujeito nem de uma forma universal que permaneceria invariante não importa qual o conteúdo, mas de uma contínua reestruturação do campo através dele: “... essa estrutura mítica é recriada na dinâmica do presente. (...) A sociedade como estrutura permanece uma realidade com facetas, passível de vários enfoques. Até onde podem ir as comparações? Acabaremos por encontrar, como pretendia a sociologia propriamente dita, invariantes universais? Ainda não se sabe. Nada limita nesse sentido a pesquisa estrutural – mas também nada a obriga de início a postular que tais invariantes existam” (S, tr. 127). Sabe-se que, se a ideologia estruturalista de fato chegou até aí, Merleau-Ponty dificilmente a acompanharia nisso, já que para ele tal admissão de um “invariante universal” só poderia ser uma versão *aggiornata* do essencialismo, por sua vez ancorado na presunção do *kosmotheoros*.

⁴² A estrutura designa o campo em que um vivido se dá (nesse sentido o transcende). Os “elementos” são aqui os vividos (em sentido lato): ações individuais, coletivas, objetos sociais ou simplesmente acontecimentos. Observe-se que, mesmo se o utilizamos entre parênteses, “elemento” não é um bom termo, pois sugere que entendemos por ele alguma sorte de positividade ou substancialidade. Mas não é assim. Não importa o que um “elemento” seja considerado isoladamente; ele só acede à significação, só ganha sentido, quando apanhado no conjunto de relações opositivas que mantém com os demais elementos de uma estrutura, o que é sublinhar o caráter “diacrítico” de uma formação histórica. Ninguém negará que a forma jurídica existe em Roma. Entretanto, ela só é o que é ao fazer parte de uma sociedade cujo núcleo é também dado por uma certa relação à terra, à comunidade, aos Deuses etc. É só quando é apanhada nesse todo que ela passa a significar (podendo, apenas então, distinguir-se, por exemplo, do sentido que terá como forma jurídica sob o capitalismo). Ou, variando o exemplo, por que a crematística grega não é a economia política inglesa? Se ambas investigam o comércio e as trocas, o lugar que tais “elementos” ocupam na estrutura social grega (ligada às noções base de comunidade e terra) é outro.

⁴³ É impossível não pensar, *mutatis mutandis*, na oposição entre falante e falado nos textos merleau-pontianos de filosofia da linguagem. Há uma criação contingente que retoma os dados dispersos na língua, mas essa criação logo se sedimenta e se torna adquirida, vira dado que um sujeito futuro assumirá tão naturalmente (ordem da determinação) quanto o primeiro sujeito a criar assumiu. Vimos além disso que, no caso da criação artística, tal sedimentação não era decalque da criação, mas sua realização mesma, havendo entre falante e falado uma relação de *Fundierung*. Nas *Aventuras*, encontra-se também um ar-

modo, tal estrutura é posta pelo arranjo (contingente) das partes, e como não é por si, só sobrevive graças a ele; mas uma vez posta, vai ao fundo e passa a quase dominá-lo, fazendo a contingência recuar. Tem-se, então, algo como uma gênese contingente do necessário, ao invés de uma antinomia dessas modalidades.

De início, os elementos não pertencem ao mesmo universo e a contingência pesa sobre seu encontro: seu sentido comum não é em parte alguma dado, há apenas parentesco e afinidade entre tais partes. A postulação de tal afinidade prévia é necessária para que a criação não tenha de introduzir *ab ovo* um sentido que as partes não prefigurariam, com o que estaríamos às voltas com uma criação *ex nihilo*. A se ver bem, antes de seu arranjo na nova estrutura, tais elementos tampouco existiam “soltos”, mas num outro arranjo e formando assim um sistema, gravitando por assim dizer em torno de um outro centro (dizendo por extenso, numa outra formação histórica). Cada elemento só é o que é (só tem o sentido que tem) graças à sua relação com os outros, formando um sistema em que as partes se ligam necessariamente às outras, constituindo assim um *lógos* ou “lógica de situação”. A posição na estrutura define portanto o todo e cada parte. É por isso que, graças a um rearranjo dos elementos já disponíveis, é possível contudo haver um novo sistema e um novo sentido⁴⁴. Entre o velho e o novo há contingência da criação histórica. Se elementos de uma estrutura prévia aparecem como condições da estrutura presente, é só porque, a partir do ponto de vista dessa estrutura posta e em pleno funcionamento, pergunta-se então pela sua gênese. Para persistir no exemplo acima esboçado, a forma jurídica em Roma não existia ali “separada”, mas numa outra constelação de sentido, formando um outro sistema histórico. Ora, sob o capitalismo, a forma jurídica ainda está lá e encontra na romana seu pressuposto (portanto não surge *ex nihilo*); mas ao fazer parte de um novo todo, é apanhada num “como” diferente, de modo a haver descontinuidade entre seu sentido sob uma formação histórica e sob outra. Daí que, se o capitalismo não surge do nada, mas retomando os elementos lançados por formações anteriores, ainda há descontinuidade entre um sistema a outro, pois só se pode dizer que um é condição para outro quando o último está em pleno funcionamento e reacomoda os elementos liberados pelo primeiro numa nova estrutura (dito de outro

gumento análogo a esse, desta vez no exame da ambigüidade entre revolução e regime: o regime, pelo qual a revolução (criação contingente) se realiza, também a inscreve no domínio do adquirido e sedimentado, e o que era contingente é afetado de uma inércia que inicialmente a criação-revolução queria combater.

⁴⁴ Como diria o outro, nada se perde, nem se cria, tudo se transforma... Note-se que é o mesmo argumento que já se encontrava para a expressão lingüística: também ali, apenas graças ao sistema diacrítico em que signos e significações se ofereciam era possível a produção de sentido novo através da torção de signos dados. Cf. II, §1.

modo, há *descentramento* entre uma formação e outra). Porque os elementos só ganham sentido graças à relação que mantêm entre si, pode-se dizer, ao mesmo tempo, que já estão lá (donde não haver criação *ex nihilo*) e que, não obstante, têm sentido *novo* ao se relacionarem de outro modo. “O sentido do sistema em seus primórdios é como o sentido pictórico do quadro, que dirige os gestos do pintor menos do que resulta deles e progride com eles, ou ainda podemos compará-lo ao sentido da linguagem falada (...) que é antes do feixe virtual de uma série de operações de fala, convergentes quase malgrado elas mesmas” (AD, 29). E por recorrência e cristalização há finalmente um sentido que é produzido, um “sistema” ou “estrutura” que se forma: “o discurso histórico termina por dizer ‘racionalização’ ou ‘capitalismo’ quando a afinidade dos produtos da imaginação histórica tornou-se manifesta” (AD, 29).

Tem-se aqui algo como uma essência? De um lado, temos uma “estrutura fecunda” que impinge um sentido novo àqueles mesmos elementos outrora apenas virtualmente convergentes ou convergentes sob um eixo diverso de rotação. De outro, essa “estrutura” não tem nenhuma substancialidade própria à parte daqueles elementos, ela é um modo de articulação entre eles e entre os vividos. Passando-se dos “elementos” à “estrutura”, passa-se dos fatos ao sentido, mas sem por isso se desgarrar dos fatos. De sorte que o modo de ser de uma “significação histórica” como o capitalismo (e, no fim das contas, dessa “estrutura”) é, por um lado, mais do que a mera soma de ações individuais, vividos ou elementos que a suportam: sendo sua membrura, está além da facticidade e contingência, adquire uma certa inércia e transcende as ações individuais que lhe servem de suporte; mas, por outro lado, ainda precisa daqueles elementos para encarná-la, sem o quê sequer teria realidade: seja no momento da criação histórica, seja na reposição da estrutura, ainda se carece da ação individual, mas o papel da contingência, presente nos dois momentos, é preponderante num e minoritário noutro. Em todo caso, não estamos mais diante de um fato, nem de uma essência pura, mas no entremeio dessa oposição, camada da experiência anterior a tal cisão e no qual os “núcleos de sentido” ganham seu direito de cidadania⁴⁵. “Esses núcleos inteligíveis da história são maneiras típicas de tratar o ser natural, de responder aos outros e à morte. No ponto de contato entre os homens e os dados da natureza ou do passado, aparecem como que matrizes simbólicas que não preexistem em parte alguma, e que podem, por um tempo ou por

⁴⁵ Os nomes que Merleau-Ponty utiliza, em variados contextos, para designar esse entremeio são os mais variados: “essência selvagem”, “membrura”, “pivô”, “estrutura”... Pouparamos o leitor do repertório exaustivo, por enquanto aliás em estado de dicionário. Ao conceito, voltaremos adiante.

muito tempo, imprimir sua marca sobre o curso das coisas, e depois desaparecer sem que nada as tenha destruído de frente, por desagregação interna, ou porque alguma formação secundária torna-se nelas predominante e as desnatura” (AD, 28). Os “núcleos inteligíveis”, “matrizes simbólicas” ou “significações históricas” surgem marcados pela contingência, mas engendram uma seqüência lógica: isto é, por recorrência e aprofundamento ganham certo peso sobre as partes, tendem apenas no limite a dominar os fatos e a terem um desenvolvimento próprio, funcionando como uma estrutura em que as ações individuais ocorrerão. A difícil posição do historiador será não fazer a balança pender para nenhum dos extremos: nem permanecer nos fatos e vividos (que podem aqui ser intercambiados, pois um vivido passado é apreendido como fato pelo historiador), nem, ao escutar seu sentido, cair no essencialismo, precipitando a estrutura no absoluto e fazendo dela um universal subsumindo o particular, ou um transcendental sem contato com o empírico. Tentemos ver como Merleau-Ponty pretende dar uma figura mais precisa para essa gangorra entre fatos e essências.

§8. Apreensão do “estilo”, “quase-essência” e duas historicidades

Retomemos a tese “metodológica” para melhor discernir o que indicam os “núcleos inteligíveis da história”. Como o historiador chega a eles? Vimos que, no processo de apreensão das “afinidades eletivas” ou dos “núcleos inteligíveis” havia, da parte do historiador, uma arbitrariedade irreduzível, quando ele selecionava os fatos a serem estudados. “Seu recorte antecipa certos resultados que ele entrevê, e se justificará à medida que tornar legíveis fatos que não contribuíram para as definições iniciais. Ele não está certo, pois, que elas designem essências, elas não se fazem por gênero próximo e diferença específica, elas não retraçam, como as definições em geometria, a gênese de um ser ideal, elas dão apenas, diz Weber, uma ‘ilustração provisória’ do ponto de vista escolhido e o historiador escolhe esse ponto de vista como retemos uma palavra de um autor ou um gesto de alguém: porque, na primeira leitura, acreditamos ver aparecer ali um certo estilo” (AD, 22). Como compreender essa “quase-essência”, esse “estilo”, que secreta uma significação capaz de valer para uma série de fatos outros, mas que não tem o porte de um universal subsumindo o particular, nem o de um ser ideal? Tal “estilo” é, sabemos, aquilo que uma série de fatos (o calvinismo, o trabalho rentável, a forma jurídica etc.) tem de comum. Em que sentido? O historiador deixa de visar os fatos em si mesmos (nível em que são independentes entre si e então incomparáveis, pois é necessário haver um termo idêntico que torne a comparação possível) para apreendê-los naquilo

têm de comum, capturando o invariante que há neles. Há aqui algo como uma conversão de olhar do historiador, pela qual os fatos são tomados *naquilo que têm de convergente*⁴⁶. Trata-se de apreender qual o termo idêntico que permite a comparação entre os fatos diversos, mas precisamente porque não se dispõe de “essências prévias”, haveria arbitrariedade em tal apreensão (o historiador “entrevê” certo “estilo” que dá uma “ilustração provisória”: os termos de Merleau-Ponty são sem dúvida hesitantes, mas a hesitação está na própria coisa), que só será dissipada no decurso da explicação (e portanto só *a posteriori* desfará a arbitrariedade inicial). A “quase-essência” ou a “estrutura” capitalismo – presente em todos aqueles fatos, diversos entre si, mas não esgotado por eles – designa esse invariante, esse “estilo” comum entre os fatos.

O que acontece aqui com os fatos históricos já acontecia com a pintura na *Prosa do mundo*, quando o historiador da arte tinha de apreender o “estilo Vermeer” presente nos seus diferentes quadros⁴⁷. De início, reconhece-se que nem todo quadro pintado empiricamente pela pessoa Vermeer carrega seu estilo próprio: há sempre os maus quadros de um pintor, os acidentes de percurso, e inversamente um quadro pintado por um falsário pode ainda portar o estilo do original. “Se o quadro saiu ou não das mãos do indivíduo Vermeer que habitava um corpo perecível, a história da pintura nem sempre pode sabê-lo, não está aí o que distingue para nós o verdadeiro Vermeer e o falso, *não é nem mesmo o que os distingue, de verdade*” (PM, tr. 98). Pouco importa se, objetivamente, tal ou tal quadro foi ou não efetivamente pintado por Vermeer: *para nós*, a essência desse pintor não está nem em sua pessoa nem nos quadros objetivamente considerados, mas em algo que se discerne *a partir* deles como um “estilo” que eles encarnam. Não que esses quadros “manifestem” uma essência que seria dada em outra parte: como no caso da história, tal “essência” só é o que é estando encarnada nos aconteci-

⁴⁶ Tem-se aqui uma indução disfarçada? A dificuldade existe pois não dispomos da saída husserliana, que contra o empirismo descobria um *a priori*: ao término da série de variações, a síntese de identificação (ou intuição de essência) liberava o “aquilo sem o quê” os casos não se deixariam comparar. Aqui como lá, a crítica do empirismo continua valendo: o empirista pretende comparar dados para achar-lhes o comum e generalizá-lo, mas o que permite tal comparação? Deve-se antes dispor desse termo que torna os casos comparáveis. Merleau-Ponty reconhece que, de início, há arbitrariedade. A variação eidética permite ao cabo dissolvê-la por completo? Veremos à frente que não: “uma essência pura (...) só poderia resultar de uma tentativa de variação total” (VI, 147), o que, para Merleau-Ponty, é presunção do *kosmotheoros*. Sem essências puras, cai-se por isso nas generalizações do empirismo? Também não, porque tanto empirismo como idealismo conservam a mesma cisão entre fatos e essências que se trata justamente de questionar. A crítica da essência não é afirmação de que a única realidade é aquela dos fatos, mas crítica da presunção essencialista de um invariante universal que pudesse dominá-los. Rejeitando a bipartição de fatos e essências, a solução merleau-pontiana apontará para um invariante de outra ordem (“essência selvagem”, *Wesen verbal*, etc.) ligado à fenomenalização originária do ser (aquela que faz surgir sujeito e objeto e, *então*, a cisão de fatos e essências). Voltaremos ao assunto em apêndice.

⁴⁷ A comparação de história e história da pintura, de “sentido histórico” e “sentido pictórico” está no próprio texto das *Aventuras*, além de se repetir na *Prosa do mundo*, como se vê adiante. Cf. tb. AD, 29.

mentos (aqui, nos quadros), que não são então seus “exemplares”, mas simultaneamente suportes e agentes desse estilo comum. Contudo, não basta o olhar permanecer no nível dos quadros reais, exteriores entre si e objetivamente considerados: é preciso apreendê-los naquilo que têm de comum, se é que se trata de discernir seu sentido, e é por isso que se procura aqui o Vermeer *para nós* – abandonamos a história objetiva, que nos dá apenas um agregado de acontecimentos e de quadros, para ganharmos a historicidade do sentido que se realiza através daquele múltiplo empírico. “Vermeer, porque era um grande pintor, tornou-se algo como uma instituição ou uma entidade, e assim como a história tem por papel descobrir o sentido do Parlamento sob o Antigo Regime ou o sentido da Revolução francesa, assim como ela deve, para fazê-lo, colocar em perspectiva, designar isso como essencial e aquilo como acessório ou contingente no Parlamento ou na Revolução, assim também a história da pintura tem o encargo de definir, através da figura empírica das telas ditas de Vermeer, uma essência, uma estrutura, um estilo, um sentido de Vermeer contra o qual não podem prevalecer, se os houver, os detalhes discordantes arrancados de seu pincel pela fadiga, pela circunstância ou pelo costume” (PM, tr. 98).

Pode-se ainda formular o mesmo problema do seguinte modo: na história “acontecimental”, como aquela que apresenta uma seqüência heterogênea de fatos ou quadros exteriores entre si, de onde pode vir a unidade do múltiplo? Que se pergunte a Malraux. Ao reunir numa mesma sala pinturas diversas, o Museu evidencia a existência de um estilo comum a miniaturas e obras de grande porte, a pintores apartados geográfica e temporalmente, um estilo comum até mesmo a despeito das intenções dos artistas⁴⁸. O que faculta aqui a unidade? Enquanto se permanece no plano da história externa e não se considera a historicidade do advento de sentido, ela só pode advir de uma interioridade secreta: “Malraux não evita a idéia de uma ‘torrente subterrânea’ da História que reúne as pinturas mais afastadas, de uma Pintura que trabalha nas costas dos pintores, de uma Razão na história da qual eles seriam os instrumentos. Esses monstros hegelianos são a antítese e o complemento de seu individualismo: quando se encerrou a arte no mais secreto do indivíduo, a convergência das obras independentes só pode se explicar por algum destino que as domina” (PM, tr. 103). A história como Deus exterior só se torna inevitável quando se quer encontrar unidade para um agregado de fatos, conside-

⁴⁸ “... esses contemporâneos inimigos, Delacroix e Ingres, em quem a posteridade reconhecerá o mesmo tempo, esses pintores que se *querem* clássicos e são neoclássicos, isto é, o contrário, esses estilos que escapam ao olhar de seu criador e só se tornam visíveis quando o Museu reúne as obras dispersas pela terra...” (PM, tr. 95).

rados eles mesmos como desprovidos de interioridade e separados entre si. A admissão daqueles “monstros hegelianos” só era necessária porque tacitamente Malraux assumia a heterogeneidade dos quadros no Museu, isto é, sua “historicidade de morte” que “mata a veemência da pintura assim como a Biblioteca, dizia Sartre, transforma em *mensagens* os escritos que eram os gestos de um homem...” (PM, tr. 101). Inversamente, se se admite que, abaixo dela, há uma “historicidade de vida” em que os próprios fatos e quadros secretam de modo imanente seu sentido e unidade (como participantes de um “mesmo esforço de expressão da visibilidade”), fica dispensada a intervenção daquelas Potências anônimas⁴⁹. Abaixo da história de eventos, Merleau-Ponty introduz uma “história do advento” ou uma historicidade de sentido – camada, como vimos, em que o mesmo sentido se produz através de diferentes retomadas (a “instituição” como unidade do campo, cf. supra, parte A). Aqui, a multiplicidade se unifica por si mesma, porque, tomado no trabalho da pintura (e não contemplado *post festum*), cada pintor retoma uma questão lançada por outro, dando uma nova resposta à mesma interrogação da visibilidade que todos levam adiante. Cada pintor é assim “uma fala dita na história da pintura”, uma diferenciação no interior dessa história.

Há aqui algo como uma redução, mas em sentido merleau-pontiano: passa-se da história e da experiência de objetos determináveis ao sentido deles, o que é simultaneamente passagem do derivado ao originário. Com isso, passa-se da história objetiva à historicidade significativa, na qual pode ademais haver comunicação entre presente e passado, ligados pelo interesse que o presente tem pelo passado e, inversamente, pela produtividade ou pregnância que o passado tem sobre o presente (a história intencional é apreendida como uma história “para nós”, mas sem que isso postule uma “história em si” detrás daquela, o que a confinaria irremediavelmente no subjetivo). “Há duas historicidades, uma, irônica ou mesmo ridícula, cheia de contra-senso, na qual cada tempo luta contra os outros como contra estrangeiros, impondo-lhes suas preocupações, suas perspectivas. Ela é antes o esquecimento do que a memória, é desmembramento, igno-

⁴⁹ “...há uma historicidade de vida, da qual ele [o Museu, a historicidade de morte] é a imagem decaída: é a que habita o pintor no trabalho, quando ele ata num único gesto a tradição que retoma e a tradição que funda (...). A verdadeira história da pintura não é a que coloca a pintura no passado e invoca os Sobrartistas e as fatalidades. Seria a que a coloca inteiramente no presente, habita os artistas e reintegra o pintor à fraternidade dos pintores” (PM, tr. 101). No caso das *Aventuras*, seria aquela história em que o historiador renuncia a querer apreender os fatos “tais quais foram em si mesmos”, para descobrir a camada de um passado *para nós*, “nosso *interesse* pelo passado: ele é nosso e nós somos seus” (AD, 32). Ou ainda: “interpretado em termos de simbolismo, o conceito de história nos parece acima das constatações de que é objeto, porque entendemos de ordinário com essa palavra, seja para reconhecê-la ou negá-la, uma Potência exterior em nome da qual as consciências seria despojadas. Não mais que a linguagem, a história não nos é exterior” (P2, 46).

rância, exterioridade. Mas a outra, sem a qual a primeira seria impossível, é o *interesse* que nos liga ao que não é nós, a vida que o passado, por uma troca contínua, encontra em nós e nos traz, é sobretudo a vida que ele continua a levar em cada criador que reanima, relança e retoma em cada quadro o empreendimento inteiro do passado” (PM, tr. 99)⁵⁰. Como já vimos ser o argumento das *Aventuras*, o presente dimensional entrelaça espontaneamente passado e presente.

Como estamos vendo, o resultado da variação que permitia apanhar o estilo comum aos diferentes fatos ou quadros, sem por isso enquadrá-los sob um universal, é o desdobramento da história em duas historicidades, a de vida e a de morte, que se opõem como o originário e o derivado: de um lado, a história de sentido (ou historicidade da expressão, como também se chamará), na qual as partes, ligando-se espontaneamente, produzem sua própria unidade, de outro, a história de acontecimentos, que, sendo objetivação daquela, apresenta-se como seqüência de fatos exteriores. “Quando passamos da dimensão dos acontecimentos à da expressão, mudamos de ordem mas não mudamos de mundo: os *mesmos* dados que eram sofridos transformam-se em sistema *significante*” (PM, tr. 102). O esforço do historiador para, contra os meros fatos, apreendê-los como significantes equivale a reduzir a objetivação da ciência historiográfica ao domínio do originário (o “passado para nós...”), único no qual a interpretação do campo histórico como *partes extra partes* pode ser desfeita. Mas, para se entender que não passamos aqui da multiplicidade fática à unidade de uma essência intemporal, é preciso levar um pouco adiante nossa investigação.

§9. Variação intra-mundana e essência verbal

Como compreender as “afinidades eletivas” enquanto modo de apreender os fatos históricos diversos sob um feixe convergente de significação? Qual o modo de ser dessa quase-essência que aí se esboça?

Como o tópico é a história, é patente que aqui não se pode pôr o objeto à frente do sujeito de conhecimento: sendo ele próprio parte da história, o interesse cognitivo que o sujeito dirige ao objeto é ele próprio parte do objeto a ser explicado. Desse modo,

⁵⁰ Nessa historicidade intencional, que liga por um “interesse” presente e passado e que desfaz o possível relativismo do historiador, encontra-se exatamente o que vimos acima nas *Aventuras*: “... nosso interesse pelo passado: ele é nosso e nós somos seus...” (AD, 32); “a compreensão histórica não introduz, pois, um sistema de categorias arbitrariamente escolhido, ela presume apenas a possibilidade para nós de termos um passado que seja nosso, de retomar em nossa liberdade a obra de tantas outras liberdades... (...). A história não é um deus exterior, uma razão escondida cujas conclusões apenas registraríamos: é esse fato metafísico que a mesma vida, a nossa, corre em nós e fora de nós, em nosso presente e em nosso passado” (AD, 35).

o objeto jamais é fechado em si mesmo e disposto diante do historiador para dele receber determinações que lho dariam a conhecer. Weber “livremente interpretado” inscreve o sujeito de conhecimento na história conhecida e faz da atitude historiográfica um modo fático e epocalmente circunscrito de se dirigir a eventos passados, impedindo assim tanto o cientificismo ingênuo de um historicismo mais preempatório, que toma os fatos passados como fatos diretamente observáveis por um historiador neutro, quanto o espectador absoluto que pretende recolher em si o sentido veraz daqueles fatos e dispensar o que lhes é meramente acessório, juízo final apenas possível porque tal espectador se situou ao término da série cumulativa pela qual a marcha histórica, por aperfeiçoamento contínuo ou por trabalho do negativo, elevou-se do parcial ao absoluto. De modo que não há totalidade dada, há quando muito uma totalização-em-curso da qual o historiador é cativo. Dado, portanto, um sujeito finito, como é possível o conhecimento de algo que o transcende e o envolve? Tal conhecimento só pode parcial, mas nem por isso lhe fica vedado discernir certas convergências entre fatos, os quais destarte poderão secretar seu sentido sem que para isso tenham de ser enquadrados sob uma essência intemporal. Qual o estatuto dessa “semelhança de família”, já que não pode ser uma regra ideal da qual os fatos seriam casos (nem à maneira do universal que subsume o particular, nem à maneira da Idéia que põe seu caso)?

Já se sugeriu que, ao interpretar as “afinidades eletivas” como reunião de dados dispersos na experiência contingente da história sob um feixe comum de sentido esboçado por aqueles mesmos fatos (unificação do múltiplo histórico que almeja evitar as teleologias kantiana e hegeliana), o pressuposto silencioso de Merleau-Ponty seria a variação eidética da fenomenologia⁵¹. Os “tipos ideais” seriam assim “núcleos inteligíveis” da história, situando-se além dos dados (passou-se dos *fatos* ao *sentido* que eles esboçam) mas aquém das essências puras (o que já é mais Merleau-Ponty do que Husserl, pois envolve reconhecer que toda a variação permanece intra-mundana e só libera algo como uma *quase-essência* ou generalidade). Tentemos perseguir essa hipótese por nossa própria conta.

Trata-se de apanhar o mesmo sob o diverso dado, o que a variação eidética sabidamente pretende realizar passando dos fatos (facticidade entendida como dados contingentes, isto é, como “podendo ser outros do que são”) à sua essência (domínio do possível). A essência é um invariante, mas não só: ao término da série da variação ima-

⁵¹ Cf. Chauí, M. *Merleau-Ponty e o marxismo ocidental*, 1982, mimeo.

ginária, há uma síntese de identificação cujo resultado é apreender aquilo que possibilitava a reunião da série de variantes, o idêntico que possibilitava a comparação dos diferentes casos. Varia-se imaginariamente os dados, mas o resultado é uma “queda” na essência: o *eidos* portanto emerge no seio de diferentes variantes, mas como o idêntico que possibilitava a variação, e assim é com efeito um *a priori* que se desnuda *a posteriori*, com o quê se passa do domínio fático ao domínio eidético, nível novo e ideal de objetividade. Nesse sentido, deve-se dizer que o resultado da variação é algo a mais do que um invariante: uma vez “fixado”, ele vai ao fundo como a regra da qual os variantes são os casos, tendo portanto uma precedência *de jure* face à multiplicidade fática. Tem-se um objeto ideal: o *eidos* é aqui “todo sujeito de um enunciado verdadeiro”, isto é, ele apenas sela a passagem do objeto natural à significação, capturando-o em sua inteligibilidade. Movendo-se do fático ao essencial, do “real” à significação e ao ideal, suspende-se ademais o tempo, ao qual a série da variações permanecia submetida, para desvelar seu condicionante como uma essência propriamente intemporal. Como dirá Merleau-Ponty, comentando Husserl sem citar, “as essências são esse sentido intrínseco, essas necessidades de princípio, o que quer que seja das realidades em que elas se misturam e se embaralham (sem que, aliás, suas implicações deixem de valer), único ser legítimo ou autêntico (...) porque é o sistema de tudo o que é possível ao olhar de um puro espectador” (VI, 143).

Por que “puro espectador”? A variação pretende apoiar-se no fato para revelar-lhe a essência. Tenho inicialmente um campo de experiência onde são dadas apenas famílias de coisas e “o mundo como seu estilo comum”. Pergunto pelo que são, e a variação pretende liberar sua essência sem se valer de um céu de idéias: intervenho ativamente, variando as coisas e o campo em que se mostram, para apreender os predicados que lhe são necessários e separá-los dos acidentais. “A essência emerge dessa experiência (*épreuve*): ela não é, portanto, um ser positivo. Ela é um in-variante; exatamente, aquilo cuja mudança ou ausência alteraria ou destruiria a coisa” (VI, 147). Ora, como garantir que a variação não é contaminada pelo meu ato de variar? Como ela parte do fato, a questão é saber se pode chegar à essência pura, como o sujeito finito pode transcender o dado para capturar-lhe o “aquilo sem o quê”⁵². “Uma essência pura que não

⁵² O que já chegou a causar espanto a Barbaras: “parece-me então que há uma contradição em Husserl entre o ato de variação, que exprime a necessidade de um ponto de apoio mundano, e a obtenção de uma essência pura, que exige transcender toda facticidade e dispensa uma variação. A referência à facticidade que a variação exprime é contradita pelo seu resultado” (Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, p. 54).

fosse de modo algum contaminada e baralhada pelos fatos, só poderia resultar de uma tentativa de variação total. Ela exigiria um espectador ele próprio sem segredos, sem latência, para termos certeza de que nada teria sido introduzido sub-repticiamente. Para reduzir verdadeiramente uma experiência à sua essência, seria preciso tomar em relação a ela uma distância que a pusesse inteiramente sob nosso olhar (...), fazendo-a e fazendo-nos passar para a transparência do imaginário, pensá-la sem o apoio de nenhum solo, em suma, recuar para o fundo do nada. Só então poderíamos saber quais momentos fazem positivamente o ser dessa experiência” (VI, 147-8). É assim um salto para fora do dado que se exige do sujeito para que tenha a visão dos constituintes da experiência: a condição para discernir suas essências é situarmo-nos fora dela. Sabe-se que, em Husserl, a variação só é total porque arbitrária e imaginária, o que permite o “salto para fora do dado” necessário à intuição de essência. Mas aqui também está a diferença face a Merleau-Ponty, para quem o imaginário – como todo ato da consciência – ainda conserva um estilo do mundo, ainda o pressupõe como seu solo⁵³. E do mesmo modo que o sujeito não recua para o nada a fim de inquirir *quid sit*, a essência não libera o *a priori* último da experiência: “a questão da essência é a questão última? Com a essência e com o espectador puro que a vê, estamos verdadeiramente na fonte? A essência é certamente dependente. (...) De onde tiramos a hipótese, de onde sabemos que há algo, que há um mundo? Esse saber está abaixo da essência, é a experiência de que a essência faz parte e não envolve” (VI, 145). A variação permanece assim um gesto intramundano: assim como o sujeito não cava uma distância absoluta face a experiência, a descoberta da essência não é a de “essências puras” e a variação se dá sempre sobre um solo que ela pressupõe mas não explicita – pressuposição que, como sabe o leitor do *Visível*, é a de uma abertura prévia ao mundo, fé perceptiva anterior a qualquer ato da consciência. Sem *kosmotheoros*, tampouco há essências como invariantes últimos: há invariantes, sim, mas invariantes *desta* experiência (“elas são apenas a maneira ou o estilo do Ser, são o *Sosein* e não o *Sein*”, VI, 145)⁵⁴. Isso não significa regredir ao empirismo (a indu-

⁵³ “Mostrar que não há variação eidética sem *fala*; mostrá-lo a partir do *imaginário* como sustentação da variação eidética, e da fala como sustentação do imaginário” (VI, 285). Como sublinha Barbaras: “Vê-se que o que está finalmente em jogo aqui é o estatuto da imaginação, em sua dupla dimensão: de liberdade face ao dado, que Husserl indica, e de dependência face ao dado, que Merleau-Ponty propõe. A imaginação pode transcender o mundo ou está necessariamente inscrita nele? O estilo do mundo seria então o último *a priori*” (Barbaras, *Introduction...*, p. 54). É portanto o comprometimento ontológico – ao qual Husserl permanece perfeitamente arredo – que, de uma só vez, desautoriza o *kosmotheoros* e inscreve as essências no mundo.

⁵⁴ Sobre o alcance ontológico dessas teses (que é o contexto em que tais argumentos do *Visível* aparecem, e no qual ganham sua real envergadura), voltaremos nos capítulos seguintes, ao tratar do tempo e da negatividade.

ção que teria por resultado uma generalização a partir de fatos), pois o que está em questão é justamente dissolver a oposição de fatos e essências que ele, tanto quanto o idealismo, assume espontaneamente. Com isso se entende também que o alvo de Merleau-Ponty não é desautorizar por princípio a essência, mas pensá-la sempre em contato com os fatos de que são essência; e isso não de modo a, uma vez adquirida a essência, esta passar a “dominar” os fatos, mas algo que está em perpétua gênese: “é claro que jamais o próprio Husserl obteve uma só *Wesenschau* que não tenha em seguida retomado e retrabalhado, não para desmenti-la, mas para fazê-la dizer o que de início não dissera inteiramente, de sorte que seria ingênuo procurar a solidez em um céu das idéias ou em um *fundo* do sentido: ela não está nem acima, nem abaixo das aparências, mas em sua juntura, ela é o elo secreto de uma experiência e suas variantes” (VI, 153).

Não cabe por ora esmiuçar, no plano das preocupações ontológicas do *Visível*, o que sejam tais “essências selvagens” – eixos, pivôs sobre os quais estão montados os pretensos fatos, que por sua vez não serão mais, uma vez feita a crítica da abstração de fatos e essências, indivíduos espaço-temporais, mas típicas e generalidades (portanto, mais do que meros fatos)⁵⁵. Basta concluir que, costurando a multiplicidade de fatos, não encontramos essências intemporais, mas membruras, outro tipo de essência ou invariante que não invoca a anterioridade do possível face ao real. Tal essência só pode surgir, bem entendido, uma vez desenraizado o prejuízo objetivista que forçava a cisão da experiência entre múltiplo fático e uno eidético⁵⁶. Como tal bifurcação só surge para um

⁵⁵ Nota de novembro de 1959: “A essência, o *Wesen*. Parentesco profundo da essência e da percepção: a essência, ela também, é membrura, não está acima do mundo sensível, está abaixo, ou em sua profundidade, sua espessura” (VI, 269). Nota de fevereiro de 1960: “...a variação eidética de Husserl e seu invariante não designa senão essas *dobradiças* do Ser, essas estruturas...” (VI, 285).

⁵⁶ “Se sou *kosmotheoros*, meu olhar soberano encontra as coisas cada uma em seu tempo, em seu lugar, como indivíduos absolutos em uma localização local e temporal única. Porque elas participam de seu lugar das mesmas significações, somos conduzidos a conceber, transversal a essa multiplicidade plana, uma outra dimensão, o sistema de significações sem localidade nem temporalidade” (VI, 149). O argumento merleau-pontiano é o seguinte. Tenho diante de mim múltiplas coisas individuadas espaço-temporalmente. Esses múltiplos perfis apresentam um idêntico, que é da ordem da essência. Os fatos estão submetidos ao tempo. Ora, o temporal tem um devir: nascendo e perecendo, é marcado portanto pelo não-ser. Isso me leva a afirmar que o ser é o da ordem das essências, cuja subtração ao tempo é diretamente proporcional a seu grau de realidade. Como o dado sensorial é da ordem da multiplicidade fática, e devo poder ligá-la àquela das essências, “chegamos ao inextrincável problema da intuição de essências” (VI, 150). Há portanto uma triangulação entre 1) a fenomenalização, que se dá por perfis mas no qual um idêntico se apresenta, 2) as essências, que é o que efetivamente se apresenta nas apresentações, 3) a consciência recuada para fora do mundo e que efetiva a ligação da primeira à segunda. Mas é evidente que a interpretação inicial da experiência já era submetida a um prejuízo ontológico, que vê no dado temporal o não-ser e pergunta como o ser pode dele emergir: é o princípio de razão que comanda aqui o objetivismo, no caso, objetivismo de essências (determinar o Ser como essência). Nesse ponto, é Bergson, talvez mais que Heidegger, a referência de Merleau-Ponty: a metafísica sempre teria colocado a existência como uma conquista sobre o Nada, e é por isso que ao devir teria sido conferida uma realidade menor. Por isso também o Ser teria sido concebido como ser lógico, passível de determinação completa, sem devir nem nega-

pensamento *kosmotheoros*, sua crítica deverá cedo ou tarde dirigir-se à fenomenalização originária da qual brotam, por deiscência interior ao ser, sujeito e objeto. Mas a esse *script* voltaremos em momento adequado.

No caso da história, como já vimos, a admissão de um “puro espectador” é flagrantemente impossível⁵⁷. E é por isso que o historiador Weber, assim como o cientista Einstein, já ultrapassa, na sua prática, os prejuízos teóricos que herda da filosofia. Merleau-Ponty, lendo Weber, põe em prática seu “método indireto”, tratando de discernir onde se dá a ultrapassagem da ontologia herdada. Como estamos tentando apontar, sua “livre interpretação” encontra nas “afinidades eletivas” e “núcleos de significação” a prefiguração desse tipo de essência verbal que resta ao filósofo desdobrar: mais que puros fatos, menos do que puras essências, são antes a membrura que liga fatos num todo coerente. Essa membrura não é um ser real, mas tampouco ideal: tal alternativa, aliás, só se impunha para a bipartição de fatos e essências, que vimos Merleau-Ponty recusar junto com o *kosmotheoros*. Na leitura de Merleau-Ponty, tudo se passa como se Weber recusasse este último e coubesse ao filósofo, pelo “método indireto”, revelar-lhe o alcance filosófico que tal gesto já tem, forçando a recusa também daquele pressuposto ontológico e a necessidade de uma nova compreensão da essência. Não se ficará, com isso, proibido de falar na essência de uma sociedade. Mas já é de uma “essência” bastante distinta da idealista que se trata, como fica claro numa nota de fevereiro de 1959, em que desde o título Merleau-Ponty alinha *Wesen* verbal e *Wesen* da história: “o ser sociedade de uma sociedade: esse todo que reúne todas as visões e vontades, claras ou cegas, nela prisioneiras, esse todo anônimo que através delas *hinauswollt*, esse *Ineinander* que ninguém vê, e que não é tampouco alma do grupo, nem objeto, nem sujeito, mas seu tecido conjuntivo” (VI, 226). Logo antes de falecer, Merleau-Ponty estaria ao que parece delimitando, para a história, os contornos de uma ontologia regional marcada por uma peculiar noção de essência e significação.

tividade interna. Para todo esse ponto, cf. Barbaras, “Vers une cosmologie du visible”, in: *Le tournant de l'expérience*, Vrin.

⁵⁷ Talvez se objetará (objeção até certo ponto fundada) que, ao considerar a história, estamos no plano das ciências do espírito, e não se pode confundi-lo com o específico da filosofia. Seríamos pegos em flagrante extrapolação. Sabe-se, contudo, que a divisa de comarcas entre ciência e filosofia, em Merleau-Ponty, não é tão estrita quanto em Husserl. Os temas do “método indireto” e do “ser nos entes” bastam para sugerir-lo. Além disso, a história não é aqui assunto exclusivo da ciência, ou melhor, só se torna assunto da ciência ao ser objetivada: vimos Weber e Merleau-Ponty afastarem o historicismo através da idéia de *interesse* que liga presente e passado (“ele é nosso e nós somos seus”), isto é, a história é mundo vivido (*Lebenswelt*) antes de ser objeto da ciência.

§10. Conseqüências: Merleau-Ponty / Marx, em 1955

Finalmente, o conceito de “núcleos inteligíveis” e o modo de ser dessa significação permitem-nos compreender qual o ponto de divergência, nas *Aventuras*, de Merleau-Ponty e Marx, e, através dele, apreciar a distância que estamos agora face aos juízos de *Sens et non-sens*. O texto em que se concentra a crítica explícita de Merleau-Ponty está em poucas páginas do terceiro capítulo, dedicado a Lênin e ao velho Lukács, isto é, ao enrijecimento da dialética e à dissolução (prática e teórica) da *práxis*. A passagem é rápida, porém suficientemente precisa.

Após ter identificado na gnosiologia leninista uma regressão da dialética ao realismo materialista⁵⁸, Merleau-Ponty pergunta-se se a mesma petrificação não estaria no próprio Marx. Como vimos acima (§2), para Merleau-Ponty (seguindo nisso o jovem Marx) a dialética apontava, graças à identidade reflexionante de sujeito e objeto no trabalho e à idéia de *práxis*, para uma noção de verdade em processo que estava nas antípodas da representação⁵⁹. Mas esse era o jovem Marx. Ao estabelecer uma “ciência das leis econômicas” (Merleau-Ponty não leva suficientemente em conta a peculiaridade de uma “crítica da economia política”), os velhos Marx e Engels teriam passado à atitude de conhecimento como “notação de fatos”, ao “socialismo científico” entendido como representação objetiva do real e suas leis de movimento, e que dispensaria, no limite, a “realização (*Aufhebung*) da filosofia”⁶⁰. A dialética deixava assim de ser a relação de implicação mútua entre sujeito e objeto, ação e reflexão, para tornar-se “constatação de certos traços descritivos da história ou mesmo da natureza: há ‘interações’, ‘saltos qualitativos’, ‘contradições’. Essas particularidades do objeto, como todas as outras, são registradas pelo pensamento científico” (AD, 91). O conhecimento regride à representação objetiva, e, com ele, a noção de verdade regride à adequação. “No segundo prefácio do *Capital*, Marx chama de dialética ‘a inteligência positiva das coisas existentes’. (...) O que ele procura em Hegel não é mais a inspiração dialética, é o racionalismo, para

⁵⁸ “Dizendo que o pensamento é um produto do cérebro, e, através dele, do real exterior, retomando a velha alegoria das idéias-imagens, Lênin pensava instalar solidamente a dialética nas coisas, esquecendo que um efeito não se assemelha à sua causa e que, efeito das coisas, o conhecimento encontra-se por princípio aquém de seu objeto e só atinge o duplo interno” (AD, 87).

⁵⁹ O que aliás estaria presente no jovem Lukács: “as principais teses de Lukács: relativização do sujeito e do objeto, movimento da sociedade rumo ao conhecimento de si, verdade como totalidade presuntiva a atingir por uma autocrítica permanente – elas já estão lá, desde que se tente desenvolver um pouco a idéia marxista de uma dialética concreta e de uma filosofia realizada” (AD, 90).

⁶⁰ “Já *A ideologia alemã* falava mais em destruir a filosofia do que realizá-la: era preciso ‘deixá-la de lado’, voltar a ser um ‘homem ordinário’, pôr-se a estudar ‘o mundo real’, que é para a filosofia ‘o que o amor sexual é para o onanismo’. No parágrafo final de *Ludwig Feuerbach*, Engels escreve que a filosofia é ‘tão supérflua quanto impossível’” (AD, 90).

fazê-lo jogar a favor da ‘matéria’, das ‘relações de produção’, consideradas como uma ordem em si, uma potência exterior e inteiramente positiva. Não se trata mais de salvar Hegel da abstração, de recriar a dialética confiando-a ao movimento mesmo do conteúdo, sem nenhum postulado idealista, trata-se de anexar à economia a lógica de Hegel” (AD, 91). Em suma, Merleau-Ponty acusa o velho Marx de regredir ao entendimento (conhecimento por representação de traços objetivos na história e na matéria), ou, quando muito, de acompanhar o Hegel sistemático na passagem do “trabalho do negativo” (dialética em ato) a seu momento racional-positivo (especulação). A apropriação humana dos meios de produção (numa palavra, a práxis) é absorvida pelo movimento de autoposição da Idéia, no caso, do Capital – eis porquê Marx “anexaria à economia a lógica de Hegel”. Mas será mesmo, como quer Merleau-Ponty, que a “crítica da economia política” se deixa compreender com um “saber positivo do real”, para não dizer economismo (já que, mais que dados naturais, ele conheceria ‘leis econômicas’)? Socorramos de Marx.

Que diz o prefácio citado por Merleau-Ponty? De início, surpreende que, na citação feita pelo filósofo francês para corroborar sua imagem de Marx como a de um realista dogmático (a dialética como “inteligência positiva das coisas existentes”), Merleau-Ponty sonegue o restante da citação, que nos levaria a conferir-lhe sentido quase inverso: “a dialética..., em sua configuração racional, é um incômodo e um horror para a burguesia (...) porque, no entendimento positivo do existente, *ela inclui ao mesmo tempo o entendimento da sua negação, da sua desapareção inevitável; porque apreende cada forma existente no fluxo do movimento, portanto também com seu lado transitório; porque não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária*”⁶¹. De modo que não se trata de “anexar”, exteriormente, a lógica de Hegel à economia; trata-se de descobrir-lhe o movimento contraditório efetivo (a coisa e sua negação interna), se se quiser, precisamente “recriar a dialética confiando-a ao movimento mesmo do conteúdo” (AD, 91), “trabalho imanente do negativo” que Merleau-Ponty julga abandonado pelo velho Marx. Mas o que provavelmente causa a discórdia é que, para Marx, tal conteúdo pode (e deve) ser as leis econômicas, apanhadas em sua contradição imanente⁶², enquanto para Merleau-Ponty, isso ainda é projetá-las na exteriorida-

⁶¹ Marx, K. *op. cit.*, p. 21. Grifo a seqüência do texto omitida por Merleau-Ponty.

⁶² É evidente que não se entende aqui tais leis econômicas como regularidades de oferta e procura às quais estão submetidos a determinação de preço das mercadorias e o comportamento de troca dos agentes na esfera da circulação. Como se sabe, aí se move a economia política ingênua, que “essencializa” a aparência por assim dizer. Com Marx, pensa-se aqui nas leis econômicas como objeto da “crítica da econo-

de do em si, já que (somente) à primeira vista (mas veremos que para Merleau-Ponty essa “primeira vista” é também a única) não se leva em consideração o momento subjetivo de tais leis (melhor dizer, os “vividos” que as suportam). Sabe-se que, no discurso do Capital, exceção feita ao capítulo VIII, em que apenas a luta pode resolver a determinação do tempo da jornada de trabalho, para o quê os agentes devem ser postos (o que significa também: aqui há passagem da necessidade na contingência, que está posta), os agentes permanecem em geral pressupostos, enquanto o Capital (como “lei econômica” e suas contradições) está posto. Sem dispor da dialética de posição e pressuposição⁶³, Merleau-Ponty tende a traduzir a pressuposição dos agentes em termos de sua *mera ausência*. É por isso que vê, no “movimento próprio do existente” (entendido como contradição das leis econômicas), apenas uma “potência exterior e inteiramente positiva” (AD, 91)⁶⁴.

mia política”, isto é, “esclarecimento das *leis específicas que regulam nascimento, existência, desenvolvimento e morte* de dado organismo social e sua substituição por outro, superior” (palavras de um resenhista russo assumidas por Marx, K, *op. cit.*, p. 19) – noutras palavras, movimento de gênese, desenvolvimento e perecimento do próprio Capital, então elevado à condição de Sujeito automático cuja autoposição é aquela de um universal concreto, para falar em jargão.

⁶³ Isso porque, aliás, rejeitou (textualmente desde SnS) a dialética do Conceito. A título provisório e muito sumariamente, talvez se possa arriscar o seguinte: opera, no discurso merleau-pontiano (mesmo na sua idéia de invisível) alguma sorte de critério de preenchimento sensível (de herança fenomenológica), o que dificulta toda a dialética (para além de soluções meramente verbais). O Capital (como sujeito-movimento) precisamente não está em nenhum de seus momentos por assim dizer “sensíveis”, mas na passagem de um a outro. Fica difícil saber se Merleau-Ponty poderia dar lugar a um objeto como esse em sua filosofia, para além do “*mistério* da história, exprimindo os ‘mistérios especulativos’ da lógica hegeliana” (VI, 322).

De resto, como entendemos aqui as noções de pressuposição e posição? Numa primeira aproximação, elas se opõem como o implícito e o explícito: “se o homem permanecia implícito no marxismo, *havia entretanto uma grande diferença entre o (homem) implícito e (homem) explícito*. (...) o marxismo nem se fundamentava no homem nem recusava o homem (o homem ficava em horizonte)” (Fausto, *Marx, lógica e política*, tomo I, p. 21). Há algo como um duplo reenvio entre implícito e explícito. Em primeiro lugar, o “homem pressuposto” não é o mesmo que o homem “ausente” no discurso (essa é a leitura do entendimento). Para conservar o termo, seria preciso dizer que a ausência contém um remissão à presença, e que a categoria “ausente” permanece “presente” *em horizonte* (o termo aparece em Ruy, e de fato reenvia à fenomenologia tanto quanto à dialética). Se, pressuposto, o homem não está tematicamente dado, ao mesmo tempo ele está implicado lá, mas em horizonte (de certo modo, negado). Mas em segundo lugar (e aqui o traço especificamente dialético que a fenomenologia dificilmente seguiria), a própria significação “homem” sofre mudança de essência ao ser posta, pois o movimento de posição é um processo de constituição dessa essência. Observe-se que problema da constituição da essência em regime dialético, através das contradições e pelo propalado “trabalho do negativo”, só se resolve através da idéia de pressuposição. Pois apenas se “A” permanecer pressuposto quando “a” for posto, é possível que, ao receber simultaneamente as predicções contraditórias “b” e “não-b”, “a” perca sua essencialidade para dar lugar a uma essência mais rica que se revele como fundamento, capaz de suportar “a” e sua contradição. No mais, é quase desnecessário confessar que tomamos a formulação de posição / pressuposição tal como aparece em Ruy Fausto, quase independentemente de seu berço hegeliano. Para a aproximação possível (e a decisiva distância) entre isso tudo e o discurso fenomenológico, ver Ruy Fausto, “Obscureza fenomenológica e obscuridade dialética”, in *Marx, lógica e política*, tomo II, pp. 180 e segs.

⁶⁴ Compreendo que, insistindo sobre o fato de que em Merleau-Ponty não há posição / pressuposição, não há negação determinada e assim por diante, no limite corro o risco de nada dizer. Esse conjunto de negações externas (ele *não* é isso, *não* é aquilo, etc.) não me forneceria o que ele positivamente é, o que de resto confirmaria meu ponto de vista supostamente exterior. Mas essa objeção corre uma pista falsa. Com

É verdade que, sempre *no nível verbal*, Merleau-Ponty poderia encontrar uma série de outros textos que respaldariam o “economicismo” marxista, por exemplo no primeiro prefácio do *Capital*: “mesmo quando uma sociedade descobriu a pista da lei natural do seu desenvolvimento – e a finalidade última desta obra [*O Capital*] é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna –, ela não pode saltar nem suprimir por decreto as suas fases naturais de desenvolvimento”⁶⁵. Sem a dialética de posição / pressuposição, como se termina por ler essa passagem? Sublinha-se, em primeiro lugar, o adjetivo “natural” que qualifica a lei e a fase. Isso dá o tônus das teses que se lêem ali, a saber, 1) o objetivo de *O Capital* é teórico e visa *conhecer* a lei econômica objetiva, que dá a essência da sociedade moderna (a dialética não é mais *práxis*, é ciência); 2) a lei econômica tem um devir próprio, um ciclo “natural” que, uma vez conhecido, não só não pode ser suprimido por decreto, como permite prognosticar seu desenvolvimento futuro. Basta tomar como confirmação um parágrafo anterior do mesmo prefácio: “em si e para si, não se trata do grau mais elevado ou mais baixo de desenvolvimento dos antagonismos sociais que *decorrem das leis naturais da produção capitalista*. Aqui se trata dessas leis mesmo, dessas tendências que atuam e se impõem com *necessidade férrea*. O país industrialmente mais *desenvolvido* mostra ao menos desenvolvido tão-somente a *imagem do próprio futuro*”⁶⁶. Sublinho os termos que pareceriam justificar a acusação de Merleau-Ponty, nesse texto que delimita o objeto de *O Capital*. Eles convergem na quase-naturalização da lei, o que enceta 1) a “necessidade férrea” das tendências, 2) que a verdade do “menos desenvolvido” seja o desenvolvimento completo de que o “mais desenvolvido” apresenta a imagem (como a árvore é a verdade da semente, havendo então *progresso* linear de uma a outra), e 3) que as possibilidades da

tais juízos, pretendo apenas cercar o que está na raiz da leitura um tanto tranchã que Merleau-Ponty faz de Marx (aliás diferente da que fizera em 1945). Com isso, pretendo mostrar que, se a comparação entre Marx e Merleau-Ponty é possível, ela não está nos textos em que o último trata explicitamente de Marx (ali a comparação seria verbal e francamente limitada), mas na oposição (em princípio mais “secretada”) entre a “instituição” ou “núcleos inteligíveis da história”, esse modo de ser da significação histórica (que de resto não chamamos simplesmente “estrutura” para não confundir, pelo que dissemos acima, com a “ideologia estruturalista”), e o estatuto das leis econômicas em Marx (que seriam da ordem da Idéia). A comparação exige, portanto, uma certa “tradução” dos termos de um no de outro: para a dialética, a fenomenologia permanece um discurso do entendimento, traduzindo posição e pressuposição nos termos da presença e da ausência; para a fenomenologia (ao menos a de Merleau-Ponty), a dialética alça-se ao discurso de um *kosmotheoros*. Finalmente, por que se impõe a comparação de Marx e Merleau-Ponty? Não bastasse o fato de que o marxismo é o assunto mesmo das *Aventuras*, acresce que em toda a trajetória de Merleau-Ponty (PhP, SnS, HT, AD, prefácio de S, última nota de VI) o próprio filósofo esboçou tal comparação ao recorrer a Marx, de modos diferentes e com diferentes avaliações. Ora, a mudança dessas avaliações serve inclusive de termômetro para notar a mudança no próprio Merleau-Ponty, como indica a crítica (nas AD) da “dialética da *práxis*” – que fora expressamente a sua em SnS.

⁶⁵ Marx, K. *O Capital*, prefácio da primeira edição, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁶ Marx, K. *op. cit.*, p. 12, grifos meus.

luta *decorram* do estágio de desenvolvimento. Nisso, onde seria preciso, com a dialética, ver a descontinuidade presente nos juízos de devir (“a semente é... a árvore”, o que significa um progresso pelo menos descontínuo)⁶⁷ e a pressuposição dos agentes, o entendimento só poderá encontrar o desenvolvimento contínuo (progresso unilateral entre o menos e mais desenvolvido) e o mecanicismo causal (“as leis econômicas *acarretam* certo estágio da luta”). É a leitura que Merleau-Ponty assume para criticá-la⁶⁸. De todo modo, pode-se ver que o núcleo da discórdia estará no estatuto da significação “lei econômica”. Se para a dialética, a lei, com seu movimento próprio de efetivação, é da ordem da Idéia que põe seus pressupostos (o que também significa, o Capital põe os agentes como portadores), para Merleau-Ponty, tal “lei” só pode apontar para um invariante universal, autônomo face aos casos.

Merleau-Ponty limita-se aqui a denunciar o mecanicismo como naturalização da história, na qual, ao contrário, dever-se-ia encontrar matéria “retomada pelo homem”, isto é, inserida no *Lebenswelt* e desse modo apropriada pelos projetos humanos (não importa se tácitos ou explícitos)? Essa crítica (assim como essa solução), o Merleau-Ponty de SnS já podia fazê-la, em companhia aliás do Sartre de “Materialismo e revolução”, ambos seguindo a mesma trilha humanista do jovem Marx. Na avaliação das *Aventuras*, o alvo já é outro. Constatando que a mesma inversão da dialética e seu enrijecimento se dá ao passarmos do jovem ao velho Marx, do jovem ao velho Lukács, do “marxismo ocidental” ao empiriocriticismo leninista, Merleau-Ponty pretende concluir pela insuficiência dos dois pólos: se foi preciso à dialética da práxis passar ao economismo, é que era “leve demais” e lhe faltavam os meios de compreender a inércia do social e o peso das relações de produção. Se se trata de criticar a absolutização das “leis econômicas”, trata-se *na mesma medida* de criticar a dialética – agora acusada de idea-

⁶⁷ Cf. Ruy Fausto, *Marx, lógica e política*, tomo II. No juízo de devir, o predicado não só nega o sujeito (como faz também o juízo de reflexão), mas indica sua morte para o nascimento de um sujeito novo (por exemplo, “o homem é um macaco que se desenvolveu”). “O sujeito é posto enquanto não passamos do sujeito à cópula: a cópula indica a morte do sujeito e o nascimento de um outro que o predicado exprime” (Fausto, R. *MLP*, tomo II, p. 20).

⁶⁸ Se não estava autorizado exatamente pelos textos, deve-se conceder que Merleau-Ponty tinha exemplares desse mecanicismo marxista à sua volta, para os quais “estamos na superfície de um processo econômico muito mais extenso do que a consciência apanha. Exceção feita ao conhecimento da economia, que atinge o ser, estamos cortados da verdade, o que vivemos é o resultado de longas cadeias de causas e efeitos econômicos, nós não podemos compreendê-lo, isto é, apreender as relações humanas implicadas em cada fase histórica e situá-las face ao ‘reino de liberdade’, podemos apenas explicá-lo pelo processo objetivo da economia” (AD, 91). Como a ciência econômica é a única a ter acesso ao ser, as diretrizes da ação revolucionária são reveladas ao cientista (que deve estar na direção do Partido, etc.: perdendo a *práxis*, o “ponto de vista do proletariado” enrijece): “A ação que mudará o mundo não é mais a práxis filosófica e a técnica indivisíveis, movimento das infra-estruturas mas também apelo à toda crítica do sujeito, é uma ação do tipo técnico, como aquela do engenheiro que constrói uma ponte” (AD, 92).

lista – da *práxis*. “Faltava ao marxismo do jovem Marx, assim como ao marxismo ocidental de 1923 [jovem Lukács]”, diz Merleau-Ponty, esquecendo de confessar que ele também, em sua juventude, havia seguido essa linha teórica, “o meio de exprimir a inércia das infra-estruturas, a resistência das condições econômicas e mesmo naturais, o atolamento das ‘relações pessoais’ nas ‘coisas’. A história tal qual eles descreviam carecia de espessura” (AD, 93)⁶⁹. Noutras palavras, faltava-lhes reconhecer uma inércia do sistema inassimilável pelo momento subjetivo. É a dificuldade que o “economicismo” e as “leis econômicas”, com sua dinâmica e devir próprios, viriam sanar no velho Marx, acarretando as dificuldades acima mencionadas. Afastando-se do jovem Marx, mas também do suposto “economicismo” do segundo, devendo compreender simultaneamente uma inércia e uma atividade na história, qual a solução de Merleau-Ponty? O texto é explícito: deve-se compreender a história como instituição e simbolismo⁷⁰. “Para compreender ao mesmo tempo a lógica da história e seus desvios, seu sentido e aquilo que nela resiste ao sentido, restava conceber seu meio próprio, a instituição, que se desenvolve não segundo leis causais, como uma outra natureza, mas sempre dependentemente daquilo que ela significa, e não segundo idéias eternas, mas conduzindo mais ou menos sob sua lei acontecimentos fortuitos face a ela, deixando-se mudar por suas sugestões” (AD, 93). Contra os fatos e leis causais, trata-se de apreendê-los naquilo que significam; contra a hipóstase dessas significações, apreendê-las como sentido em gêne-

⁶⁹ Permitti-me saltar um argumento não obstante decisivo para a economia interna das AD, segundo o qual (Merleau-Ponty está seguindo Korsch) o enrijecimento da dialética (ênfase na inércia das leis econômicas, no conhecimento dessas leis e na direção do Partido) corresponderia historicamente ao momento de refluxo revolucionário, enquanto a dialética da práxis (ênfase no problema da tomada de consciência pela classe) corresponderia aos momentos mais próximos de insurreição. No momento revolucionário, a dialética é “leve demais”. Quando aquele se torna regime, ela se petrifica com ele (o que é compreensível, já que o regime interdita a *práxis*). Isso tudo nos leva diretamente ao Epílogo das AD, à ambigüidade de revolução e regime e ao que acontece com a teoria quando revolução passa a regime. Com toda evidência, o correspondente teórico dessa ambigüidade prática (a Revolução Russa torna-se regime soviético) é o assunto da própria AD, que não é senão uma meditação desse movimento pelo qual a dialética regride ao entendimento (mecanicismo, voluntarismo, terror). A articulação desse argumento (intersessão teórica) com aquele do Epílogo (intersessão prática) dá portanto a condição de possibilidade do próprio discurso das *Aventuras*.

A questão, entretanto, torna-se mais complicada quando, no Epílogo, se mostrar que a passagem de revolução a regime *não é degradação, mas realização* da revolução (donde a força da “ambigüidade”). E, como vimos que essa questão está articulada à própria possibilidade do discurso das AD, vem daí a impressão de que se teria aí um livro aporético (meditação de um fracasso histórico e teórico): também a dialética da práxis *realizaria um de seus momentos* ao interverter-se em mecanicismo (este não é *falseamento*: má dialética e boa dialética têm uma raiz comum). Parece-nos, contudo, que Merleau-Ponty julgou desfazer tal aporia através da idéia de *instituição*. No nível teórico que enfrentamos presentemente, é ela que pretende fornecer um modo de compreender a “inércia das estruturas” que não suspenda a sua encarnação em acontecimentos, isto é, um modo pelo qual não se tenha de permanecer no movimento de básica entre dialética da práxis e mecanicismo.

⁷⁰ E, nessa história, cada formação seria por sua vez uma instituição: “o Capital [deve ser] considerado como instituição e não como sombra, rastro em baixo relevo de uma produção socialista, de uma sociedade sem classe, *i.e.*, da consciência absoluta em que cada um só é cada um sendo todos” (IP, 46).

se, produzindo-se através dos fatos e não a seu despeito. Nem espírito nem matéria, nem essência nem fato. “Dilacerada por todas as contingências, reparada pelo gesto involuntário dos homens que são presos nela e querem viver, a trama não merece nem o nome de espírito nem de matéria, mas justamente de história” (AD, 93)⁷¹.

Se a crítica explícita de Merleau-Ponty a Marx está no suposto cientificismo econômico, a verdadeira oposição se dá entre, de um lado, uma “lei econômica” que tem seu ciclo próprio de efetivação e que, nesse movimento, põe os agentes como suportes (pressupostos), de outro, um “núcleo inteligível”, uma “instituição” que só é o que é ao ser encarnada e produzida pelos agentes, que está em perpétua gênese junto com os fatos porque não é senão sua “membrura”. Num lado como noutro, há lugar para a ação contingente e para o peso da necessidade (a inércia das estruturas), mas de modos distintos. Em que sentido?

Como a solução de Merleau-Ponty passou, de certa forma, por uma interpretação de Weber, talvez possamos começar por aí. Do mesmo modo que, para o historiador merleau-pontiano, deve-se começar recorrendo aos dados que encarnam a quase-essência “capitalismo”, havia de modo similar para Weber uma redução de direito do objeto social à ação dos agentes, o que não era por si só incompatível com a afirmação de uma inércia do sistema (vide supra, nota 68). Mas basta a exigência de redução possível de todo objeto social a uma atividade individual para afastá-lo do discurso dialético⁷². “Em Marx, as ações ou o sistema de ações (aqui se trata das ações que suportam a estrutura) está sempre pressuposto, embora não esteja posto. Em Weber, o sistema de ações está sempre posto, e a diferença entre a ‘estrutura’ e as ações que as suportam ou eventualmente desviam dela, é uma diferença de graus de probabilidade (as ações ‘cristalizadas’ são ‘muito’ prováveis)”⁷³. Merleau-Ponty dificilmente acompanharia Weber nesse ponto, quando pensa o peso das estruturas como “graus de probabilidade” da ação. Resta que a ausência da distinção de posição e pressuposição persiste. Isso faz com

⁷¹ O ser da história é aqui entendido como simbolismo: “essa ordem das ‘coisas’ que ensinam ‘relações entre pessoas’, sensível a todas as condições que o ligam à ordem da natureza, aberta à tudo aquilo que a vida pessoal pode inventar, é, em linguagem moderna, o meio do simbolismo” (AD, 94).

⁷² “A exigência de redução em última instância de todo objeto a uma atividade, e uma atividade individual, opõe imediatamente o discurso weberiano ao discurso dialético. A diferença é particularmente visível se considerarmos um objeto como o capital. Se, para Marx, o capital é um universal concreto, e mais precisamente um objeto-movimento (um processo que se tornou Sujeito), para Weber, ‘capital’ é uma noção que precisa ser clarificada se quisermos objetivá-la. (...) Vê-se que a definição do ‘capital’ implica uma redução do objeto ao sujeito (o possuidor). O que quer dizer: só traduzido em termos subjetivos o ‘capital’ é objetivável. Se Weber evita, como vimos, toda estrutura inconsciente à maneira do estruturalismo, ele exorciza igualmente todo *conceito* em sentido dialético” (Ruy Fausto, *Dialética marxista...*, p. 151).

⁷³ Fausto, R. *Dialética marxista...*, p. 149.

que Merleau-Ponty não só não aceite a solução marxiana como também veja nela alguma sorte de essencialismo: a necessidade simplesmente absorve a contingência, a lei econômica cumpre seu desenvolvimento a despeito dos agentes que a suportam. Curiosamente (mas não tanto, porque é a mesma ausência de dialética que comanda aqui a ilusão), esse Marx de manual se avizinha do estruturalismo, que vimos Merleau-Ponty afastar como hipóstase de um invariante universal (a idéia de uma estrutura que se faria a despeito de seus suportes, dominando os fatos, como já notamos)⁷⁴.

Por sua vez, vimos Merleau-Ponty apostar numa certa “dinâmica do presente” que deve sempre recriar a “estrutura mítica” (S, tr. 127), isto é, uma constante reelaboração das essências em contato com os fatos. Sem isso, tem-se hipóstase da estrutura. É o que leva Merleau-Ponty, aliás, a criticar as “leis econômicas” de Marx: não só porque fixam essências puras, mas porque, assim fazendo, revelam dever demais àquela cisão da experiência em fatos e essências e ao *kosmotheoros*, único capaz de unir esses extremos numa *Wesenschau*. Enquanto se bifurca a experiência em fatos e essências, das duas uma: ou bem, permanecendo nos fatos, exige-se então a “retomada humana” para que eles possam ter sentido (donde a tendência humanizante), ou bem, passando às essências, afirma-se sua incondicionalidade face ao dado. Com a idéia de “afinidades eletivas” e “todos parciais” (sua peculiar noção de estrutura), Merleau-Ponty procurou situar-se a meio caminho. Em que medida isso efetivamente resolve alguma coisa?

Limitemo-nos a recensar a dificuldade. Nos três casos considerados – Marx, Weber, Merleau-Ponty – trata-se de harmonizar duas teses em princípio inconciliáveis: 1) a estrutura só é o que é graças a seus suportes, fazendo-se e alterando-se em contato com eles; mas ao mesmo tempo, 2) essa estrutura pesa sobre eles e pode ter uma tendência inercial ou quase-autônoma. De um lado, enfatiza-se a liberdade e a contingência, de outro, a determinação e a necessidade. Marx tende a resolver essa oposição através da dialética de posição e pressuposição: o capital está posto e os agentes pressupostos, o que também significa que, se há liberdade e contingência, no discurso do capital ela é momento (negado, em sentido dialético) de seu devir necessário. Sem a dialética de posição e pressuposição, e tendendo ademais a enfatizar a “posição” dos agentes (do que é índice sua exigência de redução possível), Weber contrabalança a atividade com

⁷⁴ Aliás, o marxista contemporâneo a que Merleau-Ponty alude como continuador direto do velho Marx não é outro senão Althusser: “a dialética não é um gênero de conhecimento, é um conjunto de constatações, só é válida em seu conteúdo geral (interação, desenvolvimento, salto qualitativo, contradições) (L. Althusser, *Nota sobre o materialismo dialético*)” (AD, 92). Tem-se, aos olhos de Merleau-Ponty, a dissolução da dialética na ciência.

uma “inércia do social” (“*ethos* do capitalismo”, “estrutura de aço”), que deve ser pensada como “máximos de probabilidade” da ação⁷⁵.

Se nos três autores tem-se a oposição de contingência e necessidade, é só em Merleau-Ponty que ela salta ao primeiro plano e acarreta uma verdadeira revisão do quadro das modalidades. Até certo ponto, a oposição de liberdade e determinação resolve-se pela idéia fenomenológica de motivação, que supõe bem entendido a redução da experiência objetiva ao *Lebenswelt*. Para além daí (o que significa também: para além da PhP e rumo à ontologia), a crítica da abstração de fatos e essências por assim dizer aprofunda a redução rumo ao originário, descobrindo uma camada da experiência a quem da cisão sujeito-objeto (com seus desdobramentos reflexivos), pondo então a nu um tipo de essência que, ao invés de subsumir os fatos comentados, é antes sua membrura comum ou tecido conjuntivo. Desde então, tampouco os fatos serão indivíduos espaço-temporalmente determinados, mas famílias de sentido ou generalidades. A plena dissolução de tal cisão, mais do que nos instalar num *Lebenswelt* ainda humano, coloca-nos agora sobre uma Terra imemorial cuja produtividade identifica-se ao próprio Ser, real que antecede e é fonte de todo possível (portanto anterior à oposição de contingência e necessidade). Apenas sobre esse solo da “ontologia selvagem” do último Merleau-Ponty, fatos e essências não mais se opõem e haverá condições de acomodar esse peculiar tipo de significação que é a “essência de uma sociedade” como “essência verbal” (que não é alma do grupo, sujeito, objeto, etc., mas uma quase-essência que é temporal sem estar no tempo empírico). Repetidas vezes encontramos em Merleau-Ponty esse mesmo movimento pelo qual as aporias enfrentadas num certo plano resolvem-se através de uma redução aos planos arqueologicamente anteriores da experiência. É o plano em que encontramos a essência verbal, assim como a historicidade de sentido costurando o múltiplo da história empírica. O problema não é tanto mais o de conciliar liberdade dos agentes e determinação das estruturas, mas o de saber se a imbricação, sempre postulada, entre o arqueológico e o derivado – no caso em tela, entre as estruturas e os agentes (que devem suportá-las *tanto quanto produzi-las*); no caso da história, entre o condicionante histórico e os eventos empíricos (que devem exprimi-lo tanto quanto mo-

⁷⁵ Fio-me inteiramente de Ruy Fausto, cf. *op. cit.*, pp. 148-9. Além do que já citamos, leia-se: “Mas sobre o que repousa essa probabilidade maior de uma ação? Em parte sobre a constituição de um *ethos* que deve se transmitir de indivíduo a indivíduo e de geração (essa transmissão deve ser entendida também a partir de probabilidades de ação), em parte, suposta a efetivação do *ethos* para um grande número, pela simples necessidade de sobrevivência de todos os outros. Em lugar da distinção dialética entre posto e pressuposto, têm-se assim diferenças de probabilidade. O social-inerte corresponde a um máximo de probabilidade, mas a rigor não remete a uma ‘estrutura’” (R. Fausto, *op. cit.*, p. 149).

dificá-lo); no caso da última ontologia, entre a Terra originária e aquilo que acima dela efetivamente se mexe – é também sempre evidente.

Apêndice – Nota sobre a “essência verbal” no último Merleau-Ponty

Para onde aponta o conceito de “essência verbal”, que o último Merleau-Ponty acredita encontrar aquém da oposição, de linhagem fenomenológica, entre fato e essência, e ligando esses dois extremos? Sabe-se que, devido ao falecimento prematuro do filósofo, são poucos os textos de que dispomos sobre a questão; contudo, sua importância é incontestável, dado que será esse conceito o responsável por evitar as aporias derivadas daquela oposição fenomenológica de base. Enquanto não se quiser optar entre uma história de acontecimentos e uma história ideal, entre a gênese fática da idéia ou sua validade atemporal, entre exterior e interior, é a essa espécie nova de “essência” que se vai sempre recorrer: nem fato nem essência puros, diz Merleau-Ponty, deve haver entre o múltiplo temporal e o uno ideal um “pivô”, um certo “entre-dois” do qual aqueles extremos seriam a idealização unilateral¹. Porém, não optar entre essas alternativas – derivadas de certa interpretação tácita da experiência, qual seja, a de tomar aquilo que aparece como fato nu e reportar sua significação a uma instância de grau superior, que o eleva à inteligibilidade, mas também à atemporalidade – exigirá, no caso merleau-pontiano, reduzir a experiência objetivada a uma camada de doação primitiva – o filósofo falará em experiência “carnal” –, para que seja possível acompanhar, desde ali, a gênese daquelas idealizações. Se a oposição entre fatos e essências surge pelas mãos do *kosmotheóros* ao determinar o ser como essência (o ser daquilo que aparece está na essência ideal), então a busca pelo “*Wesen* verbal” deve ser feita aquém dessa objetivação, isto é, num nível da experiência em que se possa perceber como os fatos secretam por si sós sua generalidade, sem carecerem de uma subsunção sob o *eidos* supra-temporal². É, portanto, na camada antepredicativa da experiência que se deve procurar pela noção de “essência verbal”, e o problema preciso a se enfrentar é saber como é possível, *nesse nível*, uma doação sensível da significação – não, portanto, um sentido que alguém “atribui” a alguma coisa, mas um sentido que “se sugere” a si mesmo através da coisa, anterior à atividade de conhecimento.

¹ Vimos essas oposições serem alvo de crítica no capítulo 1. Entre a oposição de fatos e essências encontramos “acontecimentos fecundos”, “matrizes de idéias”, “pivôs”, “núcleos inteligíveis”, tantas remissões à noção de um fato que significaria para além do fático, cuja validade excederia a gênese empírica. A questão é entender como um fato pode portar seu sentido, sem precisar reportá-lo a uma essência intemporal. Em todos os casos, a oposição de fato / essência traz consigo duas outras: temporal / supra-temporal, uno / múltiplo. Essas três oposições tenderão a ser resolvidas com o mesmo expediente.

² Sobre essas decisões filosóficas tácitas, responsáveis pela oposição fato / essência, e seu pressuposto não-questionado de um *kosmotheóros*, ver capítulo II, §9.

Por anti-fenomenológica que possa parecer, tal empreitada ecoa nitidamente um projeto como o de *Experiência e juízo*, pois ali também se trata de procurar na experiência antepredicativa a *gênese* das objetividades do entendimento, pondo a nu as sínteses passivas responsáveis pelo primeiro ordenamento sensível da experiência, sempre pressuposto na atividade de predicação. Há um mesmo “S”, comportando momentos “p” próprios que serão, na predicação, ditos de “S”; mas, para que assim seja, é preciso que se tenha, já nos níveis mais simples da experiência perceptiva, a experiência de um *mesmo* substrato, dado em evidência originária – em suma, é preciso que “S” seja uma unidade, que haja intuição de uma unidade. A atividade de conhecimento é assim fundada, do ponto de vista genético, na experiência perceptiva, porquanto são suas síntese passivas as primeiras a fornecerem as unidades a serem retomadas no juízo como substrato de predicação³. E, para isso, deve-se garantir que a experiência sensível não é caos e que a sensibilidade, se não se identifica à atividade de conhecimento, tampouco se furta a ela: na verdade, já a prepara. Entre o lógico estrito senso e o sensível deve haver uma mediação pela qual o sensível se “logiciza” e se oferece às sínteses do entendimento, é preciso mostrar como as formas categoriais operam de modo secreto no domínio da experiência passiva. É, assim, o mesmo antigo *problema* do esquematismo kantiano que vai, naturalmente, reaparecer em Husserl no momento de se fazer a *gênese* da atividade de conhecimento: entre os objetos individuais determinados espaço-temporalmente, dos quais há doação em carne e osso, e os objetos do entendimento (por assim dizer, “estabilizados” para serem passíveis de predicação), entre o temporal e o omnitemporal, o individual e o geral, o antepredicativo e a predicação, deve haver uma atividade escondida na passividade, pela qual o suposto caos sensível se ordena para dar azo aos juízos do entendimento. Desvelar esse *lógos* da percepção é o projeto de *Experiência e juízo*, com suas idéias de “horizonte”, interno e externo, e “generalidade típica”. Examinemos a solução husserliana para, depois, comentarmos as novidades que Merleau-Ponty imporrá a esse roteiro.

³ “... l’objet vraiment étant n’est que le produit de notre activité de connaissance, mais (...) pourtant, d’autre part, pour toute activité de connaissance, où qu’elle s’instaure, cette production de l’objet vraiment étant ne signifie pas qu’elle le ferait surgir de rien, mais au contraire que des objets sont déjà donnés, qu’un monde *d’objets* nous est toujours déjà donné. (...) ... le champ de perception qui appartient à chaque moment de la vie de la conscience est toujours déjà un champ « d’objets », qui, comme tels, sont saisis comme unités « d’expérience possible », ou, ce qui revient au même, comme *substrats possibles d’activités de connaissance* » (Husserl, *Expérience et jugement*, §8, p. 43). Peço licença para citar o texto em francês, uma vez que não tive acesso ao original alemão que permitisse uma tradução minha para o português.

É da essência da percepção de coisa, dirá Husserl, dar-se junto com a doação de um horizonte interno e externo. Toda percepção atual de um objeto singular, que me dá em carne e osso, apresenta, para além de seu núcleo quiditivo atualmente visado, também um horizonte interno, isto é, um campo aberto de possibilidades que esse mesmo objeto venha a receber novas determinações. Posso conhecer progressiva e continuamente novas determinações *a, b, c* do *mesmo* objeto S porque a intuição do indivíduo S já traz, de modo antecipatório, um campo de explicitação possível de suas determinações internas. Ao perceber um cubo, não tenho apenas a percepção de sua face atualmente dada; percebo também – porém em horizonte – seus lados não-atuais, melhor dizer, percebo que esse cubo se completa por uma série de outras determinidades, como sua outra face, das quais eu poderia ter experiência atual caso variasse meu ângulo de visada sobre ele. Assim, toda percepção do núcleo quiditivo da coisa é acompanhada pela percepção de um horizonte, experiências não atuais, possibilidade indeterminada de novas determinações da mesma coisa.

Porém, esse horizonte *indeterminado* é horizonte de *determinações* possíveis, isto é, a indeterminação, no caso, é de conteúdo (os lados do cubo não dados atualmente) e não de forma (pois sei que, em se tratando de um cubo, há o outro lado que pode ser de tal ou tal jeito, mas haverá o outro lado). E por isso, se à percepção atual da coisa vai corresponder um saber atual, à percepção desse horizonte corresponderá não um desconhecimento sem mais, mas um desconhecimento que é, de certo modo, conhecimento, isto é, um saber antecipatório ou latente do horizonte de determinações possíveis ulteriores da mesma coisa. “Ce pré-savoir est indéterminé dans sont contenu, ou imparfaitement déterminé, mais il n’est jamais totalement vide, et, s’il ne s’annonçait pas déjà en elle, l’expérience en général ne serait pas expérience de cette chose-ci prise dans son unité et son identité. *Toute expérience a son horizon propre* ; toute expérience a son noyau de connaissance réelle et déterminée, sa propre teneur de déterminations immédiatement données dans leur ipséité ; mais par-delà ce noyau quidditif déterminé, de donné « en chair e os », elle a son horizon propre”⁴.

Essa visada antecipatória para além do núcleo determinado e atualmente dado se dá de dois modos: por um lado, no horizonte interno, tem-se a possibilidade de a mesma coisa receber novas determinações não atualmente dadas, desdobrando continuamente sua unidade e identidade (os lados não vistos do *mesmo cubo*); por outro, no horizonte

⁴ Husserl, *Expérience...*, §8, p. 36.

externo, a antecipação visa os outros objetos co-dados na percepção, dados junto com o objeto atual (o pano de fundo não visado atualmente, mas que posso sempre visar). Pelo horizonte interno, a unidade do objeto “desdobra-se” ou “apresenta” suas partes: ao conhecer sucessivamente os momentos *a*, *b*, *c* de S, tenho não a apreensão de predicados justapostos, mas a experiência de um *mesmo* S cada vez melhor explicitado, partes de um todo que permanece “tematicamente” o mesmo nessas *suas* diferentes determinações. Como tal unificação será produzida na passividade pelas sínteses de recobrimento – que têm, para Husserl, como se sabe, seu funcionamento garantido pela estrutura temporal do presente vivo (a retenção e a protensão como intencionalidades de horizonte) –, não se exige aqui a atividade explícita do entendimento para que o sensível se organize em unidades. Um mesmo “tema” S, retido na percepção ao longo das visadas de suas diferentes determinidades, prefigura, já na experiência antepredicativa, um mesmo “substrato” que será retomado pelo juízo como sujeito de predicação. Por sua vez, também o horizonte externo terá a capacidade de, no domínio da percepção, antecipar certas formas lógicas: enquanto o horizonte interno dá azo à unidade do substrato, o horizonte externo, mostrando como S se relaciona com outros objetos – semelhantes ou dessemelhantes a ele – co-dados num mesmo campo, prefigurará as formas categoriais do “coletivo” e o “estar em conjunto” do substrato. Esses objetos presentes em horizonte externo podem, em relação ao objeto atualmente visado, ser semelhantes ou diferentes, mas o critério de comparação é uma “típica”: os objetos co-dados “sont différents de celui qui est l’objet d’expérience actuelle, ou semblables à lui selon telle ou telle typique”⁵. Que significa essa noção de “típica”?

Em primeiro lugar, observe-se que a típica, que trabalha no horizonte externo, está também presente, de certo modo, no horizonte interno: as novas determinações que o objeto recebe não ferem sua unidade, pois elas pertencem à sua família, são possíveis para seu “estilo” (o outro lado do cubo branco pode ser preto, mas jamais pode ser um número). Isso é dizer que a coisa singular tem um “estilo” conforme o qual me é de antemão dada, pertence a uma “família material” que circunscreve um “espaço de jogo” onde certas variações são possíveis, mas não outras (uma superfície pode ser branca ou preta, porém *deve ter uma cor*)⁶. É isso o que torna a coisa dada *presuntivamente a*

⁵ Husserl, *Expérience...*, §8, p. 38.

⁶ Assim, o horizonte interno antecipa determinações ainda não percebidas; porém essas determinações obedecem a um certo campo, e se há arbitrariedade até certo ponto (a superfície ter esta ou aquela cor), ela não é ilimitada (a superfície não pode não ter cor). Há, aqui, algo como um *a priori*: “... une telle intuition anticipatrice de ce qu’il faut *a priori* mettre au compte de ce réel a cette particularité essentielle

mesma, em seu horizonte interno, e comparável às demais (semelhante ou dessemelhante a elas) em seu horizonte externo. Posso comparar uma cor vermelha à cor azul, mas jamais a um número matemático, e o juízo que não respeitasse a essa semelhança de família entre os membros do enunciado incorreria em não-senso material (pense-se num juízo como “essa cor + 1 = 3”, no exemplo de Husserl). A unidade do campo “cor” prescreve, para esse vermelho, o campo de variações possíveis para ele e para as relações. Citemos um texto longo.

“Dans l’oscillation de l’intuition anticipatrice, lorsque nous passons d’une variante, ou de l’orientation sur une variante temporairement maintenue, à une autre, nous demeurons dans l’unité de l’anticipation : nous anticipons la couleur de la face arrière de cette chose ; mais c’est une anticipation indéterminée et générale, par laquelle la détermination est anticipée en fonction d’un type, facteur de familiarité. Au fur et à mesure que cette généralité typique se développe sous forme de « possibilités » déterminées, comme possibilités ouvertes à l’être réel de cette couleur, l’espace où jouent ces possibilités se donne comme « extension » explicite de la généralité indéterminée de l’anticipation. Tandis que la chose qui s’insère dans l’expérience n’a de sens d’être qu’en tant que chose ayant tel horizon interne, encore qu’il n’y ait qu’un noyau de quiddités qui soit parvenu à la connaissance effective et proprement dite, la chose, une réalité (*Real*) quelconque comme objet d’expérience possible, a son *a priori* général, qui en est la pré-connaissance : c’est une généralité indéterminée, mais qui reste identifiable comme la même ; c’est la généralité d’un type *a priori* appartenant à un espace de jeu de possibilités *a priori*”⁷.

Assim, poderíamos dizer que a coisa percebida atualmente é sempre dada com um horizonte aberto de determinações ainda não percebidas; porém esse horizonte aberto é ainda assim circunscrito (do contrário haveria caos e nenhuma unidade se manteria), o pré-saber é antecipação de um saber possível (o não-saber é aqui uma espécie de saber), porquanto a coisa tem sua generalidade típica que funciona como um *a priori* que delimita o campo de variações possíveis para uma mesma coisa⁸.

d’être générale et indéterminée. (...) Toute intuition anticipatrice s’accomplit dans une variabilité fluente qui est co-présente à la conscience et qui permet à la conscience de fixer des variantes : par exemple pour une couleur déterminée ; mais c’est une variante libre, car nous pourrions toujours en introduire une autre à la place de celle qui a été fixée” (Husserl, *Expérience...*, §8, p. 41).

⁷ Husserl, *Expérience...*, §8, pp. 41-2.

⁸ “... ce qui nous affecte du fond de cet arrière-plan toujours pré-donné à la passivité n’est pas un quelque chose totalement vide, un donné quelconque (nous n’avons pas de mot exact pour le désigner) qui serait dépourvu de sens, un donné absolument inconnu. En réalité, *la non-connaissance* est toujours en même temps *un mode de connaissance*. Ce qui nous affecte est d’avance connu, au moins en tant qu’il est, d’une

Assim, a coisa singular apresenta, já na passividade, um “tipo” ou “estilo” que, por um lado, delimita seu horizonte interno, indicando-lhe o espaço de jogo no qual novas determinações e variantes são possíveis, e por outro, torna-o comparável – semelhante ou dessemelhante – a outros objetos, no horizonte externo⁹. Viso, sem dúvida, esta cor vermelha particular; mas *através dela*, melhor dizer, através de seus horizontes, vejo também um certo “estilo” de cor em geral que anuncia uma certa textura, uma temperatura, etc., como exaltarão os poéticos textos de Merleau-Ponty. Isso significa, dirá Husserl, que o mundo nos é dado não como caos sensível, mas conforme “famílias” ou “tipos”; multiforme, porém mais ou menos ordenado em “gêneros” ou “categorias regionais”. “Ce n’est pas seulement la saisie générale comme « objet », comme « explicable en général » qui est prescrite d’avance à la conscience développée, mais déjà également une typification déterminée de tous les objets. Avec tout objet nouveau constitué pour la première fois (pour parler le langage de l’analyse génétique), un nouveau type d’objets se trouve prescrit de manière durable, en fonction duquel sont saisis par avance d’autres objets semblables à lui. Ainsi le monde qui nous est pré-donné l’est-il toujours comme multiforme, informé selon les catégories régionales et typifié selon une multitude de genres, d’espèces particuliers, etc. Cela veut dire que ce qui nous affecte en arrière-plan, et qui est ressaisi pour la première fois en une prise active, est connu en un sens beaucoup plus étendu encore : cela est déjà saisi passivement en arrière-plan non seulement comme « objet », objet d’expérience, explicable, mais comme chose, comme homme, œuvre humaine, et ainsi dans des particularités plus poussées encore”¹⁰. E esse o sentido, finalmente, de se dizer que o mundo sensível não é caos, mas já organizado categorialmente, por uma espécie de *lógos* escondido – a função esquematizante desempenhada pelas sínteses passivas –, segundo “famílias materiais”: a estrutura de horizonte e as sínteses passivas de recobrimiento produzem típicas, certas generalidades empíricas que, sedimentadas e retidas

manière générale, un quelque chose pourvu de déterminations ; il est donné à la conscience sous *la forme* vide de la *déterminabilité*, donc assorti d’un horizon vide de déterminations”. Husserl, *Expérience...*, §8, p. 44.

⁹ Barbaras retoma esses resultados de modo sucinto: “... todo ‘isto’ sensível se doa segundo uma certa típica que torna possível uma antecipação. O pré-conhecimento inerente a essa experiência corresponde à apreensão de um *a priori*, generalidade relativamente indeterminada que prescreve um espaço de jogo para as variantes possíveis: esse vermelho, por exemplo, se doa de saída como concreção de um certo estilo, que permite antecipar uma certa textura, uma certa doçura, etc. Bem entendido, isso vale igualmente para os horizontes externos: o vermelho aparece de saída como variante de uma típica que pode se cristalizar em outros aspectos do entorno” (Barbaras, “Le dédoublement de l’originaire”, p. 299).

¹⁰ Husserl, *Expérience...*, §8, p. 44-5.

como *habitus*, organizam o mundo vivido originalmente dado¹¹. Ao ver este cubo, sei o que esperar de seus outros lados porque sei reconhecer, nele, o estilo de um cubo em geral. Assim, “dans toute saisie du singulier se trouve déjà à l’œuvre une relation de l’objet singulier au type général – présente déjà à travers cet horizon de familiarité et de connaissance typiques dans lequel chaque étant est d’avance rencontré de façon essentielle”¹².

Ora, essa noção de generalidade típica, doada ainda na passividade da experiência antepredicativa, será fundamental quando, na última parte da *Experiência e juízo*, Husserl for mostrar como o entendimento bebe daquela fonte para constituir as generalidades empíricas e puras. Sem dúvida, Husserl insistirá que, para se passar do antepredicativo ao juízo, não basta simplesmente “atualizar”, na constituição do “em geral” pelo entendimento, a síntese de recobrimento dos semelhantes; ao contrário, é um *outro interesse* que está em jogo, dirigido ao “uno que se destaca sobre o fundamento do recobrimento, o idêntico que é um e sempre o mesmo qualquer que seja a direção de nosso progresso”. É esse uno, que não é parte real do objeto singular (um momento que se “repetiria” nos semelhantes), mas, a se ver bem, seu *eidós*, momento irreal de generalidade, que, apreendido ativamente, apresenta-se como “objetividade de novo tipo, como uma objetividade de entendimento”. Ela nasce “des sources originaires de l’activité, bien que, cela va de soi, sur le soubassement de la sensibilité ; car les activités qui consistent à passer en revue, à saisir le singulier, à mettre en recouvrement, sont nécessaires pour que le général puisse d’une manière générale être préconstitué et devenir ensuite un objet thématique”¹³.

Com o “em geral” do entendimento vai-se da generalidade implícita à generalidade explícita. Mas, nesse movimento, é também uma nova sorte de objetividade que se produz. Por um lado, a generalidade típica está presente de modo não-tematizado na experiência receptiva e antepredicativa: a coisa singular se apresenta com seu estilo, suas notas típicas, e não é preciso de uma atividade explícita da consciência para se saber que o que se tem diante de si é, por exemplo, um cachorro, e que desse animal pode-se esperar certos tipos de conduta ou características e não outros (o exemplo é de Hus-

¹¹ A tipificação repousa sobre as sínteses passivas (recobrimento e fusão) sedimentadas : “le fait que tous les objets de l’expérience soient éprouvés de prime abord en tant que connus selon leur type propre, a son fondement dans la sédimentation de toutes les aperceptions et dans leur action permanente en tant qu’habitus sur le fondement de l’évocation par association” (Husserl, *Expérience...*, §81, p. 389).

¹² Husserl, *Expérience...*, §80, p. 385.

¹³ Husserl, *Expérience...*, §81b, p. 395. E ainda: “l’un qui vient au jour ici n’est pas en ces objets comme leur partie, comme un identique partiel, sinon ce ne serait qu’un semblable partout présent” (*idem*).

serl). Esse conhecimento típico está sempre presente na experiência, porém de modo implícito. A passagem do implícito ao explícito é a visada da própria generalidade, num primeiro nível, empírica: “toute chose saisie selon son type peut nous conduire au *concept général du type* dans lequel nous la saisissons”¹⁴; “ces caractères typiques de connaissance peuvent eux-mêmes conduire à la constitution d’une nouvelle espèce d’objectivités, précisément à cette généralité typique dont tout objet peut être le « représentant » et saisi comme tel dès son première apparaître, sans que pour autant cette relation au type doive être déjà thématique”¹⁵. Ocorre aqui algo como uma inversão de implícito e explícito: se na percepção passiva eu visava atualmente o objeto e implicitamente seu tipo, aqui a generalidade é explícita e o objeto, de que o geral é geral, torna-se um “objeto qualquer”, um singular que participa do geral: “ce sont les différents jugements dits généraux ou jugements sur le mode du en-général dans lesquels l’objet est thématisé non plus en tant que cet objet-ci, individuel, mais en tant qu’objet quelconque de cette espèce, de ce type”¹⁶. Por isso, na passagem do implícito ao explícito, tem-se a constituição de uma nova espécie de objetividade, no modo do “em-geral”. Por isso, também, Husserl vai insistir que esse geral não é parte, mas momento irreal dos objetos: “A est une singularité du général, il participe au général et il est *conçu* par l’intermédiaire de *a*” (o geral de A), e, assim, “le concept habite le singulier”¹⁷. É verdade que, nessa passagem do implícito ao explícito, e, nesse caso específico, do antepredicativo à predicação (com membros da sentença no modo do “em-geral”), ainda haveríamos de acompanhar a constituição dos diferentes “graus de generalidade”, do empírico ao puro. Mas, para o que nos importa, basta percebermos que é nessa toada que se constituem as idealidades: “le concept dans son idéalité doit être entendu comme un objet qui a un être purement idéal, un être qui ne présuppose pas l’existence réelle des singularités correspondantes; il est ce qu’il est, même si les singularités correspondantes ne sont que de pures possibilités, mais par ailleurs il peut bien y avoir

¹⁴ Husserl, *Expérience...*, §83a, p. 403. Essa passagem do implícito ao explícito é possível, porém não necessária: não tematizado, o interesse dirigido ao tipo permanece *implícito*, porém não ausente, já que ele está em operação desde a apreensão passiva do objeto. “... nous pouvons bien être orientés sur lui en tant qu’individu; alors la relation, préconstituée dans la passivité, au type dans lequel il est saisi d’abord, demeure non thématisée. Mais nous pouvons toujours constituer sur son fondement un concept général... (...). A partir du moment où nous sommes installés dans la saisie du général, chaque partie, chaque moment singulier d’un objet nous livre (...) un quelque chose à saisir conceptuellement comme général...” (*idem*).

¹⁵ Husserl, *Expérience...*, §80, p. 386.

¹⁶ Husserl, *Expérience...*, §80, p. 386.

¹⁷ Husserl, *Expérience...*, §81c, p. 396.

dans le cadre de la réalité d'expérience un concept réalisé de singularités réelles" (Husserl, §82, p. 400).

Com isso, traçou-se a gênese da noção clássica de essência, mas com algumas diferenças a se notar. A respeito da objetivação já presente na experiência antepredicativa, por oposição às objetividades formadas originalmente na atividade do entendimento, diz-se que as segundas surgem como momento imanente às primeiras, e que, entretanto, são mais “duráveis”, permanecem as mesmas ao longo de todas suas repetições reais. Husserl compreende essa diferença como uma diferença de temporalidade: os objetos “reais” estão inseridos no tempo real do fluxo, ao passo em que os objetos do entendimento, se não são “situáveis” em um momento discreto do tempo, ainda assim não são carentes de situação temporal. Por isso Husserl vai compreendê-los não tanto como supra-temporais, senão como *omni-temporais*, o que é ainda um modo da temporalidade¹⁸. Como comenta Dastur, “a unidade ‘supra-temporal’ não é ‘fora do tempo’, mas atravessa, ao contrário, a multiplicidade temporal. Passamos assim da experiência antepredicativa e dos objetos reais que ela constitui no tempo objetivo a uma experiência predicativa cuja *Leistung* irreal pode ser repetida em todos os tempos”¹⁹.

E assim como a passagem à predicação não suspende, sem mais, o tempo – apenas muda-se o *modo* da temporalidade –, do ponto de vista genético, também não se dirá que o antepredicativo dá a experiência de indivíduos singulares, por um lado, e que o entendimento apresenta universais, por outro: há, como vimos, já na passividade a presença (implícita) de generalidades, que serão visadas atualmente e explicitadas (via outro ato, constituindo nova espécie de objetividade como momento irreal) pelo entendimento. E esse é o ponto central, pois ele revela que, dada essa presença implícita de generalidades na vida perceptiva, a objetivação feita nos limites da experiência antepredicativa já porta, de certo modo, uma doação (em horizonte) do inteligível, que não precisará então ser inaugurado *ex nihilo* pela atividade do entendimento. “Essa análise é decisiva”, julga também Barbaras: “ela permite concluir que, se a doação carnal (*lei-*

¹⁸ Os objetos naturais se dão *no* tempo objetivo: “le temps est le lit de tous les objets temporels, et tout objet découpe pour ainsi dire sa durée (...), un fragment du temps. Le temps est un moment réel (*reell*) du monde” (Husserl, *Expérience...*, §64b, p. 311). As objetividades de entendimento são, por sua vez, omnitemporais (ainda um modo da temporalidade): “l’irréalité de la proposition comme idée d’une unité synthétique de devenir est l’idée de quelque chose qui peut se présenter dans des actes individuels à n’importe quelle place temporelle, et qui dans chacune est nécessairement temporelle, et en devenir temporel, mais qui pourtant est « *en tous temps* » la même. C’est quelque chose qui est référé à tous les temps ou qui, à quelque temps qu’il soit référé, est toujours absolument le même (...). Il se trouve dans le temps de façon contingente en tant que lui, le même, peut « se trouver » en n’importe quel temps” (*idem*, §64c, p. 314).

¹⁹ Dastur, F. “Le problème de l’expérience antepredicative”, p. 52.

bhaftig) é de fato percepção da coisa sensível, ela é ao mesmo tempo doação de uma típica, de uma generalidade, isto é, de um invisível”²⁰. Com essa doação do categorial *no* sensível, não é preciso mais opor radicalmente multiplicidade e unidade, temporal e supratemporal, indivíduo e generalidade: os extremos se imbricam.

É na esteira desses resultados que se devem ler os textos merleau-pontianos sobre a “essência verbal”. Tomemos como ponto de partida uma nota de trabalho inédita: “os fatos percebidos não são fatos portadores de uma significação pura, mas de uma significação *fluente*. Eles não se subsumem sob uma essência que a variação eidética revelaria como um invariante, eles têm todos um mesmo estilo, *i. e.*, eles são expressivos de uma mesma propriedade do campo, eles se fundem lateralmente, eles derivam um do outro por brotamento ou enxerto, eles são *diferentes desvios* (*écarts*) com relação a um *Wesen* (ativo), que nenhum deles contém” (MBN, VIII-2, 265).

Esse texto permite precisar até onde Merleau-Ponty retoma o último Husserl, e o que começa a se alterar naquela fenomenologia da gênese. Se a existência de um “estilo” comum aos fatos já podia ser encontrada em *Experiência e juízo* – como aquele *lógos* escondido na sensibilidade e que a preparava, à maneira do esquematismo kantiano, para acomodar as operações categoriais do entendimento –, e se também a idéia de uma “significação fluente” – como generalidade típica – não lhe era estranha, resta que, para Merleau-Ponty, há algo a mais: os fatos percebidos “derivam” uns dos outros por brotamento ou enxerto (o vocabulário é da botânica), são certos “desvios” circunscritos, e sua essência (ativa) não é contida por nenhum desses fatos. O que entender por isso?

Por um lado, a solução merleau-pontiana consiste em retomar (e aprofundar) a estrutura de horizonte descoberta por Husserl, garantindo-se através dela uma doação do inteligível *no* sensível (sem precisar, no caso merleau-pontiano, reportá-los a dois atos distintos). É por isso que não se precisa mais recorrer ao domínio das essências para apreender a inteligibilidade dos fatos. “Vivemos e conhecemos não a meio caminho entre fatos opacos e idéias límpidas”, que são duas idealizações da experiência, “mas no ponto de recobrimento e cruzamento em que famílias de fatos inscrevem sua generalidade, seu parentesco” (VI, 154). “Não é preciso, portanto, acrescentar à multiplicidade de átomos espaço-temporais uma dimensão transversal de essências: o que há é toda uma arquitetura, toda uma ‘disposição em andares’ de fenômenos (...). ... não há um

²⁰ Barbaras, *op. cit.*, p. 299.

indivíduo que não seja representativo de uma espécie ou família de seres, que não tenha ou não seja um estilo, uma certa maneira de gerir o domínio de espaço e de tempo sobre o qual ele tem competência, de pronunciá-lo, de articulá-lo, de irradiar em torno de um centro inteiramente virtual” (VI, 152). É essa capacidade de o fato individual “dizer” outros fatos, formar com eles um campo cujo centro é virtual, e no qual sua relação (sua posição no campo) o define, que Merleau-Ponty chamará de *Wesen* – “maneira de ser em sentido ativo”. Diz-se “ativo”, porque a essência de um “fato” não se esgota nele, mas exige reportar-se a outros fatos – irradiar sobre eles, abrir para eles – para se definir (por assim dizer, o “lugar” ocupado pela parte no todo de relações é mais real que a própria parte). A essência do singular *A* não está em *a*, mas na exigência de passar pelos outros singulares do mesmo horizonte para constituir-se como a mesma. A identidade da coisa torna-se virtual porque ela jamais deixa de se definir pela relação que estabelece com outras coisas, a coincidência de si consigo é sempre postergada; ela torna-se ativa porque se identifica com essa ação de irradiar sobre outras, a essência torna-se *essencialização*, medindo-se mais pelos efeitos que produz do que pela substância nua, que seria supostamente dada de uma vez por todas na contemplação. De certo modo, isso tudo ecoa a crítica estóica a Platão e Aristóteles, mas, no século XX, não deixa de ser uma leitura “saussuriana” do problema das essências. Pode-se dizer, aqui também, que a relação opositiva entre os termos é anterior aos próprios termos, já que estes só se constituem na relação que entretêm com outros.

Se só há relações, diferenças – nos temas da sensibilidade e da significação, da percepção e da linguagem –, como dar conta da experiência inegável da existência de objetos individuais? Eles serão apresentados, agora, como atualização momentânea daquele campo de diferenças, cristalização de um movimento anterior a eles: “uma cor nua, e em geral um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, insecável, ofertado inteiramente nu à uma visão que só poderia ser total ou nula, mas antes uma espécie de estreito (*détroit*) entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre abertos (...), *uma certa diferenciação, uma modulação efêmera desse mundo, portanto menos cor ou coisa do que diferença entre coisas e cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade*” (VI, 173, grifo meu). Assim, a coisa deixa de ter a positividade que teria caso fosse interpretada como fato circunscrito ao instante espaço-temporal (a natureza *flash*, como diria Whitehead): ela porta consigo a referência ao campo *do qual* ela não é senão a atualização momentânea, essa é sua generalidade ou sua dimensão. Mas, simultaneamente, a coisa – essa “cristalização”, essa “atualização”

– não é senão o próprio modo daquele campo vir à presença: não tenho experiência da generalidade “cor” senão através de uma cor particular, deste azul visível. Mas esse visível é a concreção ou atualização de um invisível. Enquanto a típica não pode jamais se apresentar em pessoa, a coisa – um visível – é o modo de aquele invisível apresentar-se, mas apresentar-se justamente como não-apresentável, como aquilo que – possibilitando, como horizonte, a experiência desse visível – ainda o transcende, excedendo a sua própria cristalização singular. É importante notar que esse in-visível não é um supra-sensível, mas antes um “zero de visibilidade”, o avesso daquele visível. Por ter um modo de presença (invisível) no visível, a doação da significação não vai cindir a experiências em domínios irreconciliáveis, a sensibilidade e o categorial.

Isso tudo implica, como notou Barbaras, um sutil afastamento de Husserl: não há aqui *duas doações*, a coisa como núcleo quiditivo e seus horizontes interno e externo: a coisa torna-se concreção e diferenciação da própria generalidade típica, que é nomeada *dimensão*, um dos invisíveis da coisa. Vale a pena acompanhar um texto do comentarista: “o sensível só se dá como cristalização ou variante de um certo eixo de equivalência sobre o qual se produzem as antecipações; o ser do aparecer sensível consiste exatamente nessa típica, que Merleau-Ponty chama também de ‘dimensão’ ou ‘nível’. O isto sensível é concreção de uma dimensão (...). Eis porquê o sentido último do sensível reside nessas ‘dobradiças’ (*charnières*) ou ‘articulações’ que religam um aspecto a outros aspectos, ou uma coisa a outras coisas, enquanto variantes de um mesmo tipo. O ser sensível não é o ser individual, situado em um ponto do espaço e do tempo, e, por conseguinte, o ser do sentido se revela irreduzível à essência intemporal: enquanto dimensão, idealidade de horizonte, o carnal escapa à bifurcação do fato e do sentido, da existência e da essência”²¹.

A coisa se apresenta como uma concreção da típica. Ela se define pela relação que tem com outras coisas da mesma família, ela é uma diferenciação nesse campo e uma atualização sua²². Essa generalidade típica é um invisível que se apresenta na coisa, mas da qual a coisa é a necessária cristalização (que manifesta aquela generalidade). Que acontece com o problema da idealidade, se a generalidade típica deve ser sua prefiguração antepredicativa? Para Merleau-Ponty, o conceito será essa generalidade ou dimensão apenas tornada *proferida*: “... *todo conceito é de início generalidade de hori-*

²¹ Barbaras, R., *op. cit.*, p. 300.

²² “A essência deve a partir de agora ser compreendida a partir de seu desdobramento sensível: ela é um estilo geral que não é nada fora de suas variações particulares, uma família de seres que não é senão a familiaridade de seus membros, uma unidade por imbricação” (Bimbenet, *Nature...*, p. 240).

zonte, de estilo – Não há mais problema do conceito, da generalidade, da idéia, quando compreendemos que o sensível ele mesmo é *invisível*, que o *amarelo* é capaz de se erigir em nível ou horizonte” (VI, 286). “Não oponho a qualidade à quantidade, nem percepção à idéia – Procuro, no mundo percebido, núcleos de sentido que são invisíveis, mas que simplesmente não o são no sentido da negação absoluta (ou da positividade absoluta do “mundo inteligível”), mas no sentido da *outra dimensionalidade*, como a profundidade se cava atrás da altura e da largura, como o tempo se cava atrás do espaço” (VI, 285). Ora, isso é dizer que a idealidade, como invisível, conserva uma presença sensível, e que, por isso, não é preciso haver dois modos de doação distintos pelos quais surgiriam sensível e inteligível: o sentido está incrustado no sensível, é uma variante (invisível) sua. O inteligível, doado como invisível na sensibilidade (portanto, já presente, de modo silencioso e antepredicativo, nela), apenas migra para um corpo mais sutil ao ser proferido no campo da linguagem. E isso é possível porque a estrutura diacrítica da linguagem reitera a estrutura diacrítica do mundo sensível: “o conceito, a significação são o singular *dimensionalizado*, a estrutura *formulada*, e não há visão dessa dobraçã (*charnière*) invisível; o nominalismo tem razão: as significações são apenas desvios definidos (*écarts définis*)” (VI, 286). Assim, ao ser proferida, a generalidade presente implicitamente na percepção – se ela já era diferença, desvio – encontra, no domínio da linguagem, não “significações fechadas”, “signos representantes de referentes positivos”, mas, uma vez mais, um sistema diacrítico em funcionamento, “termos que não significam nada um a um” (ver acima, II, §1). Assim, à estrutura diacrítica do mundo sensível – a coisa percebida em seu campo – corresponderá uma estrutura diacrítica do mundo significante, e é isso o que torna possível que a expressão não seja falseamento daquilo que é a ser expressido (uma diferença entre termos): a linguagem e o conceito proferido reiteram, em seu próprio domínio, o sistema de diferenças que constitui o campo da percepção.

Se é assim, compreende-se que a essência de um isto – seja, um azul do oceano em certa cidade – não apenas tenha um horizonte de outros indivíduos semelhantes a ele – o azul do riacho, do céu, que o estilo da cor comunique-se com o estilo da água –, mas que seja ele próprio a atualização e a diferenciação no interior do campo “cor”, e que, portanto, possa ensinar sobre toda aquela família de outras cores. Como a generalidade não está fora ou “por sobre” o variante, mas inteiramente nele (ele é a concreção dela) como aquilo que o excede (trata-se de uma atualização momentânea sua), o variante pode ensinar mais do que si mesmo: ele traz, consigo, não apenas a intuição de seu nú-

cleo quiditivo, mas a intuição de seu horizonte. Na verdade, essas duas intuições se imbricam: a doação da coisa é a doação de sua generalidade, da típica e do horizonte do qual ela é a concreção momentânea, porquanto ela não é senão a diferença entre seus “parentes de família”.

É isso o que descreve um texto freqüentemente citado, mas cujo real alcance nem sempre é compreendido: “... Renoir olhava o mar. E por que o azul do mar pertencia ao mundo de sua pintura? Como ele podia ensinar-lhe algo relativo ao riacho das *Lavadeiras*? É que cada fragmento do mundo, e particularmente o mar, ora crivado de turbilhões e de rugas, enfeitado com penachos, ora maciço e imóvel em si mesmo, contém todas as espécies de figuras do ser, e, pela maneira que ele tem de responder ao ataque do olhar, evoca uma série de variantes possíveis e ensina, para além de si mesmo, uma maneira geral de dizer o ser. Pode-se pintar banhistas e um riacho de água doce diante do mar em Cassis porque não se pede ao mar – mas só ele pode ensiná-lo – senão sua maneira de interpretar a substância líquida, de exibi-la, de harmonizá-la consigo mesmo, em suma, uma *típica* das manifestações da água. Pode-se fazer pintura olhando o mundo porque o estilo que definirá o pintor aos olhos dos outros, parece-lhe que o encontra nas próprias aparências, e porque ele crê soletrar a natureza no momento em que ele a recria” (S, 70). Deve-se sublinhar, nesse texto, menos a trivial crítica da “representação”, em obra de arte assim como em conhecimento, do que a descrição, contra o mito da interioridade criadora e expressiva, de um modo de presença do sentido no sensível, a doação – carnal –, se quisermos – de sensível e inteligível simultaneamente: o singular porta em si uma generalidade (ele é uma atualização dela), o azul do mar *dimensionaliza* e irradia sobre outros elementos de seu horizonte (porque ele é concreção e diferença no interior de seu campo), e, por isso, ele pode ensinar ao artista pintar elementos que, apenas aparentemente – apenas para a visão *flash* –, não estariam presentes em sua percepção do mar. Compreender a expressão artística como “representação-índice”, cópia ou imagem de um original dado noutra parte – seja na natureza exterior dos clássicos que a pintura imitativa, seja na interioridade sem par dos românticos –, supunha, em verdade, o prejuízo de que o sensível não poderia por si só significar, de que o signo deveria ser sempre reportado a um sentido dado noutra parte que não nele. Mais ainda, supunha-se que esse sentido poderia se dar de modo autêntico como coincidência consigo em alguma parte, restando saber qual, se na natureza objetivada ou na interioridade romântica.

Há, portanto, uma mesma decisão filosófica que condena, por um lado, a obra de arte a ser índice de um sentido que ela não contém – a “representar”, portanto –, e que condena, por outro, a natureza a ser agregado de fatos secos sem ligação interna. Em ambos os casos, cindem-se entendimento e sensibilidade em domínios *toto coelo* distintos, e os expedientes da filosofia da consciência – seus atos, o signo-índice, a “representação” – vão sempre surgir para atá-los *post festum*. Em Merleau-Ponty, ao contrário, graças à doação sensível do sentido – do modo preciso que procuramos reconstituir – pode-se agora comemorar uma expressão sem “referente” prévio a imitar. Se o pintor ainda exprime, se sua criação não irrompe *ex nihilo* no mundo, é porque “criar” não será senão essa tarefa de tornar proferido um sentido que já se soletra de modo silencioso na natureza. A nova compreensão da expressão em Merleau-Ponty acompanha, pois, a reabilitação de um *lógos* silencioso do mundo sensível: mais precisamente, essa doação sensível da significação como essência verbal.

Capítulo III – Ontologia e história

A espacialidade do 'fundo' é também permanência. A estrutura 'figura e fundo' é figuração do tempo. Até agora não se estudou senão a espacialidade e a temporalidade de figuras.

Merleau-Ponty, nota inédita, MBN, VII, 178.

§1. Rumo à ontologia

Vimos como os caminhos tomados por Merleau-Ponty para abandonar a filosofia da consciência – só com o quê se poderia realizar o projeto inicial de ancorar a idealidade no mundo percebido, descobrindo a reversibilidade originária de sensibilidade e entendimento e desfazendo, desta feita, o prejuízo intelectualista que comandara a fenomenologia desde seu berço na sexta *Investigação lógica* – levaram-no a incrustar no mundo sensível uma produtividade anterior à expressão humana, desvelando um mundo silencioso já prenhe de sentido, de modo a antecipar as criações da ordem da cultura. Dessa maneira, a criação não precisava irromper muito ruidosamente sobre uma natureza plena e estática, confessando uma produtividade da qual só o homem – como projeto, *ek-stase* e negatividade – poderia ser o responsável, já que, agora, tal criação podia se encontrar prefigurada por um Ser depositário de todos os possíveis e pregnante de novidades a este título. E por isso “a Natureza, dizia Lucien Herr comentando Hegel, ‘está sempre no primeiro dia’. Ela se dá sempre como já aí antes de nós, e entretanto como nova sob nosso olhar” (N, 356).

Na *Fenomenologia*, era uma tendência a se fazer do *Lebenswelt* a experiência na qual as abstrações das ciências e as significações encontrariam seu núcleo de preenchimento intuitivo que revelava, de modo mais ou menos sub-reptício, a compreensão ainda positiva dessa camada originária de doação do fenômeno por parte de Merleau-Ponty, batizada por alguns textos daquele livro como “vida antepredicativa da consciência”. Em primeiro lugar, era dito que a significação “consciência” estava fundada na experiência ainda muda do contato de si consigo: “quaisquer que possam ser os deslizamentos de sentido que finalmente nos forneceram a palavra e o conceito de consciência como aquisições da linguagem, nós temos um meio *direto* de aceder àquilo que ela designa, nós temos a experiência de nós mesmos, dessa consciência que somos; *é sobre essa experiência que se medem todas as significações da linguagem* e é ela que faz com que justamente a linguagem queira dizer algo para nós” (PhP, x, grifo meu). É toda a

expressão, portanto, e notadamente a expressão lingüística, que se encontra fundada sobre o silêncio da consciência, no qual tenho contato *direto* e mudo de mim comigo, e isso ainda que tal contato seja aquele peculiar tipo de cogito tácito que só é o que é engajando-se em atos explícitos. Essa *Fundierung* de cogito verbal e cogito silencioso apenas garante que não se está mais diante da consciência constituinte, porém do ser-no-mundo, cuja *ek-sistência* é então um outro nome para aquela dialética entre tácito e engajado. “No silêncio da consciência originária”, concluía o prefácio da *PhP*, “vemos aparecer não apenas o que querem dizer as palavras, mas ainda aquilo que querem dizer as coisas, o núcleo de significação primária em torno do qual se organizam os atos de denominação e expressão” (*PhP*, x). E é agora todo fenômeno, inclusive os expressivos, que encontra sua doação originária no mundo vivido de um sujeito definido como ser-no-mundo. Onde o procedimento, repetido à exaustão, de desfazer os prejuízos idealista e empirista, filosófico e cientificista, através da fundação de suas idealizações nas significações fluidas de *Lebenswelt*. “O primeiro ato filosófico”, assegurava Merleau-Ponty, “seria então voltar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo – porque é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo –, (...), reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual outrem e a coisa nos são de início dados” (*PhP*, 69). E se, na seqüência do texto, o filósofo se apressar em nos garantir que esse “mundo vivido” ou “campo fenomenal” não é um “mundo interior”, que o fenômeno ali doado não é nem “estado de consciência” nem “fato psíquico” – com o quê pretende se afastar de Bergson e dos psicologismos de sempre –, é que essa camada de *Lebenswelt*, como ficará claro ao final do livro, é no fundo sustentada por aquela *Fundierung* de cogito tácito e cogito engajado, e por isso o vivido não é uma interioridade da consciência, mas *ek-stase*. Sabe-se, ademais, que tal *ek-stase* tem sua matriz última na unificação imanente da temporalidade, compreendida nos marcos husserlianos da síntese passiva. Resta que, se pudemos nos afastar tanto da “interioridade da consciência” quanto da consciência tética e sua intencionalidade de ato, isso significou apenas transitar a uma *outra* figura da consciência, outro tipo de contato “*direto*”, mudo e pré-reflexivo de si consigo, do quê o conceito de “cogito tácito” insiste em dar provas. E é aqui que se forma esse “cogito silencioso”, esse núcleo primitivo da presença, aquém da expressão, que as célebres notas do *Visível* irão combater.

Simultaneamente, essa tentativa de encontrar, na vida anônima da consciência, a “fisionomia concreta das coisas” e seu “núcleo intuitivo” de doação (no qual as abstrações segundas encontravam seu direito e seu limite) acabava legitimando, como observou J.

Taminiaux, a tendência a se separar “silêncio da consciência antepredicativa” (ou “experiência ainda muda”, no dizer husserliano) e “expressão de seu sentido”¹: se, de um lado, as significações – pelo menos de modo presuntivo e como Idéia kantiana – talvez pudessem ser dadas em presença para uma consciência silenciosa (possibilidade de doação pressuposta pela idéia de “núcleo de significação primária”), de outro, ao serem exprimidas através de índices e signos, tais significações seriam partilhadas numa distância insanável de sua suposta “doação primitiva”². De todo modo, a significação exprimida apareceria como “segunda”, se comparada àquele “núcleo de significação primária” que só no “silêncio da consciência” se poderia apresentar. À “vida antepredicativa da consciência” caberia o acesso ao “núcleo primitivo de significação”, cuja passagem à vida pública seria marcada, então, pela distância e pela simbolização, graças à inevitável interposição de signos: a significação emocional secretada pelo gesto tornava-se significação sedimentada pelo uso, de “criadora” decaía em “adquirida”. Foi, por exemplo, o que vimos acontecer no caso da linguagem: a vida antepredicativa não era, assim, a base positiva (o núcleo intuitivo?) sobre a qual se construíam os signos sedimentados da linguagem falada, desde então esquecidos de si mesmos? Donde as funestas conseqüências que acompanhamos no primeiro capítulo: a *sobreposição* da expressão em face do silêncio da consciência, da ordem humana sobre a ordem natural-inerte, da criação sobre o dado³. Não era exatamente isso – e, sobretudo, essa concepção da vida silenciosa da consciência – o que frustrava o projeto de inscrever o sentido no sensível?

¹ Cf. Taminiaux, J. “L’expérience, l’expression et la forme dans l’itinéraire de Merleau-Ponty”, in *Le regard et l’excédent*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977. Para o comentador, na PhP, “há um lugar de nascimento do sentido e ele reside no silêncio da consciência antepredicativa, em face da qual a expressão é segunda e derivada. Mas, ao mesmo tempo, Merleau-Ponty justapunha a esse tema aquele de uma pura expressividade sem apoio em um silêncio anterior, sem que entretanto a ligação desses dois temas se tornasse propriamente uma questão” (Taminiaux, *op. cit.*, p. 109). Donde as duas “tendências” da PhP: prender-se a um ser sem produtividade, de um lado, afirmar a criação humana sem apoio, de outro; a redução a uma camada de doação positiva dos fenômenos, de um lado, a expressão pura, de outro. Mas não há qualquer contradição aqui, pois é precisamente – avalia ainda o comentador – a concepção de uma natureza sem produtividade que exigirá ser compensada por uma criação humana *ex nihilo*. A saída, como veremos o *Visível* oferecer, será fazer mundo silencioso e *lógos* proferido imbricarem-se, numa reversibilidade de “experiência ainda muda” (adágio husserliano das *Meditações cartesianas*, transposto por Merleau-Ponty nos termos do *lógos* silencioso do Ser bruto) e expressão.

² Ao sublinhar essa tendência – presente em algumas passagens da PhP – de separar experiência silenciosa (intuitiva, em sentido fenomenológico) e expressão, corremos o risco de unilateralizar aquela obra e facilitar assim a crítica. É essa a abordagem, por exemplo, de J. Taminiaux. A seu favor (e também a nosso), devemos dizer que o risco de unilateralidade existe apenas se não se toma tal tendência precisamente como *tendência*. Da tendência à assertiva há grande diferença..

³ “Seria preciso então procurar os primeiros esboços da linguagem na gesticulação emocional pela qual o homem sobrepõe, ao mundo dado, o mundo segundo o homem” (PhP, 219). Cf. nosso capítulo I.

A partir daí, acompanhamos alguns dos rearranjos conceituais que Merleau-Ponty precisou empreender para efetivar seu projeto. Dois desses passos nos pareceram fundamentais: o primeiro, uma mudança na concepção de linguagem graças ao patrocínio de Saussure; o segundo, mas que acompanha o primeiro, a descoberta de uma produtividade autóctone do sensível, que acarreta conseqüências para o ser do fenômeno e a percepção que dele temos.

Em primeiro lugar, contra essa concepção da vida silenciosa da consciência, descobriam-se a produtividade da linguagem e seu caráter de sistema diacrítico. A “produtividade da linguagem” revelava uma Fala que possui o homem, mais do que este a possui; seu “caráter diacrítico” assegurava que toda significação é feixe convergente de diferenças, e que “a identidade é diferença da diferença” (VI, 312). Desse modo, o pretenso “silêncio da consciência” não poderia – sequer de direito⁴ – ter acesso a um “núcleo de significação primária” entendido como doação-em-pessoa do fenômeno, coincidência de visada e preenchimento: de um lado, porque tal silêncio não existe (já que, graças à produtividade imemorial da linguagem, a “Fala possui o homem”, e “para ter a idéia de pensar... é preciso ter as palavras”); de outro, porque, sendo diacrítica, a linguagem não fornece significações positivas, mas relações de oposição entre termos (também eles negativos) ou sistema de diferenças. Mesmo ali onde houver silêncio (que não será de modo algum aquele “da consciência”, mas um *lógos* silencioso do mundo percebido sobre o qual o *lógos* proferido de linguagem está fundado), todo fenômeno será diferença sem termos positivos, núcleo convergente de relações opositivas com outros fenômenos (que tampouco são positivos, mas outras diferenças). Disso se conclui não apenas que a vida silenciosa da consciência, sobre a qual se deveria fundar a expressão, não existe, como também que o sentido não é passível de doação-em-pessoa ou em presença plena, já que o caráter diacrítico da linguagem (e, num nível mais profundo, o do próprio mundo percebido) garante que não há senão sistema de oposições e diferenças. O “núcleo de significação primário”, no qual a PhP teria gostado de encontrar a base intuitiva das abstrações, revela agora comportar uma ausência constitutiva pela qual a significação (e, no fundo, todo fenômeno) só se dá como diferença ou desvio. “As pala-

⁴ R. Barbaras considera que se tem aqui um índice da mudança da ontologia face à PhP. Enquanto naquela primeira obra o fenômeno, ainda que sempre doado em distância, permanecia sob um horizonte de doação plena possível, remetida à Idéia kantiana (portanto, uma transcendência *de fato* do Ser, mas não necessariamente *de direito*), no *Visível*, devido ao fato de que é constitutivo do Ser tanto a proximidade quanto a distância, é *de direito* que o fenômeno jamais é doado em pessoa. Por isso sua identidade será agora pensada como “diferença da diferença”, feixe comum de termos em oposição. Mais ou menos como se o caráter diacrítico das significações lingüísticas se estendesse para o mundo percebido.

vras não reenviam a significações positivas e finalmente ao fluxo das *Erlebnisse* como *Selbstgegeben*. Mitologia de uma consciência de si à qual reenviaria a palavra ‘consciência’. – Não há senão *diferenças* de significações (VI, 223). Se a significação “consciência” não pode ser reconduzida a um contato mudo de si consigo para encontrar seu núcleo de preenchimento intuitivo⁵, é porque a linguagem revelou *preceder* o silêncio da consciência. Como ela é, ademais, diacrítica, sem oferecer termos positivos tomados um a um, a identidade das significações – os *lékta* – só poderá ser “diferença da diferença”, feixe convergente de oposições cujo modo de ser, na última ontologia, será o de um invisível.

Como pudemos notar, nada disso se restringe à linguagem, e Merleau-Ponty pensa estender essa estrutura diacrítica à percepção. Agora, não é apenas a idealidade que não é dada em presença, pois a própria coisa sensível é dada numa distância não só insuperável, como também *constitutiva*. A coisa comporta lados escondidos, os *quale* singulares não são senão diferenças entre outros *quale*, cada objeto singular atual é um “estrito entre horizonte externo e horizonte interno”: cada um atualiza ou diferencia um mesmo “raio de mundo” do qual emerge e no qual está preso. Todo fenômeno comporta assim a ausência de uma presença, mas de modo constitutivo, e, por isso, também a presença de uma ausência. A diferença é sutil, porém decisiva, já que o próprio critério da evidência como doação-em-pessoa é, desse modo, transtornado. É por isso que Merleau-Ponty insiste em alguns textos: os lados não-vistos do cubo não são visíveis *alhures* ou *por outrem* – eles são de fato invisíveis, mas tal invisibilidade é constitutiva do visível, e desse modo é a própria doação do cubo que traz uma co-presença de lados dados e lados

⁵ Pelo menos até certo ponto, parece ter sido assim que Merleau-Ponty raciocinou na *Fenomenologia*. A célebre nota do *Visível* o confessa explicitamente: “O Cogito de Descartes (a reflexão) é operação sobre significações, enunciado de relações entre elas (e as significações elas mesmas sedimentadas em atos de expressão). Ele pressupõe, pois, um contato pré-reflexivo de si consigo (consciência não-tética (de) si Sartre) ou um cogito tácito (ser junto a si) – eis como eu raciocinei na *Ph. P.* Está correto? O que eu chamo cogito tácito é impossível. Para ter a idéia de ‘pensar’ (...), para fazer a ‘redução’, para voltar à imanência e à consciência de... é preciso ter as palavras” (VI, 222). O que é dizer que a linguagem e a expressão – que a PhP gostaria de ver fundadas sobre o “silêncio da consciência” – imbricam naquele mesmo silêncio, havendo uma espécie de reversibilidade entre silêncio e expressão. Citemos em seguida uma das passagens de PhP que poderia corroborar a crítica que lhe endereça o *Visível*: “Eu não encontraria [para as palavras ‘Cogito’ e ‘sum’] nenhum sentido, nem mesmo derivado e inautêntico, e eu não poderia nem mesmo ler o texto de Descartes, se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento, e se o Cogito falado não encontrasse em mim um Cogito tácito. É esse Cogito silencioso que Descartes visava escrevendo as *Meditações*, ele animava e dirigia todas as operações de expressão que, por definição, perdem sempre a meta, porque elas interpõem, entre a existência de Descartes e o conhecimento que ele toma dela, toda a espessura das aquisições culturais, mas que não seriam nem mesmo tentadas se Descartes não tivesse de início uma visão de sua existência” (PhP, 460-1). Note-se que as “aquisições culturais”, a expressão, aparecem aqui como “interposições”, segundas e derivadas em face desse *tête-à-tête* silencioso de Decartes consigo mesmo, que não é senão o cogito tácito. Evidentemente, esse texto faz eco com o texto do prólogo que citamos no corpo do texto.

não-dados. O cubo ele mesmo é presente numa distância e proximidade. Não vejo um cubo se vejo apenas uma face sua, vejo um quadrado; isso prova que, na minha visão atual do cubo, há os lados não-dados do cubo que contam como não-dados nessa visão atual, eles são de algum modo dados (nos termos husserlianos, eles são dados em horizonte e, como tal, são antecipados por minha visão do objeto singular)⁶. Para Merleau-Ponty, essa é a primeira prova de que há pelo menos *um* invisível que é constitutivo da visibilidade. É verdade que esse também é o sentido mais “fraco” de invisível, que também será “membrura” da visibilidade, tempo, espaço, idealidade e Cogito. Não importa, por ora, elencar esse pequeno rol de invisíveis. Basta-nos notar que, através dele, Merleau-Ponty descobre uma distância ou ausência que são constitutivas da presença, com o quê o próprio mundo percebido se revela, ele mesmo, transcendente e presente. Com isso, fica barrada a presunção da doação integral do fenômeno. Não há, pois, “núcleos de significações primárias” que poderiam preencher positivamente as expressões segundas. A metafísica da presença, que não se sabe ao certo nem se a Husserl podia ser imputada, perde seus direitos. Vejamos isso mais de perto.

Do mesmo modo que a linguagem é diacrítica, isto é, composta de diferenças sem termos positivos, também a percepção não fornece fenômenos em pessoa, mas lacunas e relevos: “descrevo a percepção como sistema diacrítico, relativo, opositivo” (VI, 263), a “pregnância empírica (...) consiste em definir cada ser percebido por uma estrutura ou um sistema de equivalências em torno do qual [cada ser percebido] está disposto, e do qual o traço do pintor – a linha flexuosa – ou o varrer do pincel é a evocação peremptória” (VI, 257, tr. 194). Noutras palavras, o pintor cria a partir de um “sistema de equivalências” dado no mundo sensível, tornando proferido um *lógos* silencioso depositado naquele mundo (“pregnância” do visível). O caráter diacrítico – o fato de que cada coisa percebida é uma diferença num raio de mundo, como este amarelo é uma atualização da série de amarelos aos quais se opõe – é interpretado como pregnância, isto é, oferecendo uma matriz de equivalentes ou generalidade. E por isso Merleau-Ponty pode dizer, desse mundo silencioso da percepção, que “se trata desse *lógos* que se pronuncia silenciosamente em cada coisa sensível, enquanto ela varia em torno de um certo tipo de mensagem” (VI, 258). Na medida em que esse mundo silencioso comporta um *lógos*, ele não se opõe à expressão, pois há imbricação de *lógos proferido* e *lógos silencioso*, e a expressão se antecipa a si mesma no mundo percebido ainda silencioso. Note-se que o

⁶ Cf. nosso apêndice sobre a essência verbal: a quididade de uma coisa não é senão sua oposição a outras, o que significa que a diferença é anterior aos termos.

silêncio deixa de ser da consciência antepredicativa para dizer-se, agora, do próprio mundo percebido. Isso tudo só foi possível porque, em vez de definir o sujeito como ser-no-mundo, *cogito* que sempre conservava um ponto de fuga pelo qual *não* estava no mundo, o sujeito é agora momento desse próprio mundo, podendo, com isso, ser de *mesma natureza que ele*. Por isso o sujeito pode “continuar” uma produtividade natural sem introduzir, no Ser, fendas insanáveis. É essa a grande conquista que se tem com o conceito de carne: minha mão tocante e minha mão tocada são reversíveis iminentes, quer dizer, tenho em mim a experiência da reversibilidade de corpo fenomenal e corpo objetivo, sujeito e objeto. Como ficará mais claro à frente, é apenas com uma concepção renovada de natureza que esse corpo próprio poderá, ao mesmo tempo, ser objeto visto e sujeito vidente. Como, nesse *repliement sur soi même*, minha carne arrasta consigo, através das estruturas de horizonte, todo o mundo percebido, Merleau-Ponty passará a dizer que é o mesmo mundo visível que se vê a si mesmo, uma linguagem que se fala a si mesma, donde termos a Visibilidade a Fala como atributos reflexionantes do Ser. E por isso a expressão já será antecipada pelo próprio Ser, em dois sentidos: ele contém tudo o que um dia será dito, mas, mais profundamente ainda, *é ele próprio quem o diz*. Donde o sentido que terá o célebre bordão de Husserl na última fase de Merleau-Ponty: “é a experiência ainda muda que se trata de levar à expressão pura de seu sentido”, querendo agora dizer, é a própria experiência muda *que se exprime a si mesma*.

Vale a pena ler uma longa nota de trabalho em que se descreve a imbricação de “ser silencioso” e “expressão de seu sentido”: “o mundo perceptivo ‘amorfo’ de que eu falava a propósito da pintura – perpétuo recurso para refazer a pintura –, que não contém nenhum modo de expressão e que, entretanto, chama a todos e os exige, e res-suscita com cada pintor um novo esforço de expressão – esse mundo perceptivo é no fundo o Ser, no sentido de Heidegger, que é mais que toda pintura, que toda fala, que toda ‘atitude’, e que, apreendido pela filosofia em sua universalidade, aparece como contendo tudo aquilo que um dia será dito, e nos deixando entretanto a tarefa de criá-lo (Proust): é o *lógos endiathetos* que chama o *lógos prophórikos*” (VI, 221-2, tr. 167). Como *lógos silencioso*, portanto, o mundo percebido contém tudo aquilo que um dia será dito, e desse modo antecipa toda expressão; isso, contudo, não o faz prescindir da expressão criadora, pois, mesmo antecipando tudo, ele exige a retomada ativa (reativação do sedimentado) para se manifestar: “o Ser é aquilo que exige de nós criação para que dele tenha-

mos experiência” (VI, 248)⁷. Na medida em que a criação é agora uma “retomada” do *lógos silencioso*, é evidente que essa “produtividade humana” – por necessária que seja (mas para manifestar ou tornar proferido o *lógos endiathetos*, um sentido “desde sempre já aí”) – apenas prolongará uma produtividade ontológica e imemorial que ela própria não inaugura. A descoberta de uma produtividade ontológica, de um Ser expressivo por sua própria conta, faz com que se prescindia de uma criação *ex nihilo*: o mundo da cultura como mundo expressivo não começa com o homem.

Com isso, uma segunda tendência presente no jovem Merleau-Ponty pode ser relativizada: a criação humana não será mais, como ocorria em alguns textos da primeira fase, uma irrupção não prefigurada pelo próprio Ser. E era compreensível que isso acontecesse ali: na medida em que a linguagem não possuía produtividade autônoma, e na medida em que a natureza e o Ser não eram dotados de interioridade própria, dependendo então dos projetos humanos para serem assimilados como *sentido*, todo o princípio de novidade que não possuíam exigia ser compensado pela produtividade humana, responsável de última instância pela criação do novo assim como pelo sentido tácito que a experiência poderia ter (fornecendo, somente a partir de então, os predicados de motivação que podiam condicionar a ação humana). Em todo caso, foram esses traços que julgamos encontrar em operação, através da categoria humanista do trabalho, na filosofia da história apresentada nos textos existencialistas de *Sens et non-sens*. É desnecessário lembrar que, patrocinando esse compromisso humanista do marxismo de Merleau-Ponty, o que se tem é a leitura antropologista de Hegel por Kojève e, através dela, todo o peso da negatividade humana como fulcro do sentido na história e no ser. E como a negatividade foi identificada à *humanidade*, tudo o quanto seja *natureza* será despojado de sentido imanente. Donde a história e a humanidade serem definidas como *antiphysis*, aquilo que permite recortar o em si pleno e inerte conforme um vetor de sentido. Como explica V. Descombes, a humanização do nada – que se pense em Sartre – “implica que não haja nada de negativo no mundo fora da ação humana. A *natureza*, pois tal é o nome daquilo que produz sem que o homem atue, deve ser plenamente positiva. O ser natural se definirá pela *identidade* (no sentido ordinário e ‘não dialético’ do termo). A

⁷ Fazemos nosso o comentário preciso de Taminiaux: “O mundo do silêncio é o mundo perceptivo, o *Lebenswelt*, que chama uma expressão que em um sentido ele já continha, mas que não é, por isso, menos criação. A expressão, portanto, produz o sentido, cria o sentido e desvela um já-aí do sentido. Ela se precede, por assim dizer, a si mesma, de tal sorte que não há motivo para colocar de um lado o domínio do originário, que seria a experiência silenciosa, e, do outro, a expressão mesma como camada segunda. (...) A experiência do Ser não está portanto aquém da expressão, é a favor desta que ela se produz. Desde então, a experiência está tanto do lado da expressão quanto do lado da percepção. E igualmente, a expressão está tanto do lado da percepção quanto da fala” (Taminiaux, *op. cit.*, p. 107).

coisa natural – este pedregulho, este cachorro – é o que é e não é nada senão o que sua *natureza* (sua identidade) lhe obriga ser. Donde o ensinamento de Kojève: a *história* é dialética, a natureza não o é”⁸. Tal concepção acompanha justamente um certo dualismo ontológico, tornado célebre por Sartre nos termos do Em Si e do Para Si: o ser se diz em dois sentidos conforme se trate do ser da natureza, positividade e inércia, e do ser do homem, negatividade e criação. A rigor, desta última sequer se pode dizer que seja, pois é Nada, ação de nadificar tudo aquilo que, propriamente, é. A nos fiarmos de Descombes, “a palavra ‘ser’ não poderia ter o mesmo sentido no caso da coisa natural e no caso do homem. A coisa da natureza... contenta-se em ser o que é: suas ambições não vão além de uma simples perpetuação de si mesma. O próprio homem, enquanto se conduz como simples ser vivo, tampouco age, ele se reproduz. Diremos então que ‘a natureza não tem história’. Entendamos com isso que a definição de um processo natural é que as coisas são no fim assim como eram no começo”⁹. A consequência evidente é que a criatividade humana, sem ser prefigurada pelo ser, evocará os predicados divinos da criação *ex nihilo*, e para Kojève é essa relação com o possível que define a história. “O próprio da ação humana, que herda aqui o privilégio divino da teologia cristã, é entreter uma relação com o *nada*. Ela introduz algo do novo no mundo. Ora, o novo, se é verdadeiramente novo, deve ser diferente de tudo aquilo que já se viu. (...) O fato da ação é então essa interposição de um ‘nada’ entre o estado inicial e o estado final. O resultado pode então ser dito *criado*, produto *ex nihilo*. E, por conseguinte, o ator, quando age, não manifesta sua vontade de ser (de conservar seu ser), mas sua vontade de não ser”¹⁰. A história, por oposição aos processos naturais, é domínio da *mudança*, no qual a identidade, própria do em si inerte, não se mantém. A mudança é pensada como criação do novo, só existindo através da interposição de um nada entre o começo e o fim de um estado de coisas, pelo qual se pode dizer que B, não dado inicialmente, é “resultado criado” de uma ação que suspendeu o ponto de partida A. A mudança é assim entendida como negação de A para surgimento de B, e a história, domínio da mudança, é perpétua criação. É por isso que podem haver, ali, rupturas radicais e superações totais de problemas dados: Kojève, como se sabe, flertava abertamente com o “fim da história”. “O *mundo* (no sentido de uma totalidade daquilo que é) teria então duas partes. Na parte natural, as coisas são como são e o devir é cíclico. Na parte histórica ou humana, nada permanece

⁸ Descombes, V. *Le même et l'autre*, Éd. Minuit, 1979, p. 47.

⁹ Descombes, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰ Descombes, *op. cit.*, p. 47.

como está, nenhuma identidade se mantém”¹¹. Como a nadificação que permite a mudança é privilégio do homem empreender através da ação, segue que a história é, desde então, *exclusivamente* história humana. Não se trata de dizer apenas que a ação humana é histórica, mas que *só há história através do homem* ou, nos termos de SnS, que toda a história é história do portador, ali identificado na “intersubjetividade concreta”¹². Com isso, a história como um todo é humanizada, história e humanidade são termos de um todo autêntico, isto é, é indecomponível: toda história é história humana, toda humanidade – enquanto ação, criadora e negatividade – é histórica. Veremos que um dos resultados da batalha merleau-pontiana contra a filosofia da consciência foi desfazer esse todo, fazendo de “humanidade” e “história” termos não necessariamente ligados.

Na exata medida em que era uma figura não-expressiva da natureza e do Ser que exigia ser compensada pela produtividade humana, a reabilitação ontológica do mundo sensível, descobrindo-lhe agora uma produtividade autóctone, acarreta com toda evidência novos contornos para a figura da humanidade, já que ela não precisará mais aparecer como pura negatividade, única capaz de recortar o em si conforme um sentido¹³. Tal ideologia da negatividade humana – que, do idealismo a certo hegel-marxismo, julga Merleau-Ponty, todos partilhavam – será revogada assim que a natureza não aparecer mais como desprovida de produtividade, objeto em si e inerte, mas como “objeto do qual surgimos, onde nossas preliminares foram postas pouco a pouco até o instante de se ligarem numa existência, e que continua a sustentá-la e fornecer-lhe seus materiais. Que se trate do fato individual do nascimento ou do nascimento das instituições e das sociedades, a relação originária do homem com o ser não é aquela do para si com o em si” (N, 356). A Natureza revela-se como o solo que sustenta a negatividade humana, devendo então ser capaz de compreender em si a deiscência pela qual sujeito e objeto, para si e em si, surgem pela primeira vez. Isso é dizer que a Natureza deve prefigurar a possibilidade da produtividade humana, colocando-a desta feita em seu lugar apropriado na “ordem do Ser”, como continuação (descontínua) de uma produtividade e expressividade ontológicas das quais essa produtividade ôntica é modificação. Entenda-se por “modificação” uma relação nem de completa descontinuidade (já que a “negatividade”

¹¹ “Há assim dois sentidos do ser: 1) o ser natural: ‘ser’ quer dizer *permanecer o mesmo*, manter-se idêntico; 2) o ser histórico (ou ‘historicidade’): ‘ser’ deve ser definido aqui pela negatividade; o ser do ator consiste em *não permanecer o mesmo*, querer-se diferente” (Descombes, *op. cit.*, p. 48).

¹² Cf. capítulo I, §2. Notamos ali como essa posição do portador acarretava a humanização da história.

¹³ É por isso que Merleau-Ponty pode dizer, sobre seu insólito projeto de investigar a filosofia da natureza, que “buscando elucidar esse problema, não estamos tão longe da história”, já que “o abandono em que caiu a filosofia da Natureza envolve uma certa concepção do espírito, da história e do homem. É a permissão que nos damos de fazê-los aparecer como pura negatividade” (N, 356, 355).

humana encontra-se prefigurada e possibilitada pela Natureza) nem continuidade pura (o que seria derivá-la de uma Natureza compreendida como mecanismo, fazendo da humanidade mero efeito “naturado” – desprovido de interioridade ou de sentido próprios –, causado por essa única interioridade autêntica da *Natura naturans*, vale dizer, Deus). Sob essas reservas, pode-se dizer que o Ser primordial é anterior à sua determinação como em si ou para mim, anterior à sua fenomenização para uma consciência, desde que se entenda que a consciência não é, por isso, mero efeito seu: a anterioridade não significa aqui causação. “Se não nos resignamos a dizer que um mundo do qual as consciências seriam retiradas não é nada, que uma Natureza sem testemunhos não teria sido nem seria, é-nos preciso reconhecer de algum modo o ser primordial que não é ainda o ser-sujeito nem o ser-objeto, e que desconcerta a reflexão em todos os aspectos: dele a nós, não há derivação e não há quebra” (N, 357). Se isso altera a imagem tradicional da humanidade e da história, é que elas não precisam mais aparecer como “negatividade pura”, pois, se a Natureza não é “positividade inerte”, então tampouco carecerá da negatividade humana – introduzida pelo para si, pela produtividade definida como “humanidade em nós” – para fenomenizar-se. O sentido que se antecipa na Natureza é autóctone na medida em que não carece dos “projetos” humanos e de suas criações correlatas para surgir. Mesmo que, mais tarde, tenhamos de dizer que a criação humana é necessária para que esse sentido silencioso venha a *se manifestar*, isso contudo não quer dizer que ela detenha a chave de sua produção, porquanto a manifestação será entendida como “tornar proferido” um possível já contido e antecipado pelo próprio Ser. Por esse motivo, a idéia de história é vista de outra perspectiva, reacomodada agora no quadro de um Ser bruto expressivo mais velho que os projetos humanos. Isso é afastar-se, em primeiro lugar, dos marcos hegelianos (kojévianos, enfim) da história, pensada como trabalho de negação da natureza, *antiphysis*: se a negatividade emerge de um Ser mais velho que ela e do qual não se pode dizer se é Em Si ou Para Si (porquanto essa alternativa não se coloca para ele), então ela – a humanidade – conserva dimensões passivas não-constitutíveis, e a idéia de uma interiorização da natureza pelo Espírito torna-se inócua. A história humana como negação do dado natural cede lugar a uma história da expressão do Ser, na qual a cultura “proferida” continua uma natureza “silenciosa”: mas isso é reconhecer que elementos ainda não “humanizados”, entenda-se, ainda não apanhados como correlatos de “projetos existenciais”, podem ter história. Assim, somos levados a pensar que “história” e “humanidade” se dissociam pela primeira vez: pode-se ainda falar em “história humana”, história dos “projetos sucessivos da coexistência intersubje-

tiva” e dos “problemas que movem a civilização”, como se fazia em SnS, mas ela recebe agora o humilde epíteto de “história ôntica” ou, economizando o jargão, “história regional”. Diríamos se tratar da dimensão em que a história do *lógos* de cultura prolonga uma historicidade silenciosa. De todo modo, temos aí uma história que encontra raízes, jamais explicitadas, num Ser bruto já expressivo¹⁴. Mas, no fundo, pode-se dizer mais que isso: na medida em que tal Ser contém a título de possíveis seus tudo aquilo que um dia será dito, pode-se dizer que a história humana encontra-se como que prefigurada ou antecipada por ele, e que sua “história ôntica” é um modo de a própria produtividade ontológica exprimir-se. Dessa maneira, não se pode mais identificar a história à *antiphysis*, devendo-se reconhecer uma historicidade que brota da própria Natureza, face à qual a humanidade conserva dimensões originalmente passivas (é o que significa dizer que a Natureza “é o objeto do qual surgimos”, N, 356)¹⁵.

Para uma tradição de pensamento que assimilava a história à negatividade e, a partir dela, à humanidade, a inversão é desconcertante: descobre-se agora historicidade num Ser que é negativo e positivo misturados, uma indeterminação positiva da experiência para a qual Merleau-Ponty reservará a categoria – desde os estóicos, a mais pobre de

¹⁴ “... seria preciso em princípio desvelar a ‘historicidade orgânica’ sob a historicidade (*Urhistorie, erste Geschichtlichkeit*) de verdade que foi instituída por Descartes como horizonte infinito da ciência. Essa historicidade de verdade é ainda o que anima o marxismo” (VI, 219). Há, portanto, uma historicidade una sustentando as idealizações instituídas como possíveis para o mesmo mundo percebido. “Abaixo” das idealizações, tal mundo (*o Lebenswelt* como mundo sensível de VI) é originariamente uno e o mesmo, para os contemporâneos e para os antigos. O que há de comum a essas diferentes “interpretações históricas” do sensível? O mundo percebido como solo comum “continua em cada homem que percebe. Por sobrecarregada de significações históricas que possa ser sua percepção, ela toma de empréstimo do primordial pelo menos sua maneira de apresentar a coisa e sua evidência ambígua” (N, 356). A tese acerca do excesso do Ser e da conseqüente presença-distância de sua apresentação no fenômeno é uma tese ontológica. Se ele pode ser numericamente uno, visado por mim ou por Platão, é que, por ser pregnância de todos os possíveis (não possíveis lógicos, mas possíveis deste real a eles anterior), ele comporta em si todas as idealizações e sedimentações, mesmo as excedendo. Voltaremos ao tema à frente.

¹⁵ Estava em não problematizar a idéia de história como *antiphysis*, e simultaneamente concebê-la como pura negatividade face a uma natureza plena, o maior pressuposto não-questionado – julga o último Merleau-Ponty – do hegel-marxismo, porquanto a noção de um Ser expressivo – e a conseqüente revisão do conceito de negatividade, tarefa que a última ontologia de Merleau-Ponty começa a empreender – teria grande impacto sobre o conceito de *Aufhebung*. É o ponto em que o marxismo entrava em crise, silenciando questões como “esta, de início, de saber se há uma operação de destruição-realização, notadamente uma realização do pensamento que o torna supérfluo como instância independente, ou se esse esquema não sub-entende uma positividade absoluta da natureza, uma negatividade absoluta da história ou *antiphysis*, que Marx acreditava constatar nas coisas em torno dele, mas que não são talvez senão uma certa filosofia, e que não pode ser excetuadas de reexame” (S, 14). Evidentemente, essa questão *teórica* tem implicações *práticas*, porquanto a teoria da revolução está imediatamente em jogo com a crítica da *Aufhebung*, na filosofia da história. A revisão do conceito de negatividade, fazendo-a emergir de um Ser mais velho que ela e do qual não se poderia dizer se é inteiramente positivo ou negativo, implicando a admissão de dimensões passivas não-constituíveis, não acaba por acarretar dificuldades para a teoria da revolução concebida como passagem da pré-história à História? Tentaremos ver à frente até que ponto isso tudo não está intrinsecamente ligado com as aporias do Epílogo das *Aventuras da dialética* e com a apresentação da história política que se apresenta ali.

determinações – do *algo*, do qual se pode dizer tanto que é como não é. É à presença do algo, garante o filósofo, que temos inicialmente abertura. Compreende-se que, nesse mundo com o qual a fé perceptiva nos põe em contato, haja co-presença de visíveis e invisíveis. Assim, os incorporais, os invisíveis, que sob certo aspecto *não são*, podem ser reunidos num mesmo Ser no qual apenas os corporais e os visíveis, propriamente falando, *são*¹⁶. “Não sou mais o negativo puro, ver não é mais simplesmente nadificar, entre aquilo que vejo e eu, que vejo, a relação não é de contradição, imediata ou frontal, as coisas atraem meu olhar, meu olhar acaricia as coisas, esposa seus contornos e relevos, entre ele elas nós entrevemos uma cumplicidade. Quanto ao ser, não posso mais defini-lo como um núcleo duro de positividade sob as propriedades negativas que lhe viriam

¹⁶ Se “tudo o que existe é corpo”, então os incorporais, em certo sentido *não são* (se não *existem*, Deleuze dirá que eles *insistem*, mas isso apenas nomeia a dificuldade). Mas há uma categoria que é dita de ambos, pela qual estão incluídos num mesmo Ser. “Não é certo, de início, que a idéia de incorporal engendre imediatamente e sem restrição aquela do não-ser. (...) O ‘gênero supremo’ é definido ora como ‘o ente’ (ora, ‘o ente se diz apenas dos corpos’), ora como ‘o algo’ (que engloba os corpos e os incorporais). Mas apenas essa segunda fórmula dá a expressão exata da doutrina estoíca, e ela se exprime precisamente pela preocupação de não abandonar inteiramente os incorporais ao ‘não-ser’. Essa tentativa de incluir os corpos e os incorporais (isto é, no fim das contas, os seres e os não-seres) em um mesmo gênero supremo (quer dizer, desde o aristotelismo, em um mesmo ‘gênero de ser’) foi julgada severamente pelos adversários da Escola” (Goldschmidt, V. *Le système stoïcien et l’idée de temps*, Vrin, 1953, p. 13). Não é possível aqui esboçar uma comparação, de resto possível, entre as preocupações estoícas e merleau-pontianas. Ela seria tanto mais interessante quanto o rol dos invisíveis merleau-pontianos se assemelha, até certo ponto, àquele dos incorporais estoícos: os exprimíveis (os *lekta* ou, em Merleau-Ponty, a idealidade), o tempo, o espaço (o lugar e o vazio, nos estoícos). No caso em tela, vê-se que ambos procuram uma categoria que possa ser dita tanto do ser quanto do não-ser. Se, para os estoícos, trata-se de afastar, de um lado, a Idéia e a participação platônicas, de outro, a substância e a causalidade aristotélicas (sustentando que apenas corpos podem ser causas ativas e que os incorporais não podem ter lugar entre as quatro causas), já Merleau-Ponty pretende vencer o dualismo ontológico reinante na metafísica desde Descartes (*res extensa* e *res cogitans*, Em Si e Para Si, Ser e Nada). Há textos, contudo, em que o ataque de Merleau-Ponty se estende ao princípio de razão suficiente tomado como cânone do Ser: a questão, “por que há Ser e não o Nada” só se coloca uma vez admitida a contradição entre Ser e Não-Ser. O Ser bruto merleau-pontiano, procurando evitar tal alternativa, precisa justamente encontrar um meio comum em que tais termos não se excluam, mas trabalhem em simultâneo. “Para uma filosofia consciente de si como conhecimento, como fixação segunda de uma experiência anterior, a fórmula: *o ser é, o nada não é*, é uma idealização, uma aproximação da situação total, que comporta, além *daquilo que* dizemos, a experiência muda de onde o haurimos. E, assim como somos convidados a reencontrar, atrás da visão, como presença imediata ao ser, a carne do ser e aquela do vidente, assim também temos de reencontrar o meio comum no qual o ser e o nada, que não são senão *lekta*, trabalham um contra o outro. Nosso ponto de partida não será: *o ser é, o não ser não é* – e nem mesmo: *só há o ser* –, fórmula de um pensamento totalizante, de um pensamento de sobrevôo, – mas: há ser, há mundo, há *algo*; no sentido forte em que o grego fala de *to légein*, há coesão, há sentido. Não fazemos surgir o ser a partir do nada, *ex nihilo*, partimos de um relevo ontológico no qual não se pode jamais dizer que o fundo não seja nada. O que é primeiro não é mais o ser pleno e positivo sobre o fundo de nada, é um campo de aparências, do qual cada uma, tomada em separado, talvez se estilhece ou seja riscada a seguir (é a parte do nada), mas da qual eu sei apenas que será substituída por outra que será a verdade da primeira, porque há mundo, porque há algo, um mundo, um algo que não precisam, para ser, anular de início o nada” (VI, 119). E definindo assim o Ser bruto, do qual a fé perceptiva me dá o primeiro testemunho ambíguo (abertura e ocultamento), entende-se como, nesse campo de aparências, *ser e nada* não se excluam, mas trabalhem conjuntamente. Mas é evidente que, para isso, o nada não pode ser definido como *nihil negativum*, já que ele está de certo modo presente nessa experiência; o nada, nesse sentido, também *é* (desde que a categoria ser não seja identificada ao dito ser em si, maciço, pleno e positivo, mas justamente, campo de aparências, sempre fluidas e cambiantes).

pela minha visão: não resta mais nada a ver se dele retiramos todas elas, e nada me permite colocá-las na conta do Para Si, que aliás está ele mesmo atolado no Ser. As negações, as deformações perspectivas, as possibilidades que eu tinha aprendido a considerar como denominações extrínsecas, preciso agora reintegrá-las ao Ser, que portanto está escalonado em profundidade, se esconde ao mesmo tempo que se desvela, é abismo e não plenitude” (VI, 106). A profundidade do Ser substitui a bipartição de Em Si e Para Si, Ser e Nada, e com isso reconhece-se que o visível é habitado por uma espessura de invisível: entre ser e não-ser não há – ainda – contradição (ela só surgirá por idealização, isto é, ao virar significação proferida ou mentada), eles estão em comércio, trabalhando um contra o outro. Com essa noção de negativo como invisível, peculiar espécie de presença no Ser percebido, Merleau-Ponty distancia-se do *nihil negativum* hegeliano. Se não basta isso para tirarmos conseqüências quanto ao que ocorre com o movimento da história e a idéia hegeliana de “processo”, pelo menos fica a sugestão de que, se é esse Ser – para o qual os opostos não são contraditórios, mas, por assim dizer, complementares no escalonamento em profundidade do visível – que se explicita historicamente, então é compreensível que, em seu interior, não possa haver mais criação *ex nihilo* nem superações totais: “no pensamento e na história, assim como na vida, não conhecemos senão superações concretas, parciais, atravancadas de sobrevivências, sobrecarregadas de déficits; não há superação de todos os aspectos que conserve tudo o que as fases precedentes tenham adquirido, que acrescente mecanicamente a elas algo a mais, e que permita ranquear as fases dialéticas numa ordem hierárquica do menos ao mais real, do menos ao mais válido” (VI, 128, tr. 96, modificada). Na contramão da história de Kojève, a mudança não pode mais ser pensada como negação e abolição do termo inicial para surgimento de um radicalmente outro. O termo inicial já antecipa agora o que lhe segue – este já é dado em horizonte, o mesmo e o outro fazem parte do mesmo campo, anunciando um o outro –, e a negatividade não trabalha para produzir uma mudança de essência do termo posto no ponto de partida (movimento pelo qual o termo inicial sai de si, aliena-se em outro, perdendo sua essencialidade inicial para, através da mediação, revelar uma essencialidade mais rica e determinada que a sustentava, pressuposta no ponto de partida). O processo não é mais de constituição de essência, como queria Hegel, porquanto não se tem *nihil negativum* que lubrifique o motor dialético. Desde então, é compreensível que não haja, nem mesmo no nível da aparência sensível, “superações totais”, já que não se tem aí nem as trágicas “mortes das figuras finitas”, nem a *Aufhebung*, que nos tranquilizava a respeito de um *happy end* para a dialética: as apa-

rências se sucedem sem se excluir, não há verdade de uma percepção que não seja ela própria uma outra percepção. Se a negatividade não é índice de uma contradição operosa, um trabalho do negativo pelo qual a substância se eleva do parcial ao concreto, isto é, à subjetividade absoluta, então tampouco haverá superações totais pelas quais uma figura se aniquila para dar surgimento a uma outra, mais rica e determinada que ela. Não há, enfim, a teleologia pela qual a história rumaria a seu fim, a partir do qual se poderia hierarquizar suas fases, separar o histórico do não-histórico, fazer começar a História através da suspensão da pré-história. Isso não quer dizer que não haverá mais mudanças na história, porém elas serão parciais, pensadas mais como “diferenciação” do que como “superação”, cravadas de uma passividade indeclinável, resíduos “não-constituídos” pela ação humana¹⁷. Donde a reserva merleau-pontiana, uma vez afastada a teleologia na história: “mas, *sobre uma parte do caminho*, pode haver progressos, há sobretudo soluções excluídas durante o percurso” (VI, 128, grifo meu). Pelo menos em tese, a ontologia que barrou a idéia de “superações completas” e de teleologia não acarreta, por si só, um “estacionamento” histórico. Mas é preciso ainda avaliar os direitos dessa profissão de fé.

Nesse quadro ontológico delineado pelo último Merleau-Ponty, deve-se dizer que a “história humana” prolonga uma “historicidade ontológica” não-constituível, uma *U-rhistoire* daquele “Ser bruto” ou “Natureza-para-nós”, que descobrimos ser o solo jamais explicitado da vida espontânea da humanidade e que ela assume passivamente. Como indica uma nota de trabalho inédita, intitulada “História primordial”, “a história tem um sentido, i.e., há um esquema universal de todo *Geschick*, que faz dele uma variante do mesmo mundo – mas esse *Geschick* universal não é conhecimento, nem possibilidade de classificar objetivamente as sociedades, *nem progresso nem decadência*. A história selvagem como ligação subterrânea de todos os *Gebilde*, o *Geschick* bruto, o *Lebenswelt* como a germinação dessa história bruta”¹⁸. Cada diferente destinação histórica, cada sociedade como interpretação e instituição sócio-histórica do mundo percebido, por diferentes que sejam entre si, são ainda assim interpretações de um *mesmo* Ser bruto, do mesmo mundo percebido, depositando-se nele como sedimentos. Mas dessa história selvagem ou geológica, que liga o diverso (as diferentes épocas, as diferentes sociedades históricas) numa mesma historicidade primordial, não se pode dizer, pelo

¹⁷ Procuramos dar um sentido palpável a essa “diferenciação como descentramento” ao comentar o modo de sucessão das instituições históricas no capítulo II, B.

¹⁸ MBN, VII, 130, “Histoire primordiale”.

que vimos, que opere teleologicamente, e é por isso que não há progresso nem decadência de um *Geschick* a outro, apenas diferença.

Que seja. Mas sob que condições podemos aplicar o mesmo termo “história” tanto à humanidade quanto ao Ser bruto que a sustenta e do qual ela é fruto? Será verdade que o *mesmo* conceito se diz nos dois casos, ou haverá antes uma anfíbolia? Vê-se o que está em questão: a possibilidade de ligar “história ontológica” e “história ôntica”. Vamos tomar aqui a “história ontológica” como produtividade do Ser bruto, a “ôntica” como as criações humanas que a manifestam. Como podem imbricar-se experiência do Ser e expressão, conformando uma história? De par com a nova compreensão das relações entre experiência e expressão – numa palavra, uma expressão que não desnatura aquilo que seria dado em presença numa experiência muda e pura, mas que é a realização daquela mesma experiência, de modo a haver reversibilidade ou quiasma entre uma e outra –, aqui também a história humana será a única via de acesso à historicidade do próprio ser, porquanto é o meio que ela se dá para manifestar-se: suas expressões humanas que não o degradam, e sim realizam¹⁹. Dessa imbricação entre ôntico e ontológico deve seguir que: a) só *há* ser nos entes, o ser só é o que é manifestando-se nos entes através das criações humanas (pintura, política, ciência, etc.); e b) os entes não são ontologizados, porquanto continuam (estão fundados sobre) um ser que não se esgota com eles. Seriam finalmente essas propriedades ontológicas que sustentariam o “método indireto”, inclusive no campo regional da história: se a relação de ser e ente se dá desse modo – ele só se apresenta *ausentando-se*, mas efetivamente se apresenta como *ausência* –, é então inevitável que eu só tenha acesso ao ser através dos entes que o exprimem, porquanto, eu mesmo sendo um modo, só posso ter acesso àquilo que é de mesma natureza que eu²⁰. Mas como entre ser e ente há de fato expressão, através do ente tenho acesso ao ser, e é tal acesso que legitima o método indireto. Seguindo esse raciocínio, apenas o

¹⁹ Como no caso da pintura, da literatura, etc., na compreensão de Merleau-Ponty: tantas criações pelas quais o Ser se manifesta. Todo o campo de cultura do qual aquelas artes fazem parte é, nesse sentido, expressão da experiência e está fundado sobre o *lógos* silencioso do mundo sensível.

²⁰ Entende-se por “método indireto” o projeto merleau-pontiano segundo o qual os conhecimentos científicos, se não detêm “verdades objetivas” sobre o mundo percebido e o Ser, podem ainda assim ensinar à filosofia certas marcas – sobretudo negativas – do Ser: se não exprimem adequadamente aquilo que o Ser é, pelo menos ensinam sobre o que ele certamente não é. Daí que a ontologia precise começar pelo comentário dos entes, únicos a darem acesso ao Ser, que se diz sobretudo negativamente. “Não se pode fazer ontologia direta. Meu método ‘indireto’ (o ser nos entes) é o único conforme ao ser” (VI, 231) Finalmente, se os conhecimentos científicos – como *uma* das várias expressões possíveis do ser, tanto quanto a literatura, a pintura, a política – podem servir de começo para a filosofia, é que os entes, de certo modo, exprimem algum traço do Ser: “uma investigação como aquela que buscamos aqui sobre a ontologia da Natureza gostaria de se manter em contato com os seres e na mesma atenção ao fundamental que resta o privilégio e a tarefa da filosofia” (RC, 156).

comentário dos adventos na “história regional” ou “historicidade do mundo da cultura” dariam a ver, como que à contraluz, uma história do Ser movendo-se em surdina e por debaixo dela. O comentário da produtividade ontológica (seu modo de ser histórico) só seria possível através de suas expressões concretas. Mas em que medida tal “feliz arranjo” resolve efetivamente, nos marcos merleau-pontianos, o problema de ligar ser e ente, infinito e finito, experiência do Ser e expressão, no campo específico da historicidade?

Para avaliar o real valor dessa declaração de princípios, foquemos a atenção no sentido de sua “história ontológica”. Perguntemos inicialmente: em que medida seu “Ser bruto” pode se oferecer numa historicidade? O que significa, para ele, ser “histórico”? Tal primeira questão talvez nos permita em seguida responder uma segunda: que pensar da idéia de história que se forma desse modo?

§2. Historicidade originária

A descoberta da produtividade da Natureza e a conseqüente desarticulação do todo “humanidade-história” nos leva a pensar, a propósito da trajetória merleau-pontiana, numa saída do humanismo, que caracterizara sua primeira apresentação da história. “Desarticulação” quer dizer aqui precisamente isto: tornar os termos “humanidade” e “história” separáveis, partes de um todo sem ligação necessária. Era o humanista que, demasiado rápido, postulava tal ligação para fazer toda historicidade refugiar-se no domínio da cultura. O humanista, de início, definia a história como mudança, criação de novidades, sentido. Como, para ele, apenas o homem, por ser capaz de visar o não-ser e por se definir como negatividade (movimento de transcender-se), era capaz de criação, então apenas a humanidade em nós era propriamente histórica, retirando o dado de sua coisidade natural e dotando-lhe de sentido. E se a humanidade era negação da natureza, assim também a história seria negação da natureza, que não poderia, por conseguinte, ter ela própria uma história: o resultado do humanismo era conceber a história como *antiphysis*, e, a natureza, histórica apenas enquanto matéria formada por projetos humanos. Mas o humanista era demasiado apressado em achar que apenas o homem pode criar: é esse seu primeiro postulado que Merleau-Ponty rejeitará. Aquilo que achávamos definir o propriamente humano, a negatividade, mesmo ela se revelará cravada de uma passividade não-constituída, e se o homem ainda for produtividade, é porque ele continua uma produtividade arcaica da qual ele não detém a chave. Em todo caso, ele não cria *ab ovo*. Isso poria a perder a idéia de história? Sim, se ainda acharmos que história é realização (ou desvio) de uma finalidade posta, que ela se sustenta em projetos tácitos

ou explícitos, que ela resulta do embate de uma atividade com uma matéria que lhe resiste. Era tomar a história como *antiphysis*. Não, se obtivemos sucesso em desarticular o todo humanidade-história e conseguimos, mesmo descobrindo que o “homem” é uma figura que entra muito tarde em cena, encontrar uma validade para o termo “história” em domínios outrora ditos “minerais”. Não é todo anti-humanismo, nem mesmo aquele que toma o “homem” como modo do Ser, que invalida a idéia de história. Mas é preciso ver o que acontece com ela. Merleau-Ponty fala numa “história orgânica sob a historicidade (*Urhistorie, erste Geschichtlichkeit*)” (VI, 219), numa “história primordial” na qual a história empírica teria sua fonte. “Que a história tenha um sentido, que ela seja una, que ela seja dimensão, isto: essa racionalidade é formada na relação pré-objetiva dos homens com os homens e com a terra” (NCOG, 89). O Ser bruto é *arché* da história: não apenas portador de uma história, mas, ele mesmo, historicidade primitiva. “Procuramos apreender uma dimensão em que a substância de um organismo é sua história”, diz o filósofo numa nota inédita. Isso exige que não se tome tal ser como substância ou ente, que se descubra um modo de seu aparecer que seja “tão ou mais claro que o ser da cultura, que não nos perguntemos mais se o sentido perceptivo é ‘espírito’ ou ‘corpo’, ‘pensamento’ ou ‘coisa’”²¹. Desse Ser, não se dirá que *está* na história, nem que *tem* uma história: seu modo de ser é historicidade, sua substância “é sua história”. Aquilo que o Ser é, ele o produziu e continuamente produz. Tal modo de ser é, em geral, válido para os eventos silenciosos do mundo sensível: Merleau-Ponty falará nesse tipo de historicidade a propósito da autoprodução de uma vida, da regulação de um organismo, da natureza. Trata-se, enfim, de ontogênese. Grosso modo, a historicidade ontológica é outro nome para a produtividade do Ser bruto, pela qual ele próprio se produz diferenciando-se em modos (veremos à frente em que sentido).

A desarticulação de “humanidade” e “história”, longe de aprisionar Merleau-Ponty numa ontologia *perennis*, permite, pois, que se descubra historicidade em regiões antes inexploradas pelas filosofias da história idealistas. Há uma historicização do próprio ser ou, tomando de empréstimo o termo a um conhecido teórico crítico, uma temporalização da filosofia primeira. Para analisar o que isso significa, teremos de averiguar ainda que espécie de tempo e espaço brutos poderá ser encontrada no Ser originário.

Não é preciso muita coisa para nos convencer de o quanto nos afastamos do universo humanista de SnS e de algumas teses da PhP. Já notamos até que ponto a *Fenomeno-*

²¹ MBN, VII, 130.

logia tendia a opor “silêncio da consciência” e expressão, camada de doação do núcleo intuitivo das significações e ordem derivada e sobreposta das aquisições culturais ou do “mundo segundo o homem”. Observamos também que, apenas quando o mundo silencioso já for a seu modo um *lógos* (precisamente, *lógos endiathetos*), ele não precisará mais se opor à expressão criadora, e o *lógos proferido* poderá dar continuação, no meio mais diáfano da linguagem, à mesma expressão silenciosa já começada pelo mundo sensível. É por isso que, na ontologia do *Visível*, aquilo que resiste à fenomenologia é uma produtividade, uma Natureza expressiva²². A referência aqui é o “princípio bárbaro” de Schelling, mas também o Husserl da “Terra originária”: se esse Ser bruto é produtor de diferenças, ele ainda assim é uno e contém todos os possíveis que as criações humanas desdobrarão. A Terra não se mexe e é solo fixo de referência para tudo aquilo que, acima dela, efetivamente muda. É prenhe e antecipadora de novidades, sem jamais se esgotar numa só delas; manifesta-se através de infinitas determinações espaço-temporais, mas sempre as excede e, através de tais determinações, manifesta esse excesso. Para onde aponta esse Real de subsolo?

§3. A Terra originária e os dizíveis do Ser bruto

A referência merleau-pontiana, retomada em variados textos do último período, é o opúsculo de Husserl acerca da “Terra originária”. Naquele *Umsturz*, o fenomenólogo assegurava que “a Terra como *Ur-Arche* não se mexe”, desde que compreendida em sua originalidade de “solo de experiência” (*Erfahrungsboden*). Se Copérnico podia pensar o contrário, era que ele tomava a Terra como *Körper*, coisa entre coisas, mas isso era resultado da *idealização* que a transformava em objeto disposto diante do sujeito, objeto passível de determinação. Porém tal sujeito devia, nessa sua atividade de idealização, ser sustentado por algum solo. Resultava, pois, que era apenas para o *kosmotheóros*, situado em lugar nenhum e sem ponto de vista, que a Terra, projetada num espaço neutro, podia se mover em torno de outro eixo de gravitação. Noutras palavras, a Terra-objeto, *Körper*, planeta entre planetas, é um ideado da ciência e, enquanto tal, ainda pressupõe uma Terra-solo que a sustente como *ideado de um sujeito*. A Terra originária, que sustenta todas as idealizações e que as contém todas, é, na apropriação merleau-pontiana das descrições de Husserl, outro nome para aquele Ser produtivo do qual a analítica intencional não podia dar conta, os “pré-dados” que a impossibilidade da redu-

²² Cf. nosso comentário no capítulo I, §3.

ção em “O filósofo e sua sombra” descobrira. Lembremos desde já que, do mesmo modo que ocorrera naquele ensaio, Merleau-Ponty dará alcance ontológico às descrições geológicas feitas por Husserl nos limites da atitude natural e no sentido das ciências da natureza: “é uma dimensão de ser”, diz o francês, e basta isso para afastá-lo do horizonte fenomenológico husserliano²³. Implodindo sua barreira crítica, Merleau-Ponty pergunta: “deve-se passar da *doxa* à *épistémè*, ou da *doxa* à *Urdoxa*, à *doxa* primordial?” (N, 130). A descrição da *Urdoxa*, como da fé perceptiva, é, para Merleau-Ponty, o solo irreduzível do discurso filosófico, sempre pressuposto e jamais explicitado. Pondo-nos em contato com essa camada de pré-objetos, anuncia-se a ontologia do *Visível*: “com a terra, o corpo e a intercorporeidade, essa análise concerne toda a ontologia: por toda parte, *é um tipo novo de ser que se desvela*” (NCOG, 88, grifo meu). Que predicados são dizíveis dessa Terra originária, que Merleau-Ponty procurará aplicar ao Ser bruto?

a) ele é numericamente uno. O homem pode descobrir novos planetas, pode descobrir que o solo que acreditava sustentá-lo era um entre vários, isto é, que ele era particular. Mas isso não risca o solo inicial, isso antes *alarga o mesmo* solo. “Aonde quer que eu vá, daquele lugar eu faço um *Boden*. Ligo o novo solo ao antigo que habitei” (N, 110). “Podemos deslocar o *Boden*, não o suprimir. Todo outro planeta é terra” (NCOG, 83). “... que significam duas Terras? Dois fragmentos de uma Terra com uma humanidade”²⁴. Daqui Merleau-Ponty irá concluir que – ainda que composto exclusivamente por diferenças sem termos, por fenômenos cuja identidade é “diferença da diferença”: numa palavra, ainda que seja “diacrítico” – o mundo sensível é *um e o mesmo*. E ele permanece *uno* como que “por debaixo” das diferentes interpretações históricas ou “épocas” que recebeu e que o “recobriram” de sedimentos: os antigos, os renascentistas com seu espaço perspectivado, nós com nosso “mundo barroco”, temos todos acesso *ao mesmo* mundo sensível, visado diferentemente através de sucessivas interpretações (idealizações) da espacialidade. Merleau-Ponty dirá que o mundo sensível, a Natureza, é uma “eternidade existencial. O indestrutível, o Princípio bárbaro” (VI, 315): o eterno, o indestrutível nela, o que permanece *o mesmo* através das diferentes interpretações, é sua

²³ Cf. a advertência de Didier Franck à sua tradução francesa do manuscrito: “por mais não-habituais que sejam os temas: o espaço, o corpo, a carne, a Terra, a marcha é sempre aquela de uma questão-em-retorno rumo ao solo originário da idealização e da concepção científica do mundo. Não poderíamos, pois, nos referir a elas para pretender que Husserl teria progressivamente abandonado a dimensão transcendental e constituinte da fenomenologia” (in: Husserl, *La terre...*, p. 9).

²⁴ Husserl, *La terre ne se meut pas*, trad. D. Franck, Ed. de Minuit, 1989, p. 21. Merleau-Ponty dá um exemplo de “experiência fenomenológica: estou numa aeronave, ela é meu *Boden*. Descubro um dia que ela não é o *Boden* verdadeiro. Que seja. Mas é então para reportar para alhures essa função de *Boden*: ele é de início minha terra, em seguida é outra coisa, mas há sempre uma terra” (NCOG, 87).

produtividade, sua capacidade de exprimir-se em infinitas interpretações sem jamais atingir uma “expressão completa”. Sem querer flertar com jargão alienígena, para o mundo percebido, ser o *mesmo* (*das Selbe*) não significa ser *idêntico* (*das Gleiche*). É essa distinção que permite que, sendo uno, ainda haja uma historicidade desse Ser, já que ele se produz continuamente através de diferentes figuras ou interpretações epocais, que o manifestam como “mesmo” (e jamais “idêntico”, pois então haveria “expressão completa” de si e as diferentes figurações seriam, cada um rivalizando pela expressão mais fiel, contraditórias entre si);

b) se há, por um lado, vários textos de Merleau-Ponty para indicar que a Terra, enquanto “solo de nossa experiência”, dimensão de Ser bruto, é originalmente infinita, há também, por outro, passagens em que o filósofo diz o justo contrário: “dela não se pode dizer que é finita ou infinita, não é um objeto entre os objetos, mas a matriz que se engendram os objetos” (N, 110, tr. 127). Haverá aqui alguma contradição? De modo algum: trata-se apenas de uma disputa em torno do conceito de “infinito”, ora contra o infinito como *soma indefinida* de partes finitas (o infinito objetivado das ciências), ora contra o infinito positivo do Grande Racionalismo.

Em primeiro lugar, afirma-se claramente que a Terra não é um corpo finito. Enquanto *corpo*, fragmento de um solo, a Terra é passível de determinação, está no tempo e no espaço; enquanto *solo*, pré-objetiva, furta-se a juízos determinantes. Não se a pode determinar como finita, pois seria preciso encontrar uma outra substância que a limitasse, mas isso não há: como vimos, a descoberta de “outra” Terra alarga o “mesmo” solo. É apenas um corpo (ou fragmento da Terra) que limita outro corpo. Mas a rejeição do predicado da finitude não nos leva à posição inversa, *determinando* a Terra como infinita. Agora, o problema está na *determinação*, que converteria a infinidade daquele pré-objeto num infinito objetivado, procedendo “a uma espécie de conversão da Terra numa realidade infinita” *no sentido das “ciências do infinito”* (N, 110, tr. 127). O problema, evidentemente, está em não ferir a infinidade do infinito ao determiná-lo como uma realidade positiva no mesmo sentido em que suas partes o são, como se bastasse reconhecer que “existem infinitos corpos” para se apreender a verdadeira natureza de infinito *do solo*. Espinosa já havia alertado contra esse barateamento do infinito, que os insensatos gostariam de formar com a soma, levada ao infinito (sem fim), de partes discretas: estes senhores, ele escreve a Lodowijk Meyer, “que pensam que a substância extensa está formada por partes ou corpos realmente distintos entre si, falam por falar, para não dizer que estão em desvario. É como se alguém se empenhasse em formar, mediante

a simples adição ou conglomerado de muitos círculos, um quadrado ou um triângulo, ou outra coisa de essência radicalmente diversa”²⁵. Um agregado de partes não forma um todo, porquanto este é de natureza diferente que elas, e desde então a “infinidade” de fragmentos não produz a “infinitude” do solo. Não basta inflacionar a finitude para obter o infinito. Determinar a Terra, torná-la sub-repticiamente um agregado de fragmentos descontínuos, como está claro, depõe apenas em favor de sua finitude, e é por isso que, se “dela não se pode dizer se é finita ou infinita”, é porque determiná-la enquanto tal significa *objetivar* o infinito, torná-lo dizível dos fragmentos de que é composto. No fundo, reconhece Merleau-Ponty, trata-se de não aplicar à Terra “as relações intramundanas que aplicamos *no interior* da Terra” (N, 110), entificando o Ser, fazendo da Terra-solo um fragmento-corpo. Lição que já era dada por aquele mesmo Espinosa, partidário do infinitamente infinito: “se, como sucede no mais das vezes, consideramos unicamente a essência dos modos e não a ordem da natureza, podemos determinar à vontade sua existência e duração, sem destruir em absoluto o conceito de que deles temos, assim como concebê-los maiores e menores, e dividi-los em partes. Ao contrário, a eternidade e a substância, como não podem ser concebidas senão como infinitas, não admitem nada do tipo, a menos que destruamos seu conceito”²⁶. São apenas os modos, afecções da substância, que, imaginados como separados do todo de que são parte, podem ser divisíveis, infinitamente grandes ou pequenos. Levada ao limite, a soma de tais partes apresentam no máximo uma “inflação do finito”, concebido sem princípio e sem fim, mas jamais a verdadeira infinitude, aquela da substância que, diferentemente do que ocorre nos modos, segue imediatamente de sua essência e que, por isso, é inteiramente atual. Espinosa garantira que “concebemos a substância como totalmente diversa da existência dos modos”: “à essência da substância pertence a existência, quer dizer, da sua só definição segue que existe”²⁷. “Por *substância* entendo aquilo que é em si e se concebe por si: isto é, aquilo cujo conceito não necessita do conceito de outra coisa para formar-se”; “por modo, entendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também se a concebe”²⁸. Dadas tais definições, entende-se que, para a substância, se “à sua natureza pertence existir”²⁹, então ela é infinita, como demonstra, de modo abreviado, o escólio da proposição 8 da *Ética* I: “como ser finito é, em verdade, uma negação

²⁵ Espinosa, *Carta 12*, in: *Correspondência*, trad. Atilano Dominguez, Alianza Ed., 1988, p. 131.

²⁶ Espinosa, *op. cit.*, p. 131.

²⁷ Espinosa, *Carta 12*, p. 130.

²⁸ Espinosa, *Ética*, I, def. III e IV, trad. Oscar Cohan, Fondo de Cultura, 1985.

²⁹ Espinosa, *Ética*, I, P7.

parcial, e ser infinito, a absoluta afirmação da existência de uma natureza qualquer, segue-se, pois, da só Proposição 7, que toda substância deve ser infinita”³⁰. Naturalmente, é apenas dos modos que se pode dizer que são finitos, pois, sendo “em outro” e “por outro” concebido, sua existência não segue de sua essência. A soma reiterada das partes não produz, pois, a infinitude, mas quando muito a infinidade, aquela que não tem fim por ser continuamente causado (por outro). Nesse sentido, haverá modos infinitos, porém, como se vê, um infinito de natureza diferente daquele da substância. Na Carta 12, Espinosa lamentava a confusão reinante nos demais filósofos entre infinitude e infinidade: “a questão do infinito sempre pareceu difícilíssima para todos, até mesmo inextrincável, porque não distinguiram entre aquilo que é infinito por sua natureza, ou pela força de sua definição, e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa”³¹. Era por sub-repticiamente tratar a substância como modo que os “filósofos em desvario” atolavam nos dilemas da infinidade. Sobretudo, eles não poderiam conceber o infinitamente infinito que deriva da simples afirmação da existência por parte da substância, sem eivar-se com determinações, pois *omni determinatio negatio est*, e o “finito é uma negação parcial”. Todo modo, em outro e por outro, precisa, pois, ser referido à essa positividade da substância que só é si mesma produzindo infinitos atributos e modos que constituem o real. A parte, o fragmento, “o objeto de ciência é um aspecto ou grau do Ser; cabe-lhe o lugar que ocupa, talvez até seja por ele que aprendemos a conhecer o poder da razão. Mas tal poder não se esgota nele” (S, tr. 162). “Se há, no centro e como que no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe, e em contrapartida está real e eminentemente contido nele” (S, tr. 163). Há, portanto, um infinitamente infinito sobre o qual as partes finitas estão fundadas: infinito da substância e finitude do modo são de natureza distintas, e não se pode querer fabricar um através do outro (o infinito a partir da infinidade das partes), o que seria “formar, mediante a simples adição ou conglomerado de muitos círculos, um quadrado ou um triângulo”. Será por isso que a Terra de Merleau-Ponty não será dita finita? Será ela também um infinito positivo, para o qual ser, existir, produzir-se se equivalem?

³⁰ Espinosa, *Ética*, I, P8sch. A Proposição 8 havia fornecido também a argumentação completa: “não existe senão uma única substância de um mesmo atributo (pela proposição 5), e à sua natureza pertence existir (pela proposição 7). Logo, será próprio de sua natureza existir, seja como finita, seja como infinita. Mas não pode existir como finita, pois (pela definição 2) deveria ser limitada por outra de mesma natureza, que também deveria existir necessariamente (pela proposição 7); portanto, se dariam duas substâncias do mesmo atributo, o que é absurdo (pela proposição 5). Logo, existe como infinita” (*Ética*, I, P8dem.).

³¹ Espinosa, *Carta 12*, p. 130.

Não, mas *quase* isso. Em “Por toda a parte e em parte alguma”, Merleau-Ponty reconhecerá que, do “grande racionalismo” ao século XVIII, perdeu-se aquela “maneira inocente de pensar *a partir* do infinito, que fez o grande racionalismo e que nada nos fará reencontrar”: “... a harmonia entre os nossos pensamentos evidentes e o mundo existente não é tão imediata” (S, 164-165), e quem pôs tudo a perder foi a descoberta – renunciada por Descartes, é verdade – da subjetividade. Não sou uma matéria sutil, *nem* um sopro, *nem* uma coisa existente... em pleno XVII, Descartes entrevê essa “negatividade sem volta” que dificulta a noção de infinito positivo, mediadora da “harmonia entre exterior e interior”, introduzindo aí um problema e não uma solução. Como falar do infinito, se eu que penso – e toda a filosofia, que começa por mim – somos finitos? Há aqui duas espécies de problemas, ainda que conexos: em primeiro lugar, a descoberta da subjetividade problematiza o modo pelo qual tenho acesso ao Ser, quebrando a harmonia entre pensamento e realidade de que o XVII não suspeitava. Essa primeira objeção é de corte criticista, e repete a pergunta kantiana: “como é possível a experiência” do infinito para que eu possa falar dele? Mas há uma segunda objeção, esta agora formulada pelo Merleau-Ponty “ontólogo”: é uma dimensão do próprio Ser que se perde ao fazer dele algo que se apresenta sem fissuras, inteiramente positivo e disposto sob minha visada dele. Teriam os seiscentistas, assim, verdadeiramente visto “a profundidade do ser”? “Sua noção de infinito é positiva. Eles desvalorizaram o mundo fechado em benefício de um infinito positivo, do qual eles falam como se fala de algo, que eles *demonstram* numa ‘filosofia objetiva’ (...). É antes elidir o infinito do que reconhecê-lo” (VI, 221). Isso porque, para Merleau-Ponty, o Ser é presença e ausência, isto é, ele revela-se infinito pelo que *excede* as suas determinações. Pelo menos em princípio, estamos longe da quintessência do infinito positivo, qual seja, sua atualidade: o infinito do Ser bruto é *mau infinito* em sentido hegeliano, sempre em excesso, ou infinito potencial, produção de sempre novas expressões. Assim, trata-se de afirmar “a Terra como *Offenheit*, como abertura, com horizontes que são apenas horizontes” (N, 110, tr. 127) (e não, portanto, indicações da limitação dessa Terra). A rejeição das *determinações* finito-infinito visou, apenas, apresentar um conceito autêntico do infinito: nem infinidade dos objetos, nem infinito atual, “o verdadeiro infinito...: é preciso que ele seja aquele que nos ultrapassa; infinito de *Offenheit* e não *Unendlichkeit* – Infinito do *Lebenswelt* e não infinito de *idealização*. – Infinito negativo, portanto” (VI, 221). E se ele é *aquele que ultrapassa* é porque, diferentemente do grande racionalismo, aqui se reconhece o sujeito como um problema e, desde então, também o *começo* da filosofia como questão: não

posso mais *partir* do infinito (de Deus), devo *chegar* a ele experimentando o modo pelo qual se apresenta, em excesso, através dos entes dados. Ontologia indireta, portanto.

Para o Ser, ser infinito significa exceder toda expressão ou determinação sua (ele contém “tudo aquilo que um dia será dito”), que é aquilo em que o converto sempre que vou ter acesso a ele. Mas é ele próprio que se apresenta como presença *e* como excesso. Portanto, os fenômenos finitos devem poder dar acesso a um comentário do infinito, já que é, na doutrina merleau-pontiana, esse mesmo infinito que exige os fenômenos finitos para manifestar-se. Nosso problema será compreender o alcance dessa exigência, e o enigma aqui é o de um infinito que carece do finito – seu oposto – para produzir-se... precisamente enquanto infinito. Dito de outro modo, tem-se uma Terra-solo infinita que está presente *ela mesma* nos seus fragmentos finitos, de modo que é a mesma Terra (o mesmo Ser) que é infinita e finita, produtividade e produto, considerada sob dois aspectos diversos. Comentando a infinitude de seu Ser, Merleau-Ponty insistirá sempre que só temos acesso a ela através da finitude dos entes visíveis. Isso não se deve exclusivamente à finitude de nossas capacidades cognitivas, mas à disposição do próprio Ser, que só é o que é em suas manifestações finitas. Sua produtividade só existe nos produtos. É o que separa o infinito positivo do infinito de abertura, definidor do Ser bruto: o Ser, diz uma nota do *Visível*, “é *Verborgenheit* de princípio, *i.e.* invisível *do visível*”, a latência invisível que se manifesta (escondendo-se) no mundo percebido. É “*Offenheit* de *Umwelt* e não *Unendlichkeit* – A *Unendlichkeit* é no fundo o *em si*, o *objeto*” (VI, 300).

Em face do grande racionalismo, a posição de Merleau-Ponty é portanto dupla: de um lado, trata-se de celebrar o fato de que, nele, a ciência não se converte em “medida do ser”, e que ele “levou ao mais alto ponto a consciência do problema ontológico” (S, tr. 166), como diferença entre ser e entes objetivados. De outro, o filósofo acredita que, por terem *demonstrado* a existência do infinito, os seiscentistas o objetivaram, convertendo-o numa realidade já controlada: “infinito petrificado ou dado a um pensamento que o possui ao menos o suficiente para prová-lo” (VI, 221). Ao fazer dele algo sobre o que se pode falar positivamente, os seiscentistas “chapavam-no”, convertiam sua natureza de ser-à-distância numa presença muito plena – infinito atual. Distanciando-se desses marcos clássicos, Merleau-Ponty delimita sua filosofia como ontologia indireta;

c) a infinidade de abertura exige ainda compreender o Ser bruto como o Real do qual os possíveis são variantes ou modificações. A Terra-solo infinita antecipa, a título de possíveis, todos os corpos que sobre ela se apresentarem: ela apresenta um estilo de

mundo que os prefigura. Quer dizer, como a Terra pôde englobar novos territórios sem por isso perder sua mesmidade, ela de certo modo já os antecipava, quer dizer, continha *outros* solos a título de *possíveis* seus – isto é, prefigurava a possibilidade daqueles *corpos* e por isso mesmo era seu *solo* comum, o real do qual todos corpos possíveis são variantes³². A Terra é “um tipo de ser que contém todas as possibilidades ulteriores e lhes serve de berço” (N, 110, tr. 127). “Os possíveis (mesmo possíveis de pensamento) são possíveis da terra, da *Weltmöglichkeit*” (NCOG, 83). Desse modo, a Terra (*Boden*) será assimilada ao Real anterior e fonte do possível. Todo possível (necessário ou contingente) é variante dessa realidade efetiva entendida como Terra, autoprodução de sentido. “A possibilidade é o horizonte (...), é a abertura (...), a possibilidade de fazer experiência disto ou daquilo é um *möglicherweise erfahren* efetivo, uma modalidade da presença” (NCOG, 90). O possível inatual é portanto uma modalidade da presença, o que é dizer que ele está lá, inscrito na Terra e antecipado por ela, mas sob a modificação de *horizonte*. Isso tudo implica afastar-se dos marcos clássicos do possível lógico como anterior e condição do real. Na metafísica clássica, porque se afirmava que todo não-contraditório é uma essência possível, surgia o enigma de saber por que certas essências foram criadas em detrimento de outras também logicamente possíveis, e ademais por qual o ato elas tinham sido levadas à existência³³. Essas dificuldades de *Teodicéia* são removidas quando se admite que, na mais camada originária da presença (como Terra, Ser bruto, mundo sensível), encontramos uma autoprodução de sentido que é o Real do qual o possível é variante, e não o inverso;

d) a Terra está aquém da localização espacial, na medida em que é quadro de referência para toda localidade. Posso determinar a localização de um país dentro de um sistema de referência dado pela Terra-solo, mas não posso localizar (determiná-la no espaço-tempo) essa mesma Terra *enquanto operante* de uma espacialidade, quadro de

³² “Os corpos existem efetivamente em possibilidades abertas que se efetuem naquilo que lhes pertence efetivamente, seus movimentos e variações (invariância como forma particular de possibilidade de variações). Os corpos estão em um movimento efetivo e possível, e há a possibilidade de possibilidades sempre abertas na efetividade, a continuação, a mudança de direção, etc. Os corpos estão também ‘entre’ os corpos possíveis e efetivos, correlativamente os corpos são experimentados efetivamente ou sob o modo da possibilidade, em seus movimentos e variações efetivos, etc., em suas ‘circunstâncias’ efetivas. Possibilidades que, de antemão, estão *a priori* abertas; e, enquanto tais, enquanto possibilidades existentes, podem ser intuitivamente representadas, intuitivamente legitimadas” (Husserl, *op. cit.*, p. 13).

³³ Pobre “metafísica clássica”... o termo é evidentemente um nome geral que serve mais aos detratores do que à compreensão. Jamais faltarão exceções, e poder-se-ia lembrar, por exemplo, que a idéia de possível lógico é bastante estranha a um Espinosa – filósofo do qual o último Merleau-Ponty, apesar dos textos em contrário, se aproxima flagrantemente ao falar de uma “autoprodução” do Ser bruto, no quê poderíamos muito bem ler a *causa sui* da substância espinosana. Nada que, no fundo, cause muito espanto: Espinosa chega a Merleau-Ponty via Schelling, todos companheiros na batalha anti-hegeliana...

referência para toda localização. Para localizá-la, seria preciso objetivá-la, mas isso significaria também que sub-repticiamente tomaríamos apoio em outro *Boden*, o que apenas repõe o problema, já que agora é este último que se furta à localização. A *Terra-Körper* é localizável, mas apenas dentro de um quadro de referência dado pela Terra originária. Se seus fragmentos estão no espaço e no tempo, ela própria é matriz, a-temporal e a-espacial, de tempo e espaço³⁴. Por isso, ao se dizer que a “Terra originária não se mexe”, deve-se sempre lembrar que, para ela, “seu repouso não é um tipo de movimento”, porquanto está aquém da espacialidade constituída: para estar no espaço, seria preciso ser objeto; por não o ser, não pode se mover, já que o deslocamento só existe para um *corpo* dentro de um sistema de referências fornecido pelo solo. “A ‘Terra’ enquanto Terra-solo único (*einheitliche Erdboden*) não pode ser experimentada no sentido de repouso e por conseguinte no sentido de corpo (*Körper*), se um ‘corpo’ possui não apenas extensão e qualificação, mas também seu ‘lugar’ no espaço (*im Raum seinen ‘Ort’*), enquanto lugar suscetível de mudar, mover-se ou repousar”³⁵. Em vez de mover-se, repousar ou mudar (no sentido em que movimento e repouso são tipos de mudança), a Terra é, assim, “a *arche* que, primeiramente, torna possível o sentido de todo movimento e de todo repouso como modo de um movimento. Seu repouso não é, portanto, um modo de movimento”³⁶;

e) do mesmo modo que estava aquém da localização espacial, também quanto ao tempo a Terra não poderá ser “cronologizável” (“localizável” na série temporal). Ao contrário do que ocorre com seus fragmentos-corpos, a Terra-solo, justamente por ser a *matriz* do tempo, não estará ela própria *no* tempo. Se assim não fosse, se insistíssemos em compreender a Terra-solo como evento situado *no tempo*, seria preciso averiguar onde se forma tal tempo no qual a Terra estaria “encaixada”. E isso, tanto a doutrina do tempo objetivo quanto a do tempo subjetivo mostram-se incapazes de explicar.

Desde a PhP, sabemos que a imagem da linha temporal, conforme a qual os eventos objetivos se dariam como pontos fixos numa série seqüente, é no limite insustentável: ela objetiva o tempo, pressupõe um observador externo que realiza a objetivação, faz do tempo uma sucessão de instantes. Nos termos de Bergson, a ciência espacializa o tempo e é incapaz de explicar a experiência do passado e do futuro. O mundo em si ob-

³⁴ "Nós temos um espaço envolvente (*umgebenden Raum*) enquanto sistema de lugares – isto é, enquanto sistema de fins possíveis dos movimentos dos corpos. Nesse sistema, todos os corpos terrestres têm um ‘lugar’ particular, salvo a própria Terra”. Husserl, *op. cit.*, p. 17. Donde a conclusão de Merleau-Ponty: “mesmo espacialmente, a terra é um ser englobante”, e não englobada pelo espaço (NCOG, 85).

³⁵ Husserl, *op. cit.*, p. 16.

³⁶ Husserl, *op. cit.*, p. 27-8.

jetivo, dirá Merleau-Ponty, existe “em demasia” para que possa carregar sozinho aspectos que não são mais (passado) ou que não são ainda (porvir). Mas então teremos que admitir que a temporalidade, se não está dada no objeto, começaria com a subjetividade, cabendo a ela introduzir o não-ser na plenitude do ser em si, visando passado e futuro através do campo de retenções e protensões dado no “presente vivo”? Tal fora, em linhas muito gerais, a solução da PhP, na flagrante esteira husserliana das *Lições sobre a consciência interna do tempo*. O tempo não é objetivo, não é serial, mas nem por isso precisa estar na interioridade psicológica de uma consciência: a temporalidade se dá na experiência do “presente vivo” ou “campo de presença”, esse presente alargado que me fornece uma experiência em pessoa do passado e do futuro, de modo que, nele, passado e futuro estão presentes sob a modificação da retenção e da protensão. Nos termos do célebre diagrama temporal, diremos que A passado é presente como A’, perfil de A visto sob a modificação do presente B³⁷. Donde não precisarmos (e, na realidade, não poderemos) invocar a consciência constituinte para fazer aparecer o tempo: o “presente vivo” não carece de atos para se formar, ele é costurado por sínteses passivas, e “a ‘síntese’ do tempo é uma síntese de transição, é o movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetuar-la senão vivendo essa vida” (PhP, 484), e por isso a temporalidade pulsa “com os batimentos de meu coração” (PhP, 488). Mas resta que, ainda que sublinhemos o caráter passivo daquelas sínteses, a *ek-stase* temporal interpretada como “coesão de vida”, que consideremos o vezo nitidamente pré-reflexivo da intencionalidade operante como responsável pelo ser do tempo, mesmo assim teremos de reconhecer que, na PhP, era essa figura da subjetividade que quebrava a plenitude do ser para introduzir nele, aí sim, temporalidade³⁸. Por *ek-stático* que seja, é ainda ao “mo-

³⁷ “É em meu ‘campo de presença’ em sentido largo (...) que tomo contato com o tempo, que aprendo a conhecer o curso do tempo. (...) Tudo me reenvia, portanto, ao campo de presença como à experiência originária na qual o tempo e suas dimensões aparecem *em pessoa*, sem distância interposta e numa evidência última” (PhP, 475-6).

³⁸ “Se o mundo objetivo é incapaz de carregar (*porter*) o tempo, não é que ele seja de algum modo muito estreito, que nos tenhamos de acrescentar nele um lado de passado e um lado de porvir. O passado e o porvir existem em demasia no mundo, eles existem no presente, e o que falta ao próprio ser para ser temporal é o não-ser do alhures, do outrora e do amanhã. O mundo objetivo é muito pleno para que haja tempo. O passado e o porvir, por si mesmos, retiram-se do ser e passam para o lado da subjetividade para procurar nela não algum suporte real, mas, ao contrário, uma possibilidade de não-ser que concorde com sua natureza. Se destacamos o mundo objetivo das perspectivas finitas que abrem sobre ele e o pomos em si, em suas partes só podemos encontrar ‘agoras’” (PhP, 471). De modo que a plenitude do ser exige ser compensada por uma subjetividade que introduza nele o não-ser para que haja, aí sim, temporalização. Essa descoberta da referência indissociável da temporalidade à subjetividade, na PhP, não nos transporta, contudo, para a duração da interioridade psíquica do sujeito, mas ao presente vivo (*lebendige Gegenwart*) costurado pelas sínteses passivas da intencionalidade de horizonte (retenção, protensão). De modo que, contrariamente ao tempo serial da sucessão de instantes, temos um presente “alargado” que comporta, em si mesmo, uma presença (sob a modificação de horizonte) do passado (retido) e do futuro (protendido).

mento subjetivo” que se atribui a temporalização do ser. E não somos nós quem formulamos essa crítica. Basta ler algumas notas de trabalho tardias, em que o ataque de Merleau-Ponty à temporalidade husserliana é também ataque à temporalidade da PhP, por fazer temporalidade e subjetividade terem alcances coincidentes: “contra redução da temporalidade à ‘subjetividade’: toda subjetividade é temporalidade, - mas nem toda temporalidade é subjetividade”³⁹. Tal nota aponta para o reconhecimento de uma temporalização anterior não só à consciência de atos temáticos, mas à subjetividade humana sem mais (aí inclusa, portanto, a temporalização passiva da PhP). Isso significará encontrar uma temporalização na própria Natureza (o que, em nota inédita, Merleau-Ponty batizará de “tempo bruto” para realçar sua ancestralidade face à consciência)⁴⁰, sem que ela careça da perspectiva finita *humana* para se temporalizar (haverá, agora, algo como uma temporalidade ontológica ou natural que se desdobra em temporalidade humana). Na PhP, como se deve lembrar, era justamente a definição da Natureza como *plenitude* que a fazia carecer da introdução do não-ser, via subjetividade, para que pudesse comportar o tempo⁴¹. Quando se lamenta agora a “redução da temporalidade à subjetivida-

Tal sistema de reenvios intencionais, como acontecia em Husserl, se faz sob os auspícios da síntese passiva, e é por isso que a temporalização é anônima e não carece da *atividade* de um ego. A novidade que Merleau-Ponty introduz face a Husserl é não haver uma consciência atemporal constituinte do tempo (uma subjetividade que *não dura* por oposição à consciência mundana, uma subjetividade que, sendo temporal, não está *no tempo*). Por isso havia, na temporalização merleau-pontiana, circularidade entre tempo constituinte e tempo constituído, fluxo e objetivação. Se ainda se deve reconhecer uma “consciência última ‘sem tempo’ (*zeitlose*)” é apenas “no sentido de que ela não é intratemporal”, “a subjetividade não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida” (PhP, 483). O que não passa, o que não é “intratemporal” é o próprio fluxo, de sorte que a consciência é sempre temporal; “o que não passa no tempo, é a passagem mesma do tempo” (PhP, 484).

³⁹ MBN, VI, 8.

⁴⁰ “O que encontramos é a transcendência como pré-tempo, pré-espaco, tempo bruto, selvagem, espaço bruto, selvagem, a coisa-estrela e o mundo-estrela, a transcendência se fazendo, a impulsão de ser (e não a transcendência reconstruída com o transcendente, o ter-sido), o *wesen* (verbal, ativo), o Ser como *Worin* de perspectivas” (MBN, VI, 178).

⁴¹ “O passado *não* é passado, nem o futuro, futuro. Ele não existe senão quando uma subjetividade vem quebrar a plenitude do ser em si, desenhar nele uma perspectiva, introduzir nele o não-ser” (PhP, 481). Como resume Silvana Ramos, “nas duas primeiras obras de Merleau-Ponty, pode ser detectado o comprometimento do filósofo com uma compreensão da natureza que a priva de espírito ou de expressividade imanente, já que por si mesma a natureza é o lugar do *mesmo*, ou seja, da identidade, e não do novo ou da criação” (Ramos, S. *A prosa de Dora*, p. 135). E justamente devido a essa plenitude do ser, era ao não-ser da subjetividade – capacidade de visar o possível e de “inaugurar a ordem do simbólico” (*idem*) – que era preciso recorrer. Por isso, o que a crítica do último Merleau-Ponty visa é afastar a consciência como pólo que vive e retém a série de campos de presença (ainda que sejam, como se sabe, “presentes alargados”, porquanto retentores e protentores de passado e futuro). Como diz Marcus Sacchini, nos textos do último Merleau-Ponty, e diferentemente do que ocorre na PhP, “não encontramos mais o apelo a um *tempo subjetivo constituinte* (...). Nesses textos, tal descrição do tempo [a de PhP] é tratada, no geral, como uma concepção serial, ainda que complexa, do tempo”, porquanto teríamos algo como uma sucessão de “campos de presença”, atados um ao outro “por dentro” graças à retenção, é verdade, mas ainda numa sucessão que se avizinharia ainda demais, julga o comentador, da serialidade. “Conforme tal concepção, o tempo seria uma passagem de instantes ao qual se opõe um foco de consciência imóvel, que retém sucessivamente os elementos de tal escoamento. Essa idéia de que a experiência temporal é uma série de campos

de”, é precisamente daquela função inauguradora do sujeito que se quer prescindir. Por isso mesmo, quando a última ontologia encontra uma “temporalização” imanente à Natureza, da qual a “temporalidade subjetiva” seria continuação, porém não o princípio instaurador, ela visa atacar a raiz daquele comprometimento do tempo com a subjetividade humana. Se a Natureza não é mais plenitude em si, não se carece mais do não-ser do sujeito para que ela tenha dimensões temporais. Daí a tarefa, anunciada numa nota de trabalho cujo tema é precisamente o tempo, de descobrir uma intencionalidade operante *no próprio Ser* (por oposição ao modelo do presente vivo costurado pelas sínteses passivas do sujeito): “é preciso retomar e desenvolver a intencionalidade *fungierende* ou latente que é a intencionalidade interior ao ser” (VI, 293). Em outras notas inéditas, Merleau-Ponty chamará tal temporalidade natural de “ontogênese”, modo pelo qual o Ser se produz a si próprio: “toda subjetividade é tempo, mas a raiz do tempo não é a subjetividade: nem todo tempo é ‘subjetivo’. A subjetividade é concreção do tempo como *als* – O tempo originário é ontogênese (o tempo pré-objetivo, que não é ‘subjetivo’)”⁴². É assim que Merleau-Ponty entende “temporalizar a filosofia primeira”.

Assim como a Terra nos força a reconhecer um “espaço bruto”, ela também nos força agora a admitir um “tempo bruto”, aquém do tempo objetivo tanto quanto do tempo subjetivo. Esse tempo, que não tem seu princípio motor na subjetividade, apontará para um vir-a-ser natural ou temporalidade inscrita na própria Natureza, do qual a temporalidade humana é continuação (ou modulação, “concreção do tempo como *als*”). Lê-se numa nota inédita: “concepção não subjetiva da temporalidade. O fenômeno do mun-

de presença *progressivamente vividos e retidos* será criticada por Merleau-Ponty” (Sacchini, M. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*, tese de doutoramento, FFLCH-USP, 2008).

Podemos nos perguntar o que significa um “foco de consciência imóvel” inscrito na temporalização da PhP. Sem dúvida, isso aponta para o fracasso do projeto de “ancorar a consciência no mundo”, que tinha sido o da PhP. E, na autocrítica retrospectiva feita pelo *Visível*, tal fracasso se deve ao fato de que, no capítulo sobre a temporalidade, era a compulsão fenomenológica de procurar descobrir a “instância encarregada de fazer aparecer o tempo” que comandava ali descrição, sendo então natural descobrir-se um Si, encarregado de “fazer ver” o tempo, que não poderia estar – justamente devido à sua função transcendental – no mundo temporalmente visto. Com efeito, quando naquele capítulo a subjetividade surgia para fazer o mundo temporalizar-se, isso não significava que fosse “criar” o tempo (“constituir” não é produzir) nem reuni-lo em sua interioridade (não se trata de fluxo interior de vividos), mas sim que seria aquilo para o quê o tempo *apareceria*. Mas esse lugar que ela ocupa, o de “fazer ver o tempo”, pode estar no tempo visto? A nota do *Visível*, frustrando as promessas da PhP, não acreditava mais nessa possibilidade: a analítica intencional “subentende um lugar de contemplação absoluta *de onde* se faz a explicitação intencional e que possa abranger o presente, o passado e até mesmo abertura para o porvir. É a ordem da ‘consciência’ das significações, e, nessa ordem, não há ‘simultaneidade’ passado-presente, há evidência de sua separação” (VI, 292). Para esse argumento, cf. De Moura, C. A. R. “Intencionalidade e existência: Husserl e Merleau-Ponty”: “este lugar de contemplação absoluta não pode se confundir com o presente, o passado e o futuro, que estão envolvidos por ele. É a este centro do cogito tácito que a PhP se reportava, ao falar ali do ‘fundo inumano’ pelo qual, segundo a expressão de Rimbaud, ‘nós não estamos no mundo’” (p. 31).

⁴² MBN, VI, 178.

do. Em que sentido o tempo está pré-traçado na Natureza, em que sentido ele só é tempo pelo homem?”⁴³. O que há de novo aqui é que, se o homem ainda intervém na temporalização, ela contudo já se encontra prefigurada pela Natureza primordial. Mais ou menos como se houvesse, no próprio Ser ou Natureza, uma presença do passado enquanto passado, e isso independentemente de a consciência o recortar em perspectiva temporal. Conforme a doutrina da PhP, o passado é presente hoje porque está retido pela consciência interna do tempo, sendo por isso modificação presente (A') de um vivido de outrora (A): todo passado hoje foi antes um momento impressional. Mas tenho a experiência de retenções muito afastadas que não esqueço, há outras muito recentes que são quase nulas. Para o Merleau-Ponty do *Visível*, esse fenômeno do esquecimento depõe contra o esquema husserliano, que subordina a presença do passado a uma consciência retentiva, pois, segundo ele, o passado mais próximo deveria apresentar-se de modo mais vivo ou direto que o vivido mais antigo⁴⁴. Contra isso, o filósofo dirá que o próprio mundo percebido e a visão podem fornecer a chave da presença do passado, sem subordiná-la à consciência de passado (para a qual o passado só é presente *enquanto um vivido passado retido* pela consciência). Para caracterizar esse novo modo de presença do passado no presente, Merleau-Ponty falará num passado “vertical”, que “não é mais uma ‘modificação’ ou modalização do *Bewusstsein von...* Inversamente, é o *Bewusstsein in von...*, o ter percebido que é carregado pelo passado como Ser maciço. Eu o percebi *porque ele foi*” (VI, 293). Haveria, pois, *no próprio mundo atualmente percebido*, uma *simultaneidade de presente e passado* que tornaria possível a apreensão do passado pela consciência (a subjetividade como “*als*” da concreção do tempo). Isso literalmente inverte a perspectiva da PhP: a presença do passado *torna possível* a sua apreensão consciente como passado⁴⁵. “O sensível, a Natureza transcendem a distinção passado presen-

⁴³ MBN, VI, 120.

⁴⁴ “A solução deve ser procurada na própria visão: não se compreenderá a lembrança a não ser por ela. É preciso que [a visão] já seja modulação ou serpenteamento no um, variante de um sistema perceptivo do mundo, para que a lembrança possa ser e comportar o esquecimento. A descrição da retenção em Husserl (e aquela da subjetividade como tempo do fluxo absoluto, da retenção pré-intencional) é um começo, mas deixa a questão aberta: de onde vem o ‘enrugamento da perspectiva temporal, a passagem em horizonte das retenções afastadas, o esquecimento? Problema do esquecimento: vincula-se essencialmente a que é descontínuo. (...) ... há retenções que não se esquecem, mesmo muito afastadas. Há fragmentos ‘percebidos’ pouco antes que desaparecem (foram percebidos? E qual é exatamente a relação do percebido e do *impercebido*?) – E, aliás, não há um segmento objetivo do presente que desça do futuro. O diagrama de Husserl está subordinado a esta convenção que se pode representar a série de agora por pontos em uma linha. Por certo, Husserl acrescenta a esse ponto todo o remanejo das retenções e retenções de retenções que resulta dele, e é nisso que ele não concebe o tempo como serial e seqüência de acontecimentos. Mas mesmo assim complicada, a representação do fenômeno do escoamento é viciosa” (VI, 245).

⁴⁵ Comentando Whitehead, Merleau-Ponty insiste: “o que foi não pode deixar de ter sido, quer o saibamos ou não. A quase-realidade do passado da Natureza deve ser entendida como exigência de realidade que

te, realizam uma passagem por dentro de um no outro” (VI, 315). Há, portanto, algo como uma simultaneidade originária de passado e presente, que, precisamente devido a essa passagem por dentro de presente e passado – esse *Ineinander* –, será chamado de “presente dimensional”: “... a paisagem visível sob meus olhos é não exterior a..., e ligado sinteticamente aos... outros momentos do tempo e ao passado, mas os tem verdadeiramente *atrás* dela em simultaneidade, dentro dela e não ela e eles lado a lado ‘no’ tempo” (VI, 315). O mundo sensível dado em presença é, pois, um “*presente dimensional*”, na medida em que comporta “atrás de si”, co-presente com ele (porém como invisível), dimensões de passado. Por isso o passado não precisará ser retido por uma subjetividade para poder ser passado. Por isso, também, não será dito que desse mundo percebido que esteja *no* tempo ou *fora* dele: ele é temporalização originária, assim como, acima, a Terra foi espacialização originária.

Essa presença do passado enquanto tal no presente dimensional só é possível se se concebe o próprio ser ou natureza como temporalização, da qual a temporalidade subjetiva é modificação. Como diz Marcus Sacrini, “Merleau-Ponty defende que, ao menos originariamente, o tempo não é um fluxo de passagem sempre em referência à existência humana. O tempo se autoconstitui e a existência humana se temporaliza como que seguindo um processo *que a antecede*. Dessa maneira, não é o tempo que se organiza em relação à subjetividade, mas o contrário, ou seja, a subjetividade que se estrutura em relação ao fluir temporal”⁴⁶. Mas em que sentido se poderá falar numa “simultaneidade originária de presente e passado” dada no próprio mundo percebido de modo “bruto”? “É verdadeiramente o ser que se *temporaliza*”, diz uma outra nota inédita, “e não eu que acrescento o tempo ao ser como condição de sua *Gegenständigkeit*”⁴⁷. E para nomear essa temporalização anônima do próprio Ser, Merleau-Ponty utiliza o termo de “turbilhão”, do qual o tempo subjetivo do fluxo interno seria uma diferenciação e retomada: “é preciso tomar como primeiro não a consciência e seu *Ablaufphänomen* com seus fios intencionais distintos, mas o turbilhão que esse *Ablaufphänomen* esquematiza, o turbilhão espacializante-temporalizante (que é carne e não consciência em face de um noema)” (VI, 293). Tal turbilhão apresenta-se como excesso face à consciência, e é por isso que seu modo de presença no mundo atualmente

esse passado continha quando era presente. Uma consciência pode saber esse passado, mas esse saber não constitui o passado, reconstitui-o” (N, tr. 197). Para a PhP, admitir a existência de um fenômeno passado “quer o saibamos ou não” era impossível.

⁴⁶ Sacrini, M., *op. cit.*, p. 244.

⁴⁷ Nota de 1958, transcrita por R. Barbaras e disponibilizada em apêndice na tese de Sacrini, p. 261.

percebido será aquele de um invisível, como membrura ou pivô, organizador invisível dos entes visíveis: “aquilo que, relativo ao visível, não poderia ainda assim ser visto como coisa (os existenciais do visível, suas dimensões, sua membrura não-figurativa)” (VI, 305). Foi precisamente como presente *dimensional* que o vimos portar em si uma temporalização por assim dizer autóctone. A temporalização, a simultaneidade de presente e passado parecem, pois, serem apresentadas como um dos *invisíveis* pelo último Merleau-Ponty. Com a idéia de turbilhão, explica o comentador, Merleau-Ponty nomeia “um campo temporal que, em sua totalidade, escapa [à consciência] como mais uma dimensão *invisível* do ser”, indicando “os processos de diferenciação espaço-temporal, pelos quais a camada sensível do ser se atualiza”⁴⁸. Tem-se, pois, uma espaço-temporalização bruta, carnal, como uma potência invisível que se atualizaria em entes visíveis, espaço-temporalmente determinados⁴⁹. E é nesse sentido que, sendo espacial e temporal, não se pode dizer contudo que o Ser bruto – como a Terra originária, esteja *no* tempo e *no* espaço, pois isso seria, em primeiro lugar, fazer dele um visível entre outros. Tempo e espaço brutos são invisíveis que sustentam a visibilidade. “O tempo que não está nem em nós nem fora de nós, nem objeto, nem sujeito, mas a membrura mesma do campo, o eixo em torno do qual ele está montado – exclui a questão de saber como vem a ser *para nós*, a ser percebido. Ele é dimensão de um campo por si mesmo amorfo, distribuidor de valores ou de significações”⁵⁰.

É notável a distância a que estamos da Natureza definida como plenitude em PhP, já que ela agora guarda em si mesma dimensões de passado como invisíveis seus. Se a metáfora proustiana do corpo como “guardião do passado” reaparece nas notas de trabalho tardias, não é para inscrever a temporalidade no corpo próprio como veículo do

⁴⁸ Sacriní, M., *op. cit.*, p. 244.

⁴⁹ Face a isso, aquele diagrama husserliano, retomado pela PhP e que nos apresentava uma linha de presentes vivos, vividos e retidos em sucessão, aparecerá agora a Merleau-Ponty como “projeção *positivista* do turbilhão da diferenciação temporal” (VI, 280).

⁵⁰ Nota inédita de Merleau-Ponty, MBN, VIII-2, 185'. O texto dessa nota continua para nos garantir o caráter *bruto* dessa descrição do tempo, isto é, o fato que ele é o *mesmo* que suporta e aparece através das diferentes interpretações histórico-culturais que a experiência desse tempo bruto sofreu (por exemplo, o tempo cíclico e o tempo serial como *interpretações culturais* sedimentadas desse mesmo tempo bruto). “Desse tempo, nem serial nem cíclico que não é feito de agora, mas que é todo ele *aparência*, aparência irrecusável, que não é jamais contemplado, mas sempre *entre* nossos atos de contemplação, sempre marginal, podemos dizer sem contradição que ele é comum a todos os homens e que ele não impede as estruturas as mais opostas, precisamente porque seu modo de ser não é o *ser objeto*, a significação, mas o desvio entre as significações” (MBN, VIII-2, 185'). Por isso, devido à sua capacidade, como tempo bruto (temporalização originária do solo), de suportar diferentes interpretações e permanecer o mesmo através delas, Merleau-Ponty pode escrever em outra nota inédita: “a pluralidade dos tempos = a impossibilidade de um padrão de medida única, que não impede a unicidade do tempo como tempo fundante, não medido, como esse tecido mesmo do tempo que não é feito de acontecimentos seriais, mas pressuposto por eles” (MBN, VIII-2, 253).

ser-no-mundo, mas para, através do corpo como carne, definido como de mesma natureza que o ser sensível (o mundo, as coisas, outrem), ancorá-la no próprio mundo percebido e naquela intencionalidade operante “interior ao próprio ser”. Que seja. Resta entender como é possível o milagre de o próprio ser poder carregar sua temporalização. Nesse ponto específico, deve-se ver na doutrina de Whitehead sobre a Natureza a principal referência da qual Merleau-Ponty tira suas teses.

§4. A Natureza segundo Whitehead

Assim como foi o caso com o opúsculo de Husserl, o que nos interessa aqui não é tanto Whitehead quanto a leitura que Merleau-Ponty faz dele, sem pôr em questão sua fidelidade ao original. No resumo do curso sobre a *Natureza*, Merleau-Ponty constata que “a crítica científica das formas de espaço e de tempo nas métricas não-euclidianas e a física da relatividade nos ensinam a romper com a noção comum de um espaço e de um tempo sem referência à situação do observador, e nos prepara a dar todo seu sentido ontológico a certas descrições do espaço e do tempo percebidos – espaço e tempo polimorfos, do qual tanto o senso comum como a ciência só retêm alguns traços”. Com isso, seríamos levados a constatar “a emergência de uma história – ou, como dizia Whitehead, de uma ‘passagem’ – da Natureza” (N, 369). De modo que a crítica do tempo serial e do espaço objetivo, desvelando um tempo e espaço brutos, apresentará uma figura da Natureza para a qual é essencial *passar (to move on)*. “A Natureza possui um caráter temporal: ela passa, assim como o tempo passa (...). Para a Natureza é essencial passar” (N, tr. 197), e esse tempo bruto como passagem ou duração é ainda imensurável⁵¹. “Devemos inicialmente”, dirá Whitehead, “determinar se o tempo deve ser encontrado na natureza ou se a natureza deve ser encontrada no tempo. A dificuldade da segunda alternativa – isto é, a de estabelecer o tempo como anterior à natureza – é a de que o tempo converte-se, então, num enigma metafísico”⁵². Se o tempo não pode ser anterior à

⁵¹ “... a Natureza está sempre de passagem: só apreendemos em suas manifestações, sem que essas manifestações jamais a esgotem (...). Não existem a Natureza, por uma parte, e sua passagem como atributo, por outro. A Natureza é pura passagem” (N, tr. 197).

⁵² Whitehead, A. N. *O conceito da natureza*, Martins Fontes, 1994, p. 80. Whitehead, é bem verdade, ainda dirá que é preciso “fazer uma distinção”: “em certo sentido, o tempo se estende para além da natureza” (idem, p. 80). Com isso, ele entende mostrar que também a apreensão sensível, isto é, os atos perceptivos pelos quais temos acesso à natureza, é temporal, isto é, é passagem: “a mente não está no tempo ou no espaço no mesmo sentido em que os eventos da natureza estão no tempo, mas se encontra derivativamente no tempo e no espaço em razão de sua afinidade com a passagem da natureza. A mente, portanto, encontra-se no tempo e no espaço em um sentido peculiar a si mesma” (idem, pp. 84-5). Tanto os eventos da natureza quanto a mente estão no tempo e no espaço – quer dizer, *passam* –, mas em sentidos (atributos?) diversos. Merleau-Ponty, evidentemente, estará muito mais interessado nessa *afinidade* entre

natureza, para Whitehead ele deverá estar, de algum modo, *na* Natureza: “existe o tempo porque existem acontecimentos e, além dos acontecimentos, nada existe” (*idem*). Como Whitehead chega a isso?

O alvo de Whitehead é combater a concepção da Natureza como presente instantâneo (*flash*), que ele julga estar na raiz da imagem do tempo como serial (sucessão de instantes) e do espaço como soma de pontos discretos. Trata-se de se contrapor ao que ele apelida de materialismo dos modernos, essa “crença de que a natureza é um agregado material e que esse material existe, em certo sentido, *em* cada membro sucessivo de uma série unidimensional de instantes do tempo desprovidos de extensão”⁵³. Contra isso, ele reabilitará uma noção orgânica da Natureza, em cuja definição entrará a duração (e não a serialidade de pontos espaço-temporais descontínuos), entendida como extensão temporal: não há instantes no tempo, há eventos que duram (mais ainda – veremos adiante como isto é possível –, eventos *que são* durações): “suponhamos que temos diante de nós uma barcaça passando em frente ao Louvre. O que nos é dado é a vida da barcaça e a vida do Louvre” (N, tr. 185), e não uma sucessão de instantes em que eles são dados a cada vez. Se não é composta de pontos-*flash*, mas de eventos-durações, então tampouco a natureza como um todo será agregado estático de instantes, mas, ela própria, puro movimento de *passagem* (*moving on*): a Natureza, diz o livro de Jean Wahl que Merleau-Ponty toma por referência, “é por inteiro avanço criador, atividade, passagem, processo. (...) Desde então, não há mais matéria; o universo é essencialmente orgânico. Caracterizamos a natureza como passagem; podemos acrescentar que ela é organismo. (...) A natureza é evolução e organismo, organismo em desenvolvimento. A idéia de apreensão ou de evento reúne nela as de organismo e de evolução”⁵⁴.

A idéia da Natureza como organismo, um todo que se auto-regula graças a uma espécie de finalidade interna (herdeira da *Terceira Crítica* kantiana), interpretada aqui como “desenvolvimento” do organismo, exige uma redefinição do sentido das partes de que seria composto. Como as partes não são senão a função que desempenham no organismo, elas não são isoláveis das outras nem do organismo que compõem: inversamen-

uma passagem e outra do que na sua bifurcação, já que, em seus textos, seu alvo é *enraizar* a consciência na experiência do Ser. Por isso ele tenderá a mergulhar naquilo que o próprio Whitehead chamava de “especulação”: “... no que tange à apreensão sensível, existe uma passagem da mente, distinguível da passagem da natureza, embora estreitamente afim com ela. Podemos especular, se o quisermos, que essa afinidade da passagem da mente com a passagem da natureza resulta de ambas compartilharem algum caráter último que domina todo ser. Esta, porém, é uma especulação na qual não temos interesse” (*idem*, p. 84). A especulação, Whitehead a deixou aos leitores.

⁵³ Whitehead, *O conceito de natureza*, p. 86.

⁵⁴ Wahl, J. *Vers le concret. Études de philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 2004, pp. 152-3.

te, o “todo” nada mais é que a relação formada entre as partes. Para um organismo, ter uma parte não significa ser decomponível em órgãos ou elementos positivos, porquanto estes são definidos como funções do ser vivo: se uma “parte” não é nada além da relação que estabelece com as demais, isso exige defini-la não como substância, elemento positivo repousando em si e por si, mas como evento, uma “parte que já seja um todo” e cuja realidade está inteiramente nos efeitos que produz⁵⁵. Como um substrato que só existisse em seus efeitos, o evento não é mais do que o conjunto de atributos e relações que o constitui e pelo qual se torna perceptível. Ele não é senão um núcleo virtual que reúne suas manifestações: o ferro não é mais do que a textura, a solidez, a cor, etc., pelas quais se oferece à percepção, e não está por completo em nenhuma delas. Não há a realidade fixa e idêntica de uma substância, por um lado, a diversidade de suas manifestações, por outro: a coisa só existe nos “efeitos de superfície” pelos quais se torna perceptível. E como nenhuma coisa manifesta todos seus atributos de uma só vez, a coisa só existe *como processo*, numa certa extensão espacial e temporal, sendo “volumes” (no espaço) e “durações” (no tempo). “Nenhuma propriedade característica do ferro”, garante Whitehead, “pode se manifestar em um só momento dado. Assim como um fato biológico, ele precisa de tempo para seu funcionamento, não há uma coisa que seria ferro num instante”⁵⁶. Vê-se, pois, em que medida Whitehead se afasta de Aristóteles: não se tem uma substância idêntica a si da qual seriam ditos os predicados, a essência não se subtrai do tempo. Porque o evento não é nada senão o foco de suas manifestações, e porque tais manifestações não ocorrem simultaneamente, a *concreção* de cada coisa exige um desdobrar temporal. Sua essência é, assim, um certo durar. Tal durar não é uma extensão temporal apreendida *a partir* de instantes justapostos que seriam dados: o dado não é a sucessão de instantes, como se pensa por abstração, mas o próprio evento, a vida do Louvre e da barça, e é destarte o próprio evento que carrega consigo seu durar (cada evento tem certo impulso de durar, certa “energia”: são “volumes de duração” ou “ritmos densos”). Como o processo passou a definir a essência íntima da coisa, torna-se inevitável substituir o termo substância pelo de *evento* (*événement*). Não se poderá mais falar em “dados” ou “fatos nus”: “ao considerar os fatos brutos”, explica Merleau-Ponty, “verificar-se-á que ‘as bordas da natureza estão sempre esfarrapadas’” (N, tr. 184). É porque não se tem identidades rígidas, havendo antes preensão entre os

⁵⁵ “O que Whitehead busca é um elemento que não seja uma parte mas que já seja um Todo” (N, tr. 189). O termo *evento* é o resultado dessa busca.

⁵⁶ Whitehead, *An enquiry concerning the principles of natural knowledge*, cit. por Wahl, *op. cit.*, p. 133.

eventos. Se entre as substâncias como positivities idênticas a si só há relações exteriores, entre os atributos há “vizinhança”, e os eventos irradiam ou estendem sobre outros eventos⁵⁷. Isso envolve afastar-se da imagem de que o espaço seria um agregado simultâneo de objetos positivamente definidos: “o espaço é, portanto, um conjunto, um volume, uma qualidade dos eventos. Ele não é justaposição de pontos, mas inter fusão de volumes. (...) A ciência e a filosofia adotaram uma teoria ingênua ‘pela qual um objeto está num lugar em um momento definido’. Na realidade, um objeto está em toda sua vizinhança, para tomar a expressão de Whitehead, e sua vizinhança é indefinida. Ele é ingrediente através de toda a natureza”⁵⁸. Merleau-Ponty dá o exemplo do elétron, que seria, ao arripio do pensamento clássico, um “objeto não-uniforme”, um objeto que não se encontra onde se encontra sua carga – ele “não reside numa espaço-temporalidade pontual e objetiva, ele é ‘ingrediente’ (a palavra possui igualmente o sentido de ingressar) em toda sua vizinhança, é o centro de certos ‘traços’” (N, tr. 188). A definição íntima dos eventos passa, pois, por sua relação com outros eventos numa extensão temporal e espacial: o evento em sua singularidade – aquele apreendido imediatamente como conjunção de um lugar de um tempo – já traz consigo a referência a eventos outros (no espaço, no tempo) sobre o qual ele “se estende”, “preende” ou imbrica.

Mas tal relação de “preensão” entre eventos, pela qual cada um só é o que é dentro das relações que estabelece numa extensão (o que praticamente define a duração qualitativa de Whitehead), é de mão-dupla: A se estende sobre B, *mas também vice-versa*, e por isso se verifica nessa relação um “caráter especial assumido pela passagem da natureza; é a relação que, no caso das durações, expressa as propriedades de ‘sobrepassar’”; donde que “a continuidade da natureza origina-se da extensão. Cada evento estende-se por sobre outros eventos e por sobre cada evento estendem-se outros eventos. Portanto, no caso especial das durações, por ora os únicos eventos diretamente considerados, cada duração é parte de outras durações; e cada duração contém outras durações que são partes dela”.⁵⁹ Como cada evento é uma duração, e como ele imbrica sobre outros e vice-versa, há uma *mesma* passagem da natureza contínua que os liga. Veremos adiante como a mesma passagem da natureza, por um mecanismo limitativo interno,

⁵⁷ “Todo evento se estende sobre outros eventos; e sobre ele mesmo, outros eventos se estendem. Para definir a extensão, podemos dizer ainda que ela está ligada à idéia de um para além. Numa extensão, há sempre um para além, quer dizer, todo evento está ligado a outros que ele não inclui. Extensão significa ao mesmo tempo evocação e exclusão. São essas duas propriedades de passagem e de extensão dos eventos que são a fonte do espaço e do tempo” (Wahl, J., *op. cit.*, p. 140).

⁵⁸ Wahl, J., *op. cit.*, p. 131.

⁵⁹ Whitehead, *O conceito da natureza*, p. 72.

também se ocupa em discernir-se em diferentes eventos (do contrário, haveria um só evento durando).

Para Whitehead, a idéia de “evento” é arma de guerra contra os prejuízos filosóficos que pensa encontrar na raiz do materialismo mecanicista dos modernos: uma mistura de lógica aristotélica com a concepção cartesiana do tempo, entendido como sequência linear de instantes discretos. Em primeiro lugar, trata-se de afastar a idéia de uma substância como idêntica a si mesma e distinta (ainda que por abstração) de seus atributos. E devemos lamentar que nossa tradição científico-filosófica tenha deslocado toda sua atenção a essa substância nua, passando do sensório à discursividade e à abstração (cf. N, tr. 189). Para Whitehead, o esquema sujeito-predicado, sugerido aos homens pela linguagem, só vale em graus elevados de abstração e não condizem com a percepção imediata da realidade, na qual se nota, antes do que a separação, a mistura e a promiscuidade entre os eventos. É graças a tal “processo de pensamento” abstrativo que a filosofia “ortodoxa”, diz Wahl, “nos introduz num mundo de substâncias solitárias, sem comunicação”⁶⁰. Tal isolamento e tal exterioridade entre as coisas se agravam quando, com os modernos, à idéia positiva de substância vem se juntar a concepção do tempo como sucessão de instantes discretos. Se cada substância é idêntica a si e isolada das demais (já que não pode ser dita de nada), então ela só pode ocupar uma localização temporal única (na qual é idêntica a si), e com isso, explica Wahl, sua permanência no tempo através de instantes separados supõe necessariamente alguma forma de criação continuada: “na doutrina materialista, tudo devia ser formulado em termos de tempo, de espaço e de matéria – de um tempo cujo curso é igual; de um espaço intemporal, passivo, euclideano; de um material cuja essência é existir nesses instantes sucessivos de uma série em uma dimensão sem extensão, nesse espaço que é produzido pela combinação de espaços simultâneos. É o universo da criação continuada cartesiana, como mostrou Bergson. O espaço é o lugar das localizações únicas, o mundo a sucessão das localizações instantâneas”⁶¹. Dadas tais concepções de coisa (substância) e de tempo (sucessão de instantes), a Natureza só poderá aparecer aos modernos como *flash*, presente instantâneo e sem sentido: “a velha concepção nos autoriza a fazer abstração da mudança e a conceber a plena realidade da natureza num determinado instante, abstração feita de toda duração temporal”⁶². Contra o materialismo, Whitehead substitui a substância

⁶⁰ Wahl, *op. cit.*, p. 125.

⁶¹ Wahl, *op. cit.*, p. 126.

⁶² Whitehead, *Nature et vie*, citado por Merleau-Ponty, N, tr. 185.

por um *evento* como processo, “placas de duração” e “volumes de espaço”, conformador de seu espaço próprio e portador de sua temporalidade. Sem a idéia de essência positiva subtraída ao transcorrer temporal, este não aparecerá mais como o meio indiferente no qual a mesma substância é continuamente repostada (permanência). A idéia de “volumes de espaço” e de “placas de duração” apontam para eventos que imbricam sobre outros, estendendo-se por si mesmos numa duração e numa espacialidade próprias.

É isso o que Merleau-Ponty resenha em seu curso sobre a Natureza ao dizer que, “segundo as concepções modernas, o ‘processo’ é o dado. Num instante, não há nada. Cada instante é apenas um núcleo destinado a agrupar os dados. Assim, não há Natureza em um instante: toda realidade implica ‘um avanço da natureza’ (*moving on*)” (N, tr. 186). É porque um evento imbrica em outro que há extensão temporal e espacial, isto é, há continuidade de uma duração: “assim, a duração que é a natureza como um todo em determinado minuto se estende sobre a duração que é a natureza como um todo durante o 30º. segundo daquele minuto. Essa relação de ‘estender-se sobre’ – ‘extensão’, como a chamarei – é uma relação natural básica, cujo campo compreende mais que durações. É uma relação que dois eventos limitados podem guardar entre si. Além disso, enquanto verificada entre durações, a relação parece referir-se à extensão puramente temporal. Sustentarei, no entanto, que a mesma relação de extensão jaz na base tanto da extensão temporal quanto da espacial”⁶³. E, em *Process and reality*, o filósofo garantirá que não temos apreensão sensível de fatos ou coisas *flash*, mas da duração: “aquilo de que somos conscientes, é de uma duração da natureza com uma extensão temporal. O presente contém em si antecedentes e conseqüentes, antecedentes e conseqüentes que são eles mesmos extensões temporais”⁶⁴. Na medida em que a Natureza como um todo é duração, os eventos que têm lugar nela imbricam (formando uma extensão) sobre eventos passados e futuros, e é por isso que, nessa Natureza, há uma “co-presença” ou “simulta-

⁶³ Whitehead, *O conceito da natureza*, Martins Fontes, 1994, p. 72.

⁶⁴ Whitehead, *Process and reality*, p. 45, citado por Wahl, *op. cit.*, p. 133. No mesmo sentido, cf. *O conceito de natureza*: “simultaneidade é a propriedade de um grupo de elementos naturais que em algum sentido são componentes de uma duração. Uma duração pode ser tanto a natureza como um todo presente quanto o fato imediato apresentado pela apreensão sensível. Uma duração retém em si a passagem da natureza. Dentro dela encontram-se antecedentes e conseqüentes que também são durações que podem ser completos presentes especiosos de consciências mais velozes. Isto é, uma duração retém uma densidade temporal. Qualquer conceito da natureza como um todo imediatamente conhecido é sempre o conceito de alguma duração, embora esta possa ser alargada em sua densidade temporal para além do possível presente especioso de qualquer ente por nós conhecido como existente na natureza. A simultaneidade, portanto, é um fator último da natureza, imediato para a apreensão sensível” (Whitehead, *O conceito de natureza*, Martins Fontes, 1994, p. 70).

neidade” de passado e futuro. “O imediato, para a apreensão sensível, é uma duração. Ora, uma duração traz em seu seio um passado e um futuro”⁶⁵.

Segundo Merleau-Ponty, “Whitehead não quer definir a matéria nem a Natureza pelo presente. Ele nega que na matéria o passado já não seja. Se, do lado da Natureza, não se mantêm ‘um presente das coisas passadas’ e ‘um presente das coisas futuras’, fica-se condenado a uma concepção da Natureza-*flash*, como um relâmpago pontual continuado, que não é nada que se possa viver. Ora, a Natureza procede por *quanta* de tempo, sua individuação é a de uma *Gestalt*” (N, tr. 195). Ao “preender” sobre outros numa extensão temporal, cada evento antecipa um futuro e continua um passado, mas o importante aqui é reconhecer que, com isso, os eventos são fragmentos com duração contínua, ainda que sejam eles próprios descontínuos entre si (do contrário haveria um só evento que dura, e a duração do evento seria confundida com a temporalidade do próprio ser ou natureza). A lua quarto-crescente, se se considera a Natureza como justaposição de *flashes*, é o que é aqui e agora: um ser completo, não uma lua *quarto-crescente*. Isso significa tornar o “Ser sem exigência, sem atividade, sem potencialidades” (N, tr. 194). Ao contrário, se a lua é crescente, é porque algo nela já prepara a lua cheia e retém a lua minguante: ela é, aqui agora, mais do que aqui agora. Em outros contextos, Merleau-Ponty dará exemplos de biologia (um embrião já antecipa certos traços do organismo desenvolvido, mas sem por isso ser objeto de uma teleologia escondida) e de psicanálise (uma criança já antecipa comportamentos que terá quando adulto, um adulto conserva fixações da infância – mas não porque a retenha conscientemente, assim como a antecipação infantil não significa que a criança já seja, na primeira idade, tudo aquilo que será quando adulto). Em todos os casos, é o mesmo fenômeno da produtividade e da atividade naturais que Merleau-Ponty, acompanhando Whitehead no tocante à Natureza, pretende salientar: “a Natureza é uma espécie de atividade de estado; atividade que se exerce sem ser comparável à atividade de uma consciência ou de um espírito” (N, tr. 194). E tal atividade está em cada fragmento contínuo de duração. “A Natureza é um processo. (...) O fato de cada duração ocorrer e passar constitui uma demonstração do processo da natureza. O processo da natureza também pode ser denominado ‘a passagem da natureza’. (...) Acredito estar de acordo, nessa doutrina, com Bergson, embora ele empregue o termo ‘tempo’ para se referir ao fato fundamental que denomino ‘a passagem da natureza’”⁶⁶.

⁶⁵ Whitehead, *O conceito da natureza*, p. 88.

⁶⁶ Whitehead, *O conceito da natureza*, p. 67.

Contudo, como é possível haver uma *multiplicidade* de eventos? Com efeito, se se insiste apenas no caráter “preensivo” que têm entre si, em seu caráter de “duração”, fica difícil não imaginar que haja apenas um acontecimento durando e revelando aos poucos os atributos que, de algum modo, conteria já em si. A extensão temporal e espacial seriam então processos de *exposição*, na ordem do tempo, de predicados que, na ordem do ser, já estariam de antemão estocados na substância. Se não é assim, é preciso explicar como há uma multiplicidade de eventos que, diferentes entre si, preendem uns sobre os outros. Deve-se compreender como pode um evento, definido como duração, se singularizar dentro de um mesmo processo de passagem da natureza, isto é, como seu “campo de atuação” encontra limites para além dos quais é efetivamente um outro evento que se impõe. O difícil aqui, mas também o mais notório, é que a duração singular não é limitada *do exterior*, como ocorria no tempo serial, em que o evento era limitado por outro evento em instantes seqüentes. Tudo se passa, ao contrário, como se a duração do evento se limitasse a si mesma. Ao *se limitar*, a duração do evento traça seus limites circunscrevendo assim sua singularidade com relação aos demais eventos (que por sua vez também são durações). É só assim que a extensão de um evento não vai ao infinito. Para compreender esse ponto, é de grande valia uma citação que Merleau-Ponty faz de Whewell, a propósito da aplicabilidade de uma classe de objetos a um conjunto: “uma classe natural ‘de objetos’ é determinada”, diz Whewell, “não por uma fronteira exterior, mas por um ponto central do interior; não pelo que ela exclui estritamente, mas pelo que inclui eminentemente, por um exemplo, não por um preceito”⁶⁷. O evento se singulariza por um “princípio interno”: sendo uma duração, ele é certa atividade ou energia (continuadora da atividade da natureza); seu “campo de atuação” vai até onde chega essa energia. Assim, a “atividade” dos eventos tem certos limites; *porém, sua limitação é traçada de dentro do próprio evento singular*, e não de fora. Há continuidade (*da duração* do evento) e há descontinuidade (*da duração dos eventos*), mas os limites que cortam o contínuo são internos ao próprio contínuo, como se essa idéia de potência (definidora do impulso de duração) revivesse, noutra idioma, a velha noção espinosana de *conatus*, esforço de perseverança no ser para a qual não há limites externos, apenas limitações intrínsecas ao modo finito singular (em sentido espinosano, as paixões que sofre apenas enquanto é causa inadequada de si).

⁶⁷ Whewell, *The Philosophy of inductive sciences*, citado por Merleau-Ponty, N, tr. 187 (modificada).

Para Whitehead, tempo e espaço são mecanismos de separação, união e limitação, ou, no léxico preferido pelo inglês, mecanismos separativos, preensivos (união) e modais (limitação). A combinação dos três mecanismos produz a continuidade e a descontinuidade na natureza e nos eventos. Vimos como a preensão liga os eventos numa continuidade (extensão temporal, extensão espacial), e como a limitação os separa, introduzindo a descontinuidade. Porém, costurando as durações (eventos em continuidade) descontínuas (a multiplicidade de eventos), há uma *mesma energia, atividade geral ou “avanço criador” da natureza*. Se há eventos que duram de modo descontínuo (há uma multiplicidade de eventos no tempo), o que unifica tais eventos num mesmo ser, numa mesma duração ou temporalidade da natureza, é o dito “avanço criador” da natureza: a Natureza será o “princípio criador”, uma autoprodução que, através da modalização, limita-se a si mesma e conforma eventos distintos entre si⁶⁸. É a mesma potência que *se limita enquanto modo*, o que acarreta dizer que a mesma natureza é infinita e finita, contínua e descontínua, produtora e produto de si mesma. “O tempo realiza a ‘fruição de si mesmo’ no organismo. O movimento pelo qual um fragmento de matéria se recolhe sobre si prolonga a ‘passagem da Natureza’. (...) O que ele quer dizer ao falar de ‘sujeito-objeto’ é que a Natureza ‘comunga com ela própria’, sem que essa comunhão consigo mesma possa permitir conceber a Natureza como um princípio criador. Ela é aquilo fora do quê nada é inteiramente; aquilo em que haure toda espacialidade e toda temporalidade. É o que se apresenta sempre como já contendo o que se apresenta. Nela, criatura e criador são inseparáveis” (N, tr. 196). Há a produtividade infinita da Natureza, mas há também o movimento necessário pelo qual *ela própria se limita* e se manifesta como finita. Há uma passagem do infinito no finito e do finito no infinito, e essas duas passagens são *o mesmo movimento* da Natureza, ela é sujeito e objeto em reversibilidade, já que é ela mesma que é evento (a apreensão sensível, vale lembrar, é também ela um evento) e que o transcende.

⁶⁸ Como diz Wahl, “depois de ter separado os objetos e os eventos, depois de ter afirmado a multiplicidade das séries temporais, Whitehead estava obrigado a procurar um princípio de unificação. Nenhum dos sistemas temporais é suficiente para exprimir a natureza. Não pode haver duração cujos momentos limites seriam o começo e o fim da criação. Mas o conjunto dos sistemas temporais pode exprimir a natureza inteira. É o que ele chama, nós o vimos, de ‘avanço criador da natureza’. Mas profundamente ainda, é a energia eterna de realização, a atividade geral da natureza, a criatividade” (Wahl, *op. cit.*, p. 165). Merleau-Ponty parece comentar essa passagem de Wahl quando, na *Natureza*, diz: “... a generalidade do tempo, de uma família de tempos, é derivada do fato de que todos esses tempos estão envolvidos numa passagem da Natureza. Todas as medidas do tempo são a experiência de algo que sai da passagem da Natureza, um tesouro do qual retiramos antecipadamente todas as percepções. O que aparece, aparece sempre como já contendo o objeto. ‘Atrás do tempo, há esse fato obstinado que é a necessidade para o que segue de conformar-se com o que está antes’” (N, tr. 199).

Compreende-se, assim, que seja “sobre” essa continuidade última da Natureza (ou como “momento” dela), entendida como produtividade indefinida, que se situam os *modos* (no sentido whiteheadiano), limitações internas que essa produtividade se dá (quer dizer, limites traçados por ela própria e através do quê se manifesta em eventos distintos e discerníveis). Esse mecanismo *unificador* que se *limita* em eventos distintos (ele os *separa*) explica a tese vaga sobre a “diferenciação imanente ao Ser”. Tem-se a continuidade última do mesmo “avanço criador”, mas é esse mesmo avanço que se limita em fragmentos descontínuos (eventos), cada qual durando de modo contínuo. A potência última da Natureza não dissolve, pois, a realidade do singular (ainda que ele não seja mais um *em si por si*). “A tarefa de uma filosofia da Natureza seria descrever todos os modos de passagem, sem agrupá-los sob certos títulos adotados do pensamento substancialista. O homem é modo, tanto quanto as células animais” (N, tr. 199). O homem é um *modo* da passagem da natureza: entendamos, o corpo é um evento “sustentado” por um “avanço criador” mais originário, responsável último pela unidade desse corpo assim como pela sua duração⁶⁹. Mas é preciso ver bem o que é *modo*: limitação, traçado pelo qual aquela potência natural infinita se limita numa duração finita. Simultaneamente, é também o produto do movimento pelo qual o mecanismo último de unificação (preensão) limita-se e separa os eventos, diferenciando-se em seu interior. Isso significa que aquela produtividade ou continuidade indefinida *limita-se a si mesma como modo* – eis a chave da idéia de “diferenciação”, graças a quê não se tem a plena “noite da identidade no Absoluto”. Ao que parece, estamos diante do mesmo enigma que existe na relação entre a substância absoluta espinosana, infinitamente infinita, e *seus* modos finitos. De criador a criatura, infinito a finito, naturante a naturado, não há exterioridade, mas imanência: é a produtividade que se exprime em seus modos. E, por isso mesmo, os eventos não são aqui desprovidos de sentido autóctone ou de produtividade própria (não conforma uma mera *natura naturata*, no idioma da metafísica clássica): como o modo é apenas uma limitação dessa produtividade, o evento por ele circunscrito é ainda produtivo sob certo aspecto. Era assim que, em Espinosa, os modos finitos eram definidos

⁶⁹ “Essa passagem da Natureza, que assegura a interioridade dos acontecimentos uns em relação aos outros, a nossa inerência ao Todo, vincula os observadores entre si. Ela é o que une. A passagem da Natureza é representada aqui como fazendo progressos, como anexando a si o corpo dos sujeitos. Em outras palavras, a passagem da Natureza, a qual corresponde à unidade do corpo senciente e, posto que o próprio corpo é evento, faz a unidade do corpo, faz também a unidade dos diferentes observadores, é também uma Natureza para vários. Existe uma espécie de reciprocidade entre a Natureza e eu enquanto ser senciente. Sou uma parte da Natureza e funciono como qualquer evento da Natureza: sou, por meu corpo, parte da Natureza, e as partes da Natureza admitem entre elas relações do mesmo tipo que as de meu corpo com a Natureza” (N, tr. 191-2).

como *conatus*. É assim que, em Merleau-Ponty, a humanidade, assentada sobre uma “produtividade natural”, tem ainda uma produtividade própria (não é um efeito morto). Isso permitirá compreender o mundo da cultura como produtivo *por sua vez*, isto é, feito da instituição de obras falantes para além delas mesmas, “obras abertas” ou “matrizes de idéias” que produzem uma história da pintura ou uma história da filosofia. “... participamos da passagem da Natureza. (...) A subjetividade está presa nessa engrenagem de um tempo cósmico, numa subjetividade da Natureza” (N, tr. 194). A subjetividade continua a produtividade natural, mas isso não quer dizer que seja *efeito, natura naturata*, na medida em que é resultado do movimento pelo qual a produtividade do próprio ser se limita a si mesma: “continuar” uma produtividade mais velha não significa ser efeito morto seu, mas “modular” aquela produtividade, sendo produtivo *por sua vez*. É o que permite fundar o ser cultural na natureza. “O conceito de Natureza não evoca somente o resíduo daquilo que foi construído por mim, mas uma produtividade que não é nossa, embora possamos utilizá-la, ou seja, uma produtividade originária que *continua* sob as criações artificiais do homem” (N, tr. 203). Isso nos permite compreender que haja história e sentido no nível do mundo da cultura: essa produtividade “horizontal” do mundo da cultura (uma “tradição” de autores e leitores) está fundada, sim, sobre uma “produtividade vertical” começada já no mundo silencioso, mas isso não significa que seja efeito morto dessa produtividade – a cultura é produtiva *por sua vez*⁷⁰. E tal observação deve ser estendida ao ser da história: se há uma historicidade ontológica (como produtividade da natureza) anterior e fundante da historicidade humana, isto não significa que o ôntico seja *efeito* do ontológico, que a história humana seja simplesmente *naturada* e a história natural puro *naturante*. A historicidade humana é produtiva *em seu devido lugar*, e tudo o que a descoberta da Natureza fez foi delimitar melhor esse território.

Contudo, essa série de observações que nos levaram a garantir a reciprocidade entre *natura naturans* e *natura naturata*, uma espécie de proximidade do Ser em seus modos, merece ser desde logo nuançada: a produtividade *ontológica* e a produtividade *modal* (dos eventos), apenas por serem ambas “produtivas”, nem por isso se dizem no mesmo sentido. Deve-se corrigir a tese segundo a qual “o modo exprime o ser”, que sozinha nos levaria a uma imanência sem apelo (forçando-nos, no limite, a tomar o mo-

⁷⁰ Observe-se que isso fundamenta, no nível da ontologia, as análises acerca da produtividade das obras e das instituições no mundo da cultura, que fizemos no capítulo II. Se o homem é *modo*, no sentido acima circunscrito, entende-se por qual razão de fundo Merleau-Ponty podia dizer – como assinalamos, em estratos de análise mais “epidérmicos”, desde nosso capítulo II – que a “produtividade humana” continua uma “produtividade natural” que ele próprio não começa. Podemos compreender de que maneira a produtividade da natureza não é em si, mas *nos envolve*.

do pelo próprio ser, ontologizando o ôntico), através da transcendência do Ser face às suas expressões finitas. Toda a dificuldade aqui está em garantir *simultaneamente* a distância e a proximidade da Natureza infinita em relação às suas manifestações finitas, elaborando os traços daquela ausência-presença que será a transcendência do Ser bruto merleau-pontiano. É a própria Natureza que está nos eventos como fragmentos finitos, e, contudo, está também sempre para além deles. O que explica que não haja aqui contradição é a tese segundo a qual *a própria produtividade natural se limita a si mesma*, o que significa uma peculiar relação de infinito e finito, ser e modo: enquanto circunscreve limites, o infinito se finitiza; mas como é sempre mais do que os limites impostos, ele é efetivamente infinito. A Natureza segundo Whitehead, diz Merleau-Ponty, “está inteira em cada uma de suas aparições, e nunca é exaurida por nenhuma delas” (N, tr. 193). Como produtividade natural, ela está sempre para além daquilo que se apresenta (as manifestações, eventos, ônticos ou modais); mas é ela própria que se apresenta nessas apresentações, porquanto os eventos não são senão a limitação interna que aquela produtividade se dá. Sua infinitude é precisamente deste tipo, apresentando-se como excesso face às manifestações que lhe são espontâneas. Não espanta, pois, que os filósofos do grande racionalismo tivessem dificuldade em compreender essa espécie peculiar de infinitude, já que a queriam ter disposta diante de si para “demonstrá-la”, provando com isso aquilo que postulavam de antemão, a saber, o acordo eterno de nosso pensamento com as coisas. Seu infinito atual é avesso à infinitude da Natureza merleau-pontiana, definida como passagem e pregnância de novidades.

§5. História e geologia

Com o cruzamento da Terra originária husserliana e da Natureza de Whitehead, estamos em condições de compreender o proto-conceito merleau-pontiano de “história primordial” ou “historicidade ontológica” e o que significou, em Merleau-Ponty, “temporalizar a filosofia primeira”. Grosso modo, fazendo do Ser bruto, anterior às criações humanas, ele próprio já uma Natureza expressiva ou produtora de sentido, Merleau-Ponty poderá dizer que “essa Terra é a *arché*, isto é: a reserva de onde podem provir toda vida, todo porvir, toda história” (NCOG, 90). Esse Ser, como produtividade originária, é *Urhistoire*: “ser”, para ele, significa dar-se meios de manifestar, através de criações humanas (pintura, filosofia, política), aquilo que, nele, é latente ou silencioso. Por isso, “ser”, “ser produtivo”, “dar provimento a uma vida e a uma história”, no fundo se equivalem: se o

Ser é sua produtividade, então ele só é o que é nos produtos em que se exprime⁷¹. Tais produtos, ademais, não são efeitos mortos, mas produtividade reposta: assim as verdadeiras criações humanas instituíam “matrizes de idéias”, dando surgimento a uma história da cultura. Nessa equivalência entre “ser” e “ser expressivo”, o que pode significar “história”, senão o movimento pelo qual o Ser se exprime, de modo sucessivo e simultâneo, através dos entes? Porém, como o infinito do Ser faz com que, mesmo que seja para os exceder, ele antecipe tudo aquilo que será um dia criado como possíveis seus, a história não se torna um longo processo de explicitação ou exposição do Ser e daqueles possíveis seus? Esse processo, é verdade, é infinito, já que o próprio Ser sobre cuja expressão se funda é, ele também, inesgotável: há, no Ser, sempre mais do que é atualmente exprimido, e as criações finitas só o podem manifestar em lusco-fusco, deixando na sombra sempre mais aspectos não-exprimidos. Essa infinitude é doada como excesso, como aquilo que, na presente manifestação, ausenta-se dela. A história não se encerra sobre um fim porque não há expressão completa. Com a Natureza tomada como *princípio* da história, a história toma seu impulso numa produtividade inesgotável de se exprimir em sempre novas formas. A história avizinha-se, pois, do movimento sempre recomeçado pelo qual o Ser se exprime.

Dada tal apresentação da história, duas dificuldades podem parecer surgir: a primeira, quanto à idéia de mudança que pode nela operar, a segunda, quanto ao papel que a ação humana pode desempenhar na “expressão” histórica desse Ser.

a) Em primeiro lugar, a noção de mudança, nuclear em tantas filosofias da história, não parece estar neutralizada pela ontologia? Haveria motivos, a se ver bem, para dizer, de um Ser que é o *mesmo* através de suas diferentes manifestações históricas, que ele é *histórico*? A história, ao contrário, não aponta para o reino da mudança, por oposição ao eterno? O que pode querer dizer “mudar”, para o Ser bruto?

Já vimos Merleau-Ponty confessar que, da Terra originária, não se podia dizer que estivesse em movimento ou repouso, na medida em que não era substância espaço-temporal, estando aquém de toda determinação de objeto. Para mudar, seria preciso que ela fosse “corpo”, mas ela é “solo”. Não é preciso muito para ver que, aquém do espaço e do tempo, aquém da determinabilidade, será preciso uma incrível torção conceitual para fazer o Ser bruto poder também “mudar”. E tal torção começará por reconhecer que, se não há mudança de essência de um Ser que não é substância, isso não significa

⁷¹ Pode-se dizer que isso tudo apenas desdobra a tese, já comentada acima, de que experiência e expressão, no último Merleau-Ponty, não se opõem, mas se exigem reciprocamente.

que não haja mudança de figura: o fundo permanece o mesmo, não-tematizado e produtivo, mas a visada que temos dele pode efetivamente ser outra do que é atualmente. Como isso é possível?

Tentemos ver como, no domínio geológico da “Terra originária”, poderia haver mudança do solo. Parto da experiência de *meu* solo, pré-dado inquestionado por mim. A descoberta de novos territórios não aniquila o solo inicial, mas o *alarga*. Nesse momento, surge um solo “alargado”, que sustenta tanto meu solo inicial quando os demais territórios, ambos agora compreendidos a título de corpos deste novo solo. “Enquanto eu não possuir uma representação de um novo solo enquanto tal, a partir do qual a Terra em sua marcha encadeada e circular pode ter um sentido enquanto *corpo* compacto em movimento e repouso, e enquanto eu não tiver uma representação de uma troca de solos (*Austausch der Böden*) e também uma representação do *devenir corpos dos dois solos* (*zum Körper Werden beider Böden*), a Terra será ela mesma de fato um solo e não um corpo”⁷². Nessa passagem, Husserl demonstra a permanência do mesmo solo enquanto não for confrontado com nenhum corpo que ponha em risco sua universalidade. Basta invertermos o argumento para termos noção de como esse solo pode mudar: dado meu solo inicial (A), que julgo universal, sou então confrontado com um corpo (B’) que ele não pode englobar. Nisso, aquela presumida universalidade (de A) recai em particularidade, meu antigo solo torna-se corpo (A’) e se confronta com o outro corpo (B’). Mas para que esse confronto de corpos seja possível, há um solo pressuposto que os sustenta: ao se confrontarem, os solos vieram a ser corpos e, nisso mesmo, a pressupor um solo alargado que os englobe (A’B’=C). Há uma espécie de mudança do solo por aprofundamento. O novo solo não exclui nem suspende o solo inicial, ele o engloba a título de fragmento parcial. Talvez seja necessário ao solo permanecer como pressuposto, em horizonte: ao ser posto, ao vir à figura, torna-se corpo e revela a existência de um solo mais fundo que o sustenta, como se a universalidade, para não se degradar em particularidade, devesse sempre permanecer não-tematizada ou pressuposta. Tudo se passa, pois, como se a condição para meu solo atual deixar de sê-lo ou simplesmente mudar (ampliar-se, englobar novos territórios), fosse inicialmente *objetivar-se, ser posto* em confronto com outro corpo, para então revelar um solo “mais fundo”⁷³. Vale a pena notar que a

⁷² Husserl, *op. cit.*, p. 16; Merleau-Ponty, NCOG, 84n.

⁷³ Não era assim, aliás, que a experiência do outro e do *dépaysement*, e mesmo do *non-sens*, longe de precipitar-nos no irracional, possibilitava, para Merleau-Ponty, *alargar* a razão? Cf. prefácio de SnS.

mudança se faz graças a um movimento de objetivação do pressuposto, pelo qual o solo inicial revela ser corpo de outro solo mais profundo.

Para a produtividade do Ser merleau-pontiano, a objetivação é também necessária por significar, nesse contexto, exprimir-se por figuras determinadas no mundo da cultura: criação de estilos de pintura, interpretações epocais da espacialidade, instituições de sociedades históricas. Todas essas figuras exprimem a produtividade do Ser, que carece delas para vir à luz, manifestar-se e manifestar-se como excesso (potência jamais esgotada por suas atualizações). Pode-se ver aqui uma analogia com o argumento da temporalidade em PhP: sem a objetivação do tempo constituinte em tempo constituído, não havia o perpétuo risco da “bola de neve”, daquela indistinção do fluxo consigo mesmo que poria a perder a própria passagem do fluxo, na falta de um momento de parada? Haveria talvez, quanto à produtividade do Ser, algo de similar: sem se objetivar, sem se fixar em alguns momentos, sua produtividade não arrisca ser uma força cega imponderável e, bem pior, *inapreensível*? Se não fosse a necessidade dessa produtividade de objetivar-se, cristalizar-se em produtos de criação humana e aquisições culturais, sequer teríamos notícia dela, e é por isso que Merleau-Ponty insistia, no domínio do *lógos* proferido, que não é por acidente que a fala falante tornava-se fala falada. Sem essa fixação, que coincide com sua manifestação, a filosofia não poderia falar, senão por paranóia metafísica, do Ser. Vê-se, pois, que tanto a produtividade e quanto o discurso que a tematiza carecem, ambos, da objetivação: a produtividade, porque é através dela que se manifesta e muda, perfilando-se numa história (no sentido acima descrito: não por nadificação do ponto de partida, mas por “aprofundamento”, como se ele se revelasse englobado por um solo mais fundo⁷⁴); o discurso, porque através do comentário dessas manifestações (entes) pode ter acesso àquilo que se apresenta ausentando-se da a-

⁷⁴ É nesses termos que Merleau-Ponty descreve a “superação” na história do conhecimento e na história da pintura. História e gênese da verdade se ligam numa tradicionalidade: a “produção da verdade” se dá num campo partilhado por sucessivas gerações que reativam a mesma instituição. “Essa instituição individual do verdadeiro está em ligação com uma instituição mais que individual: ela retoma uma intenção que a precede (a *Stiftung* originária da geometria) e ela cria uma nova que lhe sobrevive e que irá mais longe (a *Stiftung* atual de um novo sentido), e pela qual há esquecimento das origens. Portanto, tradicionalidade com sua dupla face. Mas veremos justamente que essa tradicionalidade, que faz sedimentação e aparentemente ‘verdade em si’, é o núcleo mesmo da historicidade” (IP, 90). “... a relação não é de consequência a princípio: a álgebra formalizada tem mais sentido que a aritmética, mas em um sentido ela jamais a ultrapassa, porque ela não significaria nada sem a aritmética. Ela existe apenas como aritmética generalizada, recorrência a partir da aritmética – para quem tem a aritmética no horizonte –; a formalização, a axiomatização afasta a ilusão de um empréstimo empirista do fato percebido. Mas o algo em geral ao qual se refere a matemática formalizada toma seu sentido do ser falado, e este do ser percebido. Dupla relação de *Fundierung*. Há uma possibilidade de se desenvolver historicamente que define a essência, mesmo se toda a história empírica da descoberta não precisa estar presente no resultado” (IP, 95-6).

apresentação (o ser como excesso). Tem-se aqui a raiz em que se entroncam ontologia e método indiretos, “lógica” e “ontologia” merleau-pontianos.

Aquele mecanismo de objetivação, pelo qual o mesmo ser pode mudar de figura e assim apresentar-se historicamente, opera em outros domínios do mundo da cultura. Se o ser é produtividade ou expressividade infinitas, ele o é suscitando intermináveis “interpretações” históricas: o lugar e o vazio dos antigos, o ponto de fuga na pintura renascentista e a matematização do espaço moderno, a profundidade em Cézanne... são tantas maneiras de interpretar a espacialidade. É o *mesmo* espaço aqui e ali? Sim, se com isso queremos dizer que o ser visível, como produtividade, chamava esta e aquela expressão da visibilidade, e que nenhuma delas suspende a outra, mas a conserva com seus direitos em seu lugar apropriado, verdadeira sob certa perspectiva. Não, se por *mesmo* entendermos *igual*: é efetivamente uma outra figura de espaço que se apresenta com os modernos, e pode-se dizer mesmo que é mais rica, por comportar a consciência de que outras interpretações da espacialidade foram possíveis para esse mesmo Ser visível. Ele é o mesmo por antecipar as expressões como pregnância, porém não por as conter. Há uma espécie de mudança por “aprofundamento” ou “alargamento” do solo. O espaço moderno apresenta um solo mais profundo para a geometria, a ponto de englobar a antiga e a moderna. Com isso, não são as figuras de espaço e geometria (como exploração desse espaço) que, efetivamente, mudaram, apresentando-se mais ricas do que eram⁷⁵? Há, sim, mudança no Ser bruto, porém se trata de uma mudança de figuras: o fundo, sempre em zona de sombra, permanece inesgotável, infinito e não exaurido pela figura. É dele que não se pode dizer que “mude” em essência. Mas o Ser não é fundo, ele é *figura e fundo*, e por isso pode haver alguma sorte de mudança: uma mudança de figuras que, sob certo aspecto, também é mudança do Ser, pois revela progressivamente que ele era mais rico do que sua figura atual dava a ver. E a história será a exposição dessa mudança, a expressão das infinitas figuras que tal fundo prepara. Nem só figura, que nos levaria a tomar aquilo que aparece pelo próprio Ser, nem só fundo, que nos levaria a mergulhar na noite de um Absoluto que sequer poderíamos ver, já que não se manifesta. O fundo é a permanência necessária para que a figura apareça como moven-

⁷⁵ Tome-se mais um exemplo. Seja a geometria de Euclides. Ela apresenta uma noção do espaço que, para o antigo, identifica-se a toda a geometria (A). Os modernos descobrem uma nova geometria matematizada, através do plano espacial cartesiano (B'). Invalida-se por isso a geometria (A) dos antigos? Não: ela é dita valer de um certo ponto de vista, para uma certa concepção de espaço. Isso equivale a dizer que aquela noção, de universal que era, recuou a particular (A'), confrontada com a noção moderna de espaço e geometria (B'). E se ambas não se opõem, mas a segunda inclui a primeira como válida em seu momento, é porque se desvelou uma dimensão comum a ambas e que elas não esgotam (A'B'=C). Grosso modo, resenho o argumento da aula “Instituição de um saber”, do curso IP.

te. Isolados, são ambos abstratos e irreconhecíveis; em relação recíproca, as figuras conformam uma história das expressões desse mesmo fundo.

Mas que é tal Ser bruto, que é tal Terra, que se “aprofunda” com as diferentes criações históricas? É o mundo percebido, manifestado e ocultado pelas interpretações culturais⁷⁶. Com efeito, toda fenomenização (todo aparecer dela para-nós) já o apreende deixando-o à distância, isto é, interpretando-o sempre de modo a fazê-lo recuar em sua ipseidade. Abertura e o ocultamento, fenomenização e recuo do Ser face à fenomenização, presença e distância, são aqui *ambos constitutivos desse mundo sensível, isto é, do Ser percebido*. Isso que recua é ainda produtividade de novas expressões, e por isso o Ser merleau-pontiano é apresentado como produtividade-produto, potência infinita que *carece* de suas atualizações finitas para manifestar-se e que *está ele próprio* nessas determinações. Graças a isso, o fenômeno não traz sempre e apenas o ocultamento do Ser, mas apresenta uma indissociável abertura-velamento. Isso fundamenta o método indireto de Merleau-Ponty: é verdade que o fenômeno apresenta o Ser apenas à distância, mas é o próprio Ser que se fenomeniza desse modo, e por isso podem dar algum tipo de acesso ao Ser (aliás, o único que há, já que o próprio movimento do Ser foi definido como essa autoprodução que carece de suas determinações para vir-a-ser consciente): “não se pode fazer ontologia direta. Meu método ‘indireto’ (o ser nos entes) é o único *conforme ao ser*” (VI, 231, grifo meu). Mas por isso mesmo, aquelas interpretações sucessivas que o Ser sofre através das expressões ou criações humanas não são simplesmente véus que o recobrem, como se sem elas o pudéssemos ver melhor. A objetivação do Ser não é só ocultamento; é condição de sua fenomenização. Vindo à figura, não é todo o Ser que se apresenta, mas é ele mesmo quem se apresenta ausentando-se.

Diremos que tais interpretações ocultam o Ser? Apenas se com isso queremos dizer que elas manifestam apenas um de seus aspectos, e que ele permite infinitos outros. Mas definitivamente não, se achássemos que elas nada exprimem: ao Ser, não é “facultativo” manifestar-se, já que ele carece dessa objetivação para vir à luz e não permanecer retraído na plena noite da identidade de si consigo. Para ele, sair de si é o mesmo que entrar em si, o que é dizer que apenas através dessas objetivações ele efetivamente vem a ser o que é. As interpretações culturais que sofre não são véus que se interpõem entre ele e nós: são as lentes que temos para vê-lo, com o acréscimo de que, tais lentes, é ele próprio que no-las oferece. Vemos o Ser de dentro dele e com os meios

⁷⁶ “... esse mundo perceptivo é no fundo o Ser no sentido de Heidegger, que é mais que toda pintura, que toda fala” (VI, 221).

que ele próprio nos dá: por isso, a história dessas expressões não é exterior ao Ser, que de outro modo permaneceria idêntico por debaixo dessas camadas sobrepostas de sedimentos culturais, cujo único sentido seria o de velar o Ser.

Como é o mesmo ser que se objetiva nas diferentes interpretações históricas, e porque seus sedimentos vão se depositando sobre o mesmo ser sensível, a história passa a ter o aspecto da arqueologia: seja no tempo, seja no espaço, reencontrar o passado e explicitar seu sentido é escavar os sedimentos de criações anteriores depositados na tradição e no mundo percebido⁷⁷. No mundo visível há uma “*Urstiftung* simultânea de tempo e espaço que faz com que haja uma paisagem histórica e uma inscrição quase geográfica da história” (VI, 307). Há uma “paisagem histórica” porque os produtos de criação se sedimentam quase geograficamente como dados no mundo visível, alterando e aprofundando o solo. Já que a história foi entendida como o movimento contínuo de exposição (=expressão) do Ser percebido, e que essa exposição se dá através de interpretações humanas que se sedimentam em retorno sobre o mesmo Ser, inscrevendo-se assim no mundo sensível como dados disponíveis (*mudando* a figura do mundo sensível, portanto), diremos que a história é o invisível que sustenta os sedimentos (visíveis) que encontramos dela no mundo percebido⁷⁸. Entre o historiador e o arqueólogo há agora apenas a diferença de que um projeta na sucessão temporal o mesmo fenômeno que o outro encontra na simultaneidade espacial. E o fenômeno, ora distendido temporalmente, ora apreendido na simultaneidade do mundo visível, não é outro senão aquele movimento pelo qual o ser, produtivo, se exprime através de criações que voltam para sedimentar-se sobre ele (havendo, pois, mudança na sedimentação).

b) Merleau-Ponty sublinha que surge, com essa apresentação da história “geológica”, um “problema fundamental: a sedimentação e a reativação” (VI, 307), isto é, a relação do mundo percebido historicizado (quer dizer, no qual sedimentações culturais se inscrevem para transformá-lo) com a ação humana criadora. É a segunda ordem de dificuldades que cabe considerar. Dizer, com efeito, que a história é identificada a um

⁷⁷ A tradição, aliás, é o percebido cujo invisível é a idealidade. A partir disso, haveria elementos para se elaborar uma história da verdade e uma história da filosofia. Por ora, trata-se para nós apenas explicitar as condições de surgimento de uma história em geral.

⁷⁸ Esse movimento pelo qual o Ser *se exprime* através da criação humana e, sedimentando-se, volta sobre si mudando-se (depositando o fruto de sua criação no mundo sensível a título, agora, de dados disponíveis – e portanto, mudando sua figura), está presente em vários níveis da filosofia merleau-pontiana. Desde a criação filosófica (“os enunciados como tais vão ser por sua vez sedimentados, ‘retomados’ pelo *Lebenswelt*, serão compreendidos nele mais do que eles o compreendem”, VI, 222) até a vida histórica e política (“o que nós chamamos desordem e ruína, outros, mais jovens, vivem-no como natural e talvez irão, com ingenuidade, dominá-lo, justamente porque não buscam mais suas referências onde nós as tomávamos. (...) Talvez estejamos em um desses momentos em que a história passa adiante”, S, 32).

“longo” ou “infinito movimento de expressão do Ser”, não é o mesmo que confessar que, na ordem das matérias, ele já é o que é, bastando ao homem, qual convidado atrasado, acompanhar a infinita marcha pela qual o Ser se expõe na ordem do aparecer? Assim seria se tivéssemos exterioridade entre experiência do Ser e expressão, mas vimos que não é “facultativo” ao Ser exprimir-se, já que ele só vem a si através da retomada expressiva que o traz à luz. Aliás, o termo utilizado por Merleau-Ponty não é “ação humana criadora”, mas “reativação”, o que, pelo menos, indica um deslocamento de problemas: não se pensa mais a ação nos marcos da “práxis individual” e do “engajamento”, tomados como o confronto da produtividade humana com a “inércia da matéria”. Era assim, assegura Merleau-Ponty, que pensavam as filosofias da história demasiado confiantes na subjetividade e na consciência (cf. VI, 308). Afastando-se desses marcos, Merleau-Ponty não pode tomar a ação como embate entre “para si” e o “em si” que lhe resiste, e desde os textos da PM, pensa a *reativação* como abertura, ação de abrir: partindo do disponível, do sedimentado, prolongando uma passividade originária, essa parcela de criação humana se incumbe em fazer surgir algo ainda não dito a partir dos dados disponíveis, isto é, exprime algo que já estava lá, porém em sombra (faz saltar à figura algo que permanecia em fundo, como um possível de horizonte). Como já notamos ocorrer no caso das transformações históricas (cf. cap. II, B), a reativação é descentramento mais do que superação: e isso porque, confessando uma passividade insuperável, não acredita poder suspender o *continuum* temporal para introduzir *ex nihilo* um absolutamente outro. Com isso, a idéia merleau-pontiana de história desloca a atenção dos acontecimentos supostamente transformadores para as “grandes permanências” de fundo. A história sustentada pela negatividade humana, com seus projetos e criações sempre novidadeiras, cede lugar uma historicidade bem mais silenciosa e de ritmo mais lento, porquanto se sublinha aquilo que, por debaixo dos fenômenos cambiantes, das quedas e ascensões dos reis, permanece relativamente inalterado por eles. Joga-se luz, agora, sobre aquilo que apenas fazia sombra às disputas de corte e aos projetos revolucionários: as grandes durações de uma história quase mineral, face à qual a “humanidade em nós” é passiva. “A liberdade, a invenção são minoritárias, são oposição. O homem está escondido, bem escondido, e desta vez não nos podemos enganar: isso não quer dizer que ele esteja lá sob uma máscara, prestes a aparecer. A alienação não é simples privação daquilo que nos era próprio por direito de natureza, e não basta, para fazê-la cessar, roubar o que foi roubado, cobrar nossa dívida. É bem mais grave: sob as máscaras, não há faces...” (S, 45). Reconhecendo que o homem não é uma “es-

sência” alienada, prestes a des-alienar-se e constituir-se como verdadeiro Homem (bastando a tomada de consciência de classe, como pensava SnS), não tardará até reconhecermos nele um problema, uma questão aberta para a qual sucessivas épocas deram resposta, “preenchendo” essa lacuna. O homem seria, pois, uma instituição histórica, donde a necessidade, a cada época, de se reconhecer uma determinada figura da humanidade. Mas, com isso, não se reconhece que mesmo a “negatividade humana”, seu espírito criativo de novidades, também ela era apenas uma figura instituída, modo historicamente advindo e epocalmente circunscrito de interpretar o Ser e o ser da história? *Sens et non-sens* podia achar que a “luta de classes estava escondida”, mas isso era confiar que o sujeito histórico ainda estivesse lá, prestes a renascer – a história podia descarrilar, mas o trilho permanecia inteiro para ser percorrido⁷⁹. Não era acreditar que o homem pudesse, tomando o rumo de sua história e do partido, ressurgir das cinzas? E não era subtrair sua essência da história, já que ela estava lá “prestes a aparecer”, apenas velada por uma máscara histórica? A exterioridade de direito entre face humana e máscara histórica não é contraprova dessa subtração? Como vimos no capítulo I, negar de modo simples o portador – em concreto, apresentá-lo como “escondido” – era ainda conservar um discurso positivo sobre ele (cabendo, aliás, à filosofia tratar da “condição humana”). Onde o peculiar humanismo no qual o homem pressuposto está posto. Em *Signes*, o quadro se inverte: “sob as máscaras, não há faces”, a humanidade torna-se um *problema*, continuadora de uma historicidade silenciosa aquém de suas tomadas, em todo caso, jamais *arché* da história. Se a práxis humana pôde ser erigida em absoluto da história, isso só aconteceu porque, até aqui, as filosofias da história, formadas nas fileiras da filosofia da consciência – em todos os sentidos, ambas filhas de seu tempo –, limitaram-se a explorar a historicidade das figuras. A historicidade exclusivamente humana corresponde a uma época que colocou o homem no centro do universo: com Descartes, a subjetividade como *res cogitans* converte o Ser no ser-posto, é apenas como correlato humano que ele tem sentido⁸⁰. Foi isso o que as cegou para a historicidade do fundo pré-humano, essa longa duração em que a criação, a expressão e a mudança se dão mais silenciosa e lentamente. Confessemos que, nesse registro, as ações humanas explícitas contarão bem pouco: a história não depende exclusivamente delas para ter sentido, e

⁷⁹ Cf. SnS, “Pour la vérité”. Nesse ponto convergem todos os temas do “diversionismo” da história, do proletariado que “sai de férias”, e do correlato *attentisme marxiste*.

⁸⁰ Com Descartes, tem-se “um pensamento que recua até o nada para ver (luz natural)” (MBN, VI, 71). “O espírito puro e atento, que recua até o nada para ver, que define o ser por seu ser-posto” (MBN, VI, 82)

mesmo essa idéia de humanidade deve ser explicada por algo que lhe é anterior, na medida em que é, ela própria, um instituto histórico.

Isso resolve a questão? O problema da “ação humana” só seria um “problema” para as velhas ideologias humanistas? Não cedamos tão rápido. A reativação é prefigurada pelo Ser e, não obstante, é efetivamente criadora, pois torna proferido um sentido outrora apenas latente, diferenciando o dado disponível e fazendo habitar ali um sentido novo que, não obstante, já se preparava. A Terra conforma os possíveis da criação humana, mas carece dela para vir à luz. Porém, que efeitos a criação humana tem sobre aquela mesma Terra? Se há um movimento pelo qual o Ser solicita a criação humana para se manifestar, dando a ela todos os materiais necessários (tese que barra a antiga criação *ex nihilo*), seria preciso observar também se o movimento reverso, pelo qual as criações humanas se depositam no ser e o transformam, é igualmente possível. Pois, do contrário, seríamos constrangidos a admitir, levando o argumento ao limite, que a historicidade originária torna desnecessário o papel humano em seu interior: se tudo está já prefigurado pelo Ser, bastaria ao homem “ouvir seu apelo”? A ação humana, fragmento que se mexe acima da Terra imemorial, por não conseguir em nada alterá-la, seria agora ela própria petrificada, e apenas um voto piedoso nos faria ver que, nessa “Terra que não se mexe”, a ação humana ainda tem realidade. Mais ou menos como se, desvelando um “fundo em perpétuo movimento” (produtividade), fosse agora a figura que se imobilizasse. Sobre o domínio das longuíssimas durações, não seria a própria noção de história humana que se perde? Essa objeção está longe de ser nova, embora tenha sido até aqui utilizada contra outros alvos⁸¹.

⁸¹ Em termos formais, tudo se passa como se a tentativa de temporalização da ontologia, com o quê se pretende sublinhar a facticidade e o comprometimento existencial de toda teorização, sofresse, graças à forma ontológica, uma intersetivação e desaguasse na... perda da história – ao menos, da história tal como a vivemos e pensamos no mundo da vida. A ontologização da história levaria, assim, à ontologização sem mais: afirma-se que “o ser é *histórico*” – mas, simultaneamente, “o ser *é* histórico”, e basta a projeção dessa assertiva no absoluto para des-historicizá-los (a assertiva *e* seu conteúdo).

Pode-se ainda formular a mesma questão de outro modo: de onde vêm as categorias com as quais o discurso filosófico enuncia teses sobre o Ser? Não devem ser também elas produtos históricos, isto é, no caso merleau-pontiano, expressões do Ser? Se o forem, como poderiam falar dele, já que o definem como “presente-ausente”? Não seria a expressão: “o ser se apresenta ausentando-se” também ela uma expressão parcial, sem portanto poder dar toda a verdade do próprio ser, mas apenas uma perspectiva sua? O que permite que essa afirmação valha para todas as outras expressões? É o que devemos perguntar se se sustenta o discurso filosófico como criação, expressão historicamente circunscrita e parcial do Ser. Mas se suas teses não forem produtos históricos, o problema é bem maior: o discurso que captura o real seria supra-temporal e supra-histórico, e por uma espécie de astúcia, eternizaria o Ser a cada momento que o fosse exprimir. Haveria um descompasso de forma e conteúdo: a temporalização do conteúdo, traída pela forma da ontologia, desaguaria no seu contrário, a facticidade do existente elevada à altura da existência. Foi essa crítica que Adorno dirigiu contra Heidegger: “d’une part, par sa transposition en existencial, le sel de l’historique est écarté de l’historicité ; l’exigence appartenant à toute prima philosophia, d’une doctrine des invariants, est étendue à ce qui varie : l’historicité arrête l’histoire en anhistorique, sans souci

Que se tome a crítica, de estilo dialético, formulada por Habermas contra Castoriadis, e que toca justamente a questão das relações entre práxis humana e Ser historicizado. A crítica se centra na oposição (que Habermas acredita ser herdada da oposição heideggeriana de Ser e ente) entre “instituição imaginária radical do real” e “práxis intramundana” (nos termos merleau-pontianos, traduzamos para “produtividade do Ser” e “reativação” ou “criação humana”). Que se releia os momentos principais dessa crítica: “Castoriadis desenvolve o caso normal do político tomando por base o caso-limite do ato de fundação de uma instituição; interpreta-o, por sua vez, valendo-se de um horizonte de experiência estética, entendido como instante extático que se desprende do *continuum* do tempo e instaura algo novo por excelência. Só assim crê poder extrair o núcleo essencialmente produtivo na reprodução da sociedade. O processo social é a produção de formas radicalmente diferentes, um pôr-se em obra demiúrgico, a criação contínua de novos tipos, que incessantemente ganham corpo de um modo exemplar e sempre diferente, em suma: um pôr-se a si mesmo e uma gênese ontológica de ‘mundos’ sempre renovados. Essa concepção associa, por meio de um vínculo marxista, o último Heidegger com o primeiro Fichte. O sujeito que põe a si mesmo é substituído pela sociedade que se institui a si mesma, na qual o que é instituído representa uma compreensão criativa do mundo, um sentido inovador, enfim, um novo universo de significações. Castoriadis denomina esse sentido de abertura do mundo de ‘o imaginário central’, que, do interior do vulcão do tempo histórico, jorra como um magma de significações sobre as instituições sociais”⁸². A sociedade, assim definida, é um “mundo” portador de significações, produtividade própria e modo de organizar o real caótico, de dispor os aconte-

des conditions historiques que sous-tendent la connexion interne et la constellation du sujet et de l'objet. Cela permet ensuite d'énoncer un verdict sur la sociologie ». A crítica da sociologia é denegação, para o discurso filosófico universalizante, da história empírica: a sociologia « se déforme, comme auparavant la psychologie chez Husserl, en une relativisation extérieure à la chose même, qui porterait préjudice à un travail sérieux du penser : comme si ce n'était pas de l'histoire réelle qui se trouvait accumulée au cœur de tout ce qui est à connaître, comme si toute connaissance qui résiste sérieusement à la réification ne mettait pas les choses figées en mouvement, ne prenait pas conscience par là de l'histoire qui y réside. D'autre part, l'ontologisation de l'histoire permet à nouveau d'attribuer l'autorité de l'être au pouvoir historique non considéré et de justifier ainsi la subordination aux situations historiques comme si elle était commandée par l'être lui-même. (...) Le temps lui-même et avec lui l'éphémère sont en tant qu'éternels, aussi bien absolutisés que transfigurés par les projets existentiels. Le concept d'existence, en tant que celui de l'essentialité de l'éphémère, de la temporalité du temporel, maintient l'existence à l'écart en la nomment » (Adorno, *Dialéctique négative*, p. 161-2). Para Adorno, é impossível querer temporalizar a filosofia primeira, reconhecendo o caráter inultrapassável da existência, da facticidade e do enraizamento histórico, e ao mesmo tempo fazer ontologia. Ontologia e dialética, para o frankfurtiano, opõem-se como teoria e crítica para os kantianos. No existencialismo, a tentativa de dar voz ao vivido teria sido triturada pela forma enrijecida da filosofia sistemática. Restaria saber se a ontologia indireta de Merleau-Ponty é suficiente para evitar os vícios da ontologia direta que Adorno julga operar em Heidegger. Não faremos isso aqui.

⁸² Habermas, J. *O discurso filosófico da modernidade*, Martins Fontes, 2002, p. 458.

cimentos em seu interior e de relacionar-se com o tempo. Esse *cosmos* é, porém, instituído *de dentro* do “vulcão” histórico: é a sociedade que se institui a si mesma, e essa instituição de um mundo não é ato de um Eu transcendental – eis a correção marxista –, embora guarde funções similares. Essa auto-instituição se dá na vida material de uma sociedade. Mas que relação esse ato instituinte radical guarda com as relações intramundanas de trabalho e interação que, no jargão de Habermas, se dão *dentro* dessa sociedade instituída, isto é, como *práxis* vivida? Tudo se decide aqui. Se a imaginação instituinte conformou o mundo dentro do qual os homens se relacionam valendo-se do magma de significações instituídos naquela ocasião sublime, como essas relações por sua vez retroagem sobre a instituição e se tornam capazes de mudá-la? Não basta, decerto, dizer que é necessária uma nova ação instituinte para inaugurar um novo complexo social-histórico, já que se trata precisamente de explicar como se forma, em concreto, a “ação instituinte”. Castoriadis precisa pensá-la como uma atividade material, isto é, vinda da própria sociedade e tecida, portanto, pelas mesmas relações intramundanas por ela conformadas. Mesmo tendo seu horizonte de práticas e de sentido delimitados por uma instituição imaginária, que recortou o Caos conforme um determinado vetor, as ações humanas devem ser capazes de modificá-los, se é que foram e voltarão a ser responsáveis pela re-instituição desses horizontes. Conformada por um todo histórico-social que lhe escapa, a *práxis* deve, ainda assim, ser capaz de determiná-lo por sua vez: é essa mediação entre indivíduo e sociedade que apresenta o imbróglio. Para o Habermas militante kantiano da comunicação, Castoriadis, sem dispor de um conceito de linguagem que permita diferenciar sentido e validade – a abertura de um campo de significações dado ao indivíduo e o uso que ele faz dela –, fracassa finalmente em seu projeto de atar *práxis* intramundana e totalidade social, e acaba subordinando a ação humana à onipresença do campo de sentido legado pela instituição imaginária da sociedade: “tudo o que encontramos mediatizado pelo *legein* e *teukein* nessa zona de contato já está descoberto no interior de um horizonte prévio de significações. E isso se deve tão-somente ao imaginário. (...) Assim, a *práxis* intramundana não pode desencadear nenhum processo de aprendizado. Em todo caso, não há nenhuma acumulação de saber que possa afetar a prévia compreensão do mundo e romper com uma totalidade de sentido dada (...). Mas, se a relação entre o imaginário que abre o mundo, por um lado, e o trabalho e a interação, por outro, é estabelecida nesses termos, então a ação autônoma já não pode mais ser pensada como *práxis* intramundana; ao contrário, Castoriadis precisa assimilar esta à *práxis* dos demiurgos sociais, criadora de linguagem, projetora e devoradora de mundos.

Porém, com isso, a práxis perde os traços da atividade humana que, com razão, Castoriadis acentua: os traços de um empreendimento intersubjetivo, dependente de contextos, sob condições finitas”⁸³. As conseqüências, diz Habermas, não são de pouca monta: “ao assimilar a práxis intramundana a uma abertura lingüística do mundo hipostasiada em história do Ser, Castoriadis já não pode mais *localizar* a luta política em torno de uma conduta autônoma da vida – precisamente aquela práxis emancipadora criativa e projetora que, em última instância, lhe importava”⁸⁴. Sem questionar, por ora, a acuidade da leitura de Habermas, vê-se que a dificuldade em achar a mediação entre práxis intramundana e instituição imaginária, indivíduo e sociedade, ente e Ser, levou a *perder* a ação humana. Tem-se, com Castoriadis, a temporalização do Ser: o *cosmos* é produto de uma instituição de si da sociedade, não de uma criação divina nem mesmo de uma auto-posição do Eu transcendental. Mas se os eventos que se dão em seu interior são inteiramente conformados por ela, torna-se impossível conceber a mudança, porquanto eles não poderiam retroagir sobre ela a não ser para confirmá-la. Uma instituição só pode ser substituída por outra instituição radical, jamais alterada de seu interior (o que a turma do partido reformista vai sempre lamentar). Mas com isso, não é a própria história que se perde? Mudando o jargão para fazê-lo aplicável a Merleau-Ponty, se toda expressão ou criação humanas apenas tornam proferido o que aquele Ser já continha de algum modo, então sua práxis não se limita a sempre confirmar o que já era possível para o Ser? Destarte, exprimir-se em diferentes figuras e permanecer o mesmo, para o Ser, não se equivalem? Isso tudo, já era possível antever quando dissemos que a mudança, na ontologia merleau-pontiana, não poderia ser de essência, mas apenas de *figuras*. Agora, tais figuras começam a aparecer como traços sempre cambiantes, porém sempre epidérmicos...

Habermas postula que, da ação instituinte à práxis intramundana, a relação é de conformação quase unilateral: a primeira institui o *lógos* segundo o qual a segunda trabalha ou interage, assim como falamos cotidianamente segundo uma gramática universal não tematizada. À ação humana caberia apenas explicitar ou desdobrar os casos dessa gramática instituída, que permanece sempre a mesma, na medida em que é capaz de acomodar os diferentes casos, que a confirmam sem jamais a contestar. Daí que essa gramática, ainda que antecipe mais a forma do casos que seu conteúdo, não mude. Eis o fracasso de Castoriadis, julga Habermas: ele historiciza a instituição da gramática (em sentido lato), mas como todos os casos e agentes são por ela conformados, não lhes res-

⁸³ Habermas, *op. cit.*, p. 461-2.

⁸⁴ Habermas, *op. cit.*, p. 462.

ta nenhum espaço de jogo graças ao qual poderiam mudar a própria forma daquele *lógos* instituído, ao confrontá-lo com casos não previstos e nem antecipáveis, forçando então que sua forma mude para ser capaz de acolhê-los (do contrário, permaneceriam como ruídos aquém da fala). Seria isso que tornaria histórica, propriamente, a instituição: há um movimento pelo qual o Ser conforma as possibilidades do ente determinado, mas, inversamente, há também o movimento pelo qual o ente *nega* a capacidade do Ser de conformá-lo e, assim, faz com que o Ser precise tornar-se mais “rico” para poder acolher aquilo que lhe aparecia como resto⁸⁵.

Se não é seguro que essa crítica se aplique realmente a Castoriadis, que dizer de Merleau-Ponty? O crítico *supõe* a separação ou diferença de natureza entre produtividade (ação instituinte) e produto (práxis intramundana), para então perguntar-se pela mediação, que evidentemente não existe. Vê-se que sua objeção assume alguma espécie de diferença ontológica entre Ser e determinação, e isso mesmo na forma mais prosaica da “instituição imaginária” *versus* “práxis intramundana”. Se a instituição conforma o mundo em que se dá a práxis, como é possível que, operando de dentro desse mundo, a mesma ação humana possa transformá-lo? A partir de então, qualquer leitor de Hegel pressente a crítica que vai se seguir: há um “déficit” de mediação (para usar o jargão financista em voga), o ente não nega o Ser, o Ser já é o que é na identidade absoluta consigo, quer dizer, ele é abstrato porque carente do trabalho de negação que as determinações teriam de fazer. Mas basta recusarmos o postulado da crítica para torná-la inócua. Com efeito, apenas quando se parte da distinção de natureza entre produtividade e produto, Ser e determinação, só então a antecipação dos possíveis pelo Ser torna-se uma *conformação* unidirecional da práxis. Aí sim seria preciso à determinação negar o pólo oposto para engendrar uma verdadeira produtividade para a qual haveria mudança, isto é, história. Sem tal negação, é natural que a criação humana vá apenas “explicitar” os possíveis já presentes no Ser, bastando-lhe “ouvir seus apelos”. Contudo, se a produtividade humana é a *mesma* que a produtividade ontológica sob certo aspecto, apenas modificada (isto é, limitada), o problema se desfaz graças à imanência do Ser em suas partes.

Assim, em Merleau-Ponty, o problema só existiria se entre experiência do Ser e expressão houvesse exterioridade. Apenas então acharíamos que as figuras pelas quais se manifesta são epidérmicas, e que, ao mudarem as figuras, em verdade, nada efetiva-

⁸⁵ Para salientar o “estilo” dialético desse argumento, basta pensar na trajetória da consciência na *Fenomenologia do espírito*, ou então fazer a pergunta: ao acolher o resto, o Ser torna-se Sujeito?

mente muda. Sobram textos merleau-pontianos para remover essa suposta exterioridade do Ser e sua expressão. Já citamos uma dúzia deles, não é preciso retomá-los. Basta lembrar que, de posse de uma Natureza expressiva, Merleau-Ponty poderá garantir que é ela mesma que se exprime em seus eventos, que é o infinito que se finitiza neles, e que, por isso, tais eventos não se tornam inertes, qual *natura naturata* na metafísica clássica, mas são produtivos em seu lugar próprio.

Mas então nos atrapalhamos com um falso problema? Digamos, ao contrário, que a objeção dialética toca uma dificuldade real, sem ver muito bem sua face. Pois o que está em questão é o funcionamento possível dessa reversibilidade entre Ser e expressão, para além da trivial declaração de princípios. Sabe-se que o último Merleau-Ponty a pensar é como quiasma entre *mundo silencioso* e *lógos proferido*: se não há exterioridade entre um e outro, é porque o primeiro só é o que é através das manifestações que o segundo dá dele, e porque, inversamente, o segundo só vale sob o controle do primeiro. Teremos encontrado, costurando os pólos de Ser e expressão, uma feliz relação de *Fundierung*, como sempre ocorre nos momentos difíceis, para ligar fundamento e fundado? “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 o impede para sempre de reabsorvê-lo, e contudo o fundante não é o primeiro, no sentido empirista, e o fundado não é simplesmente um derivado, pois é através do fundado que o fundante se manifesta” (PhP, 451). Na *Fenomenologia*, era efetivamente assim que se pretendia relacionar, nas mais diversas camadas de experiência, *arché* e *télos*: “a relação da razão e do fato, da eternidade e do tempo, como aquela da reflexão e do irrefletido, do pensamento e da linguagem, ou do pensamento e da percepção é essa relação de duplo sentido que a fenomenologia chamou de *Fundierung*” (PhP, 451). Mas se tal conceito, de estrita paternidade fenomenológica, não era ali mero passe de mágica, isso se dava porque podia encontrar na temporalidade, e através desta, na expressividade primitiva da experiência perceptiva, a “lógica” que dava direito de cidadania a seu funcionamento. Sabe-se que, naquele livro, a temporalidade tinha função transcendental, dando a aparecer a experiência perceptiva de modo temporalizado: as funções de unificação na vida perceptiva tinham seu direito de cidadania na unificação espontânea do tempo por si mesmo, e a totalidade presuntiva do “mesmo” objeto podia se exprimir em cada uma de suas diferentes partes apenas porque os momentos do tempo, nos quais apreendo as partes do objeto, se exprimiam e reenviavam

uns aos outros no presente vivo⁸⁶. A unificação da vida perceptiva através da intencionalidade operante era possível graças ao tempo, que, em última instância, é o que permitia que as partes se reenviassem formando um mesmo todo: por isso, o mundo vivido não era um irracional positivo, mas o irrefletido no qual a reflexão deveria se fundar e encontrar seus direitos, sendo, portanto, o berço da racionalidade (e não seu contrário). E era em tal mundo, no qual a parte exprimia o todo porque o todo precisava da parte para se apresentar, que fazia sentido falar em *Fundierung*. Isso era possível porque a temporalidade, alçada a função transcendental, unificava espontaneamente as partes e garantia sua expressividade. E assim se tornava compreensível que, em “território transcendental”, a primeira *Fundierung* a ser encontrada estivesse no próprio tempo, e mais precisamente na relação de auto-afecção pela qual ele se constituía e vinha a si mesmo como temporal: como aprendíamos na *Fenomenologia*, o tempo constituinte (fluxo, impulso indiviso) carece do tempo constituído (multiplicidade sucessiva de instantes) justamente para poder se manifestar... como fluxo. Entre fluxo e multiplicidade de instantes há, portanto, *Fundierung*: o primeiro só aparece graças à determinação dos instantes múltiplos, mas estes só valem sob o seu controle, não são nada além do próprio fluxo imobilizado. Donde a metáfora do jato d’água: “a água muda e o jato d’água permanece porque a forma se conserva; a forma se conserva porque cada onda sucessiva retoma as funções da precedente: a onda que empurra em relação àquela que ela empurrava torna-se, por sua vez, onda empurrada em relação a uma outra; e isso mesmo se deve, enfim, a que, desde a fonte até o jato, as ondas não são separadas: há apenas um impulso, uma única lacuna no fluxo bastaria a romper o jato” (PhP, 482). “Só o tempo como impulso indiviso e como transição pode tornar possível o tempo como multiplicidade sucessiva” (PhP, 484), mas carece dessa multiplicidade justamente para “passar”, para fenomenizar-se como “fluxo”. É, assim, num só movimento que o tempo se unifica e se dispersa em multiplicidade, e é esse *mesmo* movimento – pelo qual o tempo se torna auto-constituente, na medida em que faz ver a si mesmo – que se desdobra numa relação de expressão entre tempo constituinte e tempo constituído. Como esse movimento

⁸⁶ “... parece que fomos conduzidos a uma contradição: a crença na coisa e no mundo só pode significar a presunção de uma síntese acabada – e, entretanto, esse acabamento é tornado impossível pela natureza mesma das perspectivas a ligar, porque cada uma delas reenvia indefinidamente por seus horizontes a outras perspectivas. Há, com efeito, contradição, enquanto operamos no ser, mas a contradição cessa, ou antes se generaliza, ela se liga às condições últimas de nossa experiência, ela se confunde com a possibilidade de viver e de pensar, se operamos no tempo, e se conseguimos compreender o tempo como a medida do ser. A síntese de horizontes é essencialmente temporal, quer dizer, não é subjugada ao tempo, ela não o sofre, ela não tem de superá-lo, mas ela se confunde com o movimento mesmo pelo qual o tempo passa” (PhP, 381).

de temporalização (aberto, é verdade) se espraia por toda a vida perceptiva – pois todo fenômeno, em última instância, é temporal, doado num campo de retenções e protensões que configura a *presença*⁸⁷ –, a operação *Fundierung*, como ligação de partes em todos, ganha alcance para os variados estratos que pretende costurar: cogito falado se fundará no cogito silencioso, razão se fundará na percepção e assim por diante⁸⁸.

Ora, o que acontece quando sai de cena a temporalidade da *Fenomenologia*? Sem aquela costura última da experiência perceptiva através da intencionalidade operante e sua expressividade primitiva – garantia de que as partes da experiência (porquanto temporalizadas) se entre-exprimem formando um todo autêntico, possibilitando então a definição de sentido (estritamente fenomenológica e reivindicada por PhP) como reenvio do dado ao não-dado –, não é evidente que aquele conceito operatório conserve intocado seu direito de cidadania. Se é assim, não se pode, sem maiores explicações, fazer desse recurso o único meio de ligar *lógos silencioso* e expressão: corre-se pelo menos o risco de, com a palavra “*Fundierung*”, estar-se empregando justamente isto: uma palavra... Por esse motivo, já se chegou a sugerir que, como “substituição” à *Fundierung*, Merleau-Ponty teria feito entrar em cena – para ligar Ser e expressão a partir dos anos 50 – a noção de *Stiftung*, ou talvez mais precisamente, o par *Urstiftung-Nachstiftung*, instituição originária e reativação⁸⁹. Sem julgar aqui o acerto dessa tese formulada no atacado, concedamos ao menos que, no varejo, ela parece acertar: pois é justamente como *criação* – e lembremos que a noção de instituição é introduzida na *Prosa do mundo* para pensar a expressão criadora, artística e cultural, e cujo produto é

⁸⁷ “... a análise do tempo (...) esclarece as análises precedentes porque ela faz aparecer o sujeito e o objeto como momentos abstratos de uma estrutura única que é a *presença*. É pelo tempo que pensamos o ser, porque é pelas relações do tempo sujeito e do tempo objeto que podemos compreender aquelas do sujeito e do mundo” (PhP, 492).

⁸⁸ Como diz um comentador, “percepção e pensamento, verdades de fato e verdades de razão, distinguem-se, em última instância, apenas como duas maneiras que a consciência tem de ser temporal, uma inclinando-se para o acontecimento (ou para o tempo que se dispersa), a outra em direção ao ato (ou ao tempo que se reintegra); e os dois modos de temporalidade são inseparáveis: o tempo se dispersa e se unifica em um mesmo e único movimento (...). O equívoco da *Fundierung* se resolve então em último caso naquilo que Merleau-Ponty chama de dialética do tempo constituído e do tempo constituinte” (Dupond, P. “A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty”, p. 96).

⁸⁹ Cf. Dupond, P., *op. cit.*, p. 98; Robert, F. *Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, p. 168. Para este último, com a *Stiftung*, Merleau-Ponty “insiste sobre a unidade dinâmica da matéria e da forma, da Natureza e do Espírito, do fato e da Razão. Eis porquê essa fundação não deve ser pensada somente como *relação* entre um fundante e um fundado: ela é *ato, processo* que consiste em fundar. Essa fundação não é somente *Fundierung*, essa relação de essência entre o conteúdo e a forma, a percepção e o pensamento, ela é *Stiftung*. A *Stiftung* sublinha o *processo* mesmo que consiste em fundar, processo radicalmente contingente e, entretanto, fundador” (Robert, *op. cit.*, p. 168). Para o comentador, a *Stiftung* acentua o *processo* de fundação (se comparado ao comentário das relações necessárias de essência estabelecidos pela *Fundierung*). Para nós, importa apenas sublinhar que a *Stiftung* desloca a expressividade primitiva da experiência para a relação entre ser e expressão como criação.

aquela sorte curiosa de significação nomeada “matriz de idéias” – que Merleau-Ponty pensa a relação entre Ser e expressão. Se essa criação não se faz *ex nihilo*, é porque ela retoma ou reativa (*stiftet... nach*) um sentido já depositado, como invisível, no mundo silencioso (ali *urgestiftet*). E é por isso que se pode pensar o surgimento da cultura e da idealidade como sublimação, em corpo mais sutil, do sentido invisível presente no mundo percebido. Reconhecer essa antecipação do sentido no mundo percebido exigiu, como vimos, dar lugar à noção de invisível (membruras, pivôs etc.) no mundo sensível, único modo pelo qual o sentido pode estar ali presente. Ao torná-lo proferido, o ser de cultura dará certa visibilidade a esse invisível: fará com que migre para o corpo mais diáfano da linguagem, das obras de cultura instituídas, etc. Mas, justamente porque as obras de criação são “matrizes de idéias”, esse tornar-se visível do invisível do mundo percebido repõe um outro invisível: como na melodia de Vinteuil, na qual a essência do amor era dada efetivamente através do som, porém não de modo audível como ele.

Porém, se à *Fundierung* correspondia a “lógica” primitiva da temporalidade, que “lógica” primitiva dá direito de cidadania à *Stiftung*? Parece-nos que é justamente a idéia de Natureza expressiva, tal como até aqui a recompusemos através das leituras merleau-pontianas de Whitehead e Husserl: se é possível ao homem *retomar* um sentido existente de modo disperso no mundo, se o processo de *Stiftung* é possível (uma criação que reativa um sentido latente, prolonga e diferencia uma passividade assumida), isso se dá porque esse mundo já apresenta sentido, cujo modo de ser é um invisível. Para isso, foi necessário estabelecer, em primeiro lugar, como há sentido, interioridade na Natureza, ou, por outra, o que significa, para esse Ser, ser produtividade e pregnância, isto é, exigir a criação humana para manifestar-se. Desse modo, pode-se dizer que todo este nosso terceiro capítulo serviu de fundamentação ao segundo. Mas, em seguida – e foi isso o que a objeção de estilo dialético nos levantou –, era preciso também garantir que a produtividade natural não eximia a produtividade humana nem fazia dela efeito morto: quisemos mostrar em que sentido essa criação humana ainda é criação, isto é, não é uma passividade que apenas registraria causalmente os traços inalteráveis do Ser. Só desse modo se pode sustentar a tese da reversibilidade entre Ser e expressão: há uma circulação de mão dupla pela qual o Ser carece da expressão para manifestar-se, e a expressão efetivamente cria (a *Nachstiftung* não é uma explicitação da *Urstiftung*, ela a recria porque a revela como nova: há, como vimos, uma “mudança por aprofundamento” do solo, que é *Urstiftung* de tempo e espaço, isto é, de toda determinidade; desta feita, se não há constituição de essência, ainda assim a determinação retroage sobre o solo e o revela

mais rico do que se apresentava inicialmente). Para isso, era necessário que a expressão – a criação humana – fosse produtiva em seu lugar, o que se tornava possível desde que, com Whitehead, descobríamos aquele movimento pelo qual a produtividade natural traça ela própria seus limites internos e, assim, diferencia-se manifestando-se em eventos singulares. A esta altura, tais características do Ser bruto trazem duas conseqüências: 1) garantindo uma produtividade dos eventos, é possível dar alguma realidade (modal) à história humana, assentada sobre a historicidade ontológica; 2) o método indireto torna-se o único modo de acesso ao Ser, já que ele só se manifesta através das expressões que também o ocultam; como método e Ser se harmonizam qual lógica e ontologia, temos a ontologia indireta como único discurso possível sobre esse Ser historicizado. Senão, vejamos.

1) Com a produtividade dos “modos”, tem-se condições para entender que haja efetivamente uma historicidade da práxis humana e suas criações, mas agora ela foi reacomodada num quadro que passa a lhe conferir o estatuto de “história regional”. Com isso, perde-se talvez a idéia de uma *Weltgeschichte*, mas definitivamente não é toda a história que se perde. Husserl poderia ter prefigurado essa história regional: “... numa nova ilha, descobrindo inscrições cuneiformes, pergunto: ‘Como os povos em questão chegaram aqui?’. Todos os animais, todos os seres vivos, todos os entes em geral só têm sentido de ser a partir de minha gênese constitutiva e esta tem uma precedência ‘terrestre’. Sim, talvez um fragmento de Terra tenha se destacado e isso pode ter tornado possível uma historicidade particular. Mas isso não significa que a Lua ou então que Vênus sejam pensáveis como províncias originárias (*Urstätten*) em uma separação originária, e isso não significa que o ser da Terra para mim e nossa humanidade terrestre não seja mais que um fato (*Faktum*). Não há senão uma humanidade e uma Terra – a ela pertencem todos os fragmentos que estão ou sempre foram separados”⁹⁰. A Terra é a unidade última que compreende em si todos os entes como possíveis seus. Mesmo se os entes se desgarram dela, podendo até certo ponto ter uma “historicidade” própria – particular e por assim dizer regional –, eles remeterão em última instância a ela como sua unidade profunda, mostrando-se determinações particulares desse mesmo ser infinito, fragmentos desse solo. Isso ancora as historicidades regionais numa mesma *Urhistorie*, que foi até agora descrita como a produtividade do Ser bruto. É isso o que faz com que todos os “povos”, descontínuos e diferentes que sejam entre si, comunguem contudo num mesmo

⁹⁰ Husserl, *op. cit.*, p. 27.

Ser e tenham todos abertura ao mesmo mundo percebido (ainda que de modos diferentes). Essa unificação última da dispersão histórica sem dúvida depõe a favor do propagandeado “ultra-racionalismo” merleau-pontiano. Mas tal racionalismo não faz da astúcia da razão o princípio escondido da marcha história, operante a despeito das intenções e dos vividos particulares. Sobretudo, se há unificação, ela não impede a multiplicidade de várias “histórias regionais”. “Não há relógio universal, mas histórias locais, sob nossos olhos, ganham forma e começam elas mesmas a se reger” (S, 47). Estamos distantes daqueles anos marxistas em que, se “toda a história até aqui é história da luta de classes”, então tínhamos uma escala comum na qual os mais diversos eventos históricos tornavam-se situáveis e hierarquizáveis. Sem essa história universal, tem-se agora a descontinuidade de “histórias locais”, cada qual com seu modo peculiar de enfrentar o tempo e a alteridade, de distribuir em seu interior as significações e os valores, de fazer os elementos de uma sociedade gravitarem em torno deste ou daquele eixo. Foi isso o que apontamos quando, no capítulo II, analisamos a instituição de “todos sociais” ou “núcleos de sentido”, responsáveis pela organização de comunidades histórico-sociais. Já ali, observamos o quanto isso nos distanciava da idéia de uma história universal, dando peso à descontinuidade das formas. Se agora essa descontinuidade encontra uma unificação última, ela a encontra nesse Ser polimorfo e produtivo do qual só se sabe que está presente em todas suas expressões. Mas, por ora, o que importa notar é que isso não despoja de história esses fragmentos descontínuos da mesma Terra originária.

2) A segunda conseqüência a notar refere-se às condições de discursividade sobre o ser da história. Como essa história bruta “se objetiva” ou “se fenomeniza” para oferecer-se ao comentário? Há um movimento descendente na argumentação de Merleau-Ponty: o historicismo dos manuais, que toma a história como seqüência de acontecimentos empíricos exteriores uns aos outros, é ancorado, num primeiro momento, na vida histórica da intersubjetividade concreta, com seus projetos anônimos e problemas a responder, liberdade *na* determinação (cf. cap. I). Com a descoberta da produtividade ontológica, essa mesma historicidade humana será, por sua vez, ancorada numa produtividade do próprio Ser, que funciona antecipando tudo aquilo que será um dia criado pelo homem, exigindo contudo tal criação para manifestar-se (e, desse modo, vir à doação como uma presença-ausência). É por meio de suas expressões ônticas que a historicidade ontológica se apresenta. Esse Ser bruto é um solo arqueológico da humanidade, que só se doa através das criações humanas, articulando, pois, ser e expressão, natureza e cultura, como reversibilidade ou quiasma.

Considerações finais

Apenas dez anos separam o existencialismo de *Sens et non-sens* das *Aventuras da dialética*, outros cinco separam-no do *Visível*; em meados da década de 50, os assim chamados “anos Sartre” também deixavam a cena e, em St. Germain-des-Près, as inquietações de pós-guerra cediam lugar à voga estruturalista. Especificamente no caso merleau-pontiano, acabamos por sugerir que tal transformação da filosofia podia ser acompanhada pelo lugar que a significação “homem” ocupava, se não em todo seu pensamento, ao menos em sua apreciação da história. Num primeiro momento, marcado pelo existencialismo da *Fenomenologia da percepção* e, junto com ele, pela filosofia da consciência ainda ali operante, Merleau-Ponty compreendia a história como “história humana”, ainda que o “homem” em questão não fosse – como tampouco era nas filosofias da existência – uma consciência soberana com projetos explícitos: dilacerado, alienado no trabalho, lançado em seu fazer e jamais interioridade psicológica, esse “homem” assumirá também uma existência histórica e, como intersubjetividade concreta, será a instância encarregada de fazer passar o não-sentido *em* sentido, isto é, fará com que o dado natural apareça como significante e, desta feita, como “histórico” e correlativo de projetos existenciais. Isso era confessar que a existência se encarregava de fazer aparecer o fenômeno histórico, que o histórico só se desdobrava *para* um homem que, nos textos marxistas de Merleau-Ponty, será a “intersubjetividade concreta” entendida como “classe”. O filósofo francês podia assim assumir, a seu modo, o bordão marxista segundo o qual “a história até aqui é história da luta de classes”, mas comprando duas conseqüências apenas em parte marxistas (ou dialéticas): a história seria história *do* portador, a “classe” seria o motor da dialética. Haveria história enquanto fosse assumida, vivida e transformada pelos agentes. E como isso significava pôr os agentes (classes, portadores) – posição que tem por efeito neutralizar a distinção marxista e dialética entre pré-história e história –, identificamos nessa operação merleau-pontiana um certo humanismo teórico.

Se a centralidade da “existência” e o comprometimento fenomenológico com a filosofia da consciência eram, pelo menos em parte, os responsáveis pela admissão dessa figura da história, procuramos evidenciar em que medida o explícito afastamento merleau-pontiano daqueles marcos acarretou novos contornos para sua idéia de história. À produtividade de um Ser que se exprime através de infinitas criações corresponde

uma idéia de “homem” que não está no centro, mas que desdobra um sentido mais velho que ele, prolonga uma produtividade da linguagem e da natureza que, através dele, *se dão* a ver a si mesmas. Tudo se passa como se a significação “homem” fosse agora lida no sentido de “modo”, em idioma espinosano, nem medida do Ser nem mero efeito morto de sua potência naturante; antes, uma dobra em seu tecido, momento do Ser que realiza uma reversibilidade iminente de naturante e naturado, falante e falado, sensciente e sensível – uma sorte de reflexão operante pela qual o Ser, através do homem, se fenomeniza para si mesmo. “É preciso descrever *o visível* como algo que se realiza através do homem, mas que não é de modo algum antropologia (portanto, contra Feuerbach-Marx 1844); a Natureza como o outro lado do homem (como carne, de modo algum como ‘matéria’); o Lógos também como se realizando no homem, mas de modo algum como sua *propriedade*” (VI, 322). É, portanto, o lugar ocupado pela significação “homem” que parece se alterar. Ainda que jamais possamos dizer que o “homem” da PHP fosse uma consciência, uma essência humana ou algo da sorte, resta que o primado do corpo próprio significava fazer dele, ali, o “veículo do ser-no-mundo”, algo como o ângulo de visada a partir do qual as descrições fenomenológicas tornavam-se possíveis. Era dizer que se procurava realizar, ali, ainda uma “analítica intencional”, por existencial que fosse. Na última ontologia, sendo a reversibilidade carnal entre sensciente e sensível realizada no interior do próprio mundo percebido, é agora o sensível que se fenomeniza por si e para si mesmo: o fenômeno da “mão tocante” e da “mão tocada” não ensina apenas sobre os prodígios do corpo próprio, mas sobre um mundo sensível que se vê a si mesmo através da reflexão que meu corpo opera.

Com isso, tem-se o núcleo do conceito de carne. Se economizamos até aqui o uso desse “nome” para não ceder ao jargão fácil, sua centralidade é, todavia, inconteste: várias vezes, aliás, esbarramos na operação desse “conceito”, pelo menos nos domínios da linguagem e da natureza. Ele nomeia esse Ser que reflexiona, que, *através* do corpo próprio (que é também carne, isto é, momento do mundo sensível, e não o “ser-no-mundo”, com um olho “fora” dele), se fenomeniza para si mesmo, e que, *apenas por isso*, pode esboçar um sentido autóctone, sem carecer de uma subjetividade constituinte (ela própria não constituída) para se fenomenizar. Sem isso, a tese da produtividade do Ser – da linguagem, da natureza – tornar-se-ia *flatus vocis*. Não à toa, a cada etapa foi necessário estabelecermos como há reflexão e reversibilidade no interior do campo tratado (sujeito falante/língua, corpo/natureza). Sem reflexão carnal, não há sentido; sem sentido, a “produtividade” é causação, o “naturado” é efeito morto.

Assim, nota-se que essas teses dão nova resolução ao projeto assumido na *fenomenologia*, a saber, inscrever o sentido no sensível para, desse modo, dispensar a consciência constituinte, velha intrusa que sempre acabava ressurgindo silenciosamente enquanto se pretendia fazer “analítica intencional”. Mas, com isso, percebe-se que é um lugar bastante diferente que a palavra “homem” pode agora ocupar na filosofia merleau-pontiana: a “humanidade-em-nós” não será excesso sobre nosso “ser natural” (PhP), a “ordem humana” não integrará – sem solução de continuidade – as ordens “física” e “vital” (SC), a criação e a produtividade humanas não serão a condição mínima para se falar em “história” (SnS). O “homem” será modo, “momento” do Ser pelo qual ele aparece para si mesmo. Sem dúvida, sem a reflexão do corpo próprio não há sentido; porém, essa reflexão, é agora o próprio Ser quem a realiza através do corpo-carne. O corpo não é veículo que encarna minha consciência no mundo, ele tem uma gênese bruta no próprio devir natural, e, se quisermos abusar do jargão, a reflexão de sensiente e sensível (aquilo mesmo que o corpo próprio realiza) nada mais é que o vir-a-ser consciente do vir-a-ser natural.

Chegamos assim a um “anti-humanismo” ontológico? Há textos nesse sentido: “... as coisas *encontram-se ditas e encontram-se pensadas* como por uma Fala e por um Pensar que nós não temos, que nos têm” (S, 27). De 1945 a 1961, o percurso merleau-pontiano se resumiria ao compasso binário “humanismo” / “anti-humanismo”? Não se deve entrar em transe com esses nomes gerais que apenas abalizam o problema, sem o especificar: aqui como em toda parte, o esquema não importa muito, desde que saibamos preenchê-lo com questões difíceis. E foi justamente o que quisemos fazer quando perguntamos pelas conseqüências que isso traz para a história, uma vez a “humanidade” – sua ação, sua produtividade, seus projetos anônimos – ter deixado de ser o fato último, além do qual nada mais há para se compreender. Que acontece se o palco histórico não tem mais o homem por personagem principal?

“É com esse modelo que seria preciso pensar o mundo histórico. Para quê se perguntar se a história é feita pelos homens ou pelas coisas, já que, com toda evidência, as iniciativas humanas não anulam o peso das coisas, e já que a ‘força das coisas’ opera sempre através dos homens? É justamente esse fracasso da análise, quando ela quer rebater tudo sobre um único plano, que desvela o verdadeiro meio da história. Não há análise que seja última porque há uma carne da história; porque nela, como em nosso corpo, tudo tem conseqüência (*tout porte*), tudo conta – tanto a infra-estrutura quanto a idéia que fazemos dela, e sobretudo as trocas perpétuas entre uma e outra, na qual o

peso das coisas torna-se também signo, os pensamentos tornam-se forças, o balanço torna-se acontecimento. Pergunta-se: *onde* se faz a história? Quem a faz? Qual é esse movimento que traça e deixa atrás de si as figuras do rastro? Ele é da mesma ordem que o movimento da Fala e do Pensamento, e, enfim, da mesma ordem que a irrupção do mundo sensível entre nós: por toda parte há sentido, dimensões, figuras para além daquilo que cada ‘consciência’ teria podido produzir, e são, entretanto, homens que falam, pensam, vêem. Estamos no campo da história como no campo da linguagem e do ser” (S, 28).

Delírio idealista? Já se chegou a sugeri-lo, lendo nesse texto merleau-pontiano a tese de que a história *é* Fala e Pensamento... o que evidentemente força o texto para além do aceitável¹. Merleau-Ponty diz que História, Pensamento e Fala são “da mesma ordem”: são movimentos que deixam rastros, significam para além da intencionalidade que lhe seria correlata, excedem a visada consciente sem por isso simplesmente dela prescindir; são “campos” da experiência (justamente por serem “campos”, excedem o vivido e necessitam dele para se encarnar). Foi o que se viu com a idéia de estrutura, que carece dos seus agentes para se produzir, mesmo estando para além deles. Procuramos mostrar que Merleau-Ponty compreende desse modo a história nos anos 50: instituições de “todos coerentes”, “núcleos inteligíveis”, “formações sócio-históricas”.

Na contramão do modelo do contínuo histórico, que se deixa pensar pelo desdobramento ou realização de *um* sentido privilegiado ou de *uma* determinação específica (a história como tomada de consciência da liberdade, progresso moral ou técnico, realização da verdadeira igualdade, liberdade e justiça, etc. – todos estes, fios que escalonam a história numa só trama contínua narrável), a história de instituições introduz descontinuidades no interior do contínuo. Assim, não se poderá dizer que as instituições se enfileiram numa seqüência linear homogênea: cada instituição histórica tem seu próprio

¹ Cf. Mendonça, C. D. *Merleau-Ponty, marxismo e filosofia*, dissertação de mestrado, FFLCH-USP, pp. 206-9. Ao citar esse texto, a comentadora suprime trechos para fazê-lo dizer que, em vez de história, Fala e Pensamento serem da *mesma ordem*, são *a mesma coisa*. Uma analogia torna-se uma identidade. O texto diz algo bem diferente: são operações diferentes de um *mesmo Ser*, que, na Fala, no Pensamento, na História, se exprime de diversos modos. É claro que, houvesse simples identidade, a comentadora poderia concluir pela sua tese de que Merleau-Ponty cai numa “filosofia idealista da história” ao pensar a “história como sentido”, reeditando assim a velha “philosophia perennis”. Mas não é nada disso. O que o texto merleau-pontiano afasta é a idéia de que a história seja tanto da ordem dos projetos e intenções humanas quanto da ordem dos puros fatos, numa série causal necessária (portanto, nem “o homem faz a história”, nem “a história faz o homem”). Se a história é da mesma ordem que Fala e Pensamento, é que em todos esses campos se exprime, através do homem, certa produtividade ontológica que, por estabelecer uma relação de reflexividade entre falante e falado, pensante e pensado, garante a presença de sentido nessas várias dimensões. No caso da história, como tentamos mostrar no capítulo II, B, isso se compreende através da história como instituições de “todos coerentes”.

modo de visar a alteridade e o tempo, e a idéia de história como cronologia e sucessão de épocas talvez mais não seja do que *um* desses modos de visar o tempo, no caso, *nosso* modo – ocidental, racional e cristão – de visá-lo. Para nós, a história aparecerá não apenas como seqüência cronológica, mas como um desdobrar profundamente investido de sentido, porque se identifica com a realização temporal de um objetivo. Desde então, épocas anteriores poderão aparecer como menos desenvolvidas do que esta aqui ou caminhando para ela; presente e passado tornam-se comparáveis porque são vistos como a realização, parcial ou absoluta, de uma só finalidade ou sentido. Finalmente, esse sentido é erigido em critério de unificação: se as épocas históricas são comparáveis, é porque essa finalidade tornou-se *medida* da história. A realização mais ou menos perfeita dessa medida é o que chamamos de progresso. A idéia de progresso supõe a de *continuum* histórico, como é sabido, pois exige que essa medida comum às épocas não seja pura arbitrariedade do historiador e, sobretudo, exige que as diferentes épocas se deixem capturar por essa medida comum – supõe-se uma mínima homogeneidade entre as épocas, se é que podem ser comparadas entre si. Porém, o *continuum* histórico é uma interpretação da história, e não seu ser mesmo. Há ainda povos que imaginam o tempo histórico como cíclico, o que é apenas outra interpretação do tempo, tão “verdadeira” quanto a serial. Ambos – tempo cíclico e tempo serial – são idealizações do tempo, criações partilhadas e sedimentadas na cultura de uma comunidade histórica, assim como a natureza galileana era interpretação matematizante da natureza, não seu ser mesmo. Mas isso quer dizer também: trata-se de diferentes idealizações possíveis para *uma mesma* experiência do tempo, que, por si só, permite interpretações aparentemente rivais. Nem serial, nem cíclico, esse tempo bruto, “amorfo”, é o que faz com que, cada qual a seu jeito, essas diferentes interpretações históricas não sejam falseamento, mas expressões de um mesmo Ser. O tempo interno não é mais honesto nem deve poder explicar as “ilusões” do tempo cíclico: ambos têm seu direito relativo, ambos explicitam um dos lados do tempo bruto ao qual a fé perceptiva dá acesso².

² “O problema: as estruturas do tempo (cíclico, etc.) que a etnologia revela são modalidades empíricas, conteúdos, objetos – ou bem são *temporalidades*, ainda que a reflexão mostre que o tempo é único, como condição a priori de *um* mundo. Esse problema não tem solução nos termos em que está posto. Ele só comporta solução se voltamos do tempo esquematizado em objeto ou representação (forma da intuição e intuição formal) a um tempo pré-objetivo e pré-subjetivo, do qual a percepção é impercepção – é preciso que aqui o ‘objeto’ seja não positivo, mas negação da negação, que a presença seja não-ausência, em suma, que o tempo seja ele também posto entre os transcendentais, ser à distância que não comporta nem proximidade absoluta, nem coincidência, nem mesmo essa forma sutil de coincidência que é o ‘desdobramento’. (...) O tempo que não está nem em nós nem fora de nós, nem objeto nem sujeito, mas a membrura mesma do campo, o eixo em torno do qual ele é montado...” (nota inédita de Merleau-Ponty, 1958, in: Sacrini, M. *op. cit.*, p. 261). “Voltar ao tempo, ao espaço *brutos, selvagens*, antepredicativos, ‘amor-

É verdade, portanto, que, se a descontinuidade corta o contínuo, ela o faz ainda “em seu interior”: vimos que as instituições ou criações históricas explicitam *um mesmo* Ser polimorfo, que se exprime nesta ou em infinitas outras criações, e que isso unificava toda a diversidade histórica numa só história ontológica. Igualmente, as diversas interpretações do tempo exprimem uma mesma experiência do tempo bruto. Mas o que sabemos, em verdade, dessa história ontológica? Que é esse *continuum* último que unifica a multiplicidade? Nada mais do que a garantia de uma produtividade indefinida, a necessidade, para o Ser, de exprimir-se de infinitos modos. Isso garante a possibilidade de entradas múltiplas na história: não há uma perspectiva privilegiada que apanhe o ser em carne e osso à custa de outras perspectivas; se assim fosse, uma perspectiva privilegiada se imporá e as demais seriam entendidas como parciais ou ilusórias. No caso de Merleau-Ponty, esse *continuum* geológico não tem por função introduzir sub-repticiamente uma teleologia na história, nem hierarquizá-la do parcial ao absoluto, mas garantir que, para cada “forma” dada, para cada “expressão particular” desse Ser histórico, infinitas outras são possíveis, e estão já ali, presentes de modo silencioso, como virtualidades potenciais. Restaria talvez a questão de saber se, sem haver uma forma que exprima absolutamente o Ser, já que infinitas outras expressões são possíveis, e sem haver um Deus para fazer o cálculo dos possíveis e decidir pelo “melhor mundo” (portanto, sem haver hierarquização das formas), as diferentes instituições não acabariam por se equivar...³

fos’, como à matriz da qual derivam os tempos cíclicos, seriais, etc. Dizemos: os tempos cíclicos, por exemplo, não são outros tempos, são *conteúdos*, conteúdos que, diante da reflexão, implicam o tempo serial como sua condição a priori, assim como o indica Kant, porque o tempo é [...] aquilo pelo que é possível a [...*keit*]. Mas essa referência ao tempo ocidental-cartesiano como termo de uma alternativa cujo outro seria o nada de pensamento e de ser, é precisamente a ilusão das ilusões” (nota inédita de Merleau-Ponty, 1958, in: Sacchini, M., *op. cit.*, p. 262-3). Isso tudo é dizer que a temporalidade interna, com a qual a reflexão poderia pensar resolver as aporias postas pela descoberta etnográfica de *outras temporalidades* (de povos ditos primitivos), não resolve nada: a temporalidade serial, assumida pela filosofia reflexiva, *é ela própria uma interpretação histórico-cultural*, quer dizer, ela própria pressupõe um tempo bruto que a funde e do qual ela é idealização (que, como sempre, manifesta e esconde o Ser).

³ É esse, a meu ver, o problema que apresenta o Epílogo das *Aventuras da dialética*. Se toda revolução (instituição) é regime iminente (instituído), se o regime é revolução petrificada, o que pode justificar a violência revolucionária? Se a burguesia de hoje espelha a aristocracia do Antigo Regime, por que o proletariado de amanhã não espelhará a burguesia de hoje? Ao que parece, há, no Epílogo, um modelo de filosofia da história a se pensar como ambigüidade de progresso-regressão. Por que isso não conduziria ao quietismo cético? Merleau-Ponty reconhece o problema o suficiente para tentar afastá-lo: “não é um acaso que todas as revoluções conhecidas degenerem: é que elas jamais podem, como regime instituído, ser aquilo que eram como movimento, e que, justamente porque venceu e chegou à instituição, o movimento histórico não é mais ele mesmo, ele se “traí” e se “desfigura” ao se fazer. As revoluções são verdadeiras como movimento e falsas como regimes. Desde então, a questão se coloca de saber se não há mais porvir em um regime que não pretende refazer a história pela base mas apenas mudá-la, e se não é preciso esse o regime que seria preciso procurar, em vez de entrar uma vez mais no círculo da revolução” (AD, 287). Vale a pena ler mais dois textos: “Há, portanto, ao mesmo tempo que um progresso histórico (...) um

Falecendo prematuramente, Merleau-Ponty sem dúvida deixa mais questões do que respostas com seus últimos escritos. Há, contudo, uma tendência mais ou menos clara: retirar o primado da significação “homem” na filosofia e na história; fazê-la, se não “desaparecer”, pelo menos tornar-se um “problema”⁴. A despeito das diferenças decisivas, surpreende a sintonia histórica do filósofo. Com outros instrumentos conceituais – recorrendo de modo impressionante à epistemologia, o que seria bastante estranho a Merleau-Ponty –, sabe-se que outra tradição fará, poucos anos mais tarde, implodir a idéia de *continuum* histórico para dar lugar às descontinuidades radicais, aos cortes e às *epistemés*... em breve, dir-se-á que “a filosofia da história é hoje um gênero morto (...) pois era um gênero falso”⁵, que, quando muito, fazia a velha “história nacional” dizendo que se tratava de História do espírito. Nada disso, é claro, está em Merleau-Ponty. Entretanto, essa mudança de capítulo na filosofia francesa não deixa de estar ali anunciada. Mas, sobre isso, os manuais podem ensinar melhor o leitor. Deixemos a eles essa história das idéias.

* * *

Desde o início, não foi nosso intuito fazer uma análise exaustiva da filosofia de Merleau-Ponty. Também não exaltamos a imparcialidade como ídolo historiográfico, preferimos *orientar* nosso comentário em função de um problema particular. Construímos assim uma intriga filosófica, recortando os argumentos numa série mais ou menos narrável, nem mais nem menos “verdadeira” que outras tramas possíveis. Quisemos, com isso, apresentar uma filosofia que não sistematiza, não recua diante de impasses e prefere fazê-los surgir. É confessar não apenas que nenhum filósofo pode pensar tudo,

desperdício, um atolamento da história e, ao mesmo tempo que uma revolução permanente, uma decadência permanente (...). Através do tempo, todas as revoluções se reúnem e as instituições se assemelham, toda revolução é a primeira e toda a instituição, mesmo revolucionária, é tentada pelos precedentes históricos” (AD, 304). “... quem empreenderia fazer uma revolução sem a convicção de criar uma sociedade outra, não apenas porque ela se contesta e pode se corrigir, mas ainda porque ela *é o bem?* Não se mata por um progresso relativo. O próprio de uma revolução é de se acreditar absoluta e de não o ser justamente porque nisso acredita. Se ela se sabe relativa, se ela admite não fazer a cada momento senão algo ‘relativamente progressivo’, então ela está bem perto de admitir que revolução e não-revolução fazem uma só história” (AD, 307).

⁴ Cf. Bimbenet, E. *Nature et humanité*: “Merleau-Ponty pensa o homem rumo a um modo de ser ambíguo, atestado fenomenologicamente, e mais profundamente ainda, a um problema ontológico que tem sua consistência; ele realiza aquilo que poderíamos chamar de uma redução ‘ontológica’ do humano” (p. 312). “É então a recondução de nossa existência às condições naturais de sua emergência (...). Se essa última quis ultrapassar o tema antropológico, foi para dizer um ser que não cessa de *advir a si*: há uma historicidade do fenômeno humano, que consiste no movimento inquieto pelo qual se institui nossa humanidade. O homem é um ser em movimento, recapitulado na inquietude infinita da carne...” (p. 314).

⁵ Veyne, P. *Comment on écrit l’histoire*, Seuil, 1978, p. 30.

mas também que o dilema da coexistência de vários “sistemas inteiramente coerentes consigo mesmos”, válidos em seu lugar e uns contra os outros, é um dilema também criado pelo próprio historiador: se o “sistema” é uma trama, porque a história que os reúne também não o seria?⁶ Procedemos tão violentamente se quisemos construir outra? “Os historiadores narram tramas, que são tantas quantos forem os itinerários traçados livremente por eles, através do campo factual objetivo (o qual é divisível até o infinito e não é composto de partículas factuais); nenhum historiador descreve a totalidade desse campo, pois um caminho deve ser escolhido e não pode passar por toda parte; nenhum desses caminhos é o verdadeiro ou é a História. Enfim, o campo factual não compreenderia lugares que se iria visitar e que se chamariam acontecimentos: um fato não é um ser, mas um cruzamento de itinerários possíveis”⁷.

Tem-se tantos “Merleau-Pontys” quantas intrigas o envolverem. Um deles aparece se o inserimos na tradição fenomenológica, aluno de Husserl e leitor de Heidegger, obcecado em implodir a filosofia da consciência que a sexta *Investigação* deixara como problema. Teremos ainda outro Merleau-Ponty se fizermos dele um amigo de Sartre, editor da *Temps modernes*, intelectual engajado formado nas fileiras da Resistência. Este Merleau-Ponty estará interessado na ligação de filosofia e política, terá uma visão não acadêmica da filosofia: não se acomoda à “reflexionite” teórica, não prende os conceitos em sua teia, para depois degluti-los pacientemente, qual aranha com sua baba branca, etc... E o que dizer de um Merleau-Ponty que antecede Foucault, companheiro de Lévi-Strauss e leitor de Saussure? É a crítica do humanismo que vem a primeiro plano, junto com a *Kehre* heideggeriana, o estruturalismo...

Às intrigas que envolvem Merleau-Ponty no contexto da história da filosofia correspondem intrigas que amarram, agora “por dentro”, seus textos e argumentos. O Merleau-Ponty da tradição fenomenológica estará nos textos da *Fenomenologia* e do *Visível*, preocupado com a revisão da filosofia transcendental. O Merleau-Ponty “engajado” aparecerá melhor nos textos de *Sens et non-sens*, em *Humanismo e terror* e nas *Aventuras*: o debate com o marxismo, a proximidade e o afastamento de Sartre. Por sua

⁶ “O estruturalista recusa à obra toda significação que não seja aquela constituída pelo projeto demonstrativo do autor: além daquilo que o autor quer dizer em sua obra – ou daquilo que ele *diz*, mais ou menos explicitamente –, nada mais há do que o chão desértico onde pode vaguear a incontrolada subjetividade do leitor. O seu domínio é, assim, o da obra em sua plena atualidade, do que foi inequivocamente dito e é, sem problemas, verificável”. “Tornar o filósofo responsável por suas teses, no sentido do estruturalismo, significa pressupor que o discurso filosófico é integralmente *explicitável*: em outras palavras, é pressupor que *é possível dizer tudo*” (Prado Jr., B. “Leitura e interrogação: uma aula de 1966”, in *A retórica de Rousseau*, São Paulo, Cosacnaify, 2008).

⁷ Paul Veyne, *Como se escreve a história*, Brasília, UnB, 2008, p. 45.

vez, o Merleau-Ponty “estruturalista” se lerá sobretudo nos textos dos anos 50 sobre a linguagem e as ciências humanas. Algum deles será “mais Merleau-Ponty” do que outro? Dificilmente, a não ser que acreditemos que um comentário espelhe fielmente o texto, e mais ainda, que haja “um original inteiramente presente a si” a ser “representado”, quer dizer, comentado... Diremos, antes, que Merleau-Ponty é o mesmo através dessas diferentes perspectivas, o “x” idêntico e vazio visado através de infinitos perfis... Não é preciso ser “pós-moderno” para perceber que a filosofia a que o comentário tem acesso é também produzida por ele, e que ela simplesmente não “apareceria” ao leitor se não fosse assim.

Isso significa que todos “Merleau-Pontys” possíveis se equivalem? Sim, se com isso queremos dizer que nenhum deles está “correto” em detrimento de outro, pois nenhum apresenta o original “em pessoa”. Não reeditemos, no comentário, as mesmas ilusões da “representação” que a filosofia comentada denunciou. Mas disso não se deve concluir pela “equivalência” das tramas. A boa intriga respeita, em primeiro lugar, a coerência interna do seu próprio enredo; mas, em segundo lugar, a boa intriga tem capacidade de iluminar melhor certas passagens do filósofo que as intrigas ruins forçam em demasia ou tornam ilegíveis. Que o filósofo tratado não esteja em desvario... eis um bom postulado mínimo para o comentador. Haverá ainda o bom e o mau comentário: ele apenas não se medirá mais pelo ideal de ser “rente ao texto” ou capturar-lhe a nervura íntima. “Os acontecimentos não apresentam uma unidade natural; não se pode, como o bom cozinheiro do Fedro, cortá-los conforme suas articulações, pois eles não as possuem”⁸. A unidade do objeto é fabricada pelo próprio comentário. Seja. Mas, uma vez fabricada, certas fibras se impõem, e, agora sim, o bom cozinheiro corta contra o fio. Não haver mais original a ser representado – nem mesmo no comentário – não é desculpa para construções artificiosas ou delirantes, e a coerência interna do enredo ainda é critério para se avaliar sua consistência. Mas isso, o leitor saberá julgar.

São Paulo, fevereiro de 2010.

⁸ Veyne, p. 46.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Merleau-Ponty e abreviações

- AD *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 2000.
- Éloge *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960.
- HT *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1980.
- 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.
- N *La Nature*, Paris, Seuil, 1994 ; tr. *A Natureza*, SP, Martins Fontes, 2006.
- NC *Notes de cours. 1959-61*, Paris, Gallimard, 1996.
- NCOG *Notes de cours sur l'Origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1998.
- P2 *Parcours deux (1951-1961)*, Paris, Verdier, 2000.
- PhP *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 ; tr. *Fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- PM *La prose du monde*, Gallimard, 2004 ; tr. *A prosa do mundo*, São Paulo, Cosacnaify, 2002.
- Primat *Le primat de la perception – et ses conséquences philosophiques*, Paris, Verdier, 2004.
- RC *Resumés de cours (1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968.
- S *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 ; tr. *Signos*, SP, Martins Fontes, 1991.
- SC *La structure du comportement*, Paris, PUF, 2001 ; tr. *A estrutura do comportamento*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- SnS *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard,
- VI *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2004 ; tr. *O visível e o invisível*, São Paulo, Perspectiva, 2003.

Bibliografia secundária citada

- ADORNO, T. W. *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003.
- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène*, Paris, Millon, 2001.
- _____. *Introduction à la lecture de Husserl*, Paris, Éd. Transparence, 2004.
- _____. *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998.
- _____. "Le dédoublement de l'originaire", in : Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'Origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1998.
- BENOIST, J., "O mundo para todos: universalidade e *Lebenswelt* no último Husserl", in: revista *Discurso* 29, São Paulo, Discurso, 1998.
- _____. *Les limites de l'intentionnalité : recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005.
- _____ e KARSENTI, B. (orgs.). *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001.
- BIMBENET, E. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.
- _____. "L'échange consenti : la phénoménologie face à l'anthropologie", in : BENOIST e KARSENTI (orgs.). *Phénoménologie et sociologie*, PUF, 2001.
- CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito*, São Paulo, Paz e Terra, 1999.
- _____. *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990.
- CHAUI, M. "Merleau-Ponty: da constituição à instituição", 2008, mimeo.
- _____. *Experiência de pensamento*, São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- COHN, G. *Crítica e resignação. Max Weber e a teoria social*, São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- COLONNA, F. "L'éternité selon Merleau-Ponty", in : revista *Alter*, no. 16, Paris, Vrin, 2008.
- DASTUR, F. *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Paris, Encre Marine, 2001.
- _____. "L'in-visible et le négatif chez le dernier Merleau-Ponty", in: Cariou, M. e alli (org), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Mimesis, 2003.
- _____. "Le problème de l'expérience antéprédicative", in : *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004.
- DE MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*, São Paulo, Discurso / UFPR, 2001.

- _____. “Intencionalidade e existência: Husserl e Merleau-Ponty”, in: Valverde, M. (org.), *Merleau-Ponty em Salvador*, Salvador, Arcádia, 2008.
- DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, Paris, Éd. Minuit, 1979.
- _____. “Relation intersubjective et relation sociale”, in Benoist, J. e Karsenti, B. (orgs.) *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001.
- DUPOND, P. “A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty”, in: Valverde, M. (org.), *Merleau-Ponty em Salvador*, Salvador, Arcádia, 2008.
- ESPINOSA, B. *Correspondencia*, trad. Atilano Dominguez, Alianza Ed., 1988.
- _____. *Etica*, trad. Oscar Cohan, Fondo de Cultura, 1985.
- FAUSTO, R. "Sobre o jovem Marx", in: revista *Discurso*, no. 13, S. Paulo, Polis, 1980.
- _____. *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*, São Paulo, Paz e Terra, 1997.
- _____. *Marx, lógica e política*, tomos I/II, S. Paulo, Brasiliense, 1983/1987.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*, L&PM, 1985.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*, S. Paulo, Martins Fontes, 2002.
- HIROSE, K. “L'institution spatio-temporelle du corps chez Merleau-Ponty”, in : revista *Alter*, no. 16, Paris, Vrin, 2008
- HUSSERL, E. *L'idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, Paris, Epiméthée, 1997.
- _____. *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 2003.
- _____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 2004
- _____. *La terre ne se meut pas*, trad. D. Franck, Paris, Éd. de Minuit, 1989.
- _____. *Expérience et jugement*, trad. D. Souche, Paris, PUF, 1970.
- LEFORT, C. "D'un doute à l'autre", in : *Le temps présent*, Paris, Belin, 2007.
- MARX, K. *O Capital*, vol. 1, col. “Os Economistas”, São Paulo, Nova Cultural, 1985.
- MOUTINHO, L. D. *Razão e experiência. Ensaio sobre Merleau-Ponty*, São Paulo, Unesp, 2006.
- _____. “O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty”, in: revista *Trans/form/ação*, no. 27, 2004
- _____. “Tempo e sujeito. O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, in: revista *dois pontos*, no.1, Curitiba, UFPR, 2004.
- PATOČKA, J. *Qu'est-ce que c'est la phénoménologie ?*, Paris, Millon, 2002.

- PRADO JR., B. *A retórica de Rousseau*, São Paulo, Cosacnaify, 2008.
- RAMOS, S. S. *A prosa de Dora. Uma leitura da articulação de natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*, tese de doutoramento, S. Paulo, FFLCH-USP, 2009.
- ROBERT, F. *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty, lecteur de Husserl et de Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- SACRINI, M. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*, tese de doutoramento, São Paulo, FFLCH-USP, 2008
- TAMINIAUX, J. *Le regard et l'excédent*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977.
- VEYNE, P. *Como se escreve a história*, Brasília, UnB, 2008.
- WAHL, J. *Vers le concret. Études de philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 2004
- WHITEHEAD, A. N. *O conceito da natureza*, São Paulo, Martins Fontes, 1994.